

# Il concilio di Trento e il moderno

a cura di  
Paolo Prodi  
e Wolfgang Reinhard

Società editrice il Mulino      Bologna



**Istituto trentino di cultura**

**Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento**



Annali dell'Istituto storico italo-germanico  
Quaderno 45

## Il concilio di Trento e il moderno

a cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard

Società editrice il Mulino

Bologna

Istituto storico italo-germanico in Trento

Il concilio di Trento e il moderno  
Das Konzil von Trient und die Moderne

*Atti della XXXVIII settimana di studio*  
*11-15 settembre 1995*

Coordinatori:

Paolo Prodi  
Wolfgang Reinhard

ISBN 88-15-05700-5

---

Copyright © 1996 by Società editrice il Mulino, Bologna. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

## Sommario

Il concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione, di Paolo PRODI	p. 7
Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione, di Wolfgang REINHARD	27
Impero e concilio (1521-1566), di Konrad REPGEN	55
I dibattiti tridentini: tecniche di assemblea e di controllo, di Umberto MAZZONE	101
Rinnovamento della pastorale e società dopo il concilio di Trento, di Louis CHÂTELLIER	137
Il concilio di Trento stimolo o impedimento per la Chiesa dell'età moderna?, di Klaus GANZER	159
La riorganizzazione della devozione dei fedeli nello Stato confessionale post-tridentino, di Wolfgang BRÜCKNER	187
La confessione e il foro della coscienza, di Adriano PROSPERI	225
Tra diritto e teologia in età moderna: spunti di indagine, di Miriam TURRINI	255
La proibizione del duello: Chiesa e ideologia nobiliare, di Giancarlo ANGELOZZI	271

«Imitatio sanctorum». Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?, di Peter BURSHEL	p. 309
La visita come strumento di governo del territorio, di Angelo TURCHINI	335
Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII, di Cecilia NUBOLA	383
Il concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici, di Anne CONRAD	415
Il matrimonio tridentino, di Gabriella ZARRI	437
Il concilio di Trento e le scienze naturali: la controversia fra Bellarmino e Galilei come paradigma, di Volker REINHARDT	485
Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio, di Carlo PONI	503
Il concilio di Trento nel pensiero dei canonisti tra Otto e Novecento, di Romeo ASTORRI	543

## Il concilio di Trento di fronte alla politica e al diritto moderno. Introduzione

di *Paolo Prodi*

Apriamo i lavori di questa XXXVIII settimana di studio su «Il concilio di Trento e il moderno» con una tensione e un'aspettativa del tutto particolari per l'importanza delle motivazioni che ci hanno spinto a questa scelta nel percorso di ricerca del nostro Istituto e per la rilevanza dei problemi che ci accingiamo ad affrontare insieme. Speriamo che questa tensione e questa aspettativa non mettano a rischio il carattere seminariale (e non di convegno) di questa nostra settimana di studio: al centro della nostra attenzione non sono tanto i risultati scientifici che possono essere riversati dall'esterno attraverso relazioni e comunicazioni negli stretti tempi di un congresso (anche se confidiamo in questi risultati) quanto l'incontro nella riflessione e nella discussione di esperti e giovani ricercatori delle due aree culturali alla cui integrazione è finalizzata la nostra stessa esistenza come istituto.

L'occasione prossima della scelta del tema è data dal 450° anniversario dell'apertura del concilio di Trento avvenuta il 13 dicembre 1545. L'Istituto di scienze religiose, nostro gemello, ha progettato un convegno internazionale destinato ad una riflessione sulla storia interna del concilio nella prospettiva teologica ed ecclesiologica del terzo millennio e noi abbiamo pensato di affiancare a questo una settimana di studio sul significato del concilio visto dal di fuori *von aus-sen* in relazione alla genesi del mondo moderno.

In realtà quest'incontro rappresenta un nodo centrale di tutta la nostra storia, di un lungo cammino di ricerca che ha caratterizzato tutta la vita dell'Istituto dalla sua origine ad oggi. Basta ricordare la grande figura di Hubert Jedin co-

fondatore e nostro primo presidente: sin dai primi progetti e dalle prime discussioni il grande storico del concilio, del quale mi onoro di essere stato discepolo sin dal 1954, ha visto strettamente intrecciata la nascita del nostro Istituto all'«avvenimento» che ha inserito Trento nel circuito della grande storia dell'Europa e dell'Occidente.

Non posso non riprendere qui le parole con le quali Hubert Jedin apriva la settimana di studio dedicata nel 1977 al concilio di Trento come crocevia della politica europea:

«Quindi l'oggetto del nostro seminario non è l'avvenimento ecclesiastico ma l'inserimento di questo avvenimento nell'ambito della politica europea del XVI secolo. Questo ci induce ad un modo di considerazione unilaterale, ma non sbagliato: sarà dimostrato l'influsso decisivo che la grande politica delle potenze europee ebbe sulla convocazione e lo svolgimento del Concilio e, viceversa, l'influsso del Concilio su di essa»<sup>1</sup>.

Noi abbiamo cercato di continuare su questa traccia dedicando innumerevoli incontri e pubblicazioni ad un tema che con il passare degli anni è apparso sempre più attuale e più ampio in rapporto alle nuove problematiche sviluppate dalla storiografia negli ultimi decenni relativamente al processo di confessionalizzazione e di disciplinamento sociale che ha caratterizzato la nascita dell'Europa moderna. Non sto a rifare questo percorso storiografico perché ciò occuperebbe gran parte del tempo e non è nemmeno nelle mie intenzioni fare un'introduzione di storia della storiografia<sup>2</sup>. La stessa presenza qui del professor Wolfgang Reinhard – al quale va tutta la nostra riconoscenza per aver progettato e costruito

<sup>1</sup> H. JEDIN-P. PRODI (edd), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1979. Dato il carattere introduttivo e generale di quest'intervento limiterò i riferimenti bibliografici a ciò che ritengo strettamente indispensabile per la comprensione del testo: la immensa produzione di Hubert Jedin sul concilio di Trento dovrebbe essere citata ad ogni frase.

<sup>2</sup> I riferimenti essenziali possono essere ritrovati nel volume P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medio evo ed età moderna*, Bologna 1994 (in particolare per questa tematica i saggi di D. KNOX, W. REINHARD, H. SCHILLING).

insieme a noi questo incontro – dispensa da qualsiasi necessità di presentare rassegne di questo tipo: tutti noi ci siamo nutriti delle sue intuizioni e delle sue proposte di ricerca e credo che anche oggi ciò che egli ci dirà costituirà per noi un punto di partenza per il futuro cammino.

Dopo alcune premesse di metodo teso a chiarire il senso e i limiti del mio intervento cercherò di abbozzare alcune ipotesi o tesi interpretative derivate dal lavoro di questi anni e destinate – spero – a essere discusse, approfondite e sviluppate nel lavoro di questa settimana e dei prossimi anni.

1. Il mio compito specifico è quello di introdurre nella riflessione sul concilio di Trento l'aspetto della politica e del diritto dal punto di vista di una storia costituzionale (*Verfassungsgeschichte*) intesa nel senso più pieno cioè come ricerca degli elementi non soltanto formali o istituzionali esterni ma anche interni e profondi che hanno caratterizzato lo sviluppo di quel mondo che noi ora, prendendo sempre più le distanze, denominiamo come moderno. Un primo chiarimento quindi, rispetto alla settimana stessa del 1977, è che la nostra attenzione verte su un concetto molto più ampio di «politica»: non si tratta più di esaminare l'influsso della politica delle grandi potenze sul concilio e viceversa (anche se questo rimane un fenomeno fondamentale) ma di ricercare questo interscambio al livello della genesi dello Stato moderno come protagonista della nuova politica e della trasformazione delle strutture della Chiesa come organizzazione sociale. Non affronteremo quindi i grandi temi di storia delle idee, della cultura, del pensiero teologico connessi con la nascita dell'uomo moderno, dell'individuo ma dovremo tenerli presenti per l'analisi di un'evoluzione politica che implica un mutamento di tipo antropologico.

Una seconda premessa, forse inutile ma che è meglio esplicitare per evitare equivoci che potrebbero sorgere da una lettura affrettata del titolo nel quale la *e* vuole avere appunto il solo valore di congiunzione e nient'altro (... e il moderno): il nostro atteggiamento mentale non è quello di esaltare o sottolineare un ruolo particolare del concilio in questo

processo di modernizzazione ma di cogliere le interrelazioni in tutte le direzioni. Sono quindi ben lontani dalle nostre intenzioni atteggiamenti di rivalutazione dell'avvenimento di fronte a prospettive storiografiche che tendevano a vedere nel concilio di Trento soltanto un processo di reazione, di conservazione di fronte al mondo nuovo in movimento: queste interpretazioni, nelle varianti idealistica o marxista, tese a dimostrare il carattere reazionario del concilio come difesa di un mondo dogmatico immobile e di una istituzione (la Chiesa romana) o come difesa di un sistema sociale feudale e arretrato di fronte alle innovazioni provenienti dal nord, sono tramontate da sé. Ritengo attualmente superata la annessa controversia concettuale e terminologica tra riforma-controriforma-riforma cattolica<sup>3</sup>. Ma soprattutto è tramontata in questi anni la concezione dialettica della storia nel suo mito bipolare di progresso che ha caratterizzato il periodo della modernità da cui stiamo prendendo le distanze. Ora interessa in ogni caso la ricerca delle interrelazioni tra i fenomeni: ciò non vuol dire proporre una storia fai-da-te, un bricolage come purtroppo sembra sostenere l'accademia sotto la spinta della perdita di presa delle ideologie (e sotto la pressione degli interessi verso la moltiplicazione degli insegnamenti e lo sbriciolamento delle discipline storiche). La seconda opzione metodologica di carattere generale è quindi quella di vedere l'avvenimento concilio di Trento all'interno del processo di modernizzazione che ha coinvolto in modo particolarmente acuto alcuni secoli fa la società e la politica europea in relazione alla genesi dello Stato moderno.

Una terza premessa di metodo è che diamo per scontato che il processo di modernizzazione abbia il proprio epicentro in quel movimento di «Entzäuberung», di demagificazione del mondo secondo le intuizioni di Max Weber ed Ernst Troeltsch che hanno percorso tutto il nostro secolo: il cristianesimo occidentale è coinvolto nella genesi del mo-

<sup>3</sup> Per un'ultima puntualizzazione vedi P. PRODI, *Controriforma e/o riforma cattolica: superamento di vecchi dilemmi nei nuovi panorami storiografici*, in «Römische Historische Mitteilungen», 31, 1989, pp. 227-237.

derno in modo attivo (sia pure con diverse prospettive e con diversi giudizi) e non rappresenta soltanto un peso o un ostacolo da superare ma anche un protagonista di questo processo sia sul piano intellettuale sia sul piano istituzionale a partire almeno dalla «rivoluzione papale» del secolo XI<sup>4</sup>. Così pure riteniamo impossibile una storia del cristianesimo che non affronti il problema della Chiesa o delle chiese come uno dei fattori costituzionali dello sviluppo dell'Occidente ma si limiti ad una visione puramente interna (almeno nella misura in cui consideriamo la storia della chiesa una disciplina storica). Accenniamo soltanto, per far comprendere il senso di questo accenno, al seminario del giugno 1985 *Cristianesimo e potere*<sup>5</sup> che è stato una delle tappe più significative di questo nostro percorso, anche perché ciò ci permette di ricordare amici come Italo Mancini e Roberto Ruffilli che non sono più tra noi.

Un'ultima premessa, che si deduce dalle precedenti ma che è opportuno esplicitare, è che non è nostra intenzione affrontare qui il problema generale dei rapporti tra la Chiesa e il mondo moderno. Ovviamente questo è il quadro generale in cui inserire la tematica più specifica relativa al concilio di Trento e all'epoca tridentina: ma noi vorremmo circoscrivere il tema ancora troppo grande ad alcuni problemi più direttamente connessi con il fatto conciliare. A dire il vero avevamo pensato di chiedere a Ernst-Wolfgang Böckenförde di introdurre lui i lavori di questa settimana riprendendo e aggiornando i suoi fondamentali saggi sul rapporto tra la

<sup>4</sup> Questo accenno sembra necessario per evitare di connotare il percorso del moderno come percorso di secolarizzazione a senso unico (secondo una interpretazione ora ritornata in auge ad opera di nostalgici della restaurazione). Forse è opportuno aggiungere che ci sentiamo lontani dal modernismo come dalla polemica antimodernistica che ha caratterizzato anche recentemente una parte del mondo cattolico italiano (cfr. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970). Ben diversa e importante è invece l'analisi delle fasi e delle componenti dell'indubbio processo di secolarizzazione (per l'aspetto politico vedi M. STOLLEIS, «*Konfessionalisierung*» oder «*Säkularisierung*» bei der Entstehung des frühmodernen Staates, in «*Ius commune*», 20, 1993, pp. 1-23).

<sup>5</sup> A cura di P. PRODI-L. SARTORI, Bologna 1986.

Chiesa e lo Stato moderno. Ciò non è stato possibile perché egli è ancora impegnato in modo totale nella sua alta funzione di giudice costituzionale della Repubblica Federale. Ai suoi saggi in ogni caso rinviamo per la sua lucida analisi dei fattori propositivi («quanto la Chiesa stessa abbia promosso la formazione del mondo moderno»: distinzione e separazione tra i concetti di ecclesiastico e temporale, fondazione del principio della individualità, desacralizzazione della politica e del diritto, accettazione del diritto naturale come presupposto dell'agire politico e giuridico, elaborazione di un primo modello di sovranità e di organizzazione, di burocrazia) e dei fattori di ostacolo e ritardo («forza frenante per lo sviluppo del mondo moderno»: lotta contro la tolleranza religiosa, legame tra Chiesa e potere politico, difesa contro le idee e le proposte politiche dell'illuminismo)<sup>6</sup>.

Dopo queste brevi premesse veniamo quindi alle tesi o ipotesi sulle quali abbiamo cominciato a lavorare.

2. All'inizio del Cinquecento la *respublica christiana* medievale appare ormai tramontata in favore di un sistema di Stati concorrenti che tendono ad assumere o direttamente o indirettamente (con diverse formule di delega da parte della curia romana) il controllo sulle chiese dei loro territori. Per illustrare questa affermazione un po' semplicistica potremmo e dovremmo portare decine di pagine, prese anche da volumi pubblicati dal nostro istituto. Per farmi capire in sintesi preferisco citare alcune affermazioni di H.G. Koenigsberger che io trovo particolarmente felici anche per il loro carattere provocatorio:

«Nel tardo quindicesimo secolo e nel primo sedicesimo, il papato fu forzato ad abbandonare il potere che ancora deteneva sulla strut-

<sup>6</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Zum Verhältnis von Kirche und moderner Welt. Aufriß eines Problems*, in R. KOSELLECK (ed), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977, pp. 154-177; dello stesso, *Staat-Gesellschaft-Kirche*, in *Enzyklopädische Bibliothek*, Teilband 15, Freiburg i.B. 1982 (quivi anche le indicazioni sui precedenti saggi).

tura amministrativa e sul personale delle Chiese locali alle grandi monarchie ... ma anche i concordati o altri accordi tra i papi e i principi non produssero un nuovo stabile equilibrio. I principi cattolici sostenuti entusiasticamente dai loro sudditi, clero e università compresi, continuarono la loro aggressione contro le prerogative papali e l'unità effettiva della Chiesa ... Dal nostro punto di vista il significato più profondo della sottrazione di Enrico VIII di Inghilterra all'obbedienza di Roma consiste precisamente nella sua motivazione non teologica e non religiosa. Gustavo Vasa di Svezia ruppe con Roma per una strategia politica diretta contro i suoi nemici, il re di Danimarca e l'arcivescovo di Uppsala. Anche senza Lutero le possibilità di sopravvivenza dell'unità della Chiesa erano minime»<sup>7</sup>.

Koenigsberger continua poi con l'affermazione, paradossale ma non troppo, che fu la riforma con il suo radicale attacco alla tradizione a provocare un soprassalto in difesa di ciò che nella vecchia e universale Chiesa era compatibile con il nuovo sistema politico. In effetti molte potenze videro solo nell'accordo con Roma la possibilità di far fronte a un movimento che altrimenti avrebbe portato ad esplosioni incontrollabili, come testimoniavano le vicende interne al mondo tedesco con la guerra dei contadini, o almeno a tensioni sociali pericolose. Abbiamo cercato di studiare in questo processo il periodo delle riforme come strettamente congiunto al periodo precedente, come un cammino che giunge ad un bivio: le direzioni saranno molto diverse, opposte saranno le soluzioni ma esse si iscrivono all'interno di un medesimo percorso verso la costruzione delle chiese territoriali. Questa preponderanza della politica è emersa in modo visibile nelle ricerche sulle riforme del clero secolare e regolare da parte dei principi del Quattrocento, sul progressivo controllo dello Stato sui benefici e sulle strutture ecclesiastiche, sulla tassazione o l'espropriazione dei beni clericali<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Nel saggio *The Unity of the Church and the Reformation*, ora in *Politicians and Virtuosi. Essays in early modern History*, London-Ronceverte 1986 p. 175.

<sup>8</sup> Per limitarci alle nostre imprese collettive vedi P. PRODI-J. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e Germania prima della Riforma*, Bologna 1984 e H. KELLENBENZ-P. PRODI (edd), *Fisco, religione, Stato nell'età confessionale*, Bologna 1989.

Ma al di là di questo si è cominciato a vedere il rapporto Chiesa-Stato non più come un rapporto d'alterità dominato da conflitti di potere e di giurisdizione o da compromessi tra due entità opposte e rivali, ma come un rapporto ben più complesso nel quale lo Stato moderno, nel suo periodo di gestazione, penetra l'istituzione Chiesa anche nel suo nucleo più impenetrabile, il papato, mentre a sua volta ne è impregnato assumendo caratteristiche e funzioni proprie della Chiesa medievale<sup>9</sup>.

3. In questo quadro che caratterizza i decenni che precedono la data, che oggi vogliamo ricordare, dell'inizio dei lavori conciliari, è sbagliato, come si è fatto troppo sino ad ora nonostante il grande affresco di Hubert Jedin<sup>10</sup>, vedere la lotta per il concilio unicamente come un contrasto tra riformatori che vogliono purificare la Chiesa dagli abusi e dalle incrostazioni del medioevo e i conservatori che si oppongono in difesa degli interessi e dei privilegi, in particolare della curia romana.

Una lettura politica del ritardo del concilio di Trento (una lettura che non vuole essere onnicomprensiva ma che al contrario – è meglio ripeterlo ancora una volta – sa di essere parziale) in rapporto alla nascita dello Stato moderno deve essere quindi più complessa che non di rinvio alle responsabilità dei conservatori corrotti o alle rivalità tra le grandi potenze, Francia e Impero. Anche il testo che per decenni abbiamo letto – e giustamente – come uno dei più alti della riforma cattolica, il *Libellus ad Leonem X* dei camaldolesi Querini e Giustiniani appare dal punto di vista politico rivolto più all'indietro che al futuro nel sogno impossibile della rinascita (nei nuovi orizzonti planetari derivanti dalle scoperte geografiche) della *respublica christiana*. In realtà lo sforzo della Chiesa di Roma in questi decenni è teso a toglie-

<sup>9</sup> J.-Ph. GENET-B. VINCENT (edd), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid 1986.

<sup>10</sup> Ci si riferisce naturalmente al I volume della sua monumentale *Storia del concilio di Trento*, Brescia 1973.

re i motivi di risentimento, a raffreddare gli attriti più acuti di interessi pur concedendo il meno possibile ai nuovi poteri: il tentativo è di controllare il processo attraverso la politica delle trattative e dei concordati permettendo ai principi di sviluppare il controllo sulle chiese territoriali senza produrre scissioni definitive come quella anglicana. Senza indulgere a condizionali ipotetici è realistico pensare però che la Chiesa di Francia si sarebbe staccata completamente da Roma come quella inglese se il concordato del 1516 tra Leone X e Francesco I non avesse sottomesso (per i decenni e per i secoli futuri) l'episcopato francese alla monarchia. Tali accordi diventano sempre più difficili dopo l'alleanza di Lutero con i principi tedeschi nel 1525, la costruzione delle chiese territoriali tedesche e lo sviluppo della nuova religione civica di Calvino. In chiave di storia costituzionale si trattava di dare una nuova forma al dualismo cristiano sul piano istituzionale rispetto allo schema superato papato-impero dopo la fine dell'illusione conciliarista. Il concilio di Trento può aprirsi e soprattutto può concludersi (le prime due fasi, del 1545-47 e 1551-52, sono entrambe interlocutorie) soltanto quando in Europa il processo di statalizzazione è maturato in modo da rendere possibile un nuovo equilibrio fondato sul rapporto tra il papato (anch'esso come principato non più in gara diretta per il predominio in Europa) e i sovrani che rimangono i grandi protagonisti della scena politica.

4. Questo implica un mutamento interno anche nella costituzione della Chiesa. Il concilio di Trento quando si apre non è più un'assemblea della cristianità come i concili del tardo medioevo nei quali le nazioni erano rappresentate ed esercitavano un ruolo diretto non soltanto attraverso i loro episcopati ma anche attraverso le grandi corporazioni (i capitoli cattedrali, le università, ecc.), ma un'assemblea di ecclesiastici che ha i propri baricentri all'esterno nel papato (rafforzato dai nuovi ordini religiosi) e nei sovrani. Questo processo di trasformazione appare totalmente compiuto nell'ultima e conclusiva fase del 1562-63<sup>11</sup>. Umberto Mazzone

<sup>11</sup> Il rinvio è alle opere di I. ROGGER, *Le nazioni al concilio di Trento*

affronterà nella sua relazione il problema dei meccanismi assembleari, del rapporto tra l'assemblea stessa da una parte e i legati papali come presidenti e gli ambasciatori dei principi dall'altra. Sentiremo da lui come è cambiato rispetto al periodo precedente il metodo di lavoro, ma penso si possa dire che il concilio sia stato ad un tempo più libero e «spirituale» al proprio interno, con i vescovi e i rappresentanti dei grandi ordini religiosi come protagonisti, e condizionato invece pesantemente dall'esterno, nella impostazione dei lavori, nel corso dei medesimi, dalle diverse esigenze del papato e degli Stati. I tanti elenchi di *impedimenta* presentati dai vescovi contro gli ostacoli che si frapponavano alla loro azione pastorale, impedimenti derivanti dalle interferenze della curia romana da una parte e dai principi secolari dall'altra, sono la chiara espressione di uno smarrimento di fronte ai nuovi assetti del potere. In sintesi qui voglio dire che la prima novità nell'adeguamento del Tridentino al moderno è la composizione stessa dell'assemblea che si presenta come ecclesiastica, parallela e distinta dall'organizzazione politica<sup>12</sup>. Non siamo in presenza dell'elaborazione di una teoria della Chiesa, di una ecclesiologia in senso compiuto ma credo si possa intravedere un mutamento di fatto che ci porta fuori dal medioevo. Il dualismo si sposta anche visivamente dalla concorrenza dei due ordinamenti nella guida della stessa *respublica christiana* alla concorrenza di due sfere che tendono a definire nell'ambito dello stesso spazio territoriale competenze diverse. Ciò proprio mentre con la pace di Augusta del 1555 e il trionfo del principio «*cuius regio eius et religio*» l'Europa arrivava al punto più vicino, dopo l'espe-

*durante la sua epoca imperiale 1545-1552*, Roma 1952 e G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959.

<sup>12</sup> L'alterità rispetto al mondo secolare è percepibile non soltanto nei dibattiti interni ma anche nell'opinione pubblica: nel concilio sono disprezzati i principi e gli ambasciatori, secondo l'espressione dell'anglicano Jewel vescovo di Salisbury «where princez and ambassadors were contemned...», in G.R. EVANS, *The question of deception: the hostile reception of the council of Trent in early anglican and continental protestants circles and its ecumenical implications*, in «Archivum Historiae Conciliorum», 24, 1992, p. 391.

rienza dell'impero carolingio, alla unificazione della politica con la religione, alla sacralizzazione del potere. La clericalizzazione del concilio e quindi anche della Chiesa costituisce una prima risposta alla provocazione del moderno: in alternativa alla proposta di Lutero che riconosce il nuovo potere facendo appello di fronte ad esso alla libertà del cristiano, alla coscienza individuale, la Chiesa cattolica costruisce una sua coscienza collettiva con l'eliminazione delle incertezze dogmatiche e la affermazione del principio della *cura animarum* come suo compito specifico ed unico. Il dualismo del cristianesimo occidentale trova nuove strade pagando prezzi molto alti, sia nelle compromissioni che nelle chiusure in difesa dei privilegi clericali, ma riesce a porre con chiarezza il tema della distinzione delle sfere di competenza. Ciò diventa molto importante nello studio del periodo post-conciliare sia nello sforzo del papato per detenere il monopolio della sua applicazione sia nella inserzione parziale e condizionata della legislazione conciliare all'interno delle strutture statali. Anche la grande controversia che si apre con la *Istoria* di Paolo Sarpi deve essere letta in questa ottica più complessa: Sarpi accusa il papato di essere stato innovatore, non conservatore, e di aver sconvolto la struttura della Chiesa, a detrimento della sacralità dello Stato.

5. Dal punto di vista teorico l'elaborazione della nuova concezione del rapporto tra politica e religione viene saldamente impostata nei decenni precedenti il concilio e durante il concilio stesso nelle opere di Tommaso de Vio (il Gaetano) e dei suoi discepoli della scuola di Salamanca Francisco Vitoria, Domingo de Soto (quest'ultimo uno dei teologi esperti del concilio e confessore di Carlo V) e tanti altri<sup>13</sup>. Il quadro unitario del tomismo rimane formalmente intatto ma come una cornice al cui interno si riconosce una realtà del tutto diversa: la sovranità viene riconosciuta come valida in se

<sup>13</sup> Questi accenni costituiscono solo un rinvio, nell'immensa bibliografia, ai saggi contenuti nel volume *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas de Vio «Il Gaetano»*, Napoli 1993.

stessa in relazione al fine umano della vita e della crescita dello Stato. Le sottolineature potranno essere diverse e divergenti saranno gli sviluppi futuri, dalla esaltazione dell'assolutismo e della sacralità regale alla elaborazione delle teorie sui limiti interni della sovranità nella esplicitazione delle leggi naturali come *iura immutabilia*, sino alla elaborazione della dottrina del consenso e del diritto di resistenza. Ma ciò che voglio sottolineare è che contemporaneamente alla elaborazione della politica come scienza del potere da parte di Machiavelli si sviluppa la riflessione della nuova teologia politica sulla autonomia della sovranità rispetto all'ordine terreno: la «ragion di Stato» non sarà soltanto una cristianizzazione mascherata del pensiero di Machiavelli ma l'apporto finale di questa dottrina teologica e filosofica. Contemporaneamente abbiamo l'inizio della elaborazione di una dottrina ecclesiologica, di una ecclesiologia «implicita» che comincia a considerare la Chiesa come una *societas perfecta* parallela allo Stato e capace di essere a fianco di questo generatrice di un ordinamento originario e quindi capace anche di una «ragion di Chiesa». Lo sviluppo completo avverrà soltanto nei secoli successivi sino al Vaticano I. Il momento storico allora non permetteva certo di definire le strutture interne della Chiesa e in particolare il rapporto tra episcopato e papato<sup>14</sup>; ma il «regime della Chiesa militante» – come Chiesa visibile e gerarchica – richiamato da Paolo III nel 1540 in apertura della bolla istitutiva della Compagnia di Gesù diventa l'elemento fondante di una struttura alternativa clericale nella quale il voto speciale di obbedienza al papa dei gesuiti diviene l'espressione più estrema di una scala gerarchica che acquista una sua completa autonomia dal potere politico<sup>15</sup>. In questa situazione viene a crearsi una vasta area di confine conflittuale che noi percepiamo ancora latente nei lavori conciliari e che scoppierà nei decenni e nei

<sup>14</sup> Vedi i saggi di G. ALBERIGO, *Le potestà episcopali al concilio di Trento; L'ecclesiologia del concilio di Trento; L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino*, ora in *La Chiesa nella storia*, Brescia 1988, pp. 129-217.

<sup>15</sup> Vedi D. BERTRAND, *La politique de saint Ignace de Loyola*, Paris 1985, pp. 131-173.

secoli seguenti con le controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato. Questa è una storia ben illuminata perché le controversie tra regalisti e curialisti hanno portato nei secoli successivi all'uso dell'indagine storica come arma di controversia. Ma qui si vuole proporre alla discussione la radice comune sotterranea dei terremoti successivi nella fraglia che si apre nel periodo tridentino con la definitiva rinuncia alla conduzione unitaria della *respublica christiana*.

Ma cerchiamo di concretare questi accenni con alcuni esempi tratti dai lavori conciliari.

6. La decisione di discutere in modo parallelo i problemi dogmatici e i problemi di riforma caratterizza tutto il concilio dall'inizio alla fine. È noto che essa è il frutto di un lungo braccio di ferro tra l'imperatore, che voleva riformare la Chiesa prima per poter poi avviare un colloquio di religione con i protestanti, e il papa che voleva definire il quadro delle verità di fede prima di trovare accordi sui temi disciplinari. Penso però che al di là delle contingenze storiche dobbiamo riflettere sul fatto che per la prima volta noi troviamo divise le deliberazioni conciliari in due piani distinti: da una parte i decreti dogmatici, dall'altra quelli disciplinari. Questo mi stupì quando tanti anni fa lavorai per l'edizione dei decreti di Costanza e di Trento nella raccolta *Conciliarum oecumenicorum decreta*: ancora oggi nelle note dei nostri lavori accademici noi dobbiamo indicare con «de reformatione» i decreti disciplinari di una stessa sessione per distinguerli da quelli dogmatici aventi la stessa numerazione. Ma il problema è tutt'altro che accademico: per la prima volta nella storia dei concili appare una netta distinzione tra il piano delle definizioni dogmatiche e il piano della disciplina ecclesiastica, il piano del diritto positivo. Nei secoli precedenti questo sarebbe stato inconcepibile. Ora, a Trento, questa separazione porta a mio avviso ad una situazione di estrema tensione nella dottrina dei sacramenti, ove, all'interno del mistero dell'incarnazione, il divino tocca l'umano e diventa fatto visibile e quindi, inevitabilmente, sociale e politico: battesimo, confermazione, penitenza, eucarestia, matrimo-

nio, ordine, estrema unzione<sup>16</sup>. Particolarmente forte e visibile, nella genesi del moderno, è l'impatto della discussione sui sacramenti della penitenza, del matrimonio e dell'ordine sacro (anche se altrettanto importante forse sarebbe l'analisi della discussione sul battesimo e sull'eucarestia/sacrificio della messa). Non parlo della penitenza/confessione e del matrimonio perché sentiremo le relazioni di Adriano Prosperi e Gabriella Zarri: mi limito ad un solo accenno, per far capire il senso del mio discorso, al sacramento dell'ordine sacro. La discussione che ha caratterizzato in modo drammatico l'ultima fase del concilio, quella sulla istituzione divina dell'episcopato (sul piano dogmatico) e sull'obbligo di residenza dei vescovi (di diritto divino o non di diritto divino, sul piano della riforma) ha una forte valenza politica e non riguarda soltanto un rapporto interno tra episcopato e papato: in essa viene dibattuto un nodo analogo a quello che si presentava negli stessi anni nel campo della dottrina politica con la discussione sugli *iura immutabilia*, sui diritti naturali o sulle leggi fondamentali dello Stato che non potevano essere modificate dalla legislazione positiva dei sovrani. La vittoria sostanziale della tesi pontificia appare evidente nei canoni della XXIII sessione del 15 luglio 1562 nei quali si riconosce la successione apostolica dei vescovi e la loro superiorità rispetto ai semplici sacerdoti nel sacramento dell'ordine ma si sottomette alla decretazione dei pontefici la struttura episcopale della Chiesa. La concessione dei nuovi poteri ai vescovi come «delegati» dalla Sede Apostolica e la decisione di considerare il dovere di residenza dei vescovi non di diritto divino ma di diritto umano (quindi dispensabile) implicano la rinuncia a considerare come immodificabile il nucleo strutturale più profondo della Chiesa nel rapporto tra ordine e giurisdizione. Ciò costituisce un perfetto parallelo a quanto avviene, nello stesso periodo, nello sviluppo della sovranità: come il re può modificare con il suo intervento l'ordinamento senza essere impedito da leggi na-

<sup>16</sup> Per una riflessione teoretica attuale sul piano teologico v. A. ROUCO VARELA-E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*, Milano 1971.

turali o da norme fondamentali e immutabili, così il papa può avere il controllo assoluto sull'apparato ecclesiastico<sup>17</sup>. È questo compromesso sotterraneo – nel riconoscimento della vittoria del diritto positivo nelle rispettive sfere, politica e religiosa – che apre forse la strada ai più noti e visibili compromessi sulle riforme disciplinari e quindi al superamento delle tensioni e alla conclusione positiva del concilio.

7. Ciò non vuol dire che Roma non abbia tentato sino all'ultimo di restaurare mediante il concilio di Trento un ordinamento unitario della *respublica christiana*, ma il tentativo fallisce clamorosamente e i cardinali legati si ritirano saggiamente di fronte alle resistenze dei sovrani. La vicenda del progetto di decreto cosiddetto di «riforma dei principi» nelle sue diverse elaborazioni dalla primavera del 1563 sino alla approvazione finale nell'ultima sessione del dicembre successivo è stata studiata anche nel nostro precedente convegno<sup>18</sup>. Una riforma della cristianità non poteva non comprendere anche il mondo secolare, come scrivevano a Roma i legati nell'estate 1563 contrariati dalle resistenze dell'assemblea: «... parendoci troppo strano che in concilio tuttavia si procuri di riformar gli ecclesiastici et delli Principi secolari non si dica nulla, quasi che solo gli ecclesiastici sieno i deformati»<sup>19</sup>. Ciò che voglio aggiungere è che le modifiche dalla prima redazione a quella finale non consi-

<sup>17</sup> È nota l'influenza della legislazione canonica sullo sviluppo della teoria e della prassi dalla *iurisdictio delegata* nel potere secolare del XIV-XV secolo, testimoniata da Jean Bodin (v. O. HINTZE, *Des Commissarius und seine Bedeutung in der allgemeinen Verwaltungsgeschichte*, in *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte*, Göttingen 1962, pp. 263-265): qui non mi sembra azzardato avanzare l'ipotesi inversa di un influsso della figura del commissario sulla sottolineatura dei poteri dei vescovi come «Sedis Apostolicae delegati».

<sup>18</sup> G. ALBERIGO, *La riforma dei principi*, in *Il concilio di Trento come crocevia*, cit., pp. 161-177. Ma ancora utile è il documentato saggio di L. PROSDOCIMI, *Il progetto di «riforma dei principi» al concilio di Trento (1563). Alcuni testi conciliari e altri documenti inediti o poco noti riguardanti i rapporti fra Stato e Chiesa*, in «Aevum», 13, 1939, pp. 1-64.

<sup>19</sup> L. PROSDOCIMI, *Il progetto di «riforma di principi»*, cit., p. 4.

stono soltanto in una attenuazione della prima forma che imponeva il coinvolgimento dei sovrani nella riforma della Chiesa, trasformata in una semplice e innocua esortazione alla collaborazione: si tratta della rinuncia da parte del papato ad esigere la coincidenza tra la professione di fede e la legittimità dell'esercizio del potere politico. Nel progetto generale di riforma del sacramento dell'ordine presentato nella congregazione generale del 10 maggio 1563 è previsto un giuramento politico e religioso insieme: tutti coloro che esercitano un potere nella Chiesa o nello Stato, vescovi o magistrati, sono costretti alla professione di fede; questa proposta cade per la violenta opposizione dei rappresentanti delle potenze secolari; nella redazione finale del decreto sulla «riforma dei principi» soltanto gli ecclesiastici e i docenti delle università (costituite in base alla approvazione pontificia) sono obbligati alla *professio fidei*<sup>20</sup>. Il concilio

<sup>20</sup> P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992, pp. 314-317. Prima formula: «... rogat et obtestatur per viscera misericordiae D.N. Jesu Christi omnes et singulos cuiuscumque maiestatis et excellentiae principes, ne deinceps ullum ad ullam dignitatem, magistratum aut aliud quodcumque officium promoveant aut admittant, de cuius fide et religione antea non curaverint inquiri, et a quo sincere, distinte ac non fuerit haec summaria fidei nostrae catholicae formula lecta, confessa et iurata...» Formula finale (Sessione XXV, c. 20 de ref.): «Cupiens sancta synodus, ecclesiasticam disciplinam in christiano populo non solum restitui, sed etiam perpetuo sarctam tectam a quibuscumque impedimentis conservari: praeter ea, quae de ecclesiasticis personis constituit, saeculares quoque principes officii sui admonendos esse censuit, confidens eos, ut catholicos, quos Deus sanctae fidei ecclesiaeque protectores esse voluit, ius suum ecclesiae restitui...» (*Concilium tridentinum*, IX, pp. 484, 1094). Nello stesso volume degli atti sono riportate le formule intermedie di compromesso: illuminante è in ogni caso il discorso con il quale il cardinale presidente Giovanni Morone spiega all'assemblea, il 15 novembre, la decisione di modificare il testo precedente per non compromettere la felice conclusione del concilio, ormai in vista: «Nunc supersunt etiam et alia quaedam de reformatione, quae vobis proponuntur; in his caput illud de principibus secularibus fuit redactum in breviorum formam, et cupimus patres boni omnia consulere, nam et conditio temporum et rerum status ita exigit, ut multa remittantur principum pietati et religioni, quos praesertim defensores et executores cupimus esse decretorum nostrorum. Iam vero, cum fructus sacti concilii sint maturi, tempus est eos colligere, ne nimium dilatati marcescant» (*Concilium Tridentinum*, III 1, p. 752, dal diario di Gabriele Paleotti).

può concludersi felicemente perché si rinuncia definitivamente alla restaurazione di un ordinamento unitario e si trova un compromesso nella formazione di due obbedienze parallele, quella politica e quella religiosa, unite da un patto di reciproche convenienze ma fondamentalmente in un sistema dualista. Il problema che si apre sin dalla chiusura del concilio è quello della definizione dei due ambiti di giurisdizione, problema che occuperà tutti i secoli successivi.

8. Non posso qui affrontare i problemi del post-concilio, della approvazione pontificia dei decreti (condizionata dal monopolio della loro interpretazione e della loro applicazione) e della loro recezione da parte degli Stati; ma a questo punto è necessario almeno un accenno più diretto al problema dell'impatto della legislazione tridentina sul piano giuridico, in rapporto al diritto secolare e al diritto canonico. È mia intenzione sviluppare questi temi in altre sedi anticipando qui poco più di un sommario. È noto che uno dei temi centrali della storia costituzionale del Cinquecento è costituito dal processo di statualizzazione del diritto: anche quando lo Stato moderno non è ancora pienamente realizzato, la sua progettualizzazione è già evidente nella sua autoaffermazione come fonte tendenzialmente unica o suprema delle norme giuridiche, della loro interpretazione e applicazione<sup>21</sup>. La storiografia tradizionale dipana l'azione della Chiesa tridentina come diretta a difendere contro questa offensiva dello Stato moderno i vecchi privilegi del foro ecclesiastico, le immunità reali e personali del clero, ecc.: c'è molto di vero in tutto questo, ma esistono anche dimensioni più profonde. Una prima osservazione, che si può derivare anche da accenni precedenti, è che anche la Chiesa percorre un cammino, parallelo a quello dello Stato, di positivizzazione delle norme: lo *ius publicum ecclesiasticum*, nelle sue diverse

<sup>21</sup> Su questo punto non possiamo qui che fare un rinvio generico alle ricerche di V. PIANO MORTARI, del quale abbiamo trovato particolarmente efficace la sintesi *Ordinamenti politici e diritto nel secolo XVI*, in *Diritto e potere nella storia europea. Atti in onore di B. Paradisi*, Firenze 1982, I, pp. 469-480.

e opposte formulazioni, di derivazione pontificia o di derivazione statale, dell'età moderna è cosa del tutto diversa dal diritto canonico classico. In secondo luogo si può osservare che la Chiesa, esclusa dalla possibilità di normare la vita sociale (a parte l'istituto matrimoniale che rimarrà come un'ultima frontiera) opera una grande riconversione per sviluppare il controllo dei comportamenti non più sul piano del diritto ma su quello dell'etica. La Chiesa tende a trasferire la propria giurisdizione sul foro interno, sul foro della coscienza costruendo, con lo sviluppo della confessione e con il rafforzamento del suo carattere di tribunale, con la teologia pratica o morale, con le elaborazioni della casistica un sistema completo di norme alternativo non soltanto a quello statale, ma anche a quello canonico. Anche i moralisti appaiono sempre più come giuristi specializzati nel foro interno, della coscienza. Affascinati dalle lotte interne che si producono in questo sviluppo impetuoso della casistica (tra lassisti e rigoristi, tra probabilisti e probabilioristi, tra giansenisti e gesuiti, ecc.) abbiamo forse dimenticato la novità centrale che ha le sue radici nel Tridentino: la vita del cristiano qualunque fuoriesce quasi del tutto dal diritto canonico, che diviene soltanto una disciplina dell'ordine clericale. Naturalmente non è che non vi fossero precedenti medievali, basti pensare alle *Summae confessorum*, ma allora queste norme erano profondamente inserite nel corpo del diritto canonico: ora acquistano una loro vita del tutto separata da quella dell'universo giuridico, anche se capaci di influenzarlo profondamente<sup>22</sup>. La Chiesa post-tridentina cercherà di difendere l'aggancio tra la normativa di coscienza e la sfera giuridica attraverso l'apparato dei casi riservati, delle scomuniche generali della bolla «in coena Domini» e con un uso distorto dello strumento inquisitoriale, ma non mi sembra che quest'operazione abbia avuto successo nello scopo

<sup>22</sup> Una prima esplorazione in questa immensa letteratura è stata condotta da M. TURRINI nel volume *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, Bologna 1991. Punto di riferimento sono le intuizioni sparse nelle migliaia di pagine che Pierre Legendre ha dedicato all'influsso del diritto canonico e della teologia morale nella formazione della coscienza moderna.

di trasferire sul piano del diritto la normativa sulla coscienza. Il dibattito centrale di questi anni tridentini diviene a mio avviso su questo piano quello dell'obbligatorietà in coscienza della legge statale. Ma su questo ritornerò in altra sede. Certo è che con questo processo cambia la natura stessa del diritto canonico che dopo Trento non è più quello di prima: da una parte produce la legislazione statale sui problemi delle chiese e dall'altra una disciplina interna ecclesiastica che diverrà sempre più un sistema parallelo a quello positivo statale sino al codice di diritto canonico del 1917 (ed anche a quello del 1983).

9. È ora di concludere, anzi di incominciare i lavori dopo questi accenni che nel migliore dei casi hanno voluto significare un'apertura di problemi, non una soluzione. Penso però che la nostra riflessione sia davvero importante in questo momento storico. La partecipazione alle ultime celebrazioni tridentine (il 400° anniversario della chiusura nel 1963) appare, nei ricordi e negli interventi, come una rilettura del Tridentino nell'ottica dell'«aggiornamento» del concilio Vaticano II: i temi centrali della discussione erano quelli delle chiese locali, della collegialità episcopale, della partecipazione dei laici, tutti temi ancora fortemente innestati nelle risposte che il concilio di Trento aveva dato ai problemi del mondo moderno allora in gestazione. A ragione quindi nella conclusione del convegno di allora Alphonse Dupront centrava le sue riflessioni sul rapporto tra il concilio di Trento e la modernità: a Trento è nata una Chiesa 'riformata' come società gerarchica ecclesiastica che è riuscita a mantenere la distinzione tra sacro e potere che caratterizzerà i secoli dell'età moderna; la storia del concilio di Trento – diceva – è profondamente inserita nel dramma moderno che segue la rottura dell'ordine spirituale e sociale preesistente: esso può essere definito come concilio di «ambivalenza»<sup>23</sup>. Sono passati pochi decenni ma il quadro intorno a noi sem-

<sup>23</sup> *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, Roma 1965, II, pp. 525-539.

bra radicalmente mutato. Ora stiamo faticosamente uscendo dalla modernità, dall'epoca dello Stato moderno, dall'età dei concordati e delle chiese territoriali; anche nella piccola Italia i vescovi dal 1984 non giurano più fedeltà allo Stato... Ci troviamo di fronte a situazioni del tutto nuove, che provocano vertigini, nel rapporto tra potere e sacralità, tra etica e diritto: il dualismo tra cristianesimo e potere riemerge in nuove forme e con protagonisti storici diversi. Una riflessione sulla «ambivalenza» tridentina è ancora più importante non per prevedere il futuro ma per renderci più capaci di leggere la nostra «ambivalenza».

# Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione

di *Wolfgang Reinhard*

I.

Su Trento gli animi si dividono ancor oggi! Per i cattolici 'tradizionalisti' Trento e il messale latino uniformato da papa Pio V subito dopo il tridentino costituiscono punti fermi di autentica ortodossia rispetto al concilio Vaticano II e al papa, divenuto eretico sotto la sua influenza. Cattolici più progressisti considerano invece da lungo tempo Trento come una vittoria funesta del conservatorismo ecclesiastico o della reazione con cui essi si distinguono da concezioni protestanti tradizionali soltanto nell'accentuazione. Per ragioni diametralmente opposte dunque, né l'una né l'altra parte ascrive al concilio l'attributo della *m o d e r n i t à*. Paradossalmente tuttavia il concilio di Trento non significò, diversamente dal quadro storico comune a queste due posizioni estreme di per sé così contrapposte, una semplice definizione di principi tradizionali, ma arrivò, a dispetto della sua tendenza di fondo conservatrice, attraverso una faticosa elaborazione, a risoluzioni che coniugano tra loro in modo estremamente complesso tradizione e innovazione. Ciò significa che i decreti conciliari sono il risultato di un cambiamento storico, sono le reazioni della Chiesa a problemi del tempo, oserei dire addirittura un 'aggiornamento', come anche le decisioni del concilio Vaticano II. Tale adattamento porta però fin dall'inizio con sé il sospetto della modernità. Per questo interessi conservatori hanno reagito non diversamente dal concilio Vaticano II, muovendo il rimprovero di viola-

*Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.*

zione della legge, là dove erano messi in discussione antichi privilegi, cosa che ebbero a sperimentare ripetutamente attivi riformatori della Chiesa, e talora si arrivò anche a constatare come a causa del mutamento della dottrina e della prassi ecclesiastica fino ad allora in uso ci si trovasse di fronte ad una chiara eresia, come venne fatto ad esempio da parte gallicana<sup>1</sup>. Sarebbe sicuramente istruttivo verificare se le chiese orientali reagirono in maniera analoga.

È bene peraltro non forzare eccessivamente i paralleli storici, poiché tra i due concili le differenze sono notevoli, forse possiamo parlare addirittura di un'antitesi speculare, dovuta anche e proprio alla loro collocazione nella storia. Trento si caratterizzò per la sua posizione di difesa; reagiva infatti alla minaccia della riforma nei confronti della vecchia Chiesa e per questo dovette affrontare in primo luogo, specie nella prospettiva dei papi – come la maggior parte dei concili nella storia della Chiesa –, questioni di fede. Fu dominato da un'atmosfera generale piuttosto pessimistica, ma ciò nonostante ebbe effetti decisamente stabilizzanti e integranti fino al XIX e al XX secolo, fino all'adesione dei già ricordati 'tradizionalisti'. Il concilio Vaticano II, invece, concepito originariamente in termini offensivi, scaturì dall'euforia di rinnovamento del dopoguerra e non ebbe come oggetto scottanti problemi di fede, ma il tema di fondo di un rinnovamento pentecostale del rapporto tra Chiesa e mondo; esso si mosse dunque su un'onda di ottimismo<sup>2</sup>; eppure, dietro di sé pare lasciare più che altro disintegrazione e delusione, sebbene sia ancora troppo presto per una valutazione dei suoi effetti di lungo termine.

Questa diversa fisionomia dei due concili determina naturalmente anche un diverso rapporto nei confronti della modernizzazione della Chiesa. Mentre negli innovatori del XX

<sup>1</sup> Cfr. R. BÄUMER, *Das Konzil von Trient und die Erforschung seiner Geschichte*, in R. BÄUMER (ed), *Concilium Tridentinum*, Darmstadt 1979, pp. 3-48, qui 25.

<sup>2</sup> Cfr. K. REPGEN, «Reform» als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart, in «Römische Quartalschrift», 84, 1989, pp. 5-30, qui 21.

secolo era esplicito l'intento di *m o d e r n i z z a r e* la propria Chiesa, nel XVI secolo un simile obiettivo era assolutamente impensabile. Ciò che ci si prefiggeva di fare allora era semplicemente *r i f o r m a r e*. Con questo s'intendeva qualche cosa di non molto distante da ciò che un teologo del nostro secolo ha definito 'aggiornamento':

«Alla chiesa, la sua essenza non solo è stata data, ma le è stata anche affidata. La fedeltà all'essenza originaria nell'evolversi storico del mondo ... non è possibile nell'immobilismo, ma soltanto nell'aggiornamento»<sup>3</sup>.

Ciò corrisponde esattamente al concetto biblico-patristico della 'reformatio' e cioè per un verso ritorno ad uno stato originario determinante sul piano normativo, per un altro miglioramento, perfezionamento del presente attraverso avvicinamento ad un ideale. Ciò che nella sfera temporale è stato il 'buon diritto antico', fu nella sfera ecclesiastica la 'Chiesa primitiva', un criterio molto più immaginato che reale, ma ciò nonostante criterio normativo storicamente pre-dato, utile per il presente. Al più tardi nel XV secolo la 'reformatio' era sulla bocca di tutti, nel XVI secolo derivano da essa nell'ambito ecclesiastico sia la riforma protestante che la riforma cattolica, compreso il concilio di Trento. Nel 1563 il generale dei gesuiti definì in pieno concilio la 'reformatio' intesa come «*reductio ecclesiae ad primam formam*» in un duplice senso, anzitutto come trasformazione spirituale-morale dell'uomo interiore, in secondo luogo come rinnovamento dell'ordine esteriore della convivenza umana<sup>4</sup>. Una siffatta riforma ecclesiastica, e non solo ecclesiastica, era impossibile senza un concilio, dopo la notevole crescita di coscienza durante il XV secolo e la sua estrema vitalità nel corso del XVI. Lo testimonia meglio di ogni altro documento il fortunatissimo scritto di Lutero *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*; solo gradatamente nel tempo i ri-

<sup>3</sup> H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg 1967, pp. 26, 567.

<sup>4</sup> Secondo K. GANZER, *Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?*, in «*Römische Quartalschrift*», 84, 1989, pp. 31-50, qui 31.

formatori hanno abbandonato questa via, quando essa non fu per loro più indispensabile sia sul piano teologico che su quello pratico. Allora la Chiesa dei papi riteneva il concilio ormai non più indispensabile teologicamente ed anche nella prassi ne avrebbe volentieri fatto a meno, ma questo non le fu possibile. La dottrina del primato del papa e dell'infallibilità delle decisioni di fede del pontefice, prima fra tutte la condanna delle dottrine dei riformatori, era per i contemporanei una sorta di opinione di scuola o addirittura di punto di vista di partito, e non semplice fede nella Chiesa. Inoltre il papato si era compromesso a tal punto con la sua politica ed il suo fiscalismo, che gli mancava l'autorità per imporre a tutta la Chiesa una riforma regolata dal papa. La vecchia Chiesa aveva dunque, come constata Hubert Jedin,

«soltanto un mezzo per porre un arresto al movimento di defezione: il concilio. Un concilio che offrisse agli incerti con autorità indubitabile la norma della fede, che condannasse coloro che si erano separati, che rafforzasse coloro che erano rimasti fedeli; un concilio che non soltanto ordinasse la riforma della chiesa, ma trovasse anche i mezzi e le vie per realizzarla»<sup>5</sup>.

Già la storia del movimento protestante ci insegna come la 'reformatio' sfoci comunque in innovazioni rivoluzionarie, nonostante la parola d'ordine assolutamente seria del ritorno alla buona vecchia tradizione. In fondo, tutte le rivoluzioni della prima età moderna anteriori alla Rivoluzione francese si sono sempre spacciate per restaurazioni, hanno dovuto farlo. Dunque anche nella riforma cattolica in generale e per il concilio di Trento in particolare si deve tener conto, date le circostanze, di ampie innovazioni. Ma che cosa intendiamo quando definiamo queste innovazioni 'modernizzazione', un'espressione che non solo risuona anacronistica di fronte alle fonti, ma che ancor oggi è estranea alla storiografia ecclesiastica del concilio di Trento? Ciò è legato non solo al fatto che questa terminologia deriva dalle scienze sociali, ma anche al fatto che la questione della modernizza-

<sup>5</sup> H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, trad. it., 5 voll.: I, Brescia 1973; II, Brescia 1962; III, Brescia 1973; IV 1, Brescia 1975; IV 2, Brescia 1975.

zione riguarda ben più le conseguenze della riforma e del concilio che non i fatti come tali e le loro cause. Per aiutare a comprendere più da vicino la modernizzazione della Chiesa o addirittura della società che il concilio avrebbe determinato vorrei adottare una duplice distinzione, tra modernizzazione relativa e assoluta da un lato e tra effetti intenzionali e non intenzionali dall'altro.

Per 'modernizzazione relativa' s'intendono le trasformazioni viste nella prospettiva di quell'epoca, come reazioni alle sfide del tempo, adattamenti necessari a nuove condizioni etc.; in breve tutto ciò che verso la metà del XX secolo si è chiamato 'aggiornamento'. Tali cambiamenti sono di regola più o meno ponderati e pianificati, in breve, *i n t e n z i o n a l i*. Viceversa mancano generalmente di un carattere sistematico, sono dettati da circostanze esterne, possono andare a finire addirittura in un'improvvisazione pragmatica più o meno felice. Per questa ragione una siffatta modernizzazione relativa è, con il suo 'aggiornamento', un oggetto adatto alla problematica storica tradizionale.

La 'modernizzazione assoluta' è detta così poiché deriva da una prospettiva che scaturisce dal contesto di quell'epoca, in quanto ne analizza i contributi alla nascita del moderno, del mondo occidentale del XIX e XX secolo. Sulla base della teoria dei sistemi – ad esempio secondo Talcott Parsons – che ha fatto da madrina alla più recente teoria della modernizzazione, si possono individuare quattro dimensioni di questa modernizzazione: diversificazione, razionalizzazione, individualizzazione, addomesticamento. Per *d i v e r s i f i c a z i o n e* si intende la spaccatura di un tutto omogeneo in sottounità di vario tipo con diversi compiti (funzioni!). *R a z i o n a l i z z a z i o n e* significa ordinare e inserire in un sistema la realtà per renderla prevedibile e dominabile. Quando si deve rendere prevedibile il comportamento degli uomini mediante un intervento dall'alto parliamo di *d i s c i p l i n a m e n t o*. *L' i n d i v i d u a l i z z a z i o n e* consiste nella valorizzazione dell'individuo rispetto alle unità sociali nelle quali esso è inserito. Essa è collegata alla diversificazione in quanto l'appartenenza – ora possi-

bile – dell'individuo a più unità di questo tipo, può alleggerire la pressione della conformità. Per addomesticamento infine s'intende il sempre maggior controllo della realtà naturale, compresa la dimensione biologica dell'uomo; ciò ha determinato, come si sa, un elevamento della qualità della vita, ma anche un nuovo tipo di dipendenza da nuovi strumenti di dominio<sup>6</sup>. Inoltre dobbiamo tener conto nel nostro contesto di altre due cose. In primo luogo si può trattare, date le circostanze, al massimo di contributi alla 'preistoria' di questo moderno, che più di due secoli separano dal concilio di Trento. In secondo luogo questo moderno non è forse ormai più il nostro mondo, bensì già un'epoca passata e conclusa della storia, se è vero che viviamo oramai in un'epoca postmoderna articolata in maniera del tutto diversa. Se così fosse la conoscenza scientifica verrebbe fortunatamente sgravata dal peso del giudizio, poiché in tal caso «moderno» non sarebbe più qualcosa di automaticamente identico a noi, e di conseguenza preso automaticamente in termini positivi! Comunque sia, la modernizzazione assoluta in questo senso non era intenzionale, poiché nessuno poteva a quel tempo contribuire scientemente e intenzionalmente alla nascita del moderno.

In queste condizioni modernizzazione assoluta e relativa non necessariamente devono convergere; anzi, può accadere il contrario. L'Indice dei libri proibiti rappresentò una modernizzazione relativa in quanto misura di adattamento al nuovo mezzo della stampa, mentre invece se lo si considera come mezzo di repressione della libertà di pensiero va in senso contrario ad uno sviluppo verso il moderno che allora si andava delineando. La cosa è ancora più complessa, poiché ignorando questo sviluppo di storia delle idee, questo stesso Indice può impedire il richiesto adattamento e mancare così la necessaria modernizzazione relativa; nella sua qualità di nuovo strumento di repressione centralistico-burocratico esso si rivela però decisamente precursore del XIX

<sup>6</sup> Secondo H. VAN DER LOO-W. VAN REIJEN, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1992, pp. 30-33.

e XX secolo, di per sé dunque come una modernizzazione assoluta, che noi valutiamo tuttavia in termini negativi. Infine, da questo esempio dell'Indice si coglie in maniera esemplare anche l'ambivalenza per nulla così rara tra ostilità intenzionale nei confronti della modernità e modernità non intenzionale. Per un verso esso servì ad impedire la nascita di idee «moderne», per un altro fece da battistrada per un controllo burocratico «moderno» delle idee.

## II.

Alla domanda circa il rapporto tra il concilio di Trento e il moderno può essere data risposta accertando anzitutto quanta modernità assoluta e relativa vi sia stata nella Chiesa della riforma cattolica in generale e al concilio di Trento in particolare. Senza sapere questo non si può comprendere a mio avviso l'aspetto opposto, la reazione del moderno al concilio.

Prigioniere delle tradizionali concezioni di riforma protestante e riforma della Chiesa né la storiografia cattolica, né quella protestante vollero o seppero individuare nel tridentino molti elementi di modernità. Per ambedue Trento rappresentò anzitutto il luogo dove vennero respinte definitivamente le dottrine dei riformatori. A seconda della prospettiva, si vide in esso o la definitiva constatazione dello scisma, o la salvaguardia del restante patrimonio dei vecchi credenti accanto all'impostazione di nuove conquiste. Né l'una, né l'altra cosa furono ritenute «moderne», anzi, il contrario. E se poi Trento deve essere stato il concilio della riforma per eccellenza nella storia della Chiesa, in cui il diritto canonico in vigore venne modificato in non meno di 250 punti, va anche detto che in molti casi, diremo nella maggior parte dei casi, esso si riagganciava comunque a linee direttrici storico-giuridiche, cosicché soprattutto nella prospettiva protestante lo si dovrebbe definire 'reazionario' nel senso letterale e non necessariamente peggiorativo del termine. Non va ignorato che da Trento non uscì di getto un poderoso programma di riforma, ma vennero congedate sostanzialmente solu-

zioni di compromesso praticabili e capaci di trovare consenso per i più svariati problemi, e questo modo di procedere non può certo essere definito «moderno». Così anche Hubert Jedin giunge a concludere che il concilio di Trento non fu 'reazionario' nel senso di un artificioso prolungamento del medioevo, ma fu piuttosto 'conservatore', poiché conservò contro la minaccia protestante il *bonum fidei* e quasi tutte le istituzioni giuridiche ecclesiastiche alle quali il medioevo aveva dato vita. Lo storico del concilio non esita tuttavia a definirlo esplicitamente anche 'progressista', per aver colto i segni del tempo e per aver reagito ad essi con provvedimenti tesi ad una miglior formazione del clero e alla cura d'anime<sup>7</sup>. Ciò significa, per usare la distinzione da noi introdotta all'inizio, che Jedin riconosce al concilio una *m o d e r n i z z a z i o n e r e l a t i v a*, mentre invece quella *a s s o l u t a* non lo interessa.

Il passo decisivo lo aveva fatto già nel 1951 l'inglese Henry Outram Evennett nelle sue *Birbeck Lectures* tenute all'università di Cambridge, là dove parlando in termini generali constatava che la controriforma, come ancora si usava dire allora, nel suo insieme non era stata in fondo altro che

«the total process of adaptation to new world conditions which Catholicism underwent in the first two centuries of the post-medieval age, a modernization, in the sense of the establishment of a new 'modus vivendi' of the Church with the World ...»<sup>8</sup>.

Qui il termine 'aggiornamento' è usato in una accezione molto più radicale che in Jedin. Gli spunti di riflessione nascosti in questa frase vennero poi sviluppati dal discepolo di Evennett, John Bossy, che in un saggio apparso nel 1970 mostrò come alcune norme del tridentino in materia di disciplina e di cura d'anime contribuirono, in modo non intenzionale ma non per questo meno efficace, alla nascita della società moderna, con il risultato

<sup>7</sup> Cfr. H. JEDIN, *Riforma cattolica o controriforma?*, Brescia 1967, p. 89.

<sup>8</sup> H.O. EVENNETT, *The Spirit of the Counter-Reformation*, Cambridge 1986, p. 20.

«that the bishops of the Tridentine Church have more positive achievements to their credit than they are often allowed; from the parish register to the primary school they were laying many of the foundations of the modern state, and perhaps they have as good a claim as English Puritanism to have 'eradicate[d] habits which unfitted men for an industrial society'»<sup>9</sup>.

L'ultima parte della frase è una citazione tratta da un libro di Christopher Hill, studioso marxista del puritanesimo. Furono queste sollecitazioni di Evennett e Bossy a indurmi a portare avanti – allora ancora con un timido punto interrogativo – la revisione della ricerca in questa direzione nel saggio del 1977 intitolato *Gegenreformation als Modernisierung*<sup>10</sup>.

Un punto interrogativo rimane tuttavia ancor oggi, una domanda ce la dobbiamo porre qui ancora una volta: quanto di ciò che può essere detto sulla modernità e sugli effetti della modernizzazione della cosiddetta controriforma o, come preferirei dire per una serie di buoni motivi, della confessionnalizzazione cattolica, può essere riferito anche al concilio di Trento? Ebbe esso veramente quel ruolo chiave per il rinnovamento cattolico che oggi in modo naturale gli si ascrive? E qualora la sua rilevanza reale dovesse risultare molto più modesta, come mai esso è divenuto immeritatamente «il vessillo di una grande azione rinnovatrice»<sup>11</sup>? Non certo sentimenti papalistici, bensì il realismo dello storico ha indotto Hubert Jedin, lo storico del concilio per eccellenza, a sottolineare più e più volte come solo l'identificazione del papato con i decreti conciliari ne determinò in ultima istanza il successo. Sempre Jedin constatava come per gli storici contemporanei del tardo XVI secolo il concilio di Trento rappresentasse quasi esclusivamente la sede in cui si defini-

<sup>9</sup> J. BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, in «Past and Present», 47, 1970, pp. 51-70, qui 70.

<sup>10</sup> W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 68, 1977, pp. 226-252.

<sup>11</sup> Secondo H. JEDIN, *Riforma cattolica*, cit., p. 82.

rono i confini rispetto al protestantesimo, mentre essi non furono invece in grado di coglierne l'ampio significato storico-ecclesiastico e storico-universale<sup>12</sup>. Forse esso non vi fu affatto originariamente? Forse che la sua rilevanza storica nacque solo quando per primi i gallicani, e poi lo storico veneziano Paolo Sarpi nel suo mirabile capolavoro *Istoria del Concilio tridentino* del 1619, usarono la storia di questo concilio per attaccare il papato e fecero sì che, secondo le regole di gioco della psicologia sociale politica, Roma venisse identificata con esso, fino alla produzione di una *Istoria del Concilio di Trento* officiosa, che uscì nel 1656-57 ad opera del gesuita Pietro Sforza Pallavicino, rivolta in maniera mirata contro Sarpi?<sup>13</sup> Non è significativo che Evennett parlando della «spiritualità della controriforma» abbia potuto limitarsi a poche osservazioni qua e là su Trento, dilungandosi un po' di più solo là dove parlò del rinnovamento dell'episcopato?<sup>14</sup> Nel 1962 egli ebbe addirittura a dire esplicitamente, in tono a mio parere quasi sprezzante, che

«spiritual rebirth and enlightenment ... are not achieved at ecumenical councils; they occur in solitude, or by contact with individuals who have themselves been spiritually reborn and enlightened»<sup>15</sup>.

Anche per Jedin il concilio rappresenta solo una delle tre o quattro radici del rinnovamento cattolico. Anch'egli riconosce il ruolo centrale svolto oltre che dal papato, anche dal rinnovamento dal basso, dalle molte cellule di nuova religiosità e in modo particolare dagli ordini vecchi e nuovi. La fondazione di nuovi ordini e il rinnovamento dei vecchi, così come l'espansione della missione oltremare, che agli ordini si collegava, non ha praticamente nulla a che vedere con il concilio di Trento. È vero che il concilio emanò decreti sulla riforma degli ordini, ma con buone ragioni si può

<sup>12</sup> H. JEDIN, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Rom 1948, pp. 58 s.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 79, 86, 89, 93, 108 e *passim*.

<sup>14</sup> H.O. EVENNETT, *The Spirit of the Counter-Reformation*, cit., pp. 96-98.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 1 (completamento di Bossy).

dire che fu il concilio ad essere segnato marcatamente dalla presenza di membri dei vari ordini più che viceversa gli ordini dal concilio. Si può allora sostenere che la nuova spiritualità del cattolicesimo quale fulcro del rinnovamento della vecchia Chiesa non ebbe nulla a che vedere con Trento e il lavoro del concilio rimase limitato al compito subordinato di stendere norme teologiche e di diritto canonico al servizio della Chiesa? Fu l'alta considerazione, specificamente cattolica, della Chiesa *g i u r i d i c a* con le sue istituzioni a determinare forse una sopravvalutazione del concilio? Siamo curiosi di vedere fino a che punto i contributi che seguiranno sapranno legare le loro indagini al concilio stesso e dove si muoveranno invece nell'ambito più ampio del rinnovamento cattolico, collegando quest'ultimo a Trento solo per un dovere formale. Ma perché mai dovrebbe esistere l'obbligo' di un simile collegamento addirittura per contributi scientifici (naturalmente prescindendo dal *genius loci*)?

Le decisioni adottate dal concilio in merito alla futura teologia della Chiesa, prodotto complementare delle sue deliberazioni dogmatiche, vengono criticate oggi spesso e volentieri come strettoia, sono considerate non moderne non solo in senso assoluto, bensì anche in senso relativo, sono viste come un 'aggiornamento' non riuscito, un fallimento delle sfide del tempo, cioè dei riformatori e dell'umanesimo<sup>16</sup>. Sebbene questa visione delle cose mi sia chiarissima, potrebbe tuttavia scaturire dalla notoria ambivalenza tra gli effetti intenzionali e quelli non intenzionali un'altra prospettiva, una sorta di effetto di modernizzazione. La repressione dell'agostinismo in favore del tomismo rende infatti operante una concezione «ottimistica» del rapporto tra natura e grazia, la quale venne poi nuovamente rafforzata proprio da Pio V, uomo rigido ma, da buon domenicano, impregnato di

<sup>16</sup> Cfr. K. GANZER, *Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung*, in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 198), Gütersloh-Münster 1995, pp. 50-69 e D. WENDEBOURG, *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, *ibidem*, pp. 70-87.

tomismo<sup>17</sup>; questo fatto non fu privo di conseguenze per il rapporto degli europei cattolici con le masse di non-europei pagani da poco «scoperti». Un Las Casas e tutta l'autocritica spagnola relativa alla politica coloniale sono impensabili sulla base di una teologia rigorosamente agostiniana, tanto quanto i tentativi dei missionari gesuiti del XVII secolo di rendere giustizia alle culture asiatiche. Lo dimostra già la reazione giansenista e protestante a queste ultime, per non parlare della politica puritana nei confronti degli indiani nell'America del Nord.

Se nell'ambito dei decreti di riforma del concilio con il loro carattere pragmatico di compromesso è possibile trovare una sorta di *Leitmotiv*, questo è dato dal principio relativo alla cura d'anime: «cura animarum suprema lex esto»<sup>18</sup>. Non è sicuramente esagerato dire che all'insegna di questo motivo fondamentale si imboccò una strada verso l'individualizzazione moderna, diversa ma funzionalmente equivalente a quella della riforma protestante, alla quale in questo modo si intendeva reagire.

Ben altra cosa e assai tradizionale fu la riforma del clero quale via regia del concilio per realizzare questo obiettivo, il «proposito di avere un clero più capace e più religioso e [quindi] di migliorare in misura decisiva la cura d'anime»<sup>19</sup>. L'elenco dei decreti emanati a tale scopo è lungo e a tutti noto: limitazione del cumulo di benefici, dei regressi e di altre manovre dubbie, limitazione delle esenzioni, rafforzamento dell'autorità vescovile attraverso l'artificio canonistico della delega apostolica, rafforzamento della parrocchia quale luogo della cura d'anime mediante tendenziale monopolizzazione dei sacramenti e dei sacramentali in suo favore, con l'obbligo di registrazione delle matricole quale misura

<sup>17</sup> D 1022, 1025, 1027 e *passim*.

<sup>18</sup> H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, cit., II, p. 422 sul decreto di riforma della sessione VII; K. REPGEN, «*Reform*», cit., p. 18; K. GANZER, *Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?*, cit., p. 34.

<sup>19</sup> K. GANZER, *Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?*, cit., p. 34.

fiancheggiatrice, miglioramento del personale addetto alla cura d'anime attraverso processi informativi per i candidati ai seggi vescovili, migliore formazione, specie mediante l'istituzione di seminari, e l'istituzione di un esame, il concorso a parroco, per aspiranti a benefici legati alla cura d'anime. Oltre a tutto questo si stabilì che il miglioramento della comunicazione e del controllo del clero così come dei laici avvenisse attraverso concili provinciali, sinodi diocesani e visite da tenersi con scadenze regolari, attraverso la dottrina cristiana e una migliore predicazione, tutto questo completato poi da Roma mediante la riattivazione della *visitatio liminum*, nella quale venne introdotto ora l'obbligo di presentare un resoconto scritto. Solo la minima parte di tutto questo è veramente nuova: queste supposte conquiste del concilio sono per lo più versioni più o meno modificate di disposizioni ricorrenti ormai regolarmente in ogni tipo di decreto di riforma. Veramente nuova fu l'attuazione di questi decreti su un fronte finalmente ampio – ma questo non fu merito del concilio, che visto imparzialmente figura semplicemente come uno tra i tanti nella lunga schiera di atti di forza puramente verbali in materia di riforma ecclesiastica.

L'attuazione dei decreti conciliari richiese talora secoli interi ed avvenne in maniera tutt'altro che lineare e conseguente. Così ad esempio il tanto auspicato miglioramento della formazione del clero mediante istituzione di seminari è divenuto, a forza di essere continuamente ripetuto, un vero e proprio topos. In realtà l'istituzione di seminari richiese nella maggior parte dei casi tempi lunghi e la loro efficacia non poté che essere modesta, trattandosi per natura non di strutture di studio teologico con un taglio moderno, bensì di collegi per liceali del tipo dei *Knabekonvikte* tedeschi o dei *petits séminaires* francesi. Il fatto che le disposizioni moderatamente innovative del concilio abbiano portato comunque ad una modernizzazione relativa, e in tal senso siano state l'adeguato 'aggiornamento' per la Chiesa, deriva dunque solo dal loro successo in tempi lunghi, e non già dall'analisi del loro contenuto e della loro nascita. Eppure emerge da esse una certa corrispondenza alla tendenza dell'epoca,

alla spinta in direzione del moderno in senso assoluto, nel senso che esse hanno offerto punti d'appiglio per razionalizzazione e diversificazione, per individualizzazione e disciplinamento. Il papato e la gerarchia ecclesiastica che si adoperarono per attuare questi decreti nel lungo periodo si sarebbero trovati così in un trend verso la modernizzazione secolare che andrebbe analizzato meglio. «Secolare» andrebbe inteso in tal caso nel senso duplice di «periodo lungo» e «temporale».

Il papato si è comunque sempre opposto con successo ad ogni tentativo del concilio di estendere la riforma anche alla curia. Ciò a cui si approdò a conclusione dei contrasti descritti da Jedin<sup>20</sup> può essere definito tranquillamente come compromesso fasullo. L'opera di autoriforma del papato si limitò ad una serie di operazioni cosmetiche come la celebre riforma della penitenzieria apostolica di Pio V nel 1569, nella quale questo tribunale della coscienza venne sì separato dalla struttura tributaria con le sue operazioni finanziarie fonte di scandalo, ma solo nel senso che i redditi atti di autorità vennero trasferiti quale «*officium minoris gratiae*» alla cancelleria, e in questo modo coloro che ne erano stati fino ad allora i beneficiari, in prima linea il cardinale grande penitenziere, di regola nipote del papa, si videro garantite le loro ricche entrate anche per il futuro<sup>21</sup>. Certo non mancarono i tentativi di sottomettere anche la città di Roma e la curia ad un rinnovamento spirituale e morale, ma se solo si guarda alla Roma barocca nasce il sospetto che il risultato sia consistito più nella creazione di un decoro clericale esteriore che non in un generale cambiamento di mentalità, un *μετανοεῖν* nel senso evangelico e dei riformatori della Chiesa. La struttura istituzionale e sociale della curia non subì alcuna trasformazione, e se la subì fu solo nel senso di una modernizzazione amministrativa più efficiente. La struttura dei benefici quale fulcro del sistema sociale della curia rima-

<sup>20</sup> H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, cit., I, p. 467 e *passim*.

<sup>21</sup> W. REINHARD, *Reformpapsttum zwischen Renaissance und Barock*, in R. BÄUMER (ed), *Reformatio Ecclesiae. Festgabe für Erwin Iserloh*, Paderborn 1980, pp. 779-796, qui 787.

se sostanzialmente intatta, nonostante la soppressione di taluni eccessi. Il cumulo di episcopati e di ricche parrocchie sul modello del papato dell'età rinascimentale non fu più possibile dopo il tridentino. Ma il papa poté continuare a concedere tranquillamente pensioni su episcopati e altri benefici, soprattutto abbazie e altri benefici regolari a mo' di commende, che i nipoti del papa ed altri potenti cardinali continuarono ad ottenere a dozzine. A seguito della furiosa opposizione degli interessati, il concilio aveva dovuto rinunciare ad abolire – come sarebbe stata sua intenzione fare – questa possibilità e aveva dovuto limitarsi a raccomandare al papa di desistere per il futuro dal conferire a ecclesiastici secolari monasteri in commenda<sup>22</sup>. Ma il papa non poteva rinunciarvi, poiché una riduzione delle risorse avrebbe fatto vacillare<sup>23</sup> il suo solido sistema di potere. Dal punto di vista amministrativo invece il sistema di potere curiale fu capace di una notevole opera di modernizzazione, fu in grado di reagire intenzionalmente alle necessità del tempo e della monarchia papale con ampie conseguenze non intenzionali. Così ad esempio lo sfarzo dei cardinali dell'età rinascimentale non sopravvisse alla riduzione delle loro entrate, determinata dalla riforma ecclesiastica e dall'inflazione. Nel XVII secolo essi dipendevano principalmente dalla dotazione di benefici e pensioni che il papa concedeva loro, i quali erano però ora piuttosto modesti in paragone ai tempi precedenti. Questa evoluzione portò ad una sorta di modernizzazione politica: alle aristocratiche rivendicazioni di co-reggenza di un collegio cardinalizio composto da «principi della Chiesa» subentra il compiuto assolutismo pontificio, che riduce i cardinali prevalentemente ad una sorta di burocrati di carriera al servizio del papa. In questo contesto la nota disparità di dotazione di benefici che caratterizzò l'epoca dei privilegi mediante pensioni e simili si trasformò informalmente

<sup>22</sup> Sessio XXV de regul. 21, cfr. *Concilium Tridentinum*, IX, pp. 1039, 1084.

<sup>23</sup> Cfr. W. REINHARD, *Papstfinanz und Nepotismus*, I, Stuttgart 1974, pp. 72-80; V. REINHARDT, *Kardinal Scipione Borghese 1605-1633*, Tübingen 1984, *passim*.

in una sorta di salario unico, al quale corrispose sul fronte opposto la determinazione di entrate minime per quei vescovi e parroci su cui gravavano le pensioni distribuite dal papa<sup>24</sup>. Questo nuovo trend verso la 'burocratizzazione' del clero venne incrementato anche attraverso l'istituzione da parte del concilio di un esame per aspiranti alla carica di parroco<sup>25</sup>. Si può dire con buone ragioni che quest'esame anticipa quello che sarà più avanti l'esame di idoneità, specie quello per funzionari statali, entrato in uso a partire dal tardo XVIII secolo<sup>26</sup>. Si potrebbe però anche capovolgere la cosa e chiedere fino a che punto regolamento amministrativo e procedura del concilio di Trento furono già la sconfitta dell'opera di modernizzazione amministrativa condotta dal papato<sup>27</sup>.

I decreti conciliari offrono naturalmente anche spunti per l'avvio del processo di razionalizzazione e diversificazione, individualizzazione e disciplinamento dei fedeli, ma dovrà trascorrere ancora molto tempo prima che si affermi dovunque la figura del cattolico confessionale nel senso moderno. Le procedure di disciplinamento nuove o rinnovate, con il loro carattere in parte decisamente burocratico, sono sufficientemente conosciute e non hanno bisogno dunque qui di ulteriore esposizione. Ci si chiede solo in che modo Trento abbia contribuito anche sul piano dei contenuti a formare una nuova spiritualità e devozione del popolo, oppure se abbia dovuto limitarsi a ideare l'infrastruttura organizzativa per tale sviluppo, la cornice, che poi, come già detto, venne riempita di contenuti provenienti da fonti completamente diverse.

Una questione relativamente nuova riguarda le conseguenze prevalentemente non intenzionali dei decreti riguardanti il

<sup>24</sup> Cfr. W. REINHARD, *Kardinalseinkünfte und Kirchenreform*, in «Römische Quartalschrift», 77, 1982, pp. 157-194.

<sup>25</sup> Sessio XXIV de ref. 18.

<sup>26</sup> Cfr. R. WENDT, *Die bayerische Konkursprüfung der Montgelas-Zeit. Einführung, historische Wurzeln und Funktion eines wettbewerbsorientierten, leistungsvergleichenden Staatsexamens*, München 1984.

<sup>27</sup> Cfr. il saggio di Umberto Mazzone in questo stesso volume.

ruolo delle donne nella Chiesa. Quando il concilio affrontò temi quali la definizione del sacerdozio sacramentale<sup>28</sup> – naturalmente maschile – e del celibato, oppure quando ribadì il carattere sacramentale del matrimonio e risolse le questioni giuridiche a ciò collegate attraverso il decreto *Tametsi*, o ancora trattò la riforma degli ordini femminili, in particolare l'inasprimento della clausura e la verifica vescovile circa la spontaneità della scelta<sup>29</sup>, si trovò di fronte a questioni teologiche e disciplinari, non del ruolo della donna nella società. Ciò nonostante il diritto matrimoniale uscito dal tridentino potrebbe aver posto, con il suo rinnovato rafforzamento e la sua realizzazione pratica del principio del consenso, le fondamenta per una emancipazione dell'individuo, anche della donna, dalla tutela della scelta del coniuge da parte della famiglia e per un matrimonio alla pari. Un effetto ambivalente ebbero forse invece le decisioni in merito al celibato e alla disciplina degli ordini femminili. Da un lato si può affermare che l'insistenza su una gerarchia di valori, che poneva lo stato verginale al primo posto, conservò alle donne, specie nell'ambito degli ordini, possibilità per un'autonoma autorealizzazione, che nella sfera delle chiese riformate sarebbero andate perdute, o vennero rimpiazzate dal nuovo ruolo della moglie del pastore. Dall'altro va detto invece che la società dei chierici romani costituì un caso estremo di dominio maschile, come ebbe a sperimentare Mary Ward per sua sventura. Se tale ambivalenza corra verso un «sia l'uno che l'altro» oppure verso un «o l'uno o l'altro», preferirei non dover giudicare qui quale rappresentante del sesso maschile!

Tutti sono oramai concordi nel riconoscere quali aspetti più moderni del moderno le scienze naturali e la tecnica. Il concilio non dice ancora nulla a tale proposito, diversamente da quanto fa il concilio Vaticano II, ma non v'è dubbio che l'inasprirsi della disciplina di fede a seguito dei decreti dogmatici usciti dal tridentino repressero in parte la libertà di

<sup>28</sup> Sessio XXIV c. 9 de ref. matr.

<sup>29</sup> Sessio XXV c. 5 e c. 17 de ref. regul.

pensiero e con ciò anche la ricerca nel campo delle scienze naturali. Copernico rimase all'Indice fino al XIX secolo e Galilei venne riabilitato addirittura solo pochi anni fa. Per un altro verso lo studio dell'astronomia, specialmente ad opera dei gesuiti, ebbe fino al XVII secolo un livello notoriamente elevato e fu proprio uno dei tre papi della riforma post-tridentina, Gregorio XIII, a realizzare nel 1582 l'attesa riforma del calendario. La sua provenienza papistica ne ritardò l'adozione da parte dei non cattolici. L'Inghilterra, nota per essere solitamente precorritrice della modernità, la accettò solo nel 1752 e le chiese ortodosse attesero addirittura fino al 1923. Evidentemente neppure in questo ambito così empirico fu tanto facile arrivare ad affermazioni inequivocabili sulla modernità!

Più univoche mi sembrano essere le cose nell'ambito dei media in senso lato, dove tra l'altro modernità relativa e assoluta convergono più che altrove. In altre parole, qui l'adattamento alle esigenze del tempo significò sempre anche un passo verso il moderno, anche quando questo passo, come nel menzionato caso dell'Indice dei libri proibiti, non andava in direzione dei *v a l o r i f o n d a m e n t a l i* del moderno, ma ne anticipava le strutture burocratiche di dominio e di repressione. Poiché senza l'invenzione della stampa non ci sarebbe stata la riforma – un dato di fatto questo che Lutero sicuramente capì, ma che interpretò in termini provvidenziali<sup>30</sup> – si potrebbe dire che il movimento protestante fu la prima rivoluzione nella storia a poggiare sui mass-media. Alla vecchia Chiesa non rimase altro che tentare a sua volta di riappropriarsi del controllo sulla stampa e su altri media, peraltro in generale con tendenza restrittiva. L'Indice dei libri proibiti fu emesso dal papa solo a concilio ormai concluso, ma poggiava sui lavori svolti da una deputazione conciliare sull'Indice estremamente severa di Paolo IV<sup>31</sup>. Frammentarie rimasero anche le dichiarazioni del concilio sulla Bibbia e sulla liturgia quali autentici strumenti di

<sup>30</sup> *Werke*, Weimarer Ausgabe, Tr 1 Nr. 1038, Nr. 2772a.

<sup>31</sup> H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, cit., IV 2, pp. 334-340.

salvezza, quelle sull'arte figurativa e sulla musica e il loro potenziale innovativo vennero sviluppate come si sa solo dopo il concilio, in mano al papato o all'autorevole riformatore della diocesi milanese Carlo Borromeo. Varrebbe sicuramente la pena analizzare meglio la portata degli interventi, più o meno adeguati, sui decreti tridentini. Il decreto conciliare sulla tradizione parla infatti ad esempio di «*traditiones apostolicae*», mentre invece la *Professio Fidei Tridentina* parla di «*traditiones ecclesiasticae*», il concilio ha taciuto sulla questione della traduzione della Bibbia, mentre le regole dell'Indice romano hanno reso quest'ultima quasi impossibile, ecc.<sup>32</sup>. Per lo meno sotto questo aspetto si ha l'impressione che l'opera di modernizzazione vera e propria del concilio non consistette in ciò che esso fece, bensì in ciò che esso non fece e che affidò al papato o all'autoriforma degli ordini e di altre cellule della Chiesa. Ciò corrisponde in tutto e per tutto al pensiero espresso con forza da Hubert Jedin e divenuto poi *communis opinio* della ricerca, e cioè che per il successo storico del concilio di Trento fu decisivo il fatto che il papato si identificò con esso e si incaricò della sua attuazione. Su questo non si può che essere d'accordo con il grande storico della Chiesa. Rimane tuttavia l'interrogativo di come questo fatto venga interpretato nella prospettiva della storia della Chiesa e della storia profana, anche in riferimento al peso che realmente spetta al concilio come tale.

### III.

Questa interpretazione risale in realtà niente meno che allo storico della Chiesa veneziano ostile a Roma, Paolo Sarpi, che apriva la sua *Istoria del Concilio Tridentino* ponendo tre celebri interrogativi:

<sup>32</sup> Contributo alla discussione di Marc Venard a G. MARON, *Die nachtridentinische Kodifikationsarbeit in ihrer Bedeutung für die katholische Konfessionalisierung*, in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Katholische Konfessionalisierung*, cit., p. 124.

«Imperocché questo concilio, desiderato e procurato dagli uomini pii per riunire la Chiesa che principiava a dividersi, per contrario ha così stabilito lo scisma ed ostinate le parti, che ha fatto le discordie irreconciliabili; e maneggiato dai principi per riforma dell'ordine ecclesiastico, ha causato la maggior disformazione che sia mai stata dopo che il nome cristiano si ode; e dalli vescovi adoperato per racquistar l'autorità episcopale, passata in gran parte nel solo pontefice romano, gliel'ha fatta perder tutta intieramente, ed interessati loro stessi nella propria servitù; ma tenuto e sfuggito dalla corte di Roma, come efficace mezzo per moderare l'esorbitante potenza da piccioli principi pervenuta con vari progressi ad un eccesso illimitato, gliel'ha talmente stabilita e confermata sopra la parte restatagli soggetta, che mai fu tanta né così ben radicata»<sup>33</sup>.

Queste domande già includono la risposta. La storia di Sarpi non cerca altro che di provare che e come la perfidia romana riuscì nel suo capolavoro di convertire in proprio favore il movimento a lei ostile, di portare acqua al proprio mulino e di utilizzare il concilio per estendere ulteriormente il potere del papato, ritenuto da Sarpi illegittimo. Eppure, al di là di ogni travisamento polemico, anche Jedin deve constatare che le tre domande del Sarpi sono «tre autentici interrogativi rivolti alla storia del concilio di Trento, che anche noi dobbiamo porci»<sup>34</sup>.

È significativo il fatto che anche Sforza Pallavicino, nonostante il carattere apologetico della sua opera nel senso inteso dai suoi committenti curiali, non riesca ad abbandonare sostanzialmente questa linea. Egli chiama la sua *Istoria del Concilio di Trento* una «Istoria mista d'apologia anzi più veramente una apologia mescolata d'istoria», cerca di demolire Sarpi con la grande quantità di fonti a sua disposizione e riesce a provare esattamente 361 errori. Ma anche per lui la storia del concilio di Trento è la storia di un successo diplomatico del papato, ottenuto con i mezzi della ragion di Stato. Egli prese le mosse dal rispettabile motto secondo cui l'amore per la verità è la miglior arma di difesa, ma proprio

<sup>33</sup> P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, ed. G. Gambarin, Firenze 1966, I, pp. 3 s.

<sup>34</sup> H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, cit., II, pp. 14-15.

per questa ragione dovette lasciarsi dire da critici cattolici che la sua opera finiva proprio col confermare quella versione di Sarpi da cui era partito per demolirla<sup>35</sup>.

Avevano ragione questi critici? Per la grande storia del concilio scritta da Jedin vale, a mio giudizio, ad un livello scientifico più alto, quello che vale per Pallavicino. Nemmeno Jedin ne fa mistero. Anche per lui la storia del concilio di Trento è la storia del papato che in modo mirabile riesce, con mezzi politici e diplomatici in senso lato, a trasformare in un successo la minaccia costituita dal concilio e a farlo funzionare come un rafforzamento della propria posizione. Non a caso fu un diplomatico, Giovanni Morone, ad essere il vero «salvatore del concilio». Ma diversamente che in Sarpi, per Jedin non si tratta di una manovra più o meno semplice, bensì di un processo estremamente complesso nel quale inizialmente non era affatto certo chi sarebbe uscito vincitore.

«Il concilio di Trento non fu, come ha ritenuto Sarpi, una manovra fraudolenta in grande stile. Il dirigismo papale non aveva bisogno di soffocare la libertà di parola e di voto. Il pontefice disponeva di altri mezzi per influire sui padri conciliari. Chi si atteggiava a difensore del potere pontificio poteva sperare un vescovato più grande, o addirittura il cappello rosso; viceversa, nessun italiano difensore dell'*ius divinum* [dei vescovi] è divenuto in seguito cardinale...

Durante tutto lo svolgimento ci fu opposizione alla guida esercitata dai legati nei confronti dell'assemblea; da questo evidente fatto risulta che la direzione papale non ne ha compromesso la libertà. E l'opposizione proveniva non soltanto dagli spagnoli e dai francesi; anche gli italiani si attirarono l'odiosità che vi era connessa, benché anch'essi fossero d'altra parte posti sotto pressione. La libertà del concilio non era minacciata soltanto dal papa e dai curialisti, ma anche e forse più ancora da parte dei poteri secolari».

Questo riguarda la Spagna tanto quanto Venezia e la Toscana. Tuttavia, grazie all'abilità dei legati pontifici va detto che:

<sup>35</sup> H. JEDIN, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, cit., pp. 108-113.

«Lo spettro del conciliarismo, che si era profilato dall'inizio all'orizzonte dell'assemblea, non vi penetrò mai...

La libertà di parola e di voto al concilio non era una pianta da serra diligentemente protetta, ma era esposta ai venti e ai temporali, al sole e alla brina... Queste battaglie per la libertà ora si possono cogliere solo raramente, come del resto la vigile consapevolezza del papato che la sua repressione avrebbe vanificato lo scopo del concilio e dato ragione ai suoi avversari»<sup>36</sup>.

All'interno della Chiesa Trento rappresenta dunque una svolta, poiché in quest'occasione il papato riuscì a trasformare il concilio da un pericolo in uno strumento per accrescere il proprio potere e vincere così definitivamente il conciliarismo come avrebbe mostrato la storia ecclesiastica successiva. Si potrebbe parlare di un trionfo dell'intelligenza politica grazie alla comprensione di quello che era il proprio beninteso interesse. D'ora in avanti fu definitivamente compito dei concili ecumenici produrre consenso della Chiesa universale agli obiettivi del papato. Si potrebbe naturalmente affermare che questo valeva già per il V concilio lateranense del 1512-17. Ma la differenza fondamentale consisteva nel fatto che le decisioni prese da quest'ultimo non trovarono praticamente alcuna risonanza e accettazione a livello di Chiesa nel suo complesso. Trento invece si trovava sotto la minaccia dello scisma, con il risultato che molti diretti interessati dovevano esser disposti, nel loro stesso interesse, ad accettare le decisioni conciliari. Inoltre il papato e il sinodo lateranense che esso organizzò a Roma, per opinione diffusa per nulla ecumenico, non avevano forse sufficiente credibilità, date le circostanze del tempo, per ottenere qualche cosa di più della semplice difesa da alcuni nemici politici. Trento ebbe invece fin dall'inizio un prestigio ben diverso, non tanto – come hanno mostrato Pallavicino e Jedin contro Sarpi – per il fatto che esso non fu una semplice manifestazione di acclamazione di ubbidienti papalisti, bensì soprattutto perché pur con tutte le sue insufficienze esso fu il concilio atteso da decenni, dal quale le forze ormai

<sup>36</sup> H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, cit., IV 2, pp. 356-359.

disperate della vecchia Chiesa attendevano la salvezza. Il fatto che il papato, per lo meno verso l'esterno, si sia identificato con le decisioni conciliari e si sia sentito responsabile del loro completamento e della loro attuazione lo ha reso il beneficiario di questo prestigio e il titolare della speranza dei vecchi credenti, nonostante i numerosi contrasti e le imperfezioni che vi furono nei particolari. Sappiamo bene che i papi modificarono poi o non tennero in alcun conto i decreti conciliari quando questi contrastavano con i loro interessi<sup>37</sup>. Ed è significativo che la riattivazione delle strutture sinodali della Chiesa decisa dal concilio attraverso concili provinciali e sinodi diocesani da tenersi con regolarità si sia realizzata solo con molti indugi<sup>38</sup>, e non sia diventata una struttura permanente; questo decreto non venne rinforzato da Roma<sup>39</sup>. E se nei decenni successivi al concilio il sistema delle nunziature venne ampliato in maniera pianificata e l'affermazione dei decreti tridentini rappresentò un compito fondamentale di questi diplomatici pontifici, ebbero, già attorno al 1600 quest'obiettivo pare arenarsi in un fastidioso programma d'obbligo, se non addirittura in una formula politica priva di contenuto<sup>40</sup>; ciò non significa certo che nella curia e altrove non vi siano stati anche attivi riformatori. Fatto sta che dopo Trento il papato si trasformò, grazie anche a simili persone, da struttura scrutata con sospetto per via della sua avidità di potere e denaro, in pionie-

<sup>37</sup> Cfr., sopra, nota 32, nonché P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)* (Uomini e Dottrine 12), II, Roma 1967, pp. 472 ss., 526 e *passim*.

<sup>38</sup> Sessio XXIV c. 2 de ref.

<sup>39</sup> S. MERKLE, *Die weltgeschichtliche Bedeutung des Trienter Konzils*, in R. BÄUMER (ed), *Concilium Tridentinum*, Darmstadt 1979, pp. 435-461, qui 453 s.

<sup>40</sup> Cfr. W. REINHARD, *Kirchendisziplin, Sozialdisziplinierung und Verfestigung der konfessionellen Fronten: Das katholische Reformprogramm und seine Auswirkungen*, in G. LUTZ (ed), *Das Papsttum, Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605*, Tübingen 1994, pp. 1-13, specie pp. 3 e 12. Qui si tratta di un'analisi dei testi: K. JAITNER (ed), *Instructiones Pontificum Romanorum: Die Hauptinstruktionen Clemens VIII. für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592-1605*, 2 voll., Tübingen 1984.

re del rinnovamento della vecchia Chiesa, certo non universalmente accettato, ma comunque rispettato. Per lo meno in alcune sedi critiche, come a Colonia, i rappresentanti pontifici preferirono rinunciare intanto a richieste di denaro, ai loro occhi del tutto giustificate, per smentire la tradizionale cattiva fama dell'avidità di denaro romana<sup>41</sup>. Nel complesso si nota però, a un'analisi più attenta, come la concezione del papato della riforma si restringa al pari di quella dell'epocale concilio della riforma. Sia nell'uno che nell'altro caso si registrano importanti prestazioni oggettive, di ordine temporale e spaziale, come ad esempio le visite apostoliche sotto Pio V in Italia. Ma il rinnovamento concreto della Chiesa non fu opera né del concilio né del papato, bensì di innumerevoli cellule di riforma e autoriforma sul campo, e in queste le istanze politiche ebbero un ruolo decisivo non solo in Spagna e in Baviera. Sotto l'effetto dell'ideologia papalista dominante nel XIX e XX secolo la ricerca ha evitato per lungo tempo di riconoscere questo stato delle cose che dalle fonti emerge con evidenza<sup>42</sup>.

Il significato pratico del concilio di Trento rimase quindi piuttosto limitato e con il suo programma di riforma sviluppato dopo il concilio il papato ha avuto ampio successo solo nel XIX e nel primo XX secolo. Si pensi solo al centralismo romano che sarebbe rinato a Trento e dopo Trento, il quale in realtà non si realizzò mai nell'*ancien régime*. Un controllo illimitato sulla Chiesa il papa lo aveva allora infatti solo entro i confini dello Stato ecclesiastico! Ciò nonostante sarebbe errato sottovalutare gli effetti di modernizzazione relativa e assoluta del concilio. Diremo piuttosto che questi si trovano su un terreno diverso da quello della prassi riformatrice. Determinante è comunque il fatto che Trento diede

<sup>41</sup> Così il nunzio di Colonia Antonio Albergati, cfr. *Nuntiaturreichthe aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. Die Kölner Nuntiaturreichthe*, V 1 (2 tomi): *Nuntius Antonio Albergati (1610 Mai – 1614 Mai)*, bearbeitet von W. REINHARD, München et al. 1972, pp. XXIX s. (primo tomo); nr. 580, p. 549; nr. 749, p. 731 (secondo tomo).

<sup>42</sup> W. REINHARD, *Kirchendisziplin, Sozialdisziplinierung und Verfestigung der konfessionellen Fronten*, cit., pp. 9-12.

alla Chiesa e al papato un programma centrale, si potrebbe dire addirittura un «mito» centrale. Per il linguaggio del mito è indifferente quello che poi accade nella realtà specifica, poiché esso riduce la complessità contraddittoria della realtà ad un'idea elementare di fondo, una sorta di realtà di secondo grado, che poi a sua volta può far storia. In tal senso poco importa se dal concilio sia uscito molto o poco per la prassi riformatrice della quotidianità ecclesiastica. Decisivo fu non il concilio di Trento reale, bensì il concilio di Trento immaginato. Decisiva fu l'affermazione attraverso il concilio di una idea di Chiesa nuovamente rafforzata nella fede, la quale sotto la guida del papa si rinnovò poi secondo le indicazioni conciliari, anche se solo nel XIX secolo quest'idea sarebbe divenuta interamente realtà. Per dirla in termini di moda oggi, grazie al concilio si impostò un nuovo discorso ecclesiologico, in ultima istanza fortemente papalistico, che alla fine divenne bene comune della Chiesa. Ma nel XVI secolo il «mito di Trento» diede alla vecchia Chiesa ciò di cui essa aveva più urgentemente bisogno, una nuova autocertezza. Per i cattolici 'tradizionalisti' di oggi, che abbiamo ricordato inizialmente, Trento rappresenta ancora questo mito di autocertezza.

Se poi anche la posizione di potere del papato ha tratto dal «mito di Trento» notevole profitto, ciò è collegato ad una significativa convergenza tra sviluppo secolare ed evoluzione della Chiesa, un orientarsi di tutta la società verso la modernizzazione assoluta, detto più precisamente verso la formazione dello Stato moderno. Paolo Prodi ha fatto notare a ragione come la Chiesa dei papi sia divenuta in età moderna una sorta di Stato tra altri Stati e anche da altri sia stata vista in questi termini<sup>43</sup>. Delle tendenze verso il disciplinamento e la burocratizzazione della Chiesa, percepibili già al concilio, si è già parlato. Se il concilio pronunciò la proibizione dei duelli e inflisse ai medesimi pesantissime punizioni ecclesiastiche<sup>44</sup> – un decreto che significativamen-

<sup>43</sup> P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

<sup>44</sup> Sessio XXV c. 19 de ref.

te si rifà ad un modello spagnolo<sup>45</sup> – tale disposizione rientra non solo nella rispettabile tradizione dei tentativi operati dalla Chiesa per arrestare la violenza nella società, ma soprattutto nel contesto delle proibizioni dei duelli emanate allora a livello statale, rientra cioè nella storia dell'affermazione del monopolio del potere da parte dello Stato. Già Evennett constatava nel 1951:

«The sixteenth-century counterpart, in Catholicism, of what used to be called the new monarchy is the counter-reformation papacy, not only in general spirit but also in precise method: the taking into papal hands of all the new tasks that the Counter-Reformation in all its aspects required; enforcement of the Tridentine decrees; establishment of new relations with secular powers; extension of mission work in heathen lands; reorganisation of pastoral and controversial equipment in Europe, and the counter-attacks on Protestantism»<sup>46</sup>.

E nel 1986 Konrad Repgen scrive a proposito degli sforzi compiuti dai papi della riforma per tradurre in pratica i decreti del tridentino:

«Contemporaneamente vennero ridefinite le mansioni del vescovo di Roma. Fino ad allora egli era responsabile dell'unità e della fede della Chiesa e in questo campo era giudice supremo; ora rientrò tra le sue competenze anche la prassi concreta della cura d'anime delle chiese locali, per lo meno in linea di principio ...»<sup>47</sup>.

Dunque un ampliamento dei compiti della Chiesa e contemporaneamente a ciò un ampliamento dei compiti dello Stato. Così come i principi temporali gradualmente estesero in nome del bene comune a tutti gli ambiti della vita umana la loro competenza originariamente limitata a pace e diritto, il monarca della Chiesa intervenne in nome della riforma ecclesiastica oltre la sua sfera di competenza per l'unità della fede in tutti gli

<sup>45</sup> H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, cit., IV 2, p. 242.

<sup>46</sup> H.O. EVENNETT, *The Spirit of the Counter-Reformation*, cit., p. 93.

<sup>47</sup> K. REPGEN, «*Reform*» als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart, cit., p. 18.

ambiti della vita ecclesiastica. Ambedue i processi di espansione avrebbero raggiunto il loro obiettivo solo nello Stato e nel papato moderno del XX secolo. Ma la crescita politica fondata sull'ideologia fu [!] un fenomeno di fondo del moderno!

Trento ha dato dunque stimoli importanti alla modernizzazione relativa della Chiesa, sebbene questi abbiano potuto essere tradotti nella realtà solo in tempi molto lunghi. Rimane inoltre spesso dubbio se questa sia stata la soluzione ottimale oppure se non si sia trattato di un compromesso incerto o addirittura fasullo. Trento e il papato della riforma hanno dato anche contributi alla modernizzazione assoluta del mondo, introducendo una riorganizzazione e un disciplinamento burocratico della Chiesa che andarono di pari passo con la nascita dello Stato moderno portando a risultati analoghi. In altri ambiti essi reagirono a tendenze di modernizzazione latenti, ma qui i risultati furono spesso meno univoci e sono ancor oggi interpretabili in molti casi in modo ambivalente.



# Impero e concilio (1521-1566)

di Konrad Reppen

## 1. Introduzione

«Sacro Romano impero della Nazione Tedesca e concilio di Trento» – questo tema specifico non è facilmente collegabile al tema cornice del nostro convegno, anche perché esso viene interpretato da Wolfgang Reinhard<sup>1</sup> con accenti diversi rispetto a Paolo Prodi<sup>2</sup>. L'ipotesi e il metodo del nostro contributo necessitano perciò di alcune considerazioni preliminari:

1. Il problema del collegamento è innanzitutto di tipo concettuale. La storia non è una scienza deduttiva. I concetti che essa adopera hanno quindi solo un significato relativo; il loro scopo è quello di aiutare a organizzare l'attenzione e a ordinare i fenomeni singoli. Ciononostante, la selezione dei concetti utilizzabili non è arbitraria; perché la scienza storica ha come destinataria la comunità, e questa ha diritto a essere confusa il meno possibile con categorie non usuali nel linguaggio corrente. Questa regola vale anche per l'utilizzo del concetto di 'modernizzazione'. Il fascino precoce esercitato dal concetto di 'moderno'<sup>3</sup>, difficilmente definibile in

*Traduzione di Klaus-Peter Tieck.*

<sup>1</sup> Cfr. sopra, *Introduzione*, p. 27-53.

<sup>2</sup> Cfr. sopra, *Introduzione*, pp. 7-26.

<sup>3</sup> Uno sguardo d'insieme sulla problematica filosofica in R. PIEPMEIER, *Art. Modern, die Moderne*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VI, Darmstadt 1984, pp. 54-62. Una buona rassegna delle teorie sociologiche della modernizzazione hanno fornito P. DREITZEL (ed), *Sozialer Wandel. Zivilisation und Fortschritt als Kategorien der soziologischen The-*

termini sistematici, che probabilmente aveva a che fare con l'idea di progresso, è stato sostituito, nel dibattito filosofico contemporaneo, da controidee post-moderne. Si potrebbe perciò porre la domanda se la concezione guida di «modernizzazione» non significhi una già superata posizione filosofica di «ieri»<sup>4</sup>. Ma anche indipendentemente dalla risposta a tale questione, la scienza storica deve riflettere sui problemi che nascono dall'utilizzo del concetto di 'moderno'. Sull'utilità generale di questa categoria (l'accento è posto su: generale) per la comprensione di fenomeni storici del XVI secolo e sull'utilità particolare del concetto di 'moderno' per la storia della Chiesa relativa al secolo della Riforma, io sono più scettico dei due organizzatori del nostro convegno<sup>5</sup>. Però dovrei differenziare: le riforme della vita ecclesiastica che hanno preso le mosse da Trento o che più tardi si sono richiamate a Trento, possono essere a mio avviso benissimo sussunte sotto il concetto di 'modernizzazione', soprattutto se ci si attiene alle delimitazioni concettuali di Reinhard<sup>6</sup>. Non so invece se si possono collegare in modo

*orie* (Soziologische Texte Luchterhand, 41), Neuwied-Berlin 1972<sup>2</sup> e W. ZAPF (ed), *Theorien des sozialen Wandels* (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 31), Königstein/Ts. 1979.

<sup>4</sup> Cfr. M. BORGOLTE, *Mittelalterforschung und Postmoderne. Aspekte einer Herausforderung*, in «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft», 43, 1995, pp. 615-627; K.-H. LADEUR, *Postmoderne Rechtstheorie. Selbstreferenz-Selbstorganisation-Prozeduralisierung*, Berlin 1995<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Condivido invece l'opinione di P. BLICKLE, *Begriffsverfremdung*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 22, 1995, pp. 246-251, qui 250: «Il parametro della modernizzazione ha notoriamente il difetto di mancare, in caso di rigorosa applicazione, la ricchezza del passato; nella misura in cui esso implica valutazioni – elementi che favoriscono la modernizzazione il grano, elementi che frenano la modernizzazione il loglio – possono aversi distorsioni notevoli dei secoli passati». Cfr. sulla discussione attuale H. SCHILLING, *Die Reformation – ein revolutionärer Umbruch oder Hauptetappe eines langfristigen reformierenden Wandels?*, in W. SPEITKAMP-H.-P. ULLMANN (edd), *Konflikt und Reform. Festschrift für Helmut Berding*, Göttingen 1995, pp. 26-40.

<sup>6</sup> Decisivo è il suo chiaro e convincente rifiuto di interpretazioni teleologiche. Non necessariamente, ma di fatto collegato spesso negli ultimi anni alla modernizzazione, è il concetto di disciplinamento sociale. La fiducia di Reinhard, e anche di Prodi, nell'utilità dell'applicazione di questo concetto, non è da me condivisa perché il significato

convincente i capitoli dottrinali e le definizioni dogmatiche di Trento con la concezione guida di 'modernizzazione'. Per quanto riguarda infine la storia dell'impero, non riesco a vedere che utilità potrebbe avere per lo storico utilizzare i concetti di 'moderno' e di 'modernizzazione'.

Tali dubbi potrebbero essere sviluppati in modo più ampio, ma non è questo il luogo per farlo. Nella misura in cui per moderno si potrebbe intendere il mutamento carico di conseguenze delle condizioni quadro della vita storica nel XVI e XVII secolo, la mia relazione rientra nell'ambito tematico del nostro convegno, come dimostra uno sguardo preliminare sulla mia ipotesi:

– L'impero divenne, a partire dal 1532 con il riconoscimento *ad interim* delle chiese confessionali luterane prorogato a tempo indeterminato nel 1555 e nel 1648, una comunità politica refrattaria tanto ai regolamenti centrali del diritto canonico in vigore fino al 1517/21, quanto alle concezioni normative delle teologie cattoliche e protestanti del XVI e XVII secolo sui compiti e sugli obiettivi dello Stato. Il diritto ecclesiastico imperiale del 1555 e del 1648 non era, come ci ha insegnato in modo convincente Martin Heckel<sup>7</sup>, né

di questo vocabolo è connotato nel linguaggio corrente contemporaneo in modo così preponderantemente negativo che non può essere utilizzato valutativamente. Ho grosse riserve a considerare vasti settori della prima età moderna all'insegna di un concetto centrale che nel linguaggio corrente assume un significato negativo. Difficilmente, infatti, è possibile ripetere ogni volta agli ascoltatori e lettori di associare al concetto di *disciplinamento sociale* qualcosa di diverso da quello che è loro familiare. Inoltre ritengo che i fenomeni e le realtà storiche in questione possono essere benissimo spiegate e rese adeguatamente comprensibili anche senza il concetto di *disciplinamento sociale*. Ulteriori obiezioni nei confronti del concetto di disciplinamento sociale si trovano ora in P. BLICKLE, *Gute Polizei oder Socialdisziplinierung*, in T. STAMMEN-H. OBERRENTNER-P. MIKAT (edd), *Politik - Bildung - Religion. Hans Maier zum 65. Geburtstag*, Paderborn 1996, pp. 98-107. Egli propone di parlare piuttosto di *Stato del bene comune* («*Gemeinwohlstaat*). In realtà un'espressione del tipo 'Storia nell'epoca dello Stato del bene comune' sarebbe discutibile, ma ancora di più lo sarebbe 'Storia nell'età del disciplinamento sociale'.

<sup>7</sup> La concezione del diritto ecclesiastico imperiale è formulata in modo

medievale-preconfessionale né postmedievale-confessionale, né cattolico né luterano, né riformato. Conservava elementi preconfessionali essenziali che rimandavano al medioevo e costituiva la costruzione biconfessionale di un diritto d'emergenza alla cui problematica metagiuridica ci si poteva adattare solo perché la sua normativa, a cospetto della urgenza effettuale delle circostanze, offriva la migliore via d'uscita consensuale da un dilemma.

– La discrepanza fra ordinamento costituzionale e giuridico-ecclesiastico dell'impero e diritto canonico romano, aperta fin dal 1532, è stata tollerata dal papato nel XVI secolo<sup>8</sup>. Nella fase finale della Guerra dei trent'anni, tra il 1640 e il 1650, il papato ha preso le distanze da questa discrepanza con intensità variabile, arrivando infine a condannarla formalmente<sup>9</sup>. Ciononostante, questa condanna non pose fine al

pregnante, a mo' di ipotesi, da M. HECKEL, *Die Krise der Religionsverfassung des Reiches und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges*, in K. REPGEN (ed), *Krieg und Politik 1618-1648. Europäische Probleme und Perspektiven* (Schriften des Historischen Kollegs, 8), München 1988, pp. 107-131, qui 127-131; a riguardo il resoconto della discussione, *ibidem*, pp. 321-324. La concezione di Heckel nel contesto della storia tedesca è nel suo lavoro, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter* (Deutsche Geschichte, 5), Göttingen 1983; le sue ricerche monografiche più importanti fino al 1988 sono ristampate in M. HECKEL, *Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte*, hrsg. von K. SCHLAICH, 2. Bde (Jus Ecclesiasticum, 38), Tübingen 1989. Cfr. di recente M. HECKEL, *Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts*, in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 198), Gütersloh 1995, pp. 184-227.

<sup>8</sup> Per il seguito, cfr. K. REPGEN, *Die römische Kurie und der Westfälische Friede*, I 1: *Papst, Kaiser und Reich 1521-1644*, I 2, (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 25), Tübingen 1962, 1965.

<sup>9</sup> A questo proposito recentemente K. REPGEN, *Die Proteste Chigis und der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden (1648/50). Vier Kapitel über das Breve «Zelo Domus Dei»*, in D. SCHWAB (ed), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat*, Berlin 1990, pp. 35-42; dello stesso, *Salvo jure Sanctae Sedis? Die Zessionsbestimmungen des Westfälischen Friedens für Metz, Toul und Verdun als Konkordats-Problem*, in W. AYMANS (ed), *Fides et Jus. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag*, Regensburg 1991, pp. 527-558; M.F. FELDKAMP, *Das Breve «Zelo Domus Dei» vom 26.*

rapporto particolare tra Chiesa e impero instaurato da Ottone il Grande. Questo rapporto particolare durò fino alla fine dell'impero nell'era napoleonica<sup>10</sup>.

2. Da queste considerazioni scaturisce la seguente suddivisione in tre paragrafi:

in primo luogo pongo la questione sulla connessione fra i complessi impero e concilio negli anni dal 1521 al 1545;

in secondo luogo descrivo per sommi capi il rapporto tra impero e concilio negli anni tra il 1545 e il 1552;

in terzo luogo descrivo la posizione della Chiesa rispetto all'impero e dell'impero rispetto al concilio negli anni tra il 1555 e il 1566.

3. Infine ancora due brevi annotazioni sul metodo:

a. Tutti sanno che imperatore e impero nel XVI e nel XVII secolo erano unità differenti. Per ragioni di semplificazione linguistica, adopero tuttavia talvolta, non solo nel titolo, il concetto di impero al posto di quello di imperatore, nella misura in cui non ci sia da temere un malinteso.

b. Va da sé che uno sguardo d'insieme su quattro decenni e mezzo di storia dell'impero e della Chiesa non permette di descrivere geneticamente<sup>11</sup> alcun dettaglio di storia degli even-

*November 1648*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 31, 1993, pp. 293-305; K. REPGEN, *Drei Korollarien zum Breve 'Zelo Domus Dei' (26. November 1648): Editionstechnik, Nachdruckgeschichte, Vorgeschichte*, in *ibidem*, 33, 1995, pp. 315-333.

<sup>10</sup> Per questa ragione le capitolazioni elettorali, fissate per iscritto a partire dal 1519, iniziavano anche dopo il 1650 (art. 1) con il riferimento all'ufficio dell'imperatore come *advocatus ecclesiae Romanae*.

<sup>11</sup> Su ciò una volta per tutte H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, I: *Der Kampf um das Konzil*, Freiburg 19512; II: *Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*; III: *Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52)*, Freiburg 1970; IV: *Dritte Tagungsperiode und Abschluß*, 1: *Frankreich und der neue Anfang in Trient bis zum Tode der Legaten Gonzaga und Seripando*, 2: *Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung*, Freiburg 1975 (trad. it. in 5 volumi, Brescia

ti con i loro innumerevoli aspetti, mentre singoli fatti possono essere sfiorati solo brevemente. Mi interessa la questione delle conseguenze che quel che accade nell'impero ha avuto per l'accordo sul concilio e per il suo svolgimento, nonché le conseguenze che la chiusura di questo concilio generale ha avuto per la storia successiva dell'impero. Sviluppo perciò solo il nesso tra impero e concilio dal punto di vista storico-problematico fino al 1563, nonché fra Chiesa postconciliare e impero dopo il 1564. Tutto il resto viene per lo più tralasciato, per esempio anche gli svariati tentativi di risolvere la questione religiosa della Germania non attraverso un concilio universale, ma attraverso colloqui di religione, attraverso un concilio nazionale o attraverso la dieta imperiale. Ometto anche la dipendenza permanente del concilio di Trento dalla politica estera europea dell'impero (turchi, Francia) e dalla sua politica costituzionale (imperatore contro ceti imperiali).

## 2. *Il concetto guida 'concilio' e la politica imperiale, 1521-1566*

### 2.1. Impero e concilio 1521-1545

Nelle contrapposizioni teologiche scatenate da Lutero in Germania a partire dalla fine del 1517, il tema 'concilio' (con ciò si allude d'ora in avanti sempre ad un concilio generale) svolge fin dall'inizio un ruolo non dominante, ma pur sempre importante. Infatti, al termine chiave concilio molti di coloro che erano interessati alle vicende della Chiesa, colle-

1949-1981). Completa in modo significativo il quadro la tesi di dottorato a Bonn del mio allievo T. BROCKMANN, *Die Konzilsfrage in den Flug- und Streitschriften des deutschen Sprachraumes 1518-1563*. Verrà pubblicata nel 1997 come volume 57 della 'Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften'. Sulla storia della storiografia del concilio di Trento H. JEDIN, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Rom 1948; R. BÄUMER, *Das Konzil von Trient und die Erforschung seiner Geschichte*, in R. BÄUMER (ed), *Concilium Tridentinum* (Wege der Forschung, 313), Darmstadt 1979, pp. 3-48.

gavano grandi speranze<sup>12</sup>. Chierici e laici erano convinti che nonostante fossero falliti i tentativi di Costanza (1414-1418)<sup>13</sup> e di Basilea (1431-1437/49)<sup>14</sup>, ci si potesse aspettare la riforma della Chiesa *in capite et membris*, già da molto tempo all'ordine del giorno, solo da un concilio. All'interno di una vasta gamma di opinioni, altri sostenevano, anche indipendentemente dalla speranza politico-ecclesiastica relativa ad un concilio di riforma, che la costituzione della Chiesa non fosse in nessun modo già definitivamente da interpretare in senso papalista e che quindi il concilio stesse o potesse stare, almeno a determinate condizioni, al di sopra del papa.

Una teoria conciliare sulla costituzione della Chiesa siffatta apriva posizioni favorevoli dal punto di vista giuridico-procedurale, quando si trattava di contestare la definitività di decisioni disciplinari e dottrinali del papa. Ciò venne adottato anche da Lutero in occasione delle sue due richieste al papa di un futuro concilio (28 novembre 1518<sup>15</sup>, e 17 no-

<sup>12</sup> R. BÄUMER, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 100), Münster 1971; H. SMOLINSKY, art. *Konziliarismus*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XIX, Berlin 1990, pp. 579-586; H.J. SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil*, Frankfurt 1983.

<sup>13</sup> W. BRANDMÜLLER, art. *Konstanz, Konzil von*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XIX, cit., pp. 529-535. Cfr. anche P. OURLIAC, *Das Schisma und die Konzilien*, in M. MOLLAT DU JOURDIN-A. VAUCHEZ (edd), *Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449)*, deutsche Übers. von B. Schimmelpfennig (Die Geschichte des Christentums, 6), Freiburg 1991, pp. 96-107; J. LENZENWEGER, *Das Große Abendländische Schisma und die Reformkonzilien*, in R. KOTTJE-B. MOELLER (edd), *Mittelalter und Reformation* (Ökumenische Kirchengeschichte, 3), Mainz-München 1988, pp. 217-221; K.A. FINK, *Das Abendländische Schisma und die Konzilien*, Freiburg 1968 (H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, III 2), pp. 545-567. Ad una visione più positiva dei decreti di riforma del concilio di Costanza giunge P.H. STUMP, *The Reformer of the Council of Costance (1414-1418)* (Studies in the History of Christian Thought, 13), Leiden 1994.

<sup>14</sup> J. HELMRATH, art. *Basel, Konzil*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg 1994<sup>3</sup>, pp. 53-57; A.N. EDWARD-D. SCHOFIELD, *Das Konzil von Basel*, in *Theologische Realenzyklopädie*, IV, Berlin 1980, pp. 284-289; P. OURLIAC, *Das Schisma*, cit., pp. 111-131; J. LENZENWEGER, *Das Große Schisma*, cit., pp. 221-225; K.A. FINK, *Das Abendländische Schisma*, cit., pp. 572-588.

<sup>15</sup> Testo in M. LUTHER, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= WA), II, Weimar 1884, pp. 36-40; ristampato in H.-J. BECKER, *Die Appellation*

vembre 1520<sup>16</sup>). Soprattutto la seconda era più di una contromossa processuale<sup>17</sup>. Per quanto diretta dapprima contro la condanna romana delle 41 proposizioni della sua teologia attraverso l'*Exsurge Domine* (15 giugno 1520)<sup>18</sup>, essa mobilitava, attraverso il richiamo appellativo al conciliarismo, la pressione pubblica contro il papa. Lutero stesso in quel momento non rappresentava nessun conciliarismo coerente; nella disputa con Eck a Leipzig (dal 27 giugno al 15 luglio 1519)<sup>19</sup> e soprattutto nel suo commento successivo a questa disputa<sup>20</sup>, egli aveva infatti contestato la competenza generale, non solo del papa, ma anche dei concili generali, di decidere in modo definitivamente vincolante le controversie dogmatiche<sup>21</sup>. La decisione dottrinale tradizionale da parte di determinate istanze, vuoi del papa, vuoi del concilio, era

*vom Papst an ein Allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 17), Köln-Wien 1988, pp. 448-453; P. FABISCH-E. ISERLOH (edd), *Dokumente zur Causa Lutheri (1517-1521)*, II: *Vom Augsburger Reichstag 1518 bis zum Wormser Edikt 1521* (Corpus Catholicorum 42), Münster 1991, pp. 215-227; pp. 216 s. sulla questione del collegamento all'appello della Sorbona del 27 marzo 1518 contro il concordato francese del 1516; cfr. tra l'altro H.-J. BECKER, *Die Appellation*, cit., pp. 246-249.

<sup>16</sup> Testo (latino) in WA VII, Weimar 1897 (ristampa 1966), pp. 75-82; pp. 85-90 (come volantino in tedesco): *D. Martin Luthers Appellation oder Berufung an ein christlich frei Concilium von dem Papst Leo und seinem unrechten Frevel verneuert und repetiert*, Wittenberg 1520.

<sup>17</sup> H. JEDIN, *Geschichte des Konzils*, cit., I, p. 143; cfr. H.-J. BECKER, *Die Appellation*, cit., pp. 250-253.

<sup>18</sup> Testo in P. FABISCH-E. ISERLOH (edd), *Dokumente*, cit., pp. 364-411; commento alle pp. 317-326, 334-343.

<sup>19</sup> Testo in WA II, cit., pp. 254-383, qui 279, 11-19.

<sup>20</sup> Testo in WA II, cit., pp. 391-435: *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, Wittenberg 1519, qui 404, 6-10. Da ciò derivava poi (p. 404, 14-17): «Proinde volo liber esse et nullius seu Concilii seu potestatis seu universitatum seu pontificis autoritate captivus fieri: quin confidenter confitear quicquid verum videro, sive hoc sit a Catholico sive haeretico assertum, sive probatum sive reprobatum fuerit a quocunque Concilio».

<sup>21</sup> Cfr. H.J. SIEBEN, *Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderborn 1988, pp. 13-51, qui 16-18.

stata sostituita dal principio formale teologico di Lutero: la teoria della *sola scriptura*<sup>22</sup>.

La discussione sul concilio e la politica conciliare in Germania sono perciò state determinate, fino alla fine del Tridentino, da un'argomentazione condotta su più piani, difficilmente combinabili dal punto di vista puramente logico. Si muoveva continuamente in un intreccio variamente articolato di contraddizioni e obiettivi dichiarati e non dichiarati. Ma esistevano anche elementi comuni. Per quasi tutti il concilio era, soprattutto nei primi anni venti, depositario di grandi speranze relative ad una riforma della Chiesa; come istituzione competente a chiarire in un prossimo futuro le *controversie dogmatiche, veniva accettato da Lutero e dai suoi seguaci solo a condizioni che erano inaccettabili per la parte cattolica. Il termine concilio è quindi diventato, nell'età della Riforma, un significante per elementi contrapposti e addirittura inconciliabili. Se i cattolici parlavano del concilio, si riferivano a qualcosa di diverso rispetto agli innovatori che utilizzavano lo stesso termine. L'ambiguità di questa parola guida non ha tolto ovviamente nulla alla sua utilità in chiave di politica quotidiana, al contrario. Il fatto che quasi tutte le parti si richiamassero e potessero richiamarsi programmaticamente allo stesso vocabolo concilio, dovrebbe aver favorito più che limitato la sua capacità di essere utilizzato politicamente.*

L'editto di Worms (5 maggio 1521)<sup>23</sup> era stato promulgato dall'imperatore come «advocatus ac defensor ecclesiae Romanae», in conformità al diritto sugli eretici in vigore fin dal XIII secolo. Dal momento che non ottenne l'esecuzione della condanna papale di Lutero, il problema giuridico-religioso delle concezioni teologiche legate al caso di Lutero rimase di fatto aperto. Tale questione doveva ora essere risolta,

<sup>22</sup> K.-H. ZUR MÜHLEN, art. *Luther. II. Theologie*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXI, Berlin-New York 1991, pp. 530-567, qui 533 s.

<sup>23</sup> Testo in P. FABISCH-E. ISERLOH (edd), *Dokumente*, cit., pp. 510-545; sulla questione pp. 484-491 e in particolare H. JEDIN, *Geschichte des Konzils*, cit., I, pp. 169 s.

secondo la volontà dei ceti imperiali, da un concilio. In occasione della seconda dieta imperiale di Norimberga, il 9 febbraio 1523, essi chiesero l'immediata apertura di un concilio che decidesse in merito al dissenso dogmatico, gettasse le basi per la riforma della Chiesa e si svolgesse sul territorio dell'impero. La formula su cui tutti si erano accordati prevedeva che entro la fine dell'anno venisse convocato un «*frey christlich concilium an bequeme malstatt Teutscher nation*» (un concilio libero e cristiano in un posto comodo su suolo tedesco) secondo un accordo fra papa e imperatore<sup>24</sup>. Questa formula combinava due obiettivi contrapposti, discussi fin dall'inizio anche nella pubblicistica<sup>25</sup> con mille varianti:

- primo (in senso luterano), un concilio senza papa, possibilmente un concilio che interrogasse il papa solo come accusato e poi lo condannasse e che seguisse per le decisioni in materia di fede il principio della *sola scriptura*<sup>26</sup>;
- secondo (in senso cattolico), un'assemblea della Chiesa che si richiamasse necessariamente ai concili generali dei secoli centrali del medioevo, col papa come capo e signore dell'assemblea e della procedura, che si collegasse non solo alla Scrittura, ma anche alla tradizione e al diritto canonico<sup>27</sup>.
- Questi due tipi fondamentali dovevano inoltre trovare una risposta alle competenze conciliari dell'imperatore e dei principi che rappresentavano un problema particolare molto spinoso dal punto di vista teologico e politico<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Recesso imperiale di Norimberga, 9 febbraio 1523, in *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V. Jüngere Reihe* (= RTA, JR III), Gotha 1901, rist. Göttingen 1963, n. 117, pp. 736-759, qui 746. Sull'utilizzo del concetto *christlich frei Konzil* (concilio cristianamente libero) da parte di Lutero cfr. sopra, nota 16.

<sup>25</sup> Su ciò prossimamente T. BROCKMANN, *Die Konzilsfrage*, cit., cap. 4, par. 1.

<sup>26</sup> *Ibidem*, cap. 3, par 1.

<sup>27</sup> *Ibidem*, cap. 3, par. 2.

<sup>28</sup> La critica alla politica religiosa di Carlo V sinteticamente in H. LUTZ, *Reformation und Gegenreformation* (Oldenbourg. Grundriß der Geschichte, 10), München 1979, 1982<sup>2</sup>, pp. 146-149.

La formula di compromesso dilatoria della clausola di Norimberga del 1523 ha coperto il dissenso di fondo, contenuto in tutte queste posizioni, sull'essenza e i compiti di un concilio fino all'inizio vero e proprio del concilio. Fino a quel momento però, la formula di Norimberga tenne aperte molte porte; il tema del concilio fece quindi parte dell'agenda politica di ogni dieta imperiale fino all'apertura del Tridentino. Era pure continuamente presente nella lista delle agende di Carlo V a partire dal 1526 e, a partire da Paolo III, anche del papa, pure se con limitazioni molto maggiori rispetto all'imperatore. Allo stesso tempo è fuori di dubbio che il progetto c o n c i l i o, comunque venisse sviluppato in concreto, non ha mai avuto per i due sommi poteri della cristianità una priorità esclusiva o tassativamente prescrittiva nelle decisioni di politica quotidiana.

La politica conciliare dell'impero tra il 1523 e il 1545 fu notoriamente il contrario di una strada dritta a senso unico. Nel 1524 i ceti dell'impero chiesero un concilio nazionale *ad interim*<sup>29</sup>, proibito dall'imperatore a partire dal giugno 1524 tre volte con crescente chiarezza<sup>30</sup>.

Di conseguenza sospesero nel 1526 di fatto unanimemente *ad interim*, fino al concilio generale, la disposizione del-

<sup>29</sup> Recesso imperiale di Norimberga, 18 aprile 1524, in RTA, JR IV, Gotha 1905, rist. Göttingen 1963, n. 149, pp. 590-613, qui 603 s.

<sup>30</sup> Cfr. J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, II: *Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525*, Freiburg i.Br. 1882<sup>7</sup>, p. 335 (15 luglio: secondo una copia dello Stadtarchiv di Francoforte) e J. WEIZSÄCKER, *Der Versuch eines Nationalkonzils in Speier den 11. November 1524*, in «Historische Zeitschrift», 64, 1890, pp. 199-215, qui 208; (l'autore si riferisce allo scritto dell'imperatore edito da Josef Chmel nel «Notizenblatt des Österreichischen Archivs für Geschichte», datato giugno e 30 settembre. Questo «Notizenblatt» non mi è accessibile). Sulla questione cfr. W. BORTH, *Die Luthersache (causa Lutheri) 1517-1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht* (Historische Studien, 414), Lübeck-Hamburg 1970, pp. 154-159, nonché G. MÜLLER, *Die römische Kurie und die Reformation 1523-1534. Kirche und Politik während des Pontifikates Clemens' VII.* (Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte, 38), Gütersloh 1969, p. 79. Müller è da vedere di regola anche per la politica imperiale papale relativa all'imperatore e all'impero fino al 1532.

l'editto di Worms con una formula elastica<sup>31</sup> che i principi protestanti interpretarono come autorizzazione in termini di diritto imperiale del loro nuovo sistema ecclesiastico gestito sulla base della sovranità territoriale<sup>32</sup>. Allorché la dieta imperiale di Speyer del 1529 proibì espressamente, su pressione dell'imperatore, ulteriori innovazioni nell'ambito del sistema ecclesiastico territoriale, fino al concilio<sup>33</sup>, rivendicando nuovamente all'impero (e quindi soprattutto all'imperatore) la competenza di regolamentazione in materia religiosa, un piccolo gruppo di ceti imperiali decisamente protestanti che non volevano veder minacciate le loro nascenti chiese confessionali da una legislazione dell'impero in chiave cattolica, protestarono contro questa decisione dei cattolici, approvata a larga maggioranza, facendo valere una riserva giuridica<sup>34</sup>. I ceti protestatari rivendicarono nel 1529 per le regolamentazioni dell'impero in materia religiosa, la cui validità si estendesse a tutti i territori, il principio generale dell'unanimità.

I protestanti rimasero sempre fedeli, soprattutto dopo il 1555, a questo postulato relativo al regolamento interno di significato altamente politico<sup>35</sup>. Solo nella pace di Osna-

<sup>31</sup> Recesso imperiale di Speyer, 27 agosto 1526, in *Sammlung. Neue und vollständigere... der Reichs = Abschiede*, II, Frankfurt a.M. 1747, pp. 272-280, qui 272 s. (§ 1.4).

<sup>32</sup> M. HECKEL, *Die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses* (1980), rist. in *Schriften*, cit., II, pp. 737-722, qui 743.

<sup>33</sup> Recesso imperiale di Speyer, 22 aprile 1529, in *RTA, JR VII 2*, Stuttgart 1935, rist. Göttingen 1963, n. 148, pp. 1296-1314, qui inserimento da 1142, 11-29.

<sup>34</sup> Testo della protesta del 19 aprile 1529 *ibidem*, n. 137, pp. 1260-1265, del 20 aprile 1529: *ibidem*, n. 143, pp. 1273-1288. Sulla funzione della protesta cfr. H.-J. BECKER, *Protestatio, Protest*, in «*Zeitschrift für historische Forschung*», 5, 1978, pp. 385-412.

<sup>35</sup> Cfr. K. SCHLAICH, *Die Mehrheitsabstimmung im Reichstag zwischen 1495 und 1613*, in «*Zeitschrift für historische Forschung*», 10, 1983, pp. 299-340, qui 312-315; dello stesso, *Maioritas – protestatio – itio in partes – corpus Evangelicorum. Das Verfahren im Reichstag des Hl. Römischen Reiches Deutscher Nation nach der Reformation*, in «*Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*», 61, 1977, pp. 264-299; 64, 1978, pp. 139-179.

brück del 1648 riuscirono a far ancorare questo regolamento sulla votazione nel diritto costituzionale dell'impero. Contro l'opposizione di una minoranza piccola dal punto di vista numerico, ma non insignificante da quello militare, che nel *Corpus Catholicorum* rappresentava la maggioranza, nel 1648 venne deciso da una maggioranza formata dai protestanti e dalla minoranza cattolica, all'interno di una procedura simile a quella della dieta imperiale, la non ammissibilità in futuro delle risoluzioni di maggioranza della dieta imperiale in materia religiosa. La garanzia di questo diritto procedurale stava nella istituzionalizzazione della *itio in partes*, in vigore fino al 1806. Con questa istituzionalizzazione, nel diritto imperiale, dei due *corpora* confessionali, del *Corpus Evangelicorum* e del *Corpus Catholicorum*, che si ponevano trasversalmente rispetto ai tre collegi ancora esistenti dei principi elettori, dei principi e delle città si era riusciti ad integrare le confessioni nella costituzione dell'impero, senza nulla togliere alla loro relativa pretesa di validità<sup>36</sup>.

Nella risoluzione imperiale del 1530 l'imperatore aveva affermato ancora una volta la linea corretta, dal punto di vista del diritto ecclesiastico e imperiale, dell'editto di Worms<sup>37</sup>. Aveva chiesto ai firmatari della confessione augustana di sottomettersi fino al 15 aprile 1531<sup>38</sup> e sancito – con riferimento legittimante al suo ufficio di imperatore e di supremo avvocato della cristianità –, con tutto un catalogo di disposizioni di dettaglio, un ordinamento ecclesiastico-imperiale di fatto valido fino al prossimo concilio<sup>39</sup>. Esigenze di politica

<sup>36</sup> F. WOLFF, *Corpus Evangelicorum und Corpus Catholicorum auf dem Westfälischen Friedenskongreß. Die Einfügung der konfessionellen Ständeverbindungen in die Reichsverfassung* (Schriftenreihe der Vereinigung zur Erforschung der Neueren Geschichte, 2), Münster 1966.

<sup>37</sup> Recesso imperiale di Augusta, 19 novembre 1530, in *Sammlung*, cit., pp. 306-332.

<sup>38</sup> Recesso imperiale del 1530, cit., pp. 307 s. (§ 1.2). Il preambolo alla confessione augustana del 1530 si era richiamato due volte al concilio che ci si aspettava: cfr. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1979<sup>8</sup>, pp. 47, 23 (testo tedesco) e 47, 24 (testo latino); 48, 14 (tedesco) e 48, 20 (latino).

<sup>39</sup> Recesso imperiale del 1530, cit., pp. 309-315 (§§ 10-60).

estera lo convinsero tuttavia nel 1532, in occasione della sospensiva di Norimberga, a garantire a gran parte degli alleati nella lega smalcaldica il loro sistema territoriale di chiesa confessionale fino al prossimo concilio e a interrompere i processi sui beni ecclesiastici secolarizzati pendenti presso il *Reichskammergericht*<sup>40</sup>. L'imperatore sapeva che queste concessioni erano indifendibili dal punto di vista del diritto ecclesiastico; le legittimò quindi come diritto d'eccezione, inevitabile e comunque a tempo determinato. Adottò la stessa procedura nel 1539, in occasione della sospensiva di Francoforte<sup>41</sup>, ricollegandosi all'accordo di Norimberga nella risoluzione imperiale del 1541<sup>42</sup> e superandolo in una contemporanea dichiarazione segreta per i ceti imperiali protestanti<sup>43</sup>. Dal punto di vista giuridico, tenne fede nel 1542 al proposito di ricomporre lo scisma religioso nella concordia (*Einigkeit*) e nel compromesso (*Vergleichung*)<sup>44</sup>. Infine<sup>45</sup>, nella risoluzione di Speyer del 1544, fece deliberare un diritto religioso imperiale complessivo che sanciva svariate singole disposizioni in merito ai rapporti giuridici ecclesiastici

<sup>40</sup> Nürnberger Anstand, 24 luglio 1532, in *RTA, JR X 3*, Göttingen 1992, n. 549, pp. 1511-1517; la conferma imperiale, Regensburg, 31 luglio, 2 agosto 1532, *ibidem*, n. 557, pp. 1519-1522.

<sup>41</sup> «Der Friedliche Anstandt des Glaubens vnd Religion / Auch anderer / vber der wahren Meynung vnd Deutung des Nürnbergischen Religionfriedens / fürgefallener Mißverständnis halben. Abgeredt / zu Franckfurt am Meyn / den 19. April. anno 1539», in F. HORTLEDER, *Der Römischen Keyser = Vnd Königlichen Maiesteten / Auch deß... Reichs... Stände... Handlungen vnd Außschreiben*, 2. Auflage, I, Gotha, Wolfgang Endters 1645, pp. 120-124.

<sup>42</sup> Recesso imperiale di Ratisbona, 27 luglio 1541, in *Sammlung*, cit., pp. 428-444, qui 434 s. (§ 26).

<sup>43</sup> *Der Kais. Majestät Declaration über etliche Artikel des Regensburgischen Reichsabschieds den Protestirenden gegeben*, Regensburg, il 29 luglio 1541, in *Corpus reformatorum*, IV, Halle/S 1837, n. 2352, pp. 623-625; n. 2351, p. 622, il testo del 28 luglio.

<sup>44</sup> Recesso imperiale di Norimberga, 26 agosto 1542, in *Sammlung*, cit., pp. 470-481, qui 472 (§ 5).

<sup>45</sup> Recesso imperiale di Norimberga, 23 aprile 1543, *ibidem*, pp. 482-494, qui 490 (§§ 34-36): riguardava la giurisdizione del *Reichskammergericht* nei confronti dei protestanti.

nei territori<sup>46</sup>, inseriti più tardi come «elementi integrativi»<sup>47</sup> nella pace religiosa di Augusta – di nuovo *ad interim* come un diritto d'eccezione imposto dai fatti, con una validità fino alla concordia per mezzo di un concilio generale o di una futura dieta imperiale.

Il sistema di diritto ecclesiastico imperiale sancito a Speyer non era, come quelli precedenti a partire dal 1532 e come la sua conclusione nel 1555, *interconfessionale*, dal momento che per i cattolici rimaneva valido il diritto canonico come per i territori protestanti le relative confessioni e i relativi ordinamenti ecclesiastici; non era *acconfessionale* perché conteneva per esempio disposizioni penali contro gli anabattisti, vincolanti per entrambe le confessioni; l'ho definito una volta precedentemente, non senza riserve, come sistema *neutrale* dal punto di vista *confessionale*<sup>48</sup>, ritenendo tuttavia anche questa terminologia problematica e rinunciando ora ad una definizione di genere attributivo<sup>49</sup>. Il contenuto giuridico invece è fuori discussione: l'impero, che come comunità politica è più antica delle confessioni, accetta come data la coesistenza di due confessioni con il loro patrimonio di tradizioni preconfessionali interpretate in modo differente e con le loro pretese universali di verità e di validità che si escludono a vicenda, e regola giuridicamente, al di sopra e accanto a queste confessioni, le conseguenze che scaturiscono dal loro modo antagonistico di essere chiesa. Si è nel contempo con-

<sup>46</sup> Recesso imperiale di Speyer, 10 giugno 1544, *ibidem*, pp. 495-517 (§§ 76-96); prossimamente in *RTA, JR XV*, n. 581. Le trattative su 'religione, pace e diritto' si troveranno nel cap. 4 (= nn. 194-242).

<sup>47</sup> M. HECKEL, *Bekenntnisse*, cit., p. 747.

<sup>48</sup> K. REPGEN, *Die römische Kurie*, I 1, cit., p. 59, nota 10.

<sup>49</sup> Nella relazione orale avevo pensato di definire il diritto religioso imperiale del 1544/1555/1648 come *pre- e biconfessionale*. Ma una simile costruzione concettuale che combina *pre-* e *bi-* si riferirebbe a livelli diversi, a prescindere dal fatto che rimarrebbe comunque una parola molto difficile, incomprensibile e senza spiegazione. Il professor Martin Heckel mi fa ricordare in una sua lettera che nel concetto 'confessionale' è comunque inclusa (anche) la continuità del «preconfessionale».

sapevoli che la maggior parte delle regole, predisposte dal diritto religioso in termini secolari, non possono reggere alla critica teologica di ognuna delle due confessioni e sono perciò legittimabili solo come misura eccezionale, come un *intermisticum* a tempo determinato (a partire dal 1555 si disse: indeterminato). In linea di principio, ci si è serviti anche dopo il 1648 di questa scusa.

Paolo III percepì il sistema giuridico religioso dell'impero del 1544, nato senza alcuna partecipazione papale, come una provocazione politico-ecclesiastica senza precedenti da parte dell'imperatore<sup>50</sup>. Rispose a questa sfida con il famoso breve di ammonizione del 24 agosto 1544<sup>51</sup>, che si ricollegava consapevolmente alle lotte alto e tardomedievali tra *sacerdotium e imperium*, e contestò all'imperatore la competenza alla formulazione di un tale diritto ecclesiastico imperiale. Il grande conflitto di principio sembrò per un momento inevitabile. La cristianità riuscì tuttavia ad evitarlo perché il breve era già superato quando giunse alla corte imperiale: nella pace di Crépy (18-19 settembre 1544)<sup>52</sup> stipulata con Francesco I (1515-1547), Carlo V aveva ottenuto l'assenso alla partecipazione francese ad un concilio su suolo dell'impero. Ciò aprì la strada al concilio di Trento che nel novembre del 1544 venne convocato per il 15 marzo 1545 e aperto il 13 dicembre 1545. Non si trattava ormai più solo della Germania, perché le dottrine protestanti si erano nel frattempo estese a tutta l'Europa. La nostra attenzione rimane però concentrata sull'impero.

Sintetizzando, si può articolare il bilancio delle nostre considerazioni preliminari sul nesso fra i complessi c o n c i l i o e i m p e r o per gli anni dal 1521 al 1545 in quattro punti:

1. Appena divenne chiaro il fallimento della soluzione del

<sup>50</sup> K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., pp. 59-62, anche per il seguito.

<sup>51</sup> Testo finale in *Concilium Tridentinum*, IV, n. 276, pp. 366-373; sulla storia della genesi H. JEDIN, *Geschichte des Konzils*, cit., I, p. 602, nota 19 e K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., p. 59, nota 14.

<sup>52</sup> Testo in J. DUMONT, *Corps Universel Diplomatique*, IV 2, Amsterdam-La Haye 1726 (ULB Bonn: Ir 11), pp. 279-287.

conflitto (corretta secondo i criteri del diritto fin a quel momento valido) sul caso di Lutero attraverso l'editto di Worms, venne chiesta, non solo dai luterani, ma da tutto l'impero, la soluzione del conflitto dogmatico e la riforma della Chiesa attraverso un concilio generale, la cui natura e funzione vennero descritte fino al 1545, con l'aiuto della formula di compromesso dilatorio del 1523, in modo di volta in volta differente.

2. La richiesta di un concilio generale rimase, a partire dal 1521/23, un tema ricorrente della politica imperiale e – cosa che qui è stata tralasciata – della discussione pubblica.

3. Per l'imperatore il progetto concilio generale continuava ad avere una grande importanza, ma non passava come l'unica procedura possibile per la soluzione della questione religiosa. Non aveva nell'insieme della politica generale di Carlo V una funzione decisamente dominante, nemmeno nell'ambito della politica religiosa dell'imperatore. Solo quando si riuscì ad ottenere nel 1544 l'impegno della Francia per un concilio sul suolo dell'impero, la strada verso Trento fu libera.

4. Accanto alla politica conciliare (e accanto ai colloqui di religione che qui non sono stati trattati) l'imperatore ha predisposto a partire dal 1532 provvedimenti *ad interim* che da una parte consolidarono in termini di diritto imperiale, anche se solo provvisoriamente, cioè fino al concilio, l'insediamento delle chiese confessionali luterane, dall'altra erano difficilmente o addirittura non compatibili col diritto canonico romano. Ma su questa normativa non è nato un «grande» conflitto fra imperatore e papa, per una serie di ragioni non spiegabili in modo sistematico, ma solo descrivibili in termini storici.

## 2.2. Impero e concilio dal 1545 al 1552/63

Se un concilio, aperto solo nel 1545, ma, in conformità alle richieste dei ceti imperiali, già nel 1524/25, avrebbe evitato lo scisma religioso in Germania e la controversia sulla giusta

fede, è una questione interessante, ma irrisolvibile<sup>53</sup>. Nel 1545 tuttavia, le possibilità di superare lo scisma religioso tedesco tramite un concilio erano, se non del tutto inesistenti, diminuite di molto, per svariate ragioni di cui voglio ricordarne tre:

– In primo luogo, i *teologumena* protestanti dei primi anni venti erano diventati ormai da parecchio tempo confessioni formate di chiese confessionali funzionanti, anche se il momento confessionale non faceva ancora parte della linfa vitale della massa<sup>54</sup>. Le *élites* ecclesiastiche e politiche dei protestanti non erano disposte a sottoporre i nuovi sistemi teologici al giudizio dei vescovi riuniti a Trento. Rifiutarono, alla dieta imperiale del 1545, il concilio di Trento ancora prima della sua apertura e giustificarono pubblicamente nel 1546 il loro rifiuto del concilio con argomenti giuridici (il concilio non era né *gemein*, né *frey*, né *christlich*, né generale, né libero, né cristiano)<sup>55</sup> e anche con attacchi teologico-controversistici alla Chiesa romana<sup>56</sup>. I protestanti tedeschi non parteciparono quindi al primo periodo (Trento: 1545-47, Bologna: 1547-49). Anche la breve presenza di alcuni ceti imperiali protestanti che, dietro pressioni dell'imperatore, vennero a Trento per il secondo periodo (1551-52) (erano i principati elettorali di Brandeburgo e di Sassonia, il Württemberg e Strasburgo) e fra questi i sassoni e i württember-

<sup>53</sup> Cfr. H. JEDIN, *Geschichte des Konzils*, cit., I, p. 461.

<sup>54</sup> Cfr. per esempio E.W. ZEEDEN, *Reste katholischer Glaubensübung und altkirchlicher Traditionen im Luthertum*, in E.W. ZEEDEN, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München-Wien 1965, pp. 81-94; dello stesso, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, in E.W. ZEEDEN, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, 15), Stuttgart 1985, pp. 67-112; dello stesso, *Katholische Überlieferungen in den Lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, *ibidem*, pp. 113-191.

<sup>55</sup> Questa era la posizione degli smalcaldici, preparata a Strasburgo e Tubinga; cfr. H. JEDIN, *Die Geschichte des Konzils*, cit., II, pp. 175 s., anche per il seguito.

<sup>56</sup> Questa era la posizione di Wittenberg.

ghesi poterono presentarsi il 24 gennaio 1552 davanti alla congregazione generale ed esporre la loro teologia e le loro riserve procedurali contro il Tridentino<sup>57</sup>, non poteva rendere ovviamente l'assemblea di vescovi cattolici sull'Adige un concilio d'unione europeo. Quando la rivolta dei principi contro l'imperatore del 28 aprile 1552 costrinse nuovamente alla sospensione del concilio, «il grande piano», per citare Jedin, «di eliminare lo scisma della Chiesa tramite il concilio era definitivamente sepolto»<sup>58</sup>. Al terzo periodo (1562-63) il papa stesso invitò i ceti imperiali protestanti, ma nessuno comparve<sup>59</sup>. Le chiese territoriali protestanti nell'impero si erano organizzate senza Roma.

- Trento aveva quindi, e questo è il secondo punto, la pretesa e l'autoconcezione di un concilio ecumenico, ma dal punto di vista della sua realtà sociale, rappresentava solo l'assemblea ecclesiale di una delle tre grandi confessioni cristiane. Fu solo coerente che i padri del concilio tridentino risposero alla già avvenuta formazione della confessione luterana con risoluzioni che da Troeltsch in poi vengono descritte come confessionalizzazione. Ciò significò
- fissazione e delimitazione a Trento del cattolico dal non cattolico in molte, ma non in tutte le questioni dogmatiche centrali controverse nel dibattito del tempo senza un confronto diretto con la teologia protestante; e significò
- quanto alla vita della chiesa la moltitudine dei decreti di riforma tridentini che, come già è stato sottolineato, nel loro insieme possono essere studiati e descritti senza dubbio a partire dal concetto di 'modernizzazione'.

<sup>57</sup> L'elettore brandeburghese si era sottomesso già nell'autunno alle decisioni conciliari in considerazione della conferma papale del postulato di Magdeburgo e Halberstadt di suo figlio Federico (H. JEDIN, *Geschichte des Konzils*, cit., III, p. 372).

<sup>58</sup> H. JEDIN, art. *Das Konzil von Trient*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, X, Freiburg 1965<sup>2</sup>, pp. 342-352, qui 346.

<sup>59</sup> H. JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte* (Herder-Taschenbuch 51), Freiburg 1959, p. 96; per esteso H. JEDIN, *Geschichte des Konzils*, cit., IV 1, pp. 64-72.

La Chiesa post-tridentina era quindi di fatto una chiesa confessionale, anche in Spagna o in Italia, dove non si trovava, come in Germania, in Francia, nella Confederazione Elvetica e nei Paesi Bassi, in concorrenza immediata con altri grandi gruppi ecclesiastico-confessionali. Tutte le chiese confessionali, il luteranesimo e il calvinismo come il cattolicesimo, sollevarono la pretesa universale della verità religiosa con conseguenze socionormative per la gestione della *respublica christiana*. Ciò significava concretamente:

- lo Stato è uno Stato cristiano. La conservazione e la cura della religione, che lo fronteggia in una sola confessione, è uno dei suoi compiti precipui.
- Basarsi su una sola religione è indispensabile per lo Stato anche perché si parte dal presupposto che una comunità politica con più religioni non può sopravvivere. La tolleranza come sistema è stata sostenuta solo da emarginati<sup>60</sup>.
- In terzo luogo, il concilio in tutte le sue fasi fu esposto alla massiccia ingerenza di forze politiche esterne che non si possono ascrivere solo alla coppia di contrapposti, teoricamente maneggevole, di libertà contro non libertà. Se si possa definire, come fecero a quel tempo i protestanti e più tardi Paolo Sarpi, il papa in un assemblea che viene diretta dai suoi legati vincolati alle sue direttive come «forza dall'esterno», dipende ovviamente anche dalle premesse teolo-

<sup>60</sup> Cfr. E. HASSINGER, *Das Toleranzproblem im 16. Jahrhundert*, in *Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300-1600* (Geschichte der Neuzeit, 1), Braunschweig 1959, pp. 195-204; J. LECLER, S.J., *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, übers. von E. Schneider (ed. francese: 1955), I, II, Stuttgart 1965; H. LUTZ (ed), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977. A proposito del problema di diritto canonico riguardante l'abdicazione di Carlo V cfr. anche G. KLEINHEYER, *Die Abdankung des Kaisers*, in G. KÖBLER (ed), *Wege europäischer Rechtsgeschichte. Karl Kroeschell zum 60. Geburtstag dargelegt von Freunden, Schülern und Kollegen* (Rechtshistorische Reihe, 60), Frankfurt a.M. 1987, pp. 124-144, qui 129-133. Sull'aspetto politico-imperiale del problema si veda ora H. NEUHAUS, *Von Karl V. zu Ferdinand I. Herrschaftsübergang im Heiligen Römischen Reich 1555-1558*, in C. ROLL-B. BRAUN-H. STRATENWERTH (edd), *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation. Festschrift für Horst Rabe*, Frankfurt a.M. 1996, pp. 417-440.

giche, configura cioè un problema metastorico. I papi conciliari, perfino Paolo III (1534-1549), ma sicuramente Giulio III (1550-1555) e Pio IV (1559-1565), sono riusciti tuttavia – secondo un giudizio ben fondato di Jedin – a realizzare in modo dignitoso un equilibrio fra l'esigenza di concedere al concilio un certo spazio di libertà per le proprie discussioni e decisioni e il desiderio di rimanere ciononostante, attraverso i legati, i padroni della procedura. Più problematiche erano le pressioni eterogenee che dal mondo degli Stati incombevano sul concilio. Trovare un accordo con l'imperatore, la Francia e la Spagna, senza rinunciare a elementi essenziali, equivaleva spesso per il papa e per il concilio alla quadratura del cerchio.

I dettagli di queste ingerenze politiche nello svolgimento del concilio, in cui si sviluppò, sia in senso parallelo che antagonistico, il vasto repertorio dell'arte diplomatica di questo secolo, ovviamente devono essere tralasciati. Solo la politica conciliare di Carlo V tra il 1545 e il 1552, ossia tra il primo e il secondo periodo del concilio, sarebbe un tema per più di una relazione. Ricordo solo la formula concisa con cui è stata caratterizzata nel 1979 da Heinrich Lutz: «La dipendenza totale del concilio dal papa» sarebbe stato «l'unico modo di evitare la forte dipendenza dall'imperatore», la cui ingerenza nello svolgimento del Tridentino sarebbe stata contraddistinta da «debolezza interna, scarsa elaborazione teologica e superficialità tattica»<sup>61</sup> – questioni rilevanti sollevate da un eminente esperto che non si possono affrontare con leggerezza. Ci basti sottolineare che il conflitto permanente tra imperatore e papa ha gettato la sua ombra sul primo periodo dall'inizio alla fine arrivando, all'inizio del 1548, sull'orlo di uno scisma. La questione se i protestanti tedeschi si sarebbero potuti sottrarre senza questo conflitto alla pressione conciliare dell'imperatore, vittorioso nella guerra smalcaldica e al culmine della sua potenza, non è diventa-

<sup>61</sup> H. LUTZ, *Karl V. – Biographische Probleme* (1979), rist. in H. LUTZ, *Politik, Kultur und Religion im Werdenprozess der frühen Neuzeit. Aufsätze und Vorträge. Aus Anlaß des 60. Geburtstages*, hrsg. von M. CSASKY u.a., Klagenfurt 1982, pp. 123-145, qui 138.

ta una sfida storica concreta e non ha perciò trovato nemmeno una risposta storicamente attendibile.

Se, per converso, l'alleanza programmatica dei due vertici della cristianità nel secondo periodo avrebbe ancora aperto, come ha ritenuto Lutz contro Jedin<sup>62</sup>, opportunità concrete per eliminare lo scisma religioso attraverso l'egemonia dell'imperatore nell'impero, se Carlo V avesse preso sul serio, nell'inverno 1551/52, le voci che lo avvertivano di una ribellione dei principi e si fosse per tempo cautelato contro un simile evento sul piano politico e su quello militare, è difficile a dirsi. A prescindere da ogni possibile risposta alla domanda al condizionale «cosa sarebbe accaduto se», rimane il fatto che la svolta politica del 1552 ha modificato profondamente il rapporto fra Tridentino e impero, per due ragioni principali: in primo luogo, il concilio, nel terzo periodo, guardò non tanto alla Germania quanto alla Francia e alla Spagna; in secondo luogo, l'impero con il suo diritto religioso divenne, a partire dal 1555, una forma politica diversa che in precedenza. La pace religiosa di Augusta aveva, stando all'azzeccata formulazione di Moeller, «liquidato in Germania il medioevo con strumenti medievali»<sup>63</sup>. Il Tridentino invece, non aveva liquidato in nessun modo nella Chiesa il medioevo, anzi, con le sue delimitazioni dogmatiche e i suoi decreti di riforma disciplinari aveva ripreso e completato numerosi approcci «medievali»<sup>64</sup>. Per questo le formazioni sociali *C h i e s a e i m p e r o*, complementari fino alla riforma sulla base della storia, dell'autocomprensione e dell'ordinamento giuridico, erano diventate due grandezze eterogenee che, nonostante continuassero ad avere molti punti in comune e nonostante si intersecassero per grandi aree comuni, difficilmente potevano essere concepiti come due

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>63</sup> B. MOELLER, *Das Zeitalter des Ausbaus und der Konsolidierung der Reformation 1525-1555*, in B. KOTTJE-B. MOELLER (edd), *Mittelalter*, cit., pp. 345-367, qui 362.

<sup>64</sup> In qualche modo, nella Chiesa cattolica il «medioevo» è durato fino ai due concili vaticani del 1869/70 e del 1962/65.

lati della stessa medaglia. Ciò sarà ora oggetto del terzo paragrafo.

### 3. *L'impero e l'ordinamento giuridico religioso del 1555 e il Tridentino fino al 1566*

Il recesso della dieta imperiale di Augusta (5 febbraio-25 settembre 1555) è un testo legislativo ampio di 144 articoli<sup>65</sup>. Inoltre venne deliberato nel 1555 il rinnovato ordinamento del *Kammergericht* come codice normativo per la costituzione giudiziaria e il diritto processuale della suprema corte imperiale<sup>66</sup>. Di questa massa di paragrafi le disposizioni, già definite dai contemporanei con il termine di 'pace religiosa' (*Religionsfriede*), erano solo una piccola parte – 18 articoli<sup>67</sup>. Sono state materia d'accordo quindi anche altre cose; ricordo solo l'ordinanza di esecuzione<sup>68</sup> che rimase in vigore fino al 1806 e che era un'ordinanza procedurale sofisticata per il monopolio statale sull'uso legittimo della forza sancito nel 1495<sup>69</sup>. Noi qui ci concentriamo ovviamente sul termine *pace religiosa*.

<sup>65</sup> Recesso imperiale di Augusta, 25 settembre 1555, in *Sammlung*, cit., III, Frankfurt a.M. 1747, pp. 14-43; rist. migliorata in K. ZEUMER, *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit* (Quellensammlungen zum Staats-, Verwaltungs- und Völkerrecht, II), Tübingen 1913<sup>2</sup>, pp. 341-370.

<sup>66</sup> Testo in *Sammlung*, cit., pp. 43-136; per estratti rist. in K. ZEUMER, *Quellensammlung*, cit., pp. 371-388.

<sup>67</sup> §§ 7-30 e 139, 140 secondo la numerazione di *Sammlung* e K. ZEUMER, *Quellensammlung*, cit. Una numerazione da [1] a [18] in K. BRANDI, *Der Augsburger Religionsfriede vom 25. September 1555. Kritische Ausgabe des Textes mit den Entwürfen und der königlichen Deklaration*, Göttingen 1927<sup>2</sup>.

<sup>68</sup> Recesso imperiale del 1555, cit., §§ 31-103, rist. (estratto) in H. DUCHARDT, *Quellen zur Verfassungsentwicklung des heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (1495-1806)* (Texte zur Forschung, 43), Darmstadt 1983, pp. 27-39.

<sup>69</sup> J. MIELKE, art. *Reichsexekution*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, IV, Berlin 1990, pp. 565 s., ritiene che essa non abbia «acquistato una grande importanza». Questo giudizio mi sembra vada rivisto.

Questo vocabolo non era una definizione avalutativa di un contenuto astratto, ma un concetto polemico e tattico, una parola chiave<sup>70</sup>; infatti, la normativa di diritto ecclesiastico imperiale del 1555 non sancì una pace definitiva fra le confessioni, che del resto non erano blocchi monolitici, ma provocò una modifica della responsabilità e delle forme del conflitto sulle cose ecclesiastiche, una sorta di tregua a tempo indeterminato. In particolare erano complicate formule di compromesso tra posizioni confessionali che, stando alla loro stessa autoconcezione, erano inconciliabili. Contenevano punti poco chiari e lacune che non sono riconducibili ad incapacità o ad errore, ma che venivano accettati deliberatamente per non precludersi il futuro. Ciò offriva ai politici e ai giuristi non trascurabili opportunità di manovra nel senso della strategia giuridica dell'inganno reciproco<sup>71</sup>. Tuttavia nonostante tutte le sue incongruenze metagiuridiche e tecnico-giuridiche, la pace religiosa, confermata dalla dieta imperiale nel 1559 e nel 1566<sup>72</sup>, è stata subito annoverata a ragione fra le leggi fondamentali dell'impero<sup>73</sup>. Anche il sofisticato diritto ecclesiastico-imperiale del 1648 che costituì fino al 1803/1806 uno dei pilastri principali della costituzione imperiale<sup>74</sup>, si definì solo come conferma e reiterazione delle disposizioni fondamentali valide dal 1555.

Il contenuto essenziale del diritto religioso imperiale del 1555 può essere sintetizzato in sei punti:

<sup>70</sup> M. HECKEL, cit.; J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, Freiburg 1881, 1885, parla perciò nel titolo dei volumi 3 e 4 della «cosiddetta» pace religiosa di Augusta.

<sup>71</sup> M. HECKEL, *Geschichte*, cit., p. 50.

<sup>72</sup> Per il 1557 cfr. sotto nota 81.

<sup>73</sup> Cfr. art. 2 dei capitoli elettorali di Ferdinando I (sotto, nota 91); esso venne ripreso testualmente nel 1562 nei capitoli elettorali di Massimiliano II (cfr. K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 1, pp. 117 s., nota 148).

<sup>74</sup> Cfr. G. PFEIFFER, art. *Augsburger Religionsfriede*, in *Theologische Realenzyklopädie*, IV, Berlin-New York 1979, pp. 639-645; D. WILLOWEIT, *Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Frankenreich bis zur Teilung Deutschlands. Ein Studienbuch* (Juristische Kurzlehrbücher), München 1990, pp. 116-130; E.W. ZEEDEEN, art. *Augsburger Religionsfriede*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, Freiburg 1993<sup>3</sup>, pp. 1230-1232.

1. In futuro la soluzione dello scisma della fede e della Chiesa non vale più (come fino al 1552) come premessa indispensabile per la conservazione della pace interna nell'impero, mentre le conseguenze dello scisma ecclesiastico e religioso vengono sottoposte alle disposizioni della pace territoriale imperiale. Se fino al 1552 si era detto: pace nell'impero attraverso l'unità nella fede<sup>75</sup>, nel 1555 si diceva: pace nell'impero nonostante lo scisma nella fede ovvero unità nella fede attraverso la pace nell'impero. Di conseguenza, la norma più importante della pace religiosa recitava: ogni uso della forza per il raggiungimento di obiettivi confessionali è d'ora in avanti vietato, pena il bando imperiale, la punizione più severa che il diritto imperiale contemplava. Il divieto generale dell'uso della forza riguarda però solo il rapporto fra l'imperatore e i ceti imperiali nonché il rapporto dei ceti imperiali fra di loro, ma non il rapporto tra il singolo principe territoriale e i suoi sudditi, al contrario:

2. Tutti, anche i principi imperiali ecclesiastici<sup>76</sup>, possono costringere i loro sudditi a seguire la loro stessa confessione (a questo proposito si parlerà successivamente di *jus reformandi*). I principi imperiali temporali invece (nonché i cavalieri imperiali) possono scegliere fra la Chiesa romano-cattolica e la confessione augustana. I luterani possono perciò erigere un sistema ecclesiastico e scolastico protestante. I sudditi cattolici e luterani che vogliono discostarsi dalla confessione del loro principe territoriale, ottengono un diritto

<sup>75</sup> A.P. LUTTENBERGER, *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530-1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg)* (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 20), Göttingen 1982.

<sup>76</sup> La forza giuridica delle *Declaratio Ferdinanda* del 24 settembre 1555 (testo in K. BRANDI, *Der Augsburger Religionsfriede*, cit., pp. 52-54) con la sua disposizione straordinaria per la nobiltà residente sul territorio e per le città nei territori ecclesiastici era problematica, dal momento che non era stata pubblicata e neppure notificata al *Reichskammergericht*.

fondamentale individuale di emigrazione<sup>77</sup>. Per tutte le altre religioni e denominazioni<sup>78</sup> cristiane rimane valido il diritto medievale sugli eretici.

3. Nei territori luterani la giurisdizione (valida secondo il diritto canonico *jure divino*) dei vescovi diocesani cattolici viene sospesa con tutti i suoi corollari (p. es. il diritto matrimoniale e quello successorio). L'impero dà ai principi territoriali luterani una garanzia di *status quo* per le secolarizzazioni del patrimonio ecclesiastico avvenute sul loro territorio fino al 1552 o fino al 1555<sup>79</sup> (capitoli, conventi, parrocchie, ecc.).

4. Nel patrimonio ecclesiastico imperiale la libertà di scelta confessionale non vige. Ai principi spirituali è permessa la conversione alla confessione augustana come persone private; in tal caso però perdono *ipso facto* il loro ufficio (riserva spirituale).

5. Per le città imperiali al momento biconfessionali vale, dal punto di vista del diritto religioso, lo *status quo*. Per converso, avrebbero potuto esserci in futuro città imperiali cattoliche, luterane e biconfessionali, ma il testo della pace religiosa non lo dice espressamente.

6. La pace religiosa resta in vigore fino ad una conciliazione di religione e fede (artt. 3 e 12), da negoziare di comune accordo fra le confessioni ammesse sulla base del diritto imperiale. Indipendentemente dall'esito di simili trattative, essa deve possibilmente valere *durevolmente, costantemente, incondizionatamente, assolutamente, per sempre*.

Il diritto ecclesiastico imperiale del 1555 è quindi un assem-

<sup>77</sup> Da questa disposizione erano esclusi i territori ereditari della Borgogna, il patrimonio dinastico dell'imperatrice.

<sup>78</sup> Sacramentari, anabattisti, sette varie.

<sup>79</sup> Testualmente: «zu zeit des Passawischen Vertrags oder seithero» (al tempo dell'accordo di Passavia o da allora). Cosa dovesse significare *oder seithero* (o da allora) non è chiaro; cfr. K. BRANDI, *Der Augsburger Religionsfriede*, cit., pp. 25 s., nota s.

blaggio di norme che non regola i diversi ambiti di validità secondo categorie unitarie. Il nostro concetto di diritto religioso imperiale del 1555 intende segnalare queste contraddizioni categoriali:

– Per i territori l'impero ha creato nel 1555 una costituzione biconfessionale. Possono rimanere cattolici (con il riconoscimento del papa e dei concili convocati, diretti e confermati dal papa, con validità infraterritoriale del diritto canonico cattolico e con la norma d'eccezione per i territori spirituali a cui l'impero aveva assegnato, attraverso la riserva spirituale, una garanzia di *status quo*) oppure, nella misura in cui sono temporali, rimanere luterani o diventare luterani (e con validità infraterritoriale, riconosciuta dal diritto imperiale, delle chiese territoriali evangeliche e degli ordinamenti giuridici sulla base della confessione augustana).

– L'impero era del tutto preconfessionale per tradizione, diritto e autoconcezione e conservò questo carattere, a prescindere dalle norme confessionali per i territori garantite dal diritto imperiale. Che questa comunità non avesse, a ben vedere, nessuna competenza alla promulgazione di una tale legislazione di quadro per i territori, completamente contraria al diritto canonico romano<sup>80</sup>, una legislazione per giunta in netta contraddizione con la concezione protestante della teologia e del diritto, non era oggetto di dubbio da parte dei contemporanei.

Questa contraddizione non venne superata né dalla figura del diritto d'eccezione dell'*intermisticum* coatto né dal compito costituzionale, ancorato nella pace religiosa, di rimettere, già in occasione della dieta imperiale successiva, l'accordo pacifico delle religioni all'ordine del giorno e di preparare quest'azione<sup>81</sup>. Questo mandato in favore di una futura

<sup>80</sup> A questo proposito cfr. sotto, pp. 84 s.

<sup>81</sup> Nel recesso imperiale di Ratisbona, 16 marzo 1557, in *Sammlung*, cit., pp. 136-152, non vi era bisogno di una ulteriore conferma, perché la dieta imperiale aveva istituito, conformandosi ai §§ 139 e 140 del recesso imperiale del 1555 (K. ZEUMER, *Quellensammlung*, cit., p. 366), dapprima per un tentativo di riunificazione delle chiese, una commissione, per poi

conciliazione suscitava ancora aspettative presso alcuni. Il re Ferdinando che nel settembre del 1555 aveva concluso, con una «maestria del negoziato politico»<sup>82</sup> unica, in tre settimane, le trattative della dieta imperiale di Augusta, probabilmente ha nutrito fino alla sua morte (25 luglio 1564) la speranza di arrivare in tal modo, tramite l'«accordo», ad una riunificazione complessiva, ad un sistema ecclesiastico riunificato e rinnovato da riforme sul suolo tedesco<sup>83</sup>. Per noi che in prospettiva storica identifichiamo la pace religiosa di Augusta non come una tappa intermedia, ma come la fine di una strada che, attraverso la garanzia giuridico-costituzionale di un sistema biconfessionale, ha suggellato l'insuccesso della riforma luterana che si era appunto prefissa la purificazione e non la divisione della Chiesa; per noi tutto ciò è chiaro, per i contemporanei non era quasi visibile. Ritenevano che le cose fossero ancora in evoluzione; noi sappiamo che in ciò si sbagliavano.

La riunificazione auspicata da Ferdinando I non ha quindi avuto luogo; la pace religiosa del 1555 rimase la matrice di fondo durevole della costituzione imperiale con tutte le sue contraddizioni teorico-sistematiche. È difficilmente immaginabile che l'impero avrebbe potuto sopravvivere, nonostante tutte le limitazioni, senza questo diritto ecclesiastico imperiale, completamente antisistematico dal punto di vista teologico, come struttura politica funzionante fino a Napoleone.

Questa sopravvivenza è stata facilitata dal fatto notevole che sia il Tridentino che la Chiesa post-tridentina si sono aste-

accordarsi per un colloquio di religione a Worms che ebbe luogo (senza esito) nel settembre del 1557; cfr. M. RITTER, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (1555-1648)*, I: 1555-1586, Stuttgart 1889, rist. Darmstadt 1962, pp. 127-137.

<sup>82</sup> H. LUTZ, *Christianitas afflicta. Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552-1556)*, Göttingen 1964, p. 426.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 423.

nuti nel XVI secolo da ogni presa di posizione formale nei confronti del diritto religioso imperiale del 1555. Quando, successivamente, la curia romana scelse per le trattative della pace di Westfalia la posizione della protesta, facendo cercare nell'archivio vaticano documenti citabili in merito a precedenti risalenti al tempo della riforma, un archivista papale annotò nel maggio del 1648 come risultato parziale delle sue ricerche: «Pontifex videtur comprobare pacem quam Caesar fecit cum Protestantibus, in qua nonnulla conceduntur, quae possumus dissimulare sed non approbare»<sup>84</sup>. Questa annotazione con le parole chiave dense di significato, *comprobare* – *approbare* – *dissimulare* e *non possumus*, non contiene tutta la verità storica, ma tutto sommato è corretta. Voglio mostrare ciò ancora in tre punti che tratteranno della politica imperiale di Paolo IV, del terzo periodo del Tridentino e della dieta imperiale del 1566.

1. Durante le trattative per la pace religiosa ad Augusta nel 1555, ci sono state, come è noto, due vacanze della sede romana<sup>85</sup>. Il terzo dei papi conciliari, Paolo IV, che divenne vescovo di Roma il 23 maggio 1555, durante la fase decisiva della dieta imperiale di Augusta, trascurò qualsiasi opportunità, senz'altro esistente, di influire sulla dieta imperiale e mandò invece il suo nunzio, prima della fine della dieta imperiale, in Polonia<sup>86</sup>. Non si trattava di un atto di disapprovazione dell'attesa pace religiosa<sup>87</sup>, la cui totale incompatibilità materiale con il diritto canonico venne dimostrata da un promemoria interno, da datare al periodo fra ottobre e dicembre, presentato dal cardinal Morone<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 2 n. 195, p. 288.

<sup>85</sup> Giulio III (1550-1555) morì il 23 marzo, il suo successore Marcello II il 1° maggio.

<sup>86</sup> Istruzione il 14 agosto, partenza di Lippomano il 7 settembre, fine della dieta imperiale il 25 settembre.

<sup>87</sup> Così L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, VI: *Julius III., Marcellus II. und Paul IV. (1550-1559)*, Freiburg i.Br. 1923<sup>5-7</sup>, p. 566.

<sup>88</sup> Testo in K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 2, n. 1, pp. 1-3.

Il canonista descrive all'inizio, abbastanza correttamente, in undici proposizioni il contenuto della pace religiosa, fissando sei punti, ampiamente documentati attraverso citazioni dal decreto di Graziano e dalle decretali, che erano a suo avviso in contraddizione con il diritto canonico. In essi si argomenta così:

a. Sull'*articulus controversae religionis* si tratta nella dieta imperiale invece di fare decidere il papa, come comanda il diritto canonico.

b. Il recesso imperiale vieta all'imperatore di muovere contro coloro che si riconoscono nella confessione augustana (*impedire, molestare*). Ciò è in contraddizione con il suo ufficio che lo obbliga a difendere la fede della Sede Apostolica contro tutti e a perseguire tutti i nemici della Chiesa romana. Per questa ragione, infatti, è stata conferita ai tedeschi la *summa potestas imperii*. Così sta scritto anche nel giuramento di ubbidienza dell'imperatore.

c. I vescovi, staccandosi dalla fede cattolica, perdono il loro ufficio e i loro benefici, ma conservano la loro buona fama (*famam retinere* come presupposto della capacità giuridica). Il diritto canonico comanda invece di scomunicare gli apostati e gli eretici e di dichiararli infami.

d. Ai vescovi viene vietato di esercitare i loro doveri d'ufficio nei confronti degli eretici che abitano nelle loro diocesi. Nel diritto canonico sta scritto il contrario.

e. Si prevede che il patrimonio ecclesiastico, anche quello usurpato rimanga *in statu suo*. Ciò significa concorso nel peccato ed è perciò non valido dal punto di vista del diritto.

f. Si vuole che la pace religiosa abbia validità. Ma quanto stabilito in termini di diritto canonico da laici non è valido, anche nel caso fosse favorevole alla Chiesa.

Questa critica radicale del diritto religioso della pace di Augusta che descrive senza pathos, in toni molto sobri, il grande divario tra gli ordinamenti giuridici dissenzienti dell'impero romano e della Chiesa romana, non è il risultato di una giurisprudenza cavillosa, ma si serve delle prove classi-

che, per così dire «normali» dal punto di vista del diritto canonico. Il diritto del 1555 e il diritto ecclesiastico non erano compatibili. Ma dalla constatazione di questo divario non derivava per il papa un compito assoluto di agire. L'estensore del promemoria ne era consapevole e concluse così: tutto ciò è in contraddizione con il diritto canonico, a meno che il papa non volesse usare tolleranza in alcuni punti (*in aliquibus tolerari*) a motivo della pace o nella speranza di un vantaggio maggiore.

Paolo IV ha evidentemente adottato questo principio evitando qualsiasi condanna che avesse rilevanza giuridica. Nei brevi, che dopo la pace religiosa partirono per la Germania<sup>89</sup>, non mancano lamentele ed accuse eloquenti, ma non vi si trova alcuna riprovazione.

Allo stesso modo, questo papa evitò anche nel 1558 una presa di distanza di rilevanza giuridica nei confronti del diritto religioso imperiale. Trasformò, tuttavia, l'elezione a imperatore di Ferdinando I in una grande contesa politica, perché avvenuta, a suo avviso, senza che ne fosse informato e senza la sua approvazione, mettendo in campo, tramite 16 cardinali e giuristi, contro l'imperatore e i principi elettori l'ampio arsenale del diritto canonico medievale<sup>90</sup>. In questa occasione, si formularono contro l'imperatore otto accuse concrete<sup>91</sup>, fra cui anche l'approvazione del colloquio di

<sup>89</sup> Riferimenti in K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 1, p. 83, nota 115.

<sup>90</sup> J. SCHMID, *Die deutsche Kaiser- und Königswahl und die römische Curie in den Jahren 1558-1620*, in «Historisches Jahrbuch», 6, 1885, pp. 3-41, 161-207, qui 3-35; L. VON PASTOR, *Geschichte der Päpste*, cit., pp. 572-579; R. HÖSLINGER, *Das Gutachten des Antonius Augustinus über die Kaiserwahl Ferdinands I. (a. 1558)*, in «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», 2, 1951, pp. 76-81; I.I. TELLECHEA IDIGORAS, *La renuncia de Carlos V y la elección de Fernando de Austria*, in «Scriptorium Victorien-  
se», 7, 1960, pp. 7-78, 208-283 (edizione di tutti i promemoria); F. BOSBACH, *Papsttum und Universalmonarchie im Zeitalter der Reformation*, in «Historisches Jahrbuch», 107, 1987, pp. 44-76.

<sup>91</sup> I *dubia* erano suddivisi in quattro gruppi (I.I. TELLECHEA IDIGORAS, *La renuncia de Carlos V*, cit., p. 13): 1. Se il papa dovesse ricevere l'ambasciatore d'obbedienza dell'imperatore. 2. Se l'elezione di Ferdinando fosse legittima senza previa informazione e approvazione del papa. 3. (Speci-

Worms del settembre 1557 senza l'autorizzazione papale<sup>92</sup>, nonché i capitoli elettorali del 1558 che avevano vincolato Ferdinando, accanto alle altre leggi fondamentali dell'impero, anche alla pace profana e religiosa del 1555<sup>93</sup>. Entrambi i provvedimenti erano ovviamente inaccettabili dal punto di vista del diritto canonico, come sottolinearono gli esperti, ma il punto di partenza del dilemma, la conclusione della pace religiosa di Augusta non veniva da loro contestato. Anche il vescovo di Verona, Luigi Lippomano, che nel 1555 aveva partecipato lui stesso come nunzio alla dieta imperiale<sup>94</sup> e

ficato in otto sottopunti): Se contro l'elezione di Ferdinando a imperatore ci fossero obiezioni in termini di diritto canonico sul suo comportamento tenuto finora. 4. Come nelle questioni suddette «pro publico christianae reipublicae bono, pace et tranquillitate provideri debeat».

<sup>92</sup> Il sottopunto [3] del *dubium* 3 recitava: «concessuisse colloquium in urbe Vormatiensi [cfr. sopra nota 81] sine licentia Sanctae Sedis Apostolicae, de rebus religionis inter christianos et haereticos». Sul colloquio di Worms del 1557 cfr. G. WOLF, *Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555-1559. Nebst einem Anhang von archivalischen Beilagen*, Berlin 1888, pp. 60-109; sintetizzando M. RITTER, *Deutsche Geschichte*, cit., I, pp. 134-137.

<sup>93</sup> Il sottopunto [4] del *dubium* 3, recitava: «iuramento se astrinxisse in conventu Francofordiensi servaturum omnia quae in dictis praeteritis statuta sunt, inter quae plurima haeretica et damnata reperiuntur». L'art. 2 della capitolazione elettorale di Francoforte, 14 marzo 1558 (qui citato da Johannes LIMNAEUS, *Capitulationes Imperatorum Et Regum Romanorum... Cum Annotamentis*, Straßburg, Friedrich Spoor 1651, p. 414 [ULB Bonn, segnatura: Ii 47]) recitava: «Wir sollen vnd wollen auch sonderlich die vorgemachte Guldene Bull / [den Frieden] in Religion vnd profan Sachen / auch den Landfrieden / samt der Handhabung desselben / so auf jüngst zu Augspurg im fünff vnd fünfzigsten Jahr gehaltenen Reichstag durch Vns / an statt der Römischen Kaiserlichen Maiestät / vnsers lieben Bruders vnd Herren / auch für Vns selbst vnd gemeine Ständ auffgericht / angenommen / verabschiedet vnd verbessert worden / stät vnd vest halten / handhaben / vnd darwider niemand beschwehren / oder durch andere beschwehren lassen / vnd die andern des Heiligen Reichs Ordnungen vnd Gesetze / so viel die dem obgemeldeten angenommenen Reichs=Abschied / im fünff vnd fünfzigsten Jahr / in Augspurg auffgericht / nicht zuwider / confirmiren / erneüern / vnd wo Noht / dieselben mit raht / Vnsrer vnd des Reichs Churfürsten / Fürsten vnd andern Ständen / bessern / wie das zu ieder Zeit des Reichs Gelegenheit erfordern wird».

<sup>94</sup> Cfr. *Nuntiaturberichte*, I 17, bearb. von H. GOETZ, Tübingen 1970, pp. XXIII-XLI.

consegnato, prima della sua partenza, al re Ferdinando uno scritto con la prova «quod quaestiones fidei ad apostolicam Sedem referri debent»<sup>95</sup>, nel suo promemoria non entrò nel merito degli avvenimenti di Augusta. Non ve n'era motivo, in quanto gli esperti non dovevano esprimersi sulla pace religiosa, ma sul colloquio di Worms e sui capitoli elettorali. E che si attenessero al compito loro assegnato non richiede spiegazioni. Che la pace religiosa in quanto tale non fosse stata inclusa nel catalogo dei *dubia*, è stato probabilmente una cosa voluta. In ogni caso, un simile modo di procedere fece sì che il divario tra la costituzione imperiale e il diritto canonico non venisse tematizzato. Ciò permise al papa di non assumere, di fronte al diritto religioso imperiale, una posizione vincolante.

Per questo atteggiamento riservato del papa, nel 1962 non trovai una spiegazione soddisfacente<sup>96</sup>. Anche Lutz che ha risollevato la questione sulla base di fonti più ampie, non offre una risposta davvero illuminante<sup>97</sup>. Deducendo, come egli fa, le priorità che hanno informato la politica romana di quegli anni dall'alleanza francese antiasburgica del dicembre 1555 e dalla irresponsabilità dell'intrigante nipote del papa Carlo Carafa, che nel 1556, dietro le spalle del papa, offrì ai protestanti tedeschi addirittura concessioni in materia di diritto religioso che andavano ancora al di là della pace religiosa<sup>98</sup>, si illustra efficacemente la cattiva gestione di questo papa infelice. Ma si spiega con ciò in modo soddisfacente perché una personalità come Paolo IV tralasciò qualsiasi condanna formale del diritto religioso imperiale? Io credo di no. Ma il fatto in quanto tale rimane significativo: né l'imperatore né i principi cattolici con i loro teologi e giuristi si dovettero confrontare, nei primi anni dopo la pace religiosa di Augusta, con una condanna papale formale del

<sup>95</sup> Il testo è ormai irreperibile: cfr. *ibidem*, p. XXXV, nota 213.

<sup>96</sup> K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 1, p. 85.

<sup>97</sup> I fatti del 1558 non sono comunque oggetto del suo studio: H. LUTZ, *Christianitas afflicta*, cit.

<sup>98</sup> H. LUTZ, *ibidem*, pp. 444 s.

diritto religioso imperiale. In questo senso ebbero spazio di manovra.

2. Non vi è invece bisogno di motivare il fatto che il diritto religioso imperiale del 1555 non sia diventato oggetto delle decisioni del terzo periodo del Tridentino (dal 18 gennaio 1562 al 4 dicembre 1563). Il concilio avrebbe altrimenti dovuto fronteggiare nei suoi lavori una dottrina teologica sul rapporto fra Stato e Chiesa cattolica in un mondo di stati caratterizzati da una pluralità di confessioni. Ciò era estraneo all'orizzonte di pensiero di quel momento storico. Nessuno poteva pensare ad una costituzione pastorale della Chiesa come *Gaudium et Spes* nel mondo pluralistico di oggi. All'insegna della formula «riforma dei principi» a Trento si discussero solo questioni di diritto ecclesiastico-statale che si ponevano all'interno di una comunità politica cattolica e che riguardavano le *immunitates ecclesiasticae* nel loro rapporto con i poteri secolari<sup>99</sup>. Anche in quest'ambito non si ebbero prescrizioni, ma solo ammonizioni<sup>100</sup>. E comunque, nel 1562/63 i problemi tedeschi non ebbero più il ruolo principale, né quelli teologici né quelli politici. L'imperatore sostenne, soprattutto nella seconda grande crisi conciliare, nel 1563, la politica conciliare del Morone che ha reso possibile la conclusione del Tridentino; e per la forma finale che assunsero le risoluzioni relative alla riforma dei principi, la sua politica fu molto importante. Ma Ferdinando I non divenne una figura centrale per il concilio come lo era stato prima Carlo V<sup>101</sup>. La sua posizione come capo dell'impero e re di Boemia e Ungheria non si coniugava, come nel caso del fratello imperatore, con prospettive che abbracciassero l'Europa nella sua interezza. Ferdinando I non avanzò pretese di monarchia universale.

<sup>99</sup> Un bilancio della ricerca in G. ALBERIGO, *La riforma dei Principi*, in H. JEDIN-P. PRODI (edd), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderno 4), pp. 161-177.

<sup>100</sup> *Concilium Tridentinum, sessio XXV, decretum de reformatione generali*, cap. XX (*Conciliorum oecumenicorum decreta*, Basel 1962<sup>2</sup>, pp. 772, 1-16).

<sup>101</sup> I particolari in H. JEDIN, *Geschichte des Konzils*, cit., IV 2.

3. Il Tridentino entrò in vigore, come è noto, il 30 giugno 1564, con la bolla papale di conferma *Benedictus Deus*<sup>102</sup>. Conteneva un *monitorium* che esortava in termini generali i principi a sostenere l'episcopato e le altre gerarchie della Chiesa affinché i decreti del concilio venissero accolti anche dagli eretici<sup>103</sup>.

L'impero ovviamente non ha adottato e mai ha cercato di adottare una decisione in merito, poiché mancavano tutti i presupposti politici e giuridici. Per una decisione del genere sarebbe stato necessario cassare prima la costituzione imperiale del 1555. A ciò non pensava però nessuno, men che meno i cattolici perché la pace religiosa offriva per ora ai principati ecclesiastici l'unica tutela giuridica contro un'ulteriore avanzata del protestantesimo, anche se la riserva spirituale venne aggirata ancora per due decenni, senza rappresentare una funzione di difesa affidabile. L'impero nel suo insieme e la Chiesa postconciliare non sono quindi mai diventate grandezze fra loro correlate, come lo erano state fino al 1521. In effetti, nel 1566 ad Augusta, in occasione della prima dieta imperiale<sup>104</sup> dopo la fine del Tridentino,

<sup>102</sup> Testo in *Concilium Tridentinum, IX: Actorum Pars Sexta...*, ed. St. EHSES, Freiburg i.Br. 1923, pp. 1152-1156: «Bulla... super confirmatione sacri oecumenici concilii Tridentini», Roma, 26 gennaio 1564.

<sup>103</sup> *Concilium Tridentinum, IX, 1154*, pp. 8-15: «Ipsum vero carissimum filium nostrum Imperatorem electum ceterosque reges, res publicas ac principes Christianos monemus et per viscera misericordiae Domini N. Iesu Christi obtestamur, ut qua pietate concilio per oratores suos affuerunt, eadem pietate ac pari studio, divini honoris et populorum suorum salutis causa, pro Sedis quoque Apostolicae et sacrae synodi reverentia, ad eiusdem concilii exsequenda et observanda decreta praelatis, cum opus fuerit, auxilio et favore suo adsint, neque adversantes sanae ac salutari concilii doctrinae opiniones a populis ditionis suae recipi permittant, sed eas penitus interdicant».

<sup>104</sup> Manca una monografia di respiro storico generale. Sulla edizione futura nella collana delle *Reichstagsakten* cfr. sotto, nota 116. Molto ricco di materiale, al di là della storia ecclesiastica dei riformati, è W. HOLLWEG, *Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses* (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, 17), in particolare pp. 241-390. Cfr. comunque per il quadro generale M. RITTER, *Deutsche Ge-*

che si svolse dal 23 marzo al 30 maggio, venne sollevato il tema del concilio, ma solo al livello di discussione, non di deliberazione. In conclusione, l'attuazione dei decreti del concilio non fu affare dell'impero, ma dei ceti imperiali cattolici.

Per farne oggetto di deliberazione, l'imperatore Massimiliano II (1564-1576), che di suo aveva inclinazioni protestanti (o protestantizzanti)<sup>105</sup>, avrebbe dovuto accogliere questo tema nella proposizione della dieta imperiale del 23 marzo 1566<sup>106</sup>. Non ne aveva però l'intenzione. Nell'ottobre del 1565, in occasione dell'invito alla dieta imperiale, aveva sì citato come prima materia da trattare la questione di come riportare a ragione migliore e retta la religione («zu besseren [!], richtigem Verstandt zu bringen»)<sup>107</sup>; ma la proposizione del marzo 1566 lasciò tacitamente cadere questo punto. Per via di una temuta offensiva turca in Ungheria l'imperatore auspicò una dieta imperiale il più possibile breve<sup>108</sup>, pensando quindi soprattutto ad un aiuto contro i turchi e solo in secondo luogo, a livello di politica religiosa, a una conferma della pace religiosa del 1555. Ciò doveva fornirgli indirettamente un pretesto per misure contro il calvinismo nell'impero, in particolare contro il principe elettore del Palatinato, Federico III (1559-

*schichte*, cit., I, pp. 265-287; M. HECKEL, *Geschichte*, cit., pp. 71-77; sulla storia dei papi K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 1, pp. 87-153; I 2, n. 2-11.

<sup>105</sup> Su di lui adesso M. RUDERSDORF, *Maximilian II. 1564-1576*, in A. SCHINDLING-W. ZIEGLER (edd), *Die Kaiser der Neuzeit. Heiliges Römisches Reich, Österreich, Deutschland*, München 1990, pp. 79-97, 474 s.

<sup>106</sup> Sulla proposizione cfr. K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 1, pp. 106 s.

<sup>107</sup> Testo in *Maximilian II. an die Vormünder des Grafen Philipp Ludwig von Hanau-Münzenberg, Wien, 12. Oktober 1565*, in J.C. LÖNIG, *Teutsches Reichs=Archiv*, XXII, Leipzig 1720, pp. 234 s. (ULB Bonn, segnatura: II 15); cfr. F.D. HÄBERLIN, *Neueste Teutsche Reichs=Geschichte*, VI, Johann Jakob Gebauer, Halle/S. 1778, p. 134 (Historisches Seminar, Bonn, segnatura: Ca 1800. 8°).

<sup>108</sup> I.P. DENGEL, in *Nuntiaturberichte*, II 5, Wien-Leipzig 1926, pp. L s.

1576)<sup>109</sup> che aveva appena pubblicato (1563) con il *Catechismo di Heidelberg* il documento più spettacolare del cristianesimo riformato in lingua tedesca<sup>110</sup>. L'imperatore non aveva quindi l'intenzione di sottoporre alla dieta imperiale il termine chiave concilio di Trento. Furono i ceti imperiali protestanti a sollevare il tema *Tridentinum*.

Come già nel 1559<sup>111</sup>, anche in occasione di questa dieta imperiale essi erano intenzionati a tentare una nuova iniziativa per il miglioramento della loro posizione politico-confessionale in termini di diritto imperiale presentando un testo di *gravamina* molto ampio. Questo testo venne consegnato all'imperatore il 25 aprile 1566<sup>112</sup>. Esso trattava però solo in secondo luogo postulati di diritto ecclesiastico-statale che non erano stati affermati nel 1555 o che erano scaturiti *ex novo*<sup>113</sup>; i *gravamina* protestanti iniziavano con un trattato di teologia controversistica, esteso e formulato in modo aggressivo, sul papa e sul Tridentino<sup>114</sup>. Concludeva esortando l'imperatore a convocare un concilio nazionale con diritto procedurale protestante, per avviare una riforma cristiana nella nazione tedesca.

Illustrare nel dettaglio la nascita dei *gravamina* protestanti, deve essere lasciato alla ricerca futura<sup>115</sup>. Fino ad allora si

<sup>109</sup> DBA, 349, pp. 134-135; P. FUCHS, art. *Friedrich III*, in *Neue Deutsche Biographie*, V, Berlin 1961, pp. 530-532.

<sup>110</sup> W. METZ-J. FANGMEIER, art. *Heidelberger Katechismus*, I, II, in *Theologische Realenzyklopädie*, XIV, Berlin-New York 1985, pp. 582-590.

<sup>111</sup> Testo in C. LEHENMANN, *De Pace Religionis Acta Publica Et Originalia, Das ist: Reichshandlungen / Schriften und Protocollen...*, Druck Kaspar Rötel, Frankfurt 1631, II c. 1, pp. 172-181 (ULB Bonn, segnatura: Ji 107); c. 2, pp. 181-195: i *controgravamina* cattolici.

<sup>112</sup> Testo *ibidem*, II c. 4, p. 197-226.

<sup>113</sup> Come: eliminazione della riserva spirituale, diritto valido per la riforma e secolarizzazione del patrimonio ecclesiastico oltre il 1552-55, eliminazione della parità per le città imperiali, libertà religiosa illimitata per i protestanti nell'impero («Freistellung»).

<sup>114</sup> C. LEHENMANN, *De Pace Religionis*, cit., pp. 197-212.

<sup>115</sup> La 'Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften' ha deciso nel 1981 di includere nella sua edizione degli atti

possono avanzare solo ipotesi sui motivi dei ceti imperiali protestanti relativi alla prima parte dei loro *gravamina*<sup>116</sup>. Ipotetica è quindi anche la nostra supposizione che i protestanti non contavano seriamente su una approvazione dell'imperatore a proposito di un concilio nazionale in tempi brevi. Una tale assemblea li avrebbe posti, viste le lotte e le controversie sulla giusta teologia che da anni erano in corso tra i protestanti stessi, davanti a problemi quasi irrisolvibili; infatti, esistevano divisioni molto profonde non solo fra i riformati e i luterani, ma anche tra singole chiese territoriali luterane. La concordia<sup>117</sup>, pattuita nel 1580 non fra tutte, ma sicuramente fra importanti chiese luterane, era ancora lontana.

Lo schieramento protestante nell'impero era però unito nel rifiutare il papa e il Tridentino. A sostegno di questa posizione, i loro *gravamina*<sup>118</sup> svilupparono due linee argomentative differenti. La prima partiva dall'accusa storica dei riformatori contro il papa, accusa che nel frattempo aveva trovato nelle *Magdeburger Zenturien*<sup>119</sup>, apparse a Basilea

della dieta imperiale anche le assemblee imperiali (*Reichsversammlungen*) dal 1556 al 1662. La direzione è stata assunta da Heinz Angermeier. Sono apparsi finora gli atti relativi alla dieta imperiale di Speyer del 1570 (1988, a cura di M. LANZINNER) e della dieta della deputazione imperiale del 1586 (1994, a cura di T. FRÖSCHL).

<sup>116</sup> W. HOLLWEG, *Der Augsburger Reichstag*, cit., pp. 312 s., si limita a riflessioni generali.

<sup>117</sup> Cfr. E. KOCH, art. *Konkordienbuch*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XIX, Berlin-New York 1990, pp. 472-476; E. KOCH, art. *Konkordienformel*, *ibidem*, pp. 476-483.

<sup>118</sup> Risalivano ad un abbozzo di Zweibrücken e del Württemberg (W. HOLLWEG, *Der Augsburger Reichstag*, cit., p. 305); dovrebbero quindi essere stati redatti da Tileman Heshusius (a riguardo P.F. BARTON, art. *Heshusius*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XV, Berlin-New York 1986, pp. 256-260) e da Jakob Andreä (a questo proposito M. BRECHT, art. *Andreä*, in *Theologische Realenzyklopädie*, II, Berlin-New York 1978, pp. 672-680).

<sup>119</sup> E. STÖVE, art. *Kirchengeschichtsschreibung*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XVII, Berlin-New York 1989, pp. 535-560, qui 541. La V e la VI centuria erano apparse nel 1562, la VII e la VIII nel 1564 e nel 1565 la IX; cfr. G. KAWERAU, art. *Flacius*, in *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, VI, Leipzig 1899<sup>3</sup>, pp. 82-92, qui 90.

nel 1559, un sostegno notevole. In conformità alla loro interpretazione storica, l'affermazione principale dei *gravamina* del 1566 era: la pretesa del primato papale sull'intera Chiesa è in contraddizione con la Bibbia e con la situazione nella vecchia Chiesa. L'innalzamento del papa al di sopra del patriarca di Costantinopoli è avvenuto solo nel VII secolo, in seguito all'alleanza oscura del vescovo di Roma con un personaggio dal carattere ambiguo come l'imperatore d'Oriente Foca (602-610). Il papato è perciò l'incarnazione della atrocità e dell'empietà pagane («Haydnischen Grewl vnd Abgötterey»)<sup>120</sup>.

La seconda linea argomentativa si distanziava dalla prima già dal punto di vista linguistico; infatti era scritta in latino. In questo paragrafo i *gravamina* polemizzavano, con motivazioni sistematico-teologiche, contro due capitoli dottrinali<sup>121</sup> e nove canoni<sup>122</sup> del Tridentino in cui si trattava della dottrina della giustificazione (sess. VI), del sacramento della penitenza (sess. XIV), del sacrificio eucaristico (sess. XXII) e della comunione sotto entrambe le forme (sess. XXI). Le decisioni conciliari selezionate venivano citate testualmente. A questo testo seguiva una critica basata sulla dogmatica protestante che per la sua *antidottrina cristiana* si richiamava alla Scrittura sacra profetica e apostolica. Si adottò quindi una procedura diversa da quella adottata da Martin Chemnitz (1522-1586)<sup>123</sup> nell'*Examen Concilii Tridentini*, la cui parte prima era apparsa poco pri-

<sup>120</sup> C. LEHENMANN, *De Pace Religionis*, cit., p. 198.

<sup>121</sup> Vengono citate parti dal cap. IX del decreto sulla giustificazione del 13 gennaio 1547 (*Conciliorum oecumenicorum decreta* [COD], Freiburg 1952<sup>2</sup>, 650, pp. 29-40) e dal cap. I del decreto sulla *communio sub utraque* del 16 luglio 1562 (COD 702, pp. 20-24).

<sup>122</sup> *De iustificatione* (13 gennaio 1547), can. IX, XI e XII (COD 655, pp. 32-34, 37-40, 41-43); *de poenitentia et extrema unctione* (sessio XIV: 25 novembre 1551), can. IV e VII (COD 688, 6-9, pp. 23-26); *de sacrificio missae* (sessio XXII: 17 settembre 1562), can. III (COD 711, pp. 24-28) e *de communione sub utraque et parvulorum* (sessio XXI: 16 giugno 1562), can. I, II e III (COD 702, pp. 20-23; 703, 29-31, 23-34, 35-38).

<sup>123</sup> T. MAHLMANN, art. *Chemnitz*, in *Theologische Realenzyklopädie*, VII, Berlin-New York 1981, pp. 714-721.

ma nel 1565<sup>124</sup>. Chemnitz che avrebbe poi fornito per due secoli l'arsenale delle obiezioni protestanti contro il dogma di Trento<sup>125</sup>, aveva ordinato l'intera materia secondo le parole chiave dei suoi *loci communes*, argomentando ovviamente in modo molto più esteso e dotto dei *gravamina*<sup>126</sup>. Questi si attenevano, con una piccola modifica<sup>127</sup>, alla sequenza dei decreti conciliari. Ma in linea di principio, in entrambi i casi si procedeva con lo stesso metodo ricavato dall'insegnamento universitario: prima si cita il testo dell'avversario e poi si sviluppa una controdottina sistematica. Seguendo il principio di scrittura luterano-protestante, il Tridentino viene qualificato dai ceti imperiali protestanti facilmente come un concilio fasullo, illegittimo («un vermeintes, unrechtmässiges concilium») <sup>128</sup>. Perché stando alla teologia dura, polemica dei *gravamina* protestanti, gli scempi e le empietà del papato ormai in voga sono nettamente contrari alla parola e al comandamento di Dio («eingerissene Grewel vnd Abgötterey des Babstumb Gottes ausgetrucktem Wort vnnnd Befelch stracks zuwider») <sup>129</sup>.

A questa accusa i cattolici opposero, nei loro *antigravamina* del 14 maggio<sup>130</sup>, fin dalla prima frase la professione di seguire non solo la vecchia, ma anche la vera reli-

<sup>124</sup> Cfr. K. SCHOTTENLOHER, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, IV, Stuttgart 1957<sup>2</sup>, n. 43217<sup>b</sup> e VD 16, IV, Stuttgart 1985, C 2168. Per la continuazione con le parti II, III e IV cfr. *ibidem*, 43218<sup>b</sup> nonché VD 16 C 2169-2174. La parte I tratta «de scriptura sacra – de traditionibus – de peccato originali – de concupiscentia – de conceptione B. Mariae Virginis – de operibus infidelium – de libero arbitrio – de iustificatione – de fidei – de bonis operibus».

<sup>125</sup> H. JEDIN, *Überblick*, cit., p. 62.

<sup>126</sup> Sulla teologia controversistica di Chemnitz cfr. R. MUMM, *Die Polemik des Martin Chemnitz gegen das Konzil von Trient. Eine Untersuchung*, I (altri non sono apparsi): *Mit einem Verzeichnis der gegen das Konzil von Trient gerichteten Schriften*, Leipzig 1905, pp. 34-78.

<sup>127</sup> Sessio XXI dopo la XXII; cfr. sopra, nota 122.

<sup>128</sup> C. LEHENMANN, *De Pace Religionis*, cit., p. 93.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>130</sup> *Ibidem*, pp. 226-246.

gione cattolica. Di conseguenza, potevano definire il testo protestante come un libello (*libellirn*)<sup>131</sup> e un bisticcio odioso (*v n n d v e r h a s t G e z e n c k*)<sup>132</sup>, come un modo di fare ribelle e completamente arbitrario («*vnfug-sames vnnd gantz vnnötiges anziehen*»). Esso è in contraddizione con le forme di comunicazione dei ceti imperiali nella dieta ed è evidentemente praticato da coloro che sono particolarmente desiderosi di usare le penne inquiete, ma sono poco desiderosi... che nel Sacro impero venga istituita e conservata fra la Maestà imperiale e i ceti di entrambe le religioni nelle grandi calamità e turbamenti dell'impero pace, quiete e unità («*von dejenigen ex practizirt / welche ein sondern lust [haben], der vnruhigen Federn zugebrauchen / aber wenig lust... / daß im H. Reich zwischen E. Kays. M. vnd den Ständen beider Religion / in höchsten deß Reichs nöten vnd Anfechtungen / Fried / Ruhe vnd Einigkeit gepflantz vnd erhalten werden möchte*»)<sup>133</sup>. Con ampie digressioni storico-ecclesiastiche, a cui si aggiungono ricche citazioni dalla Bibbia e dai Padri della Chiesa, sostenevano la loro pretesa di essere detentori della *vera fides historiarum* e reclamavano per la loro Chiesa la continuità ininterrotta della tradizione cattolica dal tempo degli apostoli fino al presente, rifiutando chiaramente l'affermazione protestante secondo cui solo in questi ultimi quarant'anni si sarebbe nuovamente destato in Germania un vero cristianesimo.

I ceti imperiali cattolici pararono quindi l'attacco storico-teologico alla Chiesa cattolica con una lunga controargomentazione storica e teologica; tuttavia, il tema del Tridentino è toccato dal loro testo solo marginalmente. Le obiezioni dogmatiche dei protestanti contro le decisioni conciliari non vengono fatte oggetto di dibattito teologico-controversisti-

<sup>131</sup> Questo verbo, non riportato nel *Deutsches Wörterbuch*, XII, Leipzig 1885, è dedotto da *libellus*, l'atto giudiziario di accusa (R. LIEBERWIRTH, *Lateinische Fachausdrücke im Recht*, Heidelberg 1986, p. 166), ma anche lo scritto di diffamazione (A. SLEUMER, *Kirchenlateinisches Wörterbuch*, Limburg/Lahn 1926<sup>2</sup>, rist. Hildesheim 1990, p. 473).

<sup>132</sup> C. LEHENMANN, *De Pace Religionis*, cit., p. 226.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 227.

co; si dichiara solo, in termini generali, che l'attacco al papa e al concilio non necessita di un rifiuto e di una risposta perché «altrimenti potremmo, in conformità alle storie e ai concili veri, fare un resoconto migliore delle cose» («da wir sonst den wahren Historien und Concilien gemeiß / bessern bericht der sachen thun kündten»). Espressamente e con ampia motivazione si rifiuta invece la richiesta di un concilio nazionale: l'unica via alla «concordia religiosa e all'abolizione delle sette che si stanno diffondendo («vergleichung der Religion vnnd abschaffung der ingerissenen Secten») sarebbe un concilio generale («General Concil») come aveva avuto luogo da poco a Trento<sup>134</sup>. I ceti imperiali cattolici dichiararono quindi la loro stessa adesione al concilio di Trento come *obiter dictum* in un testo giuridico-confessionale diretto all'imperatore. Scelsero in tal modo la forma indiretta di una *acceptatio* del Tridentino. Per il resto, si dichiararono disponibili a «mantenere fedelmente e a completare» («trewlich zu halten / vnd zu volnziehen») e a «non turbare nessuno che fosse contrario ad esso» («vnd dawider niemants zu betrüben»), indipendentemente dal fatto se in futuro ci fosse stato un accordo religioso o meno<sup>135</sup>. Per loro la questione non era: Tridentino o diritto religioso imperiale, ma diritto religioso imperiale e Tridentino.

La risoluzione imperiale del 25 maggio seguita agli esposti politico-confessionali dei due schieramenti religiosi<sup>136</sup>, non andò tutto sommato al di là di formulazioni dilatorie. Massimiliano II annunciò concretamente solo la rinnovata conferma della pace religiosa di Augusta. Essa è stata messa in atto nel recesso del 30 maggio<sup>137</sup>.

Avendo i ceti imperiali cattolici dichiarato in termini di diritto imperiale di aderire alle decisioni del concilio di Tren-

<sup>134</sup> *Ibidem*, pp. 235 s.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>136</sup> Il testo *ibidem*, pp. 246-251, è incompleto; il regesto preciso in *Nuntiaturberichte*, II 5, cit., n. 68, pp. 241 s.

<sup>137</sup> Recesso imperiale di Augusta, 30 maggio 1566, in *Sammlung*, cit., pp. 211-244, qui 213 s. (§ 6).

to, aveva avuto inizio la recezione giuridica del Tridentino in Germania. Doveva limitarsi, per come stavano le cose, ai ceti imperiali rimasti cattolici. Il legato cardinale Giovanni Francesco Commendone (1524-1584), uno dei più capaci fra i diplomatici papali del XVI secolo e decisamente un uomo della riforma<sup>138</sup>, convocò per il 23 maggio 1566 i ceti imperiali cattolici ad un'assemblea plenaria<sup>139</sup>. Arrivarono tutti, anche l'arcivescovo di Colonia che finora si era rifiutato di rendere la *professio fidei Tridentinae*<sup>140</sup>. Davanti a questa assemblea, non prevista dalla costituzione imperiale, la cui composizione corrispondeva al *Corpus Catholicorum* fondato formalmente solo nel 1648 e che di fatto però aveva costituito fin dal 1555 nelle trattative la parte cattolica, il rappresentante del papa parlò con parole commosse del concilio proponendo di accettare con una procedura simile a quella della dieta imperiale i decreti di fede e di riforma deliberati a Trento. I ceti reagirono ritirandosi nelle tre curie per una breve consultazione e comunicarono quindi al rappresentante del papa per tramite dell'arcivescovo di Magonza e arcicancelliere dell'impero la risposta: sì, accettiamo il concilio, però bisogna essere un po' indulgenti da noi con i decreti di riforma. Ranke ha definito questo atto formale, il giorno dell'ascensione del 1566 ad Augusta, come una svolta nella storia del cattolicesimo tedesco<sup>141</sup>. Se sia preferibile adottare per questa svolta la data del 14 o del 23 maggio, può essere discusso. In ogni caso però la dieta imperiale di Augusta del 1566 significò per la storia della Chiesa cattolica in Germania una ἐποψή in senso classico, anche se il

<sup>138</sup> T. BROCKMANN, art. *Commendone*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg 1994<sup>3</sup>, pp. 1273 s.

<sup>139</sup> Per quel che segue cfr. K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 1, p. 141.

<sup>140</sup> Friedrich von Wied, arcivescovo di Colonia 1562-1567 (†1568), non venne mai confermato dal papa a causa del suo rifiuto di giurare la professione di fede tridentina, e rassegnò per questo motivo le dimissioni nel 1567. Cfr. LEY, art. *Köln, Bistum*, in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, VII, Freiburg i.Br. 1891<sup>2</sup>, pp. 831-893, qui 873 s.

<sup>141</sup> L. VON RANKE, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, II, Leipzig 1907<sup>11</sup>, p. 30.

rinnovamento interno, anzi la *m o d e r n i z z a z i o n e* della vita ecclesiastica nell'impero ha interpretato molto liberamente i decreti di riforma tridentini. Ma questa è un'altra vicenda<sup>142</sup>.

Che il Tridentino fosse recepito non dall'impero, ma da un'assemblea extracostituzionale dei ceti imperiali cattolici, corrispondeva perfettamente al diritto religioso dell'impero del 1555. Esso venne, come già è stato sottolineato, nuovamente confermato nel recesso imperiale del 1566, l'ultima volta prima della grande reiterazione nella pace di Westfalia del 1648. Ciò è diventato per il papato l'occasione di esaminare in linea di principio se la Chiesa romana doveva continuare ad accettare il divario fra il Tridentino, compresa la validità persistente del diritto canonico universale, da una parte e il diritto religioso imperiale dall'altra, o se doveva tutelare i suoi diritti attraverso la protesta. In discussioni e decisioni drammatiche che sono state descritte dettagliatamente altrove<sup>143</sup>, il dado venne tratto contro l'opzione della protesta e quindi a favore della figura giuridica del *d i s s i m u l a r e* come concezione guida del Vaticano. Questa linea politica è stata abbandonata dalla curia romana solo nel 1640/50, nel periodo in cui le proteste papali non riuscivano più ad arrestare i fatti di politica quotidiana del mondo, come gli attori comprendevano chiaramente<sup>144</sup>. Ma

<sup>142</sup> «A Colonia si riformava in modo energico e con successo [1595-1688], ma non in senso tridentino»: H. MOLITOR, art. *Köln, Kurfürstentum*, I 2.: *1515 bis 1803*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XIX, Berlin-New York 1990, pp. 295-301, qui 298, 35/36; cfr. H. MOLITOR, *Gegenreformation und kirchliche Erneuerung*, in Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv, Düsseldorf (ed), *Kurköln. Land unter dem Krummstab. Essays und Dokumente*, Kevelaer 1985, pp. 199-214; K. REPGEN, *Der Bischof zwischen Reformation, Katholischer Reform und Konfessionsbildung (1515-1650)*, in P. BERGLAR-O. ENGELS (edd), *Der Bischof in seiner Zeit. Festschrift Joseph Kardinal Höffner*, Köln 1986, pp. 245-314.

<sup>143</sup> K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit. I testi dei promemoria in O. BRAUNSBERGER, *Beati Canisii Societatis Jesu Epistulae Et Acta*, V: 1565-1567, Freiburg im Br. 1919, n. 1313-1318, pp. 229-255 e K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 2, n. 2, pp. 3-9.

<sup>144</sup> K. REPGEN, *Die römische Kurie*, cit., I 1, pp. 391-526; K. REPGEN,

ancora nella dottrina di diritto ecclesiastico-statale dei giuristi cattolici attorno alla metà del XVIII secolo si è tenuta ferma la legittima pretesa di validità universale del diritto canonico<sup>145</sup>, benché nessuno volesse più mettere in dubbio che il Sacro Romano impero della Nazione germanica fosse anche e proprio in riferimento al suo diritto religioso, un *corpus irregolare*<sup>146</sup>.

Come ho già detto all'inizio, non mi esprimo sulla questione se questo dato di fatto inequivocabile possa venire definito come *modernizzazione*. Ma che il diritto religioso imperiale del 1532/1555/1648 abbia significato un mutamento altamente ricco di conseguenze per la vita storica, è innegabile.

*Drei Korollarien*, cit., e K. REPGEN, *Wartenberg, Chigi und Knöringen im Jahre 1645. Die Entstehung des Plans zum päpstlichen Protest gegen den westfälischen Frieden als quellenkundliches und methodisches Problem*, in R. VIERHAUS-M. BOTZENHART (edd), *Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Räumler zum 15. Dezember 1965* (Neue münsterliche Beiträge zur Geschichtsforschung, 9), Münster 1966.

<sup>145</sup> Cfr. per esempio JOHANN ADAM L.B. DE ICKSTATT, *De justa et efficaci summi pontificis protestatione contra pacem religiosam et Westphalicam, obligationem ejusdem intrinsece et pacticitiam inter compactentes baud infrigente*, in JOHANN ADAM L.B. ICKSTATT, *Opuscula juridici varii argumenti*, II, Johann Franz Xaver Grätz e Thomas Summer, München-Inngolstadt 1759, pp. 320-369, 516-520 (BSB München, segnatura: 4 Jur. opp. 28 [2]).

<sup>146</sup> SEVERINUS DE MOZAMBANO [Samuel von Pufendorf], *De forma Imperii Germanici*, ed. F. SALOMON, 1910 (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit, III 4), Weimar 1910, c. VI § 9 (p. 126).



## I dibattiti tridentini: tecniche di assemblea e di controllo

di *Umberto Mazzone*

Il tema delle tecniche di assemblea e di controllo delle discussioni in organi collegiali si presta a molteplici interpretazioni e ad approcci sostenuti da metodologie diverse. Esso costituisce ancor oggi uno dei nodi principali dell'agire politico (basti pensare alle questioni che sono connesse ai regolamenti parlamentari e alle loro eventuali modifiche).

A principiare dalla modalità di svolgimento delle congregazioni o delle sessioni del concilio è quindi possibile investigare la conduzione vera e propria delle discussioni tridentine, come pure la struttura burocratica che sosteneva i processi di assunzione delle decisioni.

A fianco di questi aspetti siamo in grado di affrontare la non secondaria questione della ritualità e della simbologia delle riunioni, oppure indagare sul diritto di voto, sulla rappresentanza, sul diritto di proposta o sul potere di convocazione.

Non risultano inopportuni paralleli anche con altre assemblee che qui si cercherà di tenere presenti (stati, parlamenti, *cortes*).

1. Una primissima osservazione può essere fatta sui momenti simbolici, sulla ritualità dell'assemblea tridentina, le sue gerarchie interne. A tale proposito non ci si può esimere dall'osservare come negli stati generali di Francia solo i membri del clero e della nobiltà potevano rimanere seduti durante il discorso del re, mentre quelli del terzo stato ascoltavano in piedi<sup>1</sup>. Nel parlamento inglese

<sup>1</sup> C. SOULE, *Les Etats généraux de France (1302-1789). Etude historique, comparative et doctrinale*, Heule 1968, p. 47.

«when the king is present, none of the lords are covered; and the judges and attendants do stand up, until his majesty wills them to sit down. When the king is absent... the judges sit also, but are not covered until the lord chancellor signifies the lords pleasures. The king's council and the master of the chancery sit, but are never covered»<sup>2</sup>.

In questa simbologia del minor rango manifestato dal diritto o meno a sedere vogliamo sottolineare come l'assemblea conciliare assuma anch'essa simili riferimenti: infatti i vescovi o, per maggiore esattezza, coloro i quali avevano diritto di voto deliberativo assistevano alle riunioni seduti e chi invece, come i teologi, non aveva diritto di voto deliberativo seguiva i lavori in piedi<sup>3</sup>. Va però detto che non si andò oltre a questa sottolineatura di una diversità di ruoli e non si presentano in concilio quelle misure discriminatorie che sono evidenti in Francia negli stati generali verso il terzo stato<sup>4</sup>. Va però certamente ricordata la difficoltà di comparare il concilio con altre assemblee. Ad esempio per gli stati generali si deve sottolineare come l'assemblea conciliare fosse molto più omogenea al suo interno rispetto alle riunioni francesi, non solo per una diversa espressione di rappresentatività ma anche per le modalità di composizione, in quanto gli stati generali erano costituiti con i più diversificati sistemi di selezione dei deputati<sup>5</sup>. In ogni modo quello della ritualità delle riunioni appare un segno distintivo delle assemblee, sia politiche sia religiose, e, solo per fare un esem-

<sup>2</sup> H. ELSYNGE, *The manner of holding Parliaments in England*, London 1768, p. 112.

<sup>3</sup> *Concilium Tridentinum (CT)*, ed. Societas Goerresiana, 13 voll., Freiburg i.Br. 1901 ss., IV, p. 543, congregazione generale del 4 gennaio 1546.

<sup>4</sup> C. SOULE, *Les Etats généraux*, cit., p. 47.

<sup>5</sup> Cfr. J. RUSSEL MAJOR, *The Electoral Procedure for the Estates General of France and its Social Implications, 1483-1651*, in «*Medievalia et Humanistica*», X, 1956, pp. 131-150 e H.G. KOENIGSBERGER, *The Powers of Deputies in Sixteenth Century Assemblies*, in *Album Helen Maud Cam* (Studies presented to the International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions, XXIV), Louvain-Paris 1961, pp. 211-243, qui 213.

pio, è ampiamente noto come il parlamento inglese abbia curato con estrema attenzione i particolari delle precedenze e dei modi di trattenersi nelle aule di riunione<sup>6</sup>.

2. Un vivace ed interessante dibattito è suscitato dalla questione della nomina degli ufficiali del concilio, ovvero degli addetti alla struttura burocratica del Tridentino.

Al concilio di Costanza era stato il pontefice Giovanni XXIII a nominare, sin dalla prima sessione del 16 novembre 1414, «notarii... custos concilii, scrutatores, advocati... ordinatores sedium»<sup>7</sup>. Alcuni di questi vennero riconfermati dopo la fuga di Giovanni XXIII avvenuta il 20 marzo 1415, altri invece scompaiono da ogni memoria conciliare avendo evidentemente seguito<sup>8</sup> il papa lontano da Costanza. Poiché il fondamento su cui si regge l'ordinamento dei lavori del concilio di Costanza è la 'nazione'<sup>9</sup> anche gran parte della pro-

<sup>6</sup> Cfr. l'Act del 1539 «for placing of the lords in parliament» ricordato in M.A.R. GRAVES, *The Tudor Parliaments. Crown, Lords and Commons, 1485-1603*, London-New York 1985, p. 21. Si veda soprattutto H. ELSYNGE, *The manner*, cit., pp. 101 ss. dove si affronta la questione del «locus et modus sedendi».

<sup>7</sup> J. HOLLNSTEINER, *Studien zur Geschäftsordnung am Konstanzer Konzil, in Abhandlungen aus dem Gebiete der mittleren und neueren Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften. Eine Festgabe zum siebzigsten Geburtstag Heinrich Finke gewidmet*, Münster W. 1925, pp. 240-256, ora in R. BÄUMER (ed), *Das Konstanzer Konzil*, Darmstadt 1977, pp. 121-142, qui 122.

<sup>8</sup> K. WOODY, *The organization of the Council*, in *The Council of Constance*, trans. by L. Ropes Loomis, ed. and ann. by J.H. MUNDY-K.M. WOODY, New York-London 1961, pp. 52-65, qui 59.

<sup>9</sup> J. HOLLNSTEINER, *Geschäftsordnung*, cit., p. 126. Il sistema di voto per nazioni e non per teste fu fondamentale un espediente procedurale per controbattere la preponderanza italiana. Per la sopravvivenza anche in seguito dell'idea delle nazioni conciliari cfr. I. ROGGER, *Le nazioni al Concilio di Trento durante la sua epoca imperiale*, Roma 1952. Ricordiamo come il concetto di nazione fosse ampio, simile fondamentale a quello in uso nelle università medievali. Così la nazione tedesca raccoglieva, oltre ai tedeschi, polacchi, cechi, ungheresi, croati, dalmatici, scandinavi, cfr. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament?*, in R. BÄUMER (ed), *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee*, Darmstadt 1976, pp. 198-228, qui 219.

cedura e del ruolo degli ufficiali sono determinati dalle singole nazioni<sup>10</sup>. Un problema, quest'ultimo, che condizionò solo marginalmente il Tridentino e la cui scarsa rilevanza certamente aiutò il papato a dare un indirizzo favorevole alla riconferma della propria autorità anche nella amministrazione degli affari conciliari riuscendo ad ottenere che la struttura burocratica del concilio fosse saldamente nelle sue mani, fatto che, tra le altre cose, si rivelò decisivo al fine di consentire la gestione riservata delle finanze conciliari<sup>11</sup>.

Sicuramente il concilio si trovò all'apertura dei lavori in una situazione di grave ritardo ed impreparazione. Come ha sottolineato Beumer<sup>12</sup> il concilio di Trento non possedeva né all'inizio né alla sua conclusione un proprio definito ordine dei lavori: più o meno tutto procedette con l'adattarsi momento per momento alle esigenze, anche se nel corso degli anni alcuni punti risultarono determinanti, come ad esempio quello del diritto di proposta.

Ricordiamo, per segnalare la novità del tridentino rispetto ai concilii precedenti, che gli organi del concilio di Trento furono le congregazioni generali, come riunione generale degli aventi diritto di voto, ovvero i vescovi, i superiori generali degli ordini mendicanti e i rappresentanti di congregazioni monastiche, per i dibattiti e le sessioni per la promulgazione dei decreti. Troviamo la congregazione dei teologi, senza diritto di voto, che erano stati inviati in concilio dal papa o dai principi secolari o che erano giunti al seguito dei legati, dei vescovi. L'esclusione «dal voto deliberativo dei procuratori e dei rappresentanti di tutte le altre corporazioni, come pure dei capitoli e delle università, dif-

<sup>10</sup> Così Enrico di Piro, uno dei due promotori del concilio, è talvolta chiamato promotore della nazione tedesca, cfr. K. WOODY, *The organization*, cit., p. 58; anche i protonotari sono nominati uno per nazione, *ibidem*, p. 59.

<sup>11</sup> Vedi oltre p. 111.

<sup>12</sup> J. BEUMER, *Die Geschäftsordnung des Trienter Konzils*, in R. BÄUMER (ed) *Concilium Tridentinum*, Darmstadt 1979, pp. 113-140, qui 137.

ferenziò di massima il concilio di Trento per la sua composizione, dai concilii riformatori del XV secolo»<sup>13</sup>.

Fatta chiarezza su questa novità di fondo, che esprime un orientamento certamente radicato da tempo nel papato, altre iniziative, volte anch'esse a rafforzare un predominio papale, appaiono di più lenta trasposizione nella pratica. Dal diario del verboso segretario Massarelli risulta che uno dei primi provvedimenti in merito all'organizzazione del concilio risale solo al 17 novembre 1545 quando «il vescovo della Cava et il maestro delle cerimonie, Mr Pompeo de Spoleti, furono da Rmi legati per cominciar a fare qualche ordine per il concilio et cose necessarie»<sup>14</sup>. Ma ci troviamo ancora più su di un versante tecnico-pratico, organizzativo, che teorico-normativo espressione di una meditata scelta politica.

Una importante lettera dei legati al cardinal Farnese del 14 dicembre 1545<sup>15</sup> mostra chiaramente lo stato di disagio dei cardinali che nulla sanno sulla maniera di comportarsi, su come sviluppare i rapporti coi vescovi, con gli oratori, mentre sono ancora completamente da definirsi tutte le procedure assembleari. I legati possono esprimere solo timori e preoccupazioni: ad esempio che tra le prime cose che saranno poste sul tappeto si ritroveranno sicuramente le questioni connesse con il pagamento delle decime e con l'ammissione dei procuratori degli assenti ed emergono ansie su rigurgiti conciliaristi: «non sapemo si vorran tentare che se proceda per natione o disputare della potestà del concilio a quella del papa o di quella del papa al concilio in che staremo avvertiti et che non mancammo del debito nostro»<sup>16</sup>; infine elevano la protesta perché l'apparato organizzativo del concilio è ancora in alto mare: «non replicaremo quel che più volte havemo scritto, che si mandino segretarii, ab-

<sup>13</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, Brescia 1973<sup>2</sup> ss., II, p. 557.

<sup>14</sup> CT I, p. 328.

<sup>15</sup> CT X, p. 276.

<sup>16</sup> CT X, p. 277.

breviatore, avvocati, protonotarii, cursori et quattro cantori almanco»<sup>17</sup>.

In risposta alle proposte avanzate dai legati nella prima congregazione generale del concilio del 18 dicembre 1545<sup>18</sup> circa il modo di ordinare l'attività del concilio, una personalità importante come quella del vescovo di Feltre Tommaso Campeggi, che – ricordiamolo – apparteneva ai prelati strettamente legati alla curia romana di cui ne rappresentava gli interessi con intelligenza<sup>19</sup>, propone il 22 dicembre 1545 che si crei una commissione di decemviri formata da padri del concilio per amministrare e dirigere i lavori, in collaborazione con i legati e presidenti, predisporre l'ordine del giorno delle riunioni<sup>20</sup> e nominare gli ufficiali del concilio<sup>21</sup>, i quali avrebbero però dovuto ottenere l'approvazione nella congregazione conciliare: troviamo dunque una proposta di auto-organizzazione dell'assemblea conciliare che però non avrà ulteriori sviluppi. Il 31 dicembre 1545 il cardinal Farnese rispondeva ai legati rivelando i nomi dei primi ufficiali deputati dal pontefice (dal segretario Marco Antonio Flaminio, che però non accetterà l'incarico, all'abbreviatore Ugo Boncompagni, il futuro Gregorio XIII, «il quale se bene non è delli veterani quanto alla pratica dell'offitio è parso però a Sua Beatitudine di mandarlo per essere tale che potrà etiam servire nella professione di canonista nella quale è tenuto di buone lettere»<sup>22</sup>), mentre nella congregazione generale del 4 gennaio 1546 il cardinal Del Monte, legato e presidente del concilio, afferma che presto sarebbero stati

<sup>17</sup> CT X, p. 278.

<sup>18</sup> CT IV, p. 533.

<sup>19</sup> Su di lui cfr. H. JEDIN, *Tommaso Campeggio (1483-1564). Tridentinische Reform und kuriale Tradition*, Münster 1958 e U. MAZZONE, *I libri di Tommaso e Marco Antonio Campeggi*, in «Cristianesimo nella storia», X, 1989, pp. 509-551.

<sup>20</sup> «De proponendis in aliis congregationibus consulere et proponere», CT IV, p. 539.

<sup>21</sup> CT IV, p. 539.

<sup>22</sup> CT X, p. 291.

inviati da Roma uomini probi ed idonei che avrebbero svolto il ruolo di ufficiali del concilio. Alcuni padri, di cui però gli atti conciliari non riportano il nome, si oppongono senza successo a questa ipotesi e affermano che la loro creazione, poiché il papa è assente, spetterebbe al concilio<sup>23</sup>.

Del Monte risponde che gli ufficiali avrebbero potuto essere approvati dai padri ma che, una volta aperto il concilio, l'autorità del papa restava però immutata, anzi semmai essa risultava aumentata<sup>24</sup>, e che quindi il pontefice non poteva essere condizionato nelle sue scelte, comprese quindi quelle relative alle persone da adibire agli uffici conciliari<sup>25</sup>. Lo stesso 4 gennaio vengono attribuiti i compiti a Ercole Severoli, promotore, Angelo Massarelli, segretario, Claudio della Casa e Nicolò Driel notai<sup>26</sup>.

Le scelte si rivelarono, nel loro complesso, felici. Lo staff burocratico del concilio si manifestò di buon livello e alcuni dei suoi funzionari seppero affiancare capacità tecnica a sensibilità religiosa<sup>27</sup>. Sicuramente l'apparato del concilio non sfigura in un raffronto con quello del contemporaneo parlamento inglese ove, sia alla Camera dei Lords come a quella dei Comuni, gli ufficiali erano di alto livello, burocrati di professione<sup>28</sup> che ricevevano una adeguata retribuzione composta sia da una parte fissa, sia, ed era l'entrata più consistente, da una parte variabile legata al numero e alla

<sup>23</sup> CT IV, p. 542.

<sup>24</sup> Anticipando con queste sue parole quanto sosterrà di lì ad una trentina d'anni Jean Bodin nei suoi *Six livres de la République* che «contraddice a coloro i quali insinuano che la riunione degli 'stati' possa costituire una menomazione del potere e della dignità dei sovrani. La presenza degli 'stati', infatti, non solo non diminuisce, ma anzi mette in evidenza tale sovranità» (A. MARONGIU, *Monarchia assoluta e istituto parlamentare nella politica cinquecentesca*, in *Dottrine e istituzioni politiche medievali e moderne*, Milano 1979, pp. 351-398, qui 372, già pubblicato in «Rassegna parlamentare», Roma, nn. 3-4, aprile 1964, pp. 3-42).

<sup>25</sup> CT IV, p. 542.

<sup>26</sup> CT IV, p. 544.

<sup>27</sup> Si pensi a Gabriele Paleotti e a Ugo Boncompagni.

<sup>28</sup> M.A.R. GRAVES, *The Tudor Parliaments*, cit., p. 22.

qualità degli atti che venivano sottoposti al parlamento<sup>29</sup>. Anche al concilio di Trento gli ufficiali ricevettero una retribuzione, proporzionale all'importanza del loro incarico, pagata direttamente alla cassa conciliare dall'amministrazione finanziaria romana<sup>30</sup>.

3. Se la preparazione, l'organizzazione, il mantenimento di un'assemblea che sia destinata a prolungarsi a lungo nel tempo e veda la partecipazione di centinaia di persone provenienti da diversi paesi costituisce sempre uno sforzo non indifferente per chi si assume l'onere di convocarla, l'impegno che si richiese alla curia romana per assicurare al concilio di Trento i necessari aiuti tecnici, amministrativi, finanziari fu invero assai rilevante.

Di notevole interesse, per confrontarla con la soluzione offerta da altre assemblee, ci pare la questione della elargizione di contributi economici ai partecipanti del concilio, in particolare ai padri che provenivano da diocesi le cui rendite non apparivano sufficienti a garantire loro un'autonomia finanziaria o che si riteneva opportuno, per motivi diversi, «accarezzare». In primo luogo se poniamo a confronto il registro contabile della depositaria del concilio di Trento relativo al 1545-1549<sup>31</sup> con quello tenuto tra il 1561 e il

<sup>29</sup> Cfr. E.R. FOSTER, *The House of Lords (1603-1649). Structure, procedure, and the nature of its business*, Chapel Hill-London 1983, pp. 55 ss. e Ph. MARSDEN, *The Officers of the Commons (1363-1965)*, London 1966, ad esempio p. 49.

<sup>30</sup> Sulle questioni legate al finanziamento da parte romana della assemblea conciliare vedi H. JEDIN, *Le spese del Concilio di Trento sotto Paolo III*, in *Chiesa della Fede – Chiesa della Storia*, Brescia 1972, pp. 426-443; E. ALEANDRI BARLETTA, *La Depositeria del Concilio di Trento. Il registro di Antonio Manelli 1545-1549*, Roma 1970; U. MAZZONE, *Sussidi papali e libertà di voto al Concilio di Trento (1561-1563)*, in «Cristianesimo nella Storia», I, 1980, pp. 185-250 e l'edizione critica della documentazione relativa alle spese del concilio in CT III 2. A mo' di esempio per quanto riguarda gli ufficiali ricordiamo che, nel terzo periodo, il commissario riceveva 100 scudi al mese, il segretario 50, cfr. CT III 2, *passim*.

<sup>31</sup> Archivio di Stato, Roma, *Camerale I*, 2024, ora in CT III 2.

1563<sup>32</sup> notiamo subito una diversità di fondo nella procedura seguita nei due periodi per sovvenzionare i padri. Durante il pontificato di Paolo III gran parte dei sussidi erano distribuiti direttamente dalla cassa conciliare retta dal depositario Antonio Manelli che registrava minuziosamente, volta per volta, la data del pagamento, il suo importo e la persona alla quale era erogato il denaro. Anche per le sovvenzioni che non passavano per le mani di Manelli, ma che erano elargite ai prelati dalla Dataria<sup>33</sup> non pare essersi mai costituita una cassa con contabilità segreta.

Sotto Pio IV questa prassi di esemplare limpidezza non viene più seguita. Il compito di amministrare i fondi destinati alle sovvenzioni, che erano inviati da Roma separatamente rispetto ai denari necessari per le altre attività del concilio, viene affidata al presidente del collegio legatizio, il cardinale Ercole Gonzaga che si servirà del suo segretario personale Camillo Olivo per tutti gli aspetti pratici dell'incombenza. Solo dopo la morte del cardinal Gonzaga, avvenuta il 2 marzo 1563, la spesa riguardante i sussidi viene fatta rientrare tra quelle amministrate dal depositario Antonio Manelli, senza però che questi abbia concretamente la possibilità di conoscere la via che prendevano i denari. In questa seconda fase l'effettiva responsabilità delle sovvenzioni ai prelati è riservata a Camillo Olivo, mentre la gestione politica è dell'intero collegio dei legati.

Al 22 giugno 1563 risultano essere stati sovvenzionati nel terzo periodo 91 arcivescovi e vescovi presenti a Trento, ai quali si debbono aggiungere i nomi di altri 13 che, pur essendo nei ruoli dei sovvenzionati, o non erano ancora giunti o erano già partiti, di 5 generali di ordini, di 4 teologi, di Michele Tomasio procuratore del vescovo Felice Tomasio, dell'ambasciatore svizzero, di sei ufficiali del concilio, di tre vescovi e del domenicano Pedro de Soto morti duran-

<sup>32</sup> Archivio di Stato, Roma, *Camerale I*, 2025, ora in *CT III 2*.

<sup>33</sup> BAV, *Vat. Lat.*, 10602,10603,10604 e F. LITVA, *L'attività finanziaria della Dataria durante il periodo Tridentino*, in «Archivum Historiae Pontificiae», V, 1967, pp. 79-174, qui 161.

te il concilio e del vescovo di Vulturaria Giulio Gentili, unico che aveva rifiutato il sussidio papale<sup>34</sup>.

La modifica avvenuta nella procedura di distribuzione delle sovvenzioni era conseguenza del desiderio di mantenere il più stretto riserbo sulle persone che beneficiavano degli aiuti romani, sul loro numero e addirittura sull'esistenza stessa delle sovvenzioni. Tale preoccupazione attraversa buona parte dello scambio epistolare tra il cardinale nepote Carlo Borromeo e i legati a Trento<sup>35</sup>. Si deve anche notare un'incertezza terminologica nella definizione dei sussidi che tenderà a permanere sino alla fine del concilio. Si usano infatti indifferentemente nella corrispondenza sia il termine «provvisio-ni», sia il termine «sovvenzioni» per definire la stessa operazione anche se risulta evidente una non piccola diversità di significato, con il primo termine ipotizzandosi un vero e proprio rapporto tra ufficio in concilio e versamento economico, con il secondo una relazione quantomeno più sfumata tra chi dà e chi riceve il denaro. Nel primo anno della nuova convocazione conciliare non si dovette prestare troppa attenzione alle implicazioni, anche di natura psicologica, che una tale mancanza di chiarezza poteva venire ad avere. Solo verso la fine d'ottobre del 1562 a Roma si cominciarono ad avvertire con disappunto le conseguenze della assimilazione

<sup>34</sup> Cfr. *CT III 2*, pp. 224 ss.

<sup>35</sup> Si deve tener presente che nell'atteggiamento di Roma doveva giocare un ruolo non secondario il ricordo di quanto era accaduto durante la prima fase del Tridentino, quando le voci avevano preso a girare senza controllo e tra i padri sussidiati si era diffuso un atteggiamento a dir poco disinvolto, come risulta dalle parole di Eliseo Arpinas vescovo di Sora che invitava il cardinale Farnese a trovare un'altra e più secreta via se gli porria provvedere, che d'andar ogni giorno al deputato a dimandare se son venuti o no gli denari. E da qualche uno sfacciatamente per parer d'esser più diletto degl'altri in presentia d'altri prelati e diverse persone» (*CT XI*, p. 213, 11 giugno 1547). Spesso i padri giungevano ad esigere la loro sovvenzione con manifestazioni clamorose, come appare dalle lettere di Del Monte a Cervini del 3 ottobre 1548 («questi poveri prelati li quali s'erano mezo amutinati», *CT XI*, p. 473) e dell'11 maggio 1549 («vedendo il disordine che sarebbe di lassarli andar via maledicendo, non dico solamente lamentandosi», *CT XI*, p. 498). Non si voleva evidentemente che simili episodi avessero occasione di ripetersi.

dei sussidiati ai dipendenti veri e propri della curia romana, tanto che Tolomeo Galli scriverà al cardinal Gonzaga a nome del papa invitandolo a «trovar un altro miglior modo col quale i poveri prelati ricevessero il medesimo comodo et non ci fosse apparenza di *provisione ordinaria*»<sup>36</sup>.

Nel non volere che le elargizioni ai vescovi si caratterizzassero come una vera e propria forma di retribuzione per l'attività in concilio, ma che si presentassero, semmai, come «elemosine» e nella riservatezza ricercata per i versamenti può essere ravvisata<sup>37</sup> la più forte diversità con le altre assemblee.

Ricordiamo infatti come i membri degli stati generali di Francia, venissero regolarmente retribuiti<sup>38</sup>. Come al concilio anche per gli stati generali di Francia si pone il problema della libertà di azione dei componenti l'assemblea; dopo tutto «celui qui reçoit une rémunération ne doit-il pas rendre compte à celui qui la paye?»<sup>39</sup>, anche se, come si è visto, la «ratio» delle sovvenzioni ai padri conciliari era completamente diversa e la stessa procedura dell'erogazione del denaro era sottoposta a pratiche ignote alle altre assemblee. Sappiamo che nel terzo periodo del concilio le risorse economiche destinate all'assemblea erano amministrare separatamente nel caso si trattasse di denari destinati agli affari correnti o di denari destinati a sovvenzionare i padri, con la devoluzione delle competenze in quest'ultimo caso dalla depositaria alla segreteria dei legati al fine di garantire il

<sup>36</sup> J. SUSTA, *Die römische Kurie und das Concil von Trient unter Pius IV.*, Wien 1914, III, p. 56. Corsivo nostro.

<sup>37</sup> Anche se non mancò un uso spregiudicato, in alcune occasioni assai prossimo alla corruzione, dei fondi riservati: cfr. U. MAZZONE, *Sussidi*, cit., pp. 210 ss.

<sup>38</sup> J. RUSSEL MAJOR, *The payment of the deputies to the French National Assemblies, 1484-1627*, in «Journal of Modern History», XXVII, 1955, pp. 217-229, cfr. la tabella a p. 226.

<sup>39</sup> Cfr. C. SOULE, *La rémunération des députés aux États généraux de France et son incidence institutionnelle*, in «Parliaments, Estates and Representation», VIII, 1988, pp. 77-86, qui 77.

massimo di riservatezza<sup>40</sup>. Si cercava nel contempo di effettuare i pagamenti con una periodicità la meno frequente possibile, all'evidente scopo di ridurre al minimo le occasioni di diffusione di notizie o di incontri giudicati imbarazzanti. Anche i rappresentanti agli stati generali avevano lo stesso problema dei padri conciliari: far fronte alle spese per il sostentamento, e manifestavano lo stesso desiderio di non trattenersi troppo nel luogo di riunione<sup>41</sup>. Diversamente dai vescovi in concilio normalmente i deputati agli stati generali francesi dovevano rendere conto di ogni loro spesa a chi li aveva eletti. Una sfiducia reciproca era evidente e non si evitavano meschinerie<sup>42</sup>.

Anche in Inghilterra troviamo l'uso di assicurare ai partecipanti alle riunioni parlamentari una qualche forma di sostegno economico da parte di chi li aveva eletti, anche se il crescente prestigio dell'istituzione tende a far aumentare il numero di coloro i quali sono disposti a divenire membri del parlamento senza compenso. Nascevano così figure di candidati vaganti che andavano alla ricerca di colleghi poverissimi, e quindi in grado, o desiderosi, di assicurare poco o nulla al loro eletto. Per il candidato però la concorrenza era ovviamente minore e maggiori quindi le possibilità di elezione<sup>43</sup>.

Al Tridentino il fine prevalente che si perseguiva con l'erogazione dei sussidi non sembra essere stato quello di conquistare voti o modificare radicalmente gli schieramenti che via via si formavano nel corso delle discussioni, ma piuttosto

<sup>40</sup> Secondo Carlo Borromeo persino il depositario del concilio Antonio Manelli doveva essere tenuto all'oscuro della destinazione dei denari destinati alle sovvenzioni dei prelati, cfr. J. SUSTA, *Die römische Kurie*, cit., I, p. 93.

<sup>41</sup> C. SOULE, *La rémunération*, cit., p. 79. Talvolta le remunerazioni, che erano lasciate alla libera determinazione del donatore, consistevano in contributi in natura: così nel 1588 la città di Nevers concesse al suo rappresentante del vino, mentre la città di Lione distribuì dei prosciutti, *ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>43</sup> J. RUSSEL MAJOR, *The payment*, cit., p. 217.

quello di favorire e garantire nel tempo la partecipazione, più ampia possibile, di vescovi provenienti da diocesi italiane, i quali per origine, formazione culturale, maggiore dipendenza dalla curia per la concessione di benefici e le possibilità di carriera, si presumevano nel loro insieme portatori di idee assai vicine a quelle curiali e più condizionabili dei vescovi d'oltralpe. Da un'ampia presenza dell'episcopato degli stati italiani si immaginava a Roma che sarebbe scaturita una tranquilla maggioranza conciliare che avrebbe posto al riparo il papa da spiacevoli sorprese. Un calcolo che le vicende conciliari non dimostrarono del tutto esatto.

4. Un problema che appare di interesse è quello legato al potere di convocazione dell'assemblea.

Sappiamo che a Costanza il concilio si tenne soprattutto per il forte impegno dell'imperatore Sigismondo e che quello di Basilea seguì nello spirito del decreto *Frequens*. È noto come Pierre d'Ailly nel suo scritto *De potestate ecclesiastica* del 1416 formulasse la teoria che il concilio, in caso di mancanza da parte del papa, poteva essere convocato dai cardinali<sup>44</sup> e anche in seguito i canonisti ammisero la possibilità di convocare il concilio senza il papa o addirittura contro<sup>45</sup>. Alcuni tentativi di tradurre in pratica queste teorie, sia il tentativo di riconvocare il concilio di Basilea nel 1482 ad opera di Andrea Zamometic, sia soprattutto il conciliabolo pisano del 1511 nato per iniziativa di alcuni cardinali con l'appoggio del re di Francia e dell'imperatore, avevano seriamente impensierito il papato che reagì al sopravvivere dei fermenti conciliari convocando, già nello stesso 1511, quello che si presentava come un concilio papale per eccellenza: il Lateranense V<sup>46</sup>. Il fallimento però del Lateranense, il man-

<sup>44</sup> Cfr. H. JEDIN, *Storia*, cit., I, 93.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>46</sup> La bolla di convocazione *Sacrosanctae Romanae Ecclesiae* sottoscritta da Giulio II è del 18 aprile 1512. A sostegno delle posizioni papali sul diritto di convocazione apparve alla fine del 1511 l'opera del Caietano, Tommaso de Vio, *De comparatione auctoritatis papae et concilii*.

tenersi delle esigenze di rinnovamento della Chiesa e infine l'esplosione della riforma protestante tennero viva la questione di chi avesse il diritto di convocare il concilio. Ricordiamo come per Lutero l'imperatore sia legittimato a riunire il concilio e come «la dottrina secondo la quale soltanto il papa potrebbe convocarlo è uno di quei tre muri che chiudono la via ad una vera riforma»<sup>47</sup>. Carlo V si esprime sempre a favore del concilio e fa pressioni sul papa in numerose riprese fino ad ammonirlo e a minacciare un contro-concilio. Nel caso il papa non avesse adempiuto all'invito, il potere di convocazione si poteva trasferire sul collegio cardinalizio<sup>48</sup>. A lungo si discusse anche della possibilità che l'imperatore formulasse la richiesta di convocazione di un concilio da tenersi con o senza il papa<sup>49</sup>.

Il 2 giugno 1536 con la bolla *Ad Dominici gregis curam* il pontefice convocava il concilio ecumenico a Mantova per il 23 maggio 1537<sup>50</sup> per giungere infine alla bolla di definitiva convocazione a Trento, la *Laetare Jerusalem*, del novembre 1544<sup>51</sup>.

Il 31 dicembre 1545 il cardinale Farnese metteva in luce in una sua lettera ai legati questioni legate non solo alla disciplina esteriore e ai rapporti esterni del concilio ma anche a ben più sostanziali problemi di supremazia papale:

«la forma delli decreti et per consequentia delle lettere et di ogni altra cosa cha habbia da farsi per il concilio par che debba esser composta in modo che oltre al nome del sinodo vi sia quello di VV.SS.RR. come presidenti et di S. Santità come rappresentata da loro tanto che non solo apparisca che il concilio sia convocato da S. B. ma che etiam la perseveri in esserne capo»<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> H. JEDIN, *Storia*, cit., I, p. 211.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 273. Artefice di questa impostazione era il gran cancelliere Mercurino Gattinara.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 351.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 561.

<sup>52</sup> CT X, p. 292.

Ecco quindi che la forma diveniva immediatamente sostanza ed era tramite dell'ambizione papale a sempre operare affinché mai il concilio prendesse il sopravvento sulla capacità di direzione romana.

Ci pare di poter riconoscere nel travagliato evolversi della situazione da Costanza al Tridentino l'avvicinarsi della procedura di convocazione del concilio a quanto Marongiu<sup>53</sup> riconosce per le assemblee parlamentari medievali e post-medievali ovvero il manifestarsi di una forte dipendenza dell'assemblea dal sovrano (nel nostro caso dal pontefice). In tali assemblee è la convocazione stessa da parte del sovrano a costituire la fonte della loro legittimazione, e altrettanto si può dire per la chiusura o per lo scioglimento<sup>54</sup>.

Vediamo così che in Castiglia solo al re spetta di convocare le Cortes<sup>55</sup>, lo stesso accade in Aragona<sup>56</sup> e in Navarra<sup>57</sup>. In Inghilterra la procedura della convocazione è tutta costruita sulla persona del re<sup>58</sup>. Il tentativo degli stati generali di Francia di ottenere il diritto a convocarsi autonomamente rimase

<sup>53</sup> A. MARONGIU, *Il potere di aprire e chiudere le sessioni parlamentari*, in *Dottrine e istituzioni politiche*, cit., pp. 673-714, a p. 676, già pubblicato in «Rassegna parlamentare», 1969, nn. 5-6, pp. 355-393.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 677. Sempre secondo Marongiu «questo atto della convocazione, tempestivamente e ritualmente notificata, ha esso stesso natura e valore di un ordine emanato dalla suprema autorità allora esistente, né più né meno di una citazione a comparire in giudizio». E per la Francia cfr. J. SOULE, *Les Etats généraux*, cit., p. 54 «Seul juge de l'opportunité de convoquer les Etats, seul le roi pouvait décider de leur renvoi».

<sup>55</sup> A. MARONGIU, *Il potere*, cit., p. 685.

<sup>56</sup> Ricordiamo come in Spagna «salvo la excepción parcial aplicada durante un tiempo en los reinos aragoneses, los monarcas no hicieron ningún esfuerzo por fundir las Cortes de los diversos territorios» (L. GONZALEZ ANTON, *Las Cortes en la España del Antiguo Régimen*, Madrid 1989, p. 94).

<sup>57</sup> L'indizione delle Cortes è sempre pensata solo nell'interesse della monarchia ed è una «merced real», *ibidem*, p. 99.

<sup>58</sup> Th. SMITH, *De Republica Anglorum*, ed. by M. Dewaar, Cambridge 1982, p. 79: «the Prince sendeth foorth his rescripts or writtes to every... who hath voice in the parliament». Il *De Republica* venne scritto nel 1565.

solo scritto nella *grande ordonnance* ma senza che divenisse pratica istituzionale, anche se, riconosciuto che la convocazione parlamentare era una prerogativa sovrana, le assemblee cercarono di limitare o disciplinare tale potere, spesso con il concorso della volontà dello stesso principe<sup>59</sup>. Sul versante ecclesiastico tutto quanto non rientrava in tali procedure diventava immediatamente scismatico: non concilio ma conciliabolo. Ci pare inoltre che l'atteggiamento romano verso il concilio anticipi largamente le tesi della polemica che si accende per tutta la prima età moderna, o per meglio dire nel XVI e XVII secolo, tra i sostenitori di una indiscutibile superiorità regia e coloro i quali difendono le istituzioni rappresentative, vuoi con l'occhio rivolto al futuro delle stesse vuoi con l'occhio rivolto al passato. Come primo nome viene spontaneo quello di Jean Bodin<sup>60</sup> ma anche quello del professore all'Università di Tolosa, ma inglese di nascita, William Barclay<sup>61</sup>.

Proprio la capacità di convocare le assemblee appare per tutti gli scrittori di matrice «regalista» come uno dei segni distintivi della sovranità e della regalità<sup>62</sup>. Certamente in ciò il papato, oramai risultato trionfatore dallo scontro con il conciliarismo, si approssima a quella che sarà la pratica di governo e l'autoconsapevolezza delle scaturigini del proprio potere tipiche dello Stato assoluto.

<sup>59</sup> A. MARONGIU, *Il potere*, cit., p. 682.

<sup>60</sup> Una rassegna ancora utile è quella di A. MARONGIU, *Monarchia assoluta*, cit.

<sup>61</sup> Questi nel suo *De regno et regali potestate adversus Monarcomachos*, Paris 1600, p. 285, sosteneva che il parlamento senza re non conta nulla; viceversa il re, quando ritiene che lo Stato ne abbia bisogno, può provvedere da sé, con i soli editti, decreti e leggi; ciò significa che l'assemblea ha continuo bisogno dell'autorità del sovrano, mentre questi non ha bisogno del parlamento, giacché, anzi, il valore di questo riposa proprio sull'autorità del monarca. Si provi a sostituire a re papa e a parlamento concilio e si avrà esatta la percezione romana dell'autorità conciliare.

<sup>62</sup> A. MARONGIU, *Monarchia assoluta*, cit., p. 372, nota 75.

Un'altra questione che è legata, sia pure indirettamente, alle tecniche di gestione dell'assemblea e che pone un costante condizionamento sui lavori conciliari per la sua incidenza nel momento in cui si discute o si va a votare, che traccia sostanzialmente un limite, anche psicologico, invalicabile, e che quindi ha innegabilmente una sua ricaduta sulle tecniche di controllo e di organizzazione dell'assemblea, è la questione relativa alla conferma dei decreti conciliari da parte del papa. È noto come nel grande concilio di riforma tardo medievale di Costanza non si sia mai giunti ad una conferma papale dei decreti perché nella costituzione materiale di quel concilio una tale conferma era esclusa a priori. A Trento sappiamo bene come si giunge ad una conferma dei decreti conciliari nel concistoro segreto del 26 gennaio 1566 e all'emanazione della bolla *Benedictus Deus* il 30 giugno 1566 (ma retrodatata all'approvazione orale)<sup>63</sup> e poi addirittura alla creazione di una apposita congregazione del concilio, unica istanza, nel segreto delle fonti, legittimata a fornire un'interpretazione autentica del concilio. Quindi profonda differenza rispetto ai grandi concilii di riforma tardo medievale e, sotto certi aspetti, svuotamento dell'autonomia dell'assemblea. Ma, d'altra parte, anche in parlamenti contemporanei si nota una procedura che ha uno sbocco confirmatorio in qualche modo comparabile, nel senso che anche nel parlamento inglese nessun *bill* è un atto parlamentare prima che entrambe le camere, ognuna per sé, l'abbiano approvato e anche dopo non è ancora una legge. Solo all'ultimo giorno di riunione del parlamento o della sessione diviene legge a pieno titolo quando, dopo che è stato letto il titolo delle singole leggi che erano state trattate nella sessione, si giunge all'assenso regio<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Sulle vicende della conferma vedi H. JEDIN, *Storia*, cit., IV 2, pp. 327 ss.

<sup>64</sup> I *bills* pubblici ricevevano l'assenso con la formula «Le roy (la royne) le veult» mentre quelli privati con la formula «Soit fait comme il est desire». La formula usuale con cui il monarca invece rigettava l'atto parlamentare era «Le roy s'avisera», cfr. M.A.R. GRAVES, *The Tudor Parliaments*, cit., p. 30.

D'altra parte è noto come anche in Francia la corona si sia assicurata spesso forme di controllo sul funzionamento interno degli stati generali<sup>65</sup>. Inoltre la corona francese poteva giocare anche su di una divisione gerarchica tra gli ordini che al concilio non poteva avere spazio. E ancora si deve sottolineare l'impotenza dei deputati degli stati generali che si trova ben manifestata dall'assenza totale di forza giuridica delle loro decisioni<sup>66</sup>.

Da un esame comparativo dell'essenza delle assemblee (stati, parlamenti, *cortes*), cronologicamente vicine al concilio di Trento rimane aperto, e ancora da verificare, il problema del concilio come possibile corte di giustizia<sup>67</sup>.

Un'altra questione da approfondire come specificità conciliare è invece quella più ecclesiologica della rappresentanza della Chiesa universale<sup>68</sup>. È noto come a Costanza nella quinta sessione del 6 aprile 1415 si sia affermato come il concilio rappresenti la Chiesa cattolica<sup>69</sup> mentre al tridentino, ove la questione si pone sin dall'inizio<sup>70</sup>, assistiamo ad una resistenza durissima dei legati alla proposta che il concilio si definisca rappresentante la Chiesa universale, proprio per evitare ogni possibile richiamo al conciliarismo<sup>71</sup>.

<sup>65</sup> C. SOULE, *Les Etats généraux*, cit., p. 47. Così relativamente alla convocazione degli stati, ricordiamo come anche il luogo di riunione era imposto dal re e gli stati non potevano far altro che sottomettersi alla sua volontà.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>67</sup> Su tale aspetto per il parlamento inglese vedi J. REDLICH, *Recht und Technik des Englischen Parlamentarismus. Die Geschäftsordnung des House of Commons*, Leipzig 1905, p. 39. Vedi anche A. MARONGIU, *Monarchia assoluta*, cit., p. 372.

<sup>68</sup> Cfr. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil*, cit., p. 204.

<sup>69</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO-G.L. DOSSETTI-P.P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, consulenza di H. Jedin, edizione bilingue, Bologna 1991, p. 409 «ecclesiam catholicam militantem repraesentans».

<sup>70</sup> Cfr. H. JEDIN, *Storia*, cit., II, p. 32.

<sup>71</sup> Sull'atteggiamento dei legati vedi le osservazioni critiche di Jedin in *Bischöfliches Konzil*, cit., p. 206.

Come si vede è molto facile allargare i temi comprendendone via via sempre dei nuovi ma è altrettanto facile rimanere sempre alla superficie.

5. Il tema dell'ordine dei lavori del tridentino non è certo nuovo: ancora in anni non lontani da Boesch<sup>72</sup> a Jedin<sup>73</sup> esso ha incontrato attenti studiosi. Ci è offerta anche una buona ricostruzione di tipo tecnico ad opera di Beumer<sup>74</sup> e recentemente è giunto un esaustivo contributo di Klaus Ganzer<sup>75</sup>.

Ma il modo di svolgersi dei lavori è stato oggetto anche di altre riflessioni e ha costituito talvolta un momento di contrasto interno alla Chiesa ed è entrato a far parte anche di un certo modo controversistico di affrontare alcuni momenti cruciali della vita della Chiesa. Un esempio clamoroso è a questo riguardo l'interesse che si sviluppa per l'organizzazione dei lavori del tridentino all'epoca del concilio Vaticano I<sup>76</sup>: Theiner mostra molta attenzione per le scelte organizzative, per le tecniche assembleari tanto da pubblicare un *Ordo dei lavori del tridentino* redatto dopo la fine del concilio dal segretario Angelo Massarelli<sup>77</sup> e anche Johann Friedrich, docente di teologia a Monaco, e autore di uno studio

<sup>72</sup> O. BOESCH, *Der Geschäftsgang des Konzils von Trient bis zum Cathismusbeschluß*, Rom-Zürich 1956.

<sup>73</sup> H. JEDIN, *Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht*, in «Catholica», 14, 1960, pp. 105-118, ora in *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1966, II, pp. 577-588.

<sup>74</sup> J. BEUMER, *Die Geschäftsordnung*, cit., pp. 113-140.

<sup>75</sup> K. GANZER, *Zu den Geschäftsordnungen der drei letzten allgemeinen Konzilien. Ekklesiologische Implikationen*, in *Iuri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, hrsg. von W. AY-MANS-K.-Th. GERINGER unter Mitwirkung von P. KRÄMER und I. RIEDEL-SPANGENBERGER, Regensburg 1994, pp. 835-867.

<sup>76</sup> Sull'influsso dell'ordine dei lavori tridentino sul Vaticano I vedi H. JEDIN, *Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*, Roma 1948, p. 185.

<sup>77</sup> A. THEINER (ed), *Acta genuina SS. Oecumenici Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III et Pio IV PP.MM*, Zagabriae 1874, t. I, pp. 1-13, «Ordo celebrandi sacrosancti oecumenici generalis Concilii Tridentini sub Paulo III, Julio III et Pio IV Summis Pontificibus observatus».

sull'organizzazione tridentina<sup>78</sup>, aveva dedicato ampio spazio all'*ordo celebrandi* di Massarelli<sup>79</sup>.

Sappiamo il motivo di tanta attenzione di personalità come Theiner o Friedrich: la discussione sull'ordine dei lavori si inserisce, come abbiamo visto, immediatamente nelle grandi questioni sulla libertà di un'assemblea e il Vaticano I fu il primo e unico concilio che dall'inizio abbia avuto un ordine dei lavori vincolante con la costituzione *Multiplikes* del 27 novembre 1869<sup>80</sup>, pubblicata nella *Congregatio praesynodalis* del 2 dicembre. L'ordine dei lavori fu poi assunto da un decreto del 20 febbraio 1870 che fu pubblicato il 22 febbraio<sup>81</sup>.

In polemica con questa procedura per predisporre l'ordine dei lavori del Vaticano I Friedrich sostenne, ricostruendo con una buona dose di ottimismo quanto accaduto a Trento:

«Die Art und Weise in welcher über die Gegenstände des Glaubens und der Kirchenreform zu Trient verhandelt werden sollte, war keine gemachte vom Papste oder den Concilspräsidenten vorgeschriebene, sondern eine Geschäftsordnung, die sich selbst machte, und durch Vereinbarung der Präsidenten mit den Vätern des Concils festgesetzt wurde; – ein modus procedendi, der sich durch die Natur der zu verhandelnden Gegenstände und die im göttlichen Rechte begründete Stellung der Bischöfe zu denselben von selbst an die Hand gab»<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> J. FRIEDRICH, *Die Geschäftsordnung des Concils von Trient*, Wien 1871.

<sup>79</sup> J. FRIEDRICH, *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum anni 1870*, Nördlingen 1871, pp. III e 265-276. Sia consentita solo un'osservazione che ha poco a che vedere con i dibattiti tridentini ma che ha più a che fare con la storia della cultura, della politica e delle ideologie: ho visto questa opera del Friedrich a Bologna presso l'Istituto per le Scienze religiose, acquistata evidentemente in antiquariato, e la cui provenienza è attestata molto manifestamente da alcuni timbri: sono quelli del *Generalstab des Führers*. Evidentemente la storia dei concili ha avuto, anche in tempi recenti, cultori molto più legati alle sue implicazioni politiche che a quelle accademiche o direttamente religiose.

<sup>80</sup> H. JEDIN, *Die Geschäftsordnungen*, cit., p. 580.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> J. FRIEDRICH, *Die Geschäftsordnung*, cit., p. XIX; cfr. anche O. BOESCH, *Der Geschäftsgang*, cit., p. 20.

Vedremo come questa non sia che una sostanziale mitizzazione del tridentino che, paradossalmente, viene ad allinearsi alle posizioni cattoliche di più strenua difesa del tridentino contro interpretazioni di tipo sarpiano. In sostanza, in questo come in tanti altri casi che riguardano l'età delle controversie di religione, si sedimentano categorie di lettura degli avvenimenti apparentemente in contrasto tra loro ma che, proprio perché si combattono, finiscono spesso per confondersi in una medesima costruzione interpretativa da cui è ancora faticoso uscire pienamente.

Credo che una intuizione di Jedin sia ancora pienamente valida anche se sono tentato di attribuire ad essa un senso parzialmente diverso da quello che vi attribuiva lo studioso tedesco. Affermava infatti Jedin che gli ordini dei lavori dei concili sono espressione non falsificata della loro intima struttura<sup>83</sup>. Da questo riconoscimento egli traeva spunti forti per lo studio dell'ordine dei lavori del tridentino e dei concili in generale che lo portavano a sviluppare riflessioni di taglio sostanzialmente ecclesiologico. Il tema dell'ordine dei lavori letto come disvelatore del rapporto concilii-papa è un tema che Jedin pare usare per confutare le tesi di una affermazione a mio avviso ancor oggi penetrante di Paolo Sarpi, quando il servita sosteneva che si cercava di far sì che il tridentino fosse mantenuto stabilmente soggetto al papa e notava che «questa fu la ragione perché i legati in Trento e la corte a Roma facevano così gran capitale della forma di procedere e della qualità et autorità della presidenza»<sup>84</sup>. Una tesi che si inseriva pienamente negli obiettivi della ricostruzione sarpiana volta a mostrare come dal processo di svuotamento dei poteri del concilio emergesse il progressivo affermarsi di una papalizzazione dei concilii (che si traduce nel diritto di convocare e di presiedere, che per Sarpi è legato ai tempi, alle situazioni storiche, e non ad una specifica sede o particolare autorità, da cui esso necessariamente deriva). Il risul-

<sup>83</sup> H. JEDIN, *Die Geschäftsordnungen*, cit., p. 577.

<sup>84</sup> P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1974, I, p. 235.

tato era per Sarpi di portare un ulteriore tassello al quadro della crescente perdita della libertà nella Chiesa<sup>85</sup>. È da tempo acquisito il concetto che dalla storia delle assemblee sia possibile risalire ai rapporti di forza, politici, economici, o religiosi che sottostavano alle assemblee medesime. Basti qui ricordare, se pur su un versante diverso, le osservazioni di Jan Dhondt secondo il quale «le assemblee di Stati sono in perpetuo sviluppo» e che

«l'evoluzione è dovuta al fatto che la composizione, la competenza e l'autorità dell'assemblea degli Stati di una provincia in un dato momento è il riflesso esatto dei rapporti di forza esistenti... la potenza di ciascuna di queste forze, la loro importanza reciproca sono in perpetua evoluzione... la storia delle assemblee di Stati... ci insegna lo stato delle tensioni all'interno di una società»<sup>86</sup>.

A questo punto credo si possa tentare un ulteriore sviluppo della intuizione di Jedin spostandola sul versante politico: se è certo che, come sostiene Jedin, gli ordini dei lavori, le tecniche di assemblea sono espressione non falsificata dell'intima struttura dei concilii, allora sono anche espressione non falsificata dei rapporti di forza politici, considerando il tridentino un grande avvenimento politico. Quindi può essere fecondo spostare l'asse dell'intuizione di Jedin, che nasceva sul versante ecclesiologico, sul versante politico e della storia delle istituzioni politiche dell'Europa occidentale nella prima età moderna. E, se si sviluppa questa operazione, diviene attuale anche la questione di un possibile valore «modernizzante» del modo di lavorare del tridentino.

Se si esaminano gli altri concilii, appare evidente la completa differenza con Costanza ove il fondamento dell'ordine dei

<sup>85</sup> B. ULIANICH, *Il significato politico della Istoria del Concilio Tridentino di Paolo Sarpi*, in H. JEDIN-P. PRODI (edd), *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1979, pp. 179-213, qui 202.

<sup>86</sup> J. DHONDT, «Ordini» o «potenze»: *l'esempio degli Stati di Fiandra*, in E. ROTELLI-P. SCHIERA (edd), *Lo Stato moderno. Dal Medioevo all'età moderna*, Bologna 1971, I, pp. 247-266, qui 265 s.

lavori è la nazione. Ogni singola nazione regola il diritto di voto al proprio interno ed è un diritto di voto straordinariamente ampio, comprendendo anche, va ricordato, le università come corpo. Ancora a Costanza diviene plausibile, per poi essere sconfitta dalla rinascita del papato, una ipotesi «parlamentare» per la vita della Chiesa, soprattutto grazie al decreto *Frequens*<sup>87</sup>. Al tridentino nulla di tutto ciò. E allora a questo punto ci si potrebbe chiedere, richiamando alcuni significati e suggerimenti di lettura offertici da Wolfgang Reinhard, se l'ordine dei lavori e la prassi del tridentino siano percepibili come aspetti della «modernizzazione»<sup>88</sup> e come ciò si inserisca nel processo di confessionalizzazione. In altre parole possiamo affermare che la «confessionalizzazione» è al pari del disciplinamento sociale una sorta di «modernizzazione» anche sotto questo aspetto? O, ancora, per leggere il problema sotto un'angolatura leggermente diversa, ci si deve interrogare su come il modificarsi del rapporto tra Stato e Chiesa (ma sarebbe meglio dire Chiesa) in età di confessionalizzazione abbia avuto un ruolo nella genesi dello Stato moderno<sup>89</sup>. Se la Chiesa ha certamente tentato di abbattere una «royauté sacrée» ma ha, nel contempo, contribuito alla sacralizzazione delle monarchie particolari<sup>90</sup> non potrebbe, dopo aver combattuto e battuto il conciliarismo, come ipotesi di via parlamentare per la Chiesa, aver presentato il concilio come momento sacro di elaborazione della volontà di un corpo? Certamente questo diviene uno strumento in più, in fase di confessionalizzazione, per con-

<sup>87</sup> Cfr. H. JEDIN, *Bischöfliches Konzil*, cit., p. 220.

<sup>88</sup> W. REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 101-123, qui 114.

<sup>89</sup> Vedi anche J.-C. SCHMITT, *Problèmes religieux de la genèse de l'Etat moderne*, in J.-Ph. GENET-B. VINCENT (edd), *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez. Madrid, 30 novembre et 1er décembre 1984*, Madrid 1986, pp. 55-62.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 62.

solidare un'identità politica in formazione<sup>91</sup>. In questo mutare del significato politico del concilio diviene anche assai più comprensibile il permanere di correnti politiche neo-conciliariste avverse all'assolutismo monarchico<sup>92</sup>.

Credo che gli accenni di Schilling<sup>93</sup> sulla sfera di sovrapposizione tra storia della chiesa e storia della società, siano estremamente pertinenti per la questione dell'ordine dei lavori e per le forme di controllo delle assemblee. Ci troviamo così realmente al limite, al margine, tra storia della chiesa e storia della società: storia della disciplina ecclesiastica e storia delle dinamiche assembleari diventano l'incontro, il punto di unione tra fenomeni teologico-religiosi e fenomeni storico-politici<sup>94</sup>.

Come si vede è molto facile, e qui iniziano i problemi, sovrapporre e confondere i vari piani di lettura.

Solo da una connessione tra i molteplici aspetti risulta possibile una comprensione vera.

Cercheremo di verificare se da quel complesso di eventi ventennali e da quel momento che costituisce uno dei punti forti dell'avvio della confessionalizzazione che è il concilio di Trento e da alcune delle sue dinamiche assembleari si possano ricavare indicazioni nel senso di un contributo alla modernizzazione.

Il 18 dicembre 1545 nella prima congregazione generale

<sup>91</sup> Cfr. W. REINHARD, *Etat et Eglise dans l'Empire entre Réforme et Absolutisme*, *ibidem*, pp. 174-185, qui 182.

<sup>92</sup> Cfr. per la Francia del XVI secolo E. SCIACCA, *L'Opposition 'neo-conciliariste' à l'absolutisme monarchique en France: Jacques Almain et Jean Mair*, in «Parliaments, Estates and Representation», VIII, 1988, pp. 149-155.

<sup>93</sup> H. SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit., pp. 125-160, qui 125.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 139.

dopo la prima sessione Del Monte presenta i 17 punti sull'ordine dei lavori<sup>95</sup>, il cui testo è ripreso anche nel diario di Girolamo Seripando con qualche lieve differenza<sup>96</sup>. Il tema però non incontrò l'attenzione dei padri che secondo Seripando

«suas nonnulli sententias de scripto recitabant, qui a caeteris parum attente et non sine molestia audiebantur. Plerique non ut patres sed ut pueri plane atque tyrones loquebamur»<sup>97</sup>.

Si trattava in effetti di un testo dal valore alterno, che mescolava questioni di grande respiro, come la creazione di un magistrato che valutasse le vertenze dentro il concilio, o la tutela anche fisica dell'assemblea, con problemi di minor rilievo come il numero massimo dei servitori per ogni padre. Il testo è stato ampiamente discusso già da Jedin<sup>98</sup>, Beumer<sup>99</sup> e Ganzer<sup>100</sup> e quindi a loro si rinvia. Non si può però evitare di segnalare la netta sensazione di trovarsi di fronte ad un testo improvvisato, redatto in modo speditivo e che esprime soprattutto le idee che in quel momento erano vive nell'ambiente dei legati e dei loro più vicini collaboratori. Sottolineato questo valore non credo che sia questa la direzione, visti gli studi citati in precedenza, verso la quale indagare o discutere ancora a lungo.

Così anche un esame del *modus vivendi in loco concilii*, decreto pubblicato nella seconda sessione tridentina sotto Paolo III del 7 gennaio 1546<sup>101</sup> ci mostra che per la maggior parte si tratta di norme di tipo morale, circa i buoni costumi da mantenere durante il concilio, ma poco ci dice sull'ordine dei lavori.

<sup>95</sup> CT IV, p. 533, doc. 366.

<sup>96</sup> CT II, p. 410.

<sup>97</sup> CT II, p. 411.

<sup>98</sup> H. JEDIN, *Storia*, cit., II, p. 23.

<sup>99</sup> J. BEUMER, *Die Geschäftsordnung*, cit., p. 116.

<sup>100</sup> K. GANZER, *Zu den Geschäftsordnungen*, cit., p. 837.

<sup>101</sup> CT IV, p. 554.

Il 26 gennaio 1546 nella congregazione generale si stabiliscono tre classi da convocarsi «coram quolibet eorundorum DD. preaesidentium pari numero, eadem die, eadem hora et super eisdem articulis et materiis examinandis et discutiendis familiariter et domestice per propositiones et replicationes tam Latina quam materna lingua»<sup>102</sup> e la prima riunione delle tre classi, una diretta da Del Monte, la seconda da Cervini, la terza da Pole ha luogo il 2 febbraio 1546<sup>103</sup>. Si tratta di un tentativo che però non avrà un gran risultato e presto sarà lasciato cadere e dopo il maggio-giugno 1546 non si registrarono altre riunioni di questo tipo. Solo nel terzo periodo commissioni o deputazioni tornarono ad agire in modo intensivo e determinante nella vita del concilio, sotto l'aspetto però di deputazioni formate *ad hoc* più che di deputazioni permanenti che si avranno solo al Vaticano I<sup>104</sup>.

L'abilità dei legati si mostra anche nel governo delle congregazioni generali – e, nella prima fase, nella formazioni delle cosiddette classi sempre dirette da un legato –: il che riesce ad impedire l'aprirsi di una dinamica analoga a quella della camera dei comuni inglese ove la crescita del sistema delle commissioni riduceva via via i poteri dello speaker, mentre nel contempo crescevano quelli dell'opposizione.

Un tentativo di riordinare il modo di procedere in congregazione e di rendere più fluido il meccanismo delle discussioni, almeno nelle verbose congregazioni teologiche, è il «Modus qui posthac servandus erit in materiis, quae examinantur a theologis minoribus»<sup>105</sup> che risale al 20 luglio 1562 e del quale fu autore Gabriele Paleotti<sup>106</sup>; esso segna una netta riduzione dei teologi che potevano prendere la parola.

Il regolamento per i teologi non raggiunse però il suo scopo

<sup>102</sup> CT IV, p. 572, doc. 378.

<sup>103</sup> CT IV, p. 574.

<sup>104</sup> Cfr. H. JEDIN, *Die Geschäftsordnungen*, cit., pp. 582 s.

<sup>105</sup> CT VIII, p. 720.

<sup>106</sup> H. JEDIN, *Storia*, cit., IV 1, p. 280, n. 30.

principale di limitare la durata degli interventi. Infatti numerose furono le violazioni del regolamento, a partire dal teologo Alfonso Salmeron che il 21 luglio parlò, secondo varie testimonianze, circa tre ore<sup>107</sup>. Una delle ragioni del fallimento di una tale regolamentazione va anche ricercata nel fatto che in concilio il principio fondamentale che guidava i dibattiti era «quello di garantire ad ogni padre conciliare avente diritto di voto la possibilità di esprimersi su ogni progetto di decreto»<sup>108</sup>. Un principio che naturalmente contrastava con forme di regolamentazione particolarmente cogenti.

Appare evidente che la procedura dell'assunzione delle decisioni in concilio è assai più simile al modello inglese della procedura per *bill*, che conteneva esso stesso la forma di un atto, che al modello procedurale degli stati generali di Francia con le loro petizioni<sup>109</sup>.

Si vive una dinamica analoga a quella del parlamento inglese che si esprime nel desiderio di agire in positivo, ovvero non solo affermazione del diritto di parlare e votare contro o a favore le misure presentata dalla leadership dell'assemblea, ma anche rivendicazione di poter iniziare a presentare progetti e predisporre l'ordine del giorno<sup>110</sup>. Ricordiamo come in Inghilterra ancora nel 1593 il cancelliere ricordava ai comuni che la libertà di parola era garantita ma che essi dovevano comprendere il loro privilegio: questo consisteva non nel dire ciò che volevano su qualsiasi argomento ma nel dire sì o no<sup>111</sup>.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>109</sup> Cfr. J.E. NEALE, *The Commons' privilege of free speech in Parliament*, in E.B. FRYDE-E. MILLER (edd), *Historical Studies of the English Parliament*, Cambridge 1970, II, pp. 147-176, qui 155.

<sup>110</sup> Vedi a questo riguardo J.S. ROSKELL, *Prospettive di storia parlamentare inglese*, in E. ROTELLI-P. SCHIERA, *Lo Stato moderno*, cit., I, pp. 147-172, qui 163. Per il concilio vedi oltre la questione del «proponentibus legatis».

<sup>111</sup> J. REDLICH, *Recht und Technik*, cit. p. 54.

Al momento dell'espressione del voto, nel parlamento inglese la questione è posta prima al positivo (quanti sono dell'opinione che...) e poi al negativo (quanti sono dell'opinione contraria a che...)<sup>112</sup> sostanzialmente dando luogo allo stesso meccanismo del *placet* e del *non placet* in uso al concilio.

Un esame dei provvedimenti assunti consapevolmente dal concilio per ordinare i propri lavori ho la sensazione che ci potrebbe portare poco oltre i risultati già raggiunti da Jedin, Boesch, Beumer o Ganzer.

La direzione su cui puntare credo sia quella della pratica vera e propria di direzione della assemblea. La dura pratica che si afferma in parecchi anni di lavoro.

In questa primissima fase mi paiono di estremo interesse, ai fini complessivi della nostra ricerca, le affermazioni del 18 gennaio 1546 formulate dal vescovo di Feltre Tommaso Campeggi in merito alla trattazione dei problemi di fede e di riforma, ovvero da quale corno della questione religiosa avviare la discussione in concilio: se dai temi della fede o dai temi della riforma o se procedere su entrambi i versanti. Il vescovo di Feltre propone che si dividano i padri che si interessano ai problemi della riforma della Chiesa da quelli che si occupano delle questioni teologiche:

«porro veluti diversa membra diversa officia habent et unusquisque suum donum habeat et functionem: non omnes idonei sunt ad eandem rem tractandam. Alii enim idonei sunt ad res fidei tractandas, alii *ad politiam* et mores reformandos»<sup>113</sup>.

Con queste parole il vescovo di Feltre ha sottolineato benissimo e pienamente compreso gli scopi del concilio. Per quello che riguarda la riforma dei costumi l'ha inoltre portata fuori con queste sue affermazioni da una dinamica esclusivamente morale o moralistica, dalla questione degli abusi,

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 534.

<sup>113</sup> CT IV, p. 569, doc. 375a, corsivo nostro.

rivelando una capacità di uso dei termini veramente di alto livello per definire ciò di cui aveva bisogno la Chiesa per essere riformata. L'uso di questo termine *ad politiam* è realmente illuminante sull'autoconsapevolezza di alcuni padri conciliari del lavoro che si andava ad intraprendere, dei nuovi compiti che irrompevano nella vita della Chiesa.

6. Ci pare di poter esaminare a mo' di esempio, certamente non esclusivo, la questione del diritto di proposta di temi da porre all'ordine del giorno su cui si concentra una lunga battaglia che attraversa tutto il concilio e che Sarpi vede come «il principal arcano per conservar l'autorità ponteficia»<sup>114</sup>.

Sulla falsariga della bolla del 20 marzo 1538<sup>115</sup> che attribuiva ai legati i poteri di «omnia proponendi, ordinandi et de ipsius concilii consilio decernendi et statuendi», per tutto il corso del concilio dall'apertura del 1545 alla chiusura del 1563 si manifestò un atteggiamento costante di estrema rigidità nel voler mantenere fermo il diritto di proposta solo ai legati<sup>116</sup>. Qualche incertezza venne da Roma nella terza fase, solo verso la chiusura, per il timore di irritare troppo gli spagnoli.

In tutta la storia del tridentino troviamo momenti di tensione, o anche solo di imbarazzo, tra legati e vescovi causati dal rigido difendere da parte dei primi l'esclusivo diritto di proposta. Nella congregazione generale del 10 maggio 1546 il cardinale di Trento Madruzzo ricorda la necessità di rispondere alla lettera inviata al concilio dal re del Portogallo<sup>117</sup>. Il cardinal Del Monte replica che i legati avrebbero risposto in autonomia, al che il Madruzzo ricorda che la lettera era inviata a tutto il concilio e che era opportuno che la risposta

<sup>114</sup> P. SARPI, *Istoria*, cit, II, p. 1035.

<sup>115</sup> CT IV, p. 394, nota 1.

<sup>116</sup> Ulteriori notizie sulla questione in K. GANZER, *Zu den Geschäftsordnungen*, cit., p. 845.

<sup>117</sup> Cfr. CT V, p. 132.

fosse fatta a nome di tutto il concilio. Nasce così una disputa tra il cardinale trentino e Del Monte che origina inizialmente sulla libertà di parola ma che in poche battute si allarga alla questione del diritto di proposta, con Del Monte che sostiene che ognuno ha piena libertà di parola in concilio ma che solo «ad legatos pertinet, proponere in concilio»<sup>118</sup> e Madruzzo che replica di non volere mettere in discussione i compiti dei legati ma che gli sembra logico che, se se ne fosse presentata l'opportunità, fosse lecito avanzare proposte, o, per meglio dire secondo quanto riporta Severoli, riferire di ciò in concilio<sup>119</sup>. Lo stesso giorno, dopo una disputa col vescovo di Fiesole Braccio Martelli, Del Monte ribadisce il «munus legatorum, quod est proponere»<sup>120</sup>. Alla domanda del vescovo di Capaccio Enrico Loffredi che chiede come avrebbe dovuto comportarsi per proporre eventualmente qualche cosa in concilio<sup>121</sup>, il legato Del Monte risponde che la proposta doveva essere sottoposta ai legati «qui id libere (si ita expedire videbitur) proponent»<sup>122</sup>.

Pochi giorni dopo, nella congregazione del 18 maggio 1546, il cardinal Pedro Pacheco rinnova l'interrogativo se, fermo restando il pieno potere di proposta dei legati nelle congregazioni, in occasioni diverse anche altri potessero farsi parte attiva nelle proposte<sup>123</sup>. Su posizioni più radicali interviene il vescovo di Astorga Diego de Alaba y Esquivel per sostenere che non solo i legati ma «etiam quilibet praelatus suo loco et tempore si aliquid sibi videtur proponere potest»<sup>124</sup>, e ancora, riprendendo la parola dopo altri interventi di Del Monte e del cardinal Pacheco, giunge a sostenere «quod quilibet praelatus potest libere proponere quidquid volue-

<sup>118</sup> CT V, p. 134.

<sup>119</sup> CT V, p. 134, n. 4.

<sup>120</sup> CT V, p. 135.

<sup>121</sup> CT V, p. 135.

<sup>122</sup> CT V, p. 135.

<sup>123</sup> CT V, p. 144.

<sup>124</sup> CT V, p. 145.

rit, allegans Iacobacium, Bartolum et Baldum, etiam quod aliquis vellet proponere aliquid contra R.mos D. legatos in his, quae tangunt legationem, vel contra cardinales»<sup>125</sup>, suscitando con queste sue affermazioni la reazione irritata di Del Monte<sup>126</sup> e causando la sospensione del dibattito su quel punto.

Se dai giorni iniziali del concilio ci spostiamo a quelli conclusivi verifichiamo come il quadro non sia mutato. Infatti nella sessione XVII del 18 gennaio 1562 nel decreto «de celebrandum concilio» i padri approvano che il diritto di proposta spetti ai legati<sup>127</sup>, seguendo un ragionamento che Paolo Sarpi descrive, dal suo punto di vista, in maniera esemplare manifestandone lo scopo di voler tenere sotto controllo ogni tendenza di autonomia episcopale e rappresentando il metodo non in negativo ma in affermativo<sup>128</sup>. Semmai si sono rese esplicite alcune valutazioni politiche al fine di convincere anche l'autorità temporale, in primo luogo l'imperatore, della necessità di mantenere fermo il «proponentibus legatis». A comprendere questa chiave di lettura ci aiuta il cardinal Giovanni Morone nel sommario della sua risposta all'imperatore del 23 aprile 1563<sup>129</sup>. Sostiene infatti Morone, in risposta alle sollecitazioni imperiali a favore di un allargamento del diritto di proposta, che modificare la prassi consolidata significherebbe aprire una breccia nell'autorevolezza e nell'autorità non solo del tridentino ma

<sup>125</sup> CT V, p. 146.

<sup>126</sup> «Non sit verum, quod possit proponi aliquid contra legatos vel cardinales», CT V, p. 147.

<sup>127</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 723.

<sup>128</sup> I legati «vedevano l'arduità della proposta e prevedevano la contraddizione e però il bisogno d'usar molta arte per farlo ricever dolcemente et inavvedutamente. Quella negativa, che nissun proponga, pareva dura et aspra; piacque più l'affermativa: che i legati proponessero non dandosi esclusiva chiara agl'altri, ma solo virtuale, tutto coprendo con pretesto di servar ordine e dare la deliberazione alla sinodo», P. SARPI, *Istoria*, cit., II, p. 749.

<sup>129</sup> In G. CONSTANT, *La légation du cardinal Morone près l'Empereur et le Concile de Trente (avril-décembre 1563)*, Paris 1922, doc. 9, pp. 37 ss.

anche dei concilii precedenti in quanto l'introdurre modificazioni a decreti conciliari già approvati spianerebbe la via a contestazioni a non finire e darebbe anche occasione ai riformati di dileggiare l'opera del concilio. Ma, soprattutto, ed è questo che ci pare sommamente interessante «dar licentia a tutti di proporre sarebbe un dar occasione a populi di far mille querele contra i principi e domandar giustizia... che sarebbe un turbar l'ordine di tutti i collegi, ne i quali a i più principali tocca sempre a proporre le materie che hanno da determinarsi»<sup>130</sup>. In un suo promemoria redatto a Innsbruck tra l'8 e il 12 maggio 1563 il cardinale notava come «quod si vel tolleretur vel mutaretur ita ut unicuique liberum esset proponere quae sibi videbuntur, multa inconuenientia facile oriri possent»<sup>131</sup> e ricordava come

«non debet tanta esse in omnibus licentia ut veluti popularis aliqua seditio excitetur, quod fieret si unicuique liceret pro arbitrio proponere. Haec nimia proponendi licentia non tantum ipsi concilium detrimentum afferret in rebus ecclesiasticis, sed ipsis etiam principibus esset perniosa; sic enim subditis liceret de eorum gravaminibus publice conqueri»<sup>132</sup>.

Il «proponentibus legatis» appare così non solo il «principal arcano»<sup>133</sup> per conservare l'autorità pontificia ma viene presentato da Morone come un «principal arcano» per mantenere salda anche l'autorità dei principi, svelando così anch'egli lo stretto legame che unisce i dibattiti tridentini alla modellistica politica. Si intravede come lo schema di procedere nei lavori avesse immediate ricadute non solo sui modi di procedere nei parlamenti ma anche sulle stesse regole di «polizia» degli stati.

Morone riesce così a convincere l'imperatore, che accede ad una posizione sfumata in cui cerca di salvaguardare le pro-

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>133</sup> P. SARPI, *Istoria*, cit., II, p. 1035.

prie richieste senza però opporsi a quanto caldeggiato dal legato<sup>134</sup>. Il re di Spagna Filippo II continua la sua battaglia per modificare la clausola del «proponentibus legatis»<sup>135</sup> attraverso l'opera in concilio del suo ambasciatore conte di Luna, al quale però i legati continuano ad opporre una posizione assai determinata<sup>136</sup> riuscendo da ultimo a prevalere su di lui.

La garanzia di un diritto di proposta riservato ai legati appare praticamente come l'unico aspetto non discutibile della vita assembleare del concilio. Mentre su altre questioni si tende a sviluppare una *consuetudo*, che, come in altre assemblee, si forma dallo scontro-incontro di forze ed esigenze diverse che raggiungono un punto di equilibrio, in questa materia invece ci troviamo di fronte ad una rigidità estrema, e si traccia una linea invalicabile su cui si registra un accordo pieno tra il pontefice e i cardinali legati.

Sostanzialmente si mantenne quanto riportato nell'*ordo celebrandi* pubblicato da Theiner:

«primus praesidens proponit patribus ea, quae pro tempore occurrunt de quibus sententias rogat: nemini enim licet nisi solis praesidentibus proponere: absente vero primo proponit secundus et sic absente secundo tertius etc.»<sup>137</sup>.

A tale riguardo va ricordata una certa similitudine funzionale, non certo giuridica, della figura dei presidenti del concilio con quella dello speaker della camera dei comuni. Determinante è infatti la funzione dello speaker nel formare l'ordine del giorno, anche se non ha il diritto di esprimersi a

<sup>134</sup> Vedi la risposta dell'imperatore Ferdinando da Innsbruck del 13 maggio 1563 in G. CONSTANT, *La légation*, cit., p. 124.

<sup>135</sup> Vedi anche quanto ricorda Gabriele Paleotti nei suoi *Acta concilii tridentini*, in CT III 1, pp. 730 ss. alla data del 28 settembre 1563.

<sup>136</sup> «Legati replicant nec id praelatis tribuendum, quando id tantum legatis competat, qui praesident et quorum proprium munus est autoritate sua negatia dirigere», CT III 1, p. 731.

<sup>137</sup> A. THEINER, *Acta*, cit., p. 7 col. A.

favore o contro i vari provvedimenti<sup>138</sup>, soprattutto in era Tudor quando appare strettamente collegato alla monarchia ed è, nella pratica, sempre uomo assai gradito alla corte<sup>139</sup>. Il problema del ruolo dello speaker viene affrontato nella discussione all'interno della stessa Camera dei Comuni. Sappiamo così che nel 1601 si svolse un vivace dibattito sull'ordine dei lavori, nel quale da una parte si paragonava lo speaker al console dell'antica Roma, che aveva il diritto di proposta in Senato, e si sosteneva che compito dei comuni era quello di sostituirlo se egli avesse sbagliato o non avesse fatto il suo dovere, ma non potevano determinare i temi della discussione, mentre dall'altra parte si sottolineava piuttosto la profonda differenza tra il sistema politico romano e quello inglese. L'Inghilterra era basata su di un «municipal government» e quindi i membri dei comuni conoscevano le esigenze del loro collegio assai meglio di quanto non potesse lo speaker e pertanto ognuno era legittimato a chiedere che venisse trattato quel provvedimento che egli riteneva maggiormente necessario<sup>140</sup>.

La dipendenza dello speaker in era Tudor dalla corona risalta anche dal fatto che non infrequentemente questi ricoprì incarichi alla corte regia<sup>141</sup> ed era divenuto usuale un motto di spirito secondo il quale i membri della Camera bassa eleggevano lo speaker, che, sebbene fosse nominato dal re, doveva essere un membro dei comuni<sup>142</sup>. Nel 1592 la regina gli impose di non ammettere alla discussione nessun provvedimento che avesse come oggetto questioni ecclesiastiche<sup>143</sup>.

Inoltre lo speaker usava anche informare la corte sui temi

<sup>138</sup> J. REDLICH, *Recht und Technik*, cit., p. 47.

<sup>139</sup> M.A.R. GRAVES, *The Tudor Parliaments*, cit., p. 21, («His role in determining the order of business was crucial»).

<sup>140</sup> J. REDLICH, *Recht und Technik*, p. 59, nota 1.

<sup>141</sup> Esempi *ibidem*, p. 419.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 421.

che sarebbero andati in discussione ancor prima della Camera stessa (solo nel 1604 gli verrà esplicitamente vietato)<sup>144</sup>. Nella sostanza lo speaker riteneva suo dovere mantenere informata la corona su qualunque cosa gli passasse davanti nelle sue attribuzioni d'ufficio.

Se proviamo a formulare alcune valutazioni conclusive e ci chiediamo che cosa hanno significato le tecniche assembleari del concilio di Trento ci pare di poter affermare che queste da un punto di vista ecclesiologico sono tutte dirette a rafforzare il potere pontificio mentre da un punto di vista politico assembleare notiamo un forte controllo non tanto sulla libertà di parola, che pur si è esercitato soprattutto per vie indirette, quanto piuttosto su quello che appare lo snodo decisivo: quello dell'ordine del giorno. Inoltre si è intervenuti per evitare che i procuratori degli assenti potessero acquisire un ruolo in qualche modo significativo. Ma in definitiva il vero strumento di controllo è stato l'ordine del giorno.

E direi che questo è proprio il punto di scontro anche nella storia delle assemblee parlamentari<sup>145</sup>.

Da questo punto di vista il concilio di Trento si inserisce appieno pertanto nel processo storico delle assemblee a lui contemporanee, e pare, per alcuni aspetti, prospettare delle soluzioni innovative che lo avvicinano di più a quelle istituzioni, come il parlamento inglese, che appaiono più proiettate verso il moderno, piuttosto che ad istituzioni come gli stati generali di Francia decisamente legate alla struttura di *ancien régime*.

Tuttavia la vita parlamentare del concilio andò il più in là possibile dopo la sconfitta del movimento conciliare: la frattura nella storia dei comuni<sup>146</sup> è stata causata dalla fine del potere della corona di governare in modo effettivo senza

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 419.

<sup>145</sup> Alcuni problemi basilari di storia parlamentare nella prima età moderna sono affrontati in A. MARONGIU, *Monarchia assoluta*, cit.

<sup>146</sup> J.S. ROSKELL, *Prospettive*, cit., p. 171.

parlamento. Non appena il parlamento si pose come indispensabile e perfino inevitabile possiamo dire che esso entrò in una fase significativamente nuova della sua storia. Solo allora la costituzione dell'*ancien régime* è davvero finita: non moribonda ma defunta. Ciò che i comuni sotto i Tudor andavano creando, organizzando la propria disciplina, controllando la partecipazione dei propri membri e mettendo in evidenza il proprio carattere corporativo creava le condizioni per lo sviluppo di nuove potenzialità istituzionali.

È in questa questione delle potenzialità e degli sviluppi che può essere fatto un altro paragone tra le assemblee parlamentari e il concilio di Trento. Fino ad un certo punto concilii e assemblee paiono esprimere le stesse potenzialità ma l'evoluzione storica è ben diversa. Questa diversa evoluzione, stroncato il conciliarismo nel XV secolo, consuma la residua capacità modernizzatrice delle istituzioni ecclesiastiche agli inizi dell'epoca della confessionalizzazione per poi lasciare ad altri la guida del processo di sviluppo pieno delle istituzioni politiche moderne.

## Rinnovamento della pastorale e società dopo il concilio di Trento

di *Louis Châtellier*

La pastorale non è nata con il concilio di Trento. Da molto tempo vi erano dei curati che si occupavano attivamente dei loro parrocchiani o dei missionari, come Vicente Ferrer, che intrattenevano le folle che li seguivano e predicavano la penitenza. Il fatto nuovo è dato dalle notevoli esigenze del concilio. Non si trattava più di correggere questo o quel punto della dottrina, ma di definire e presentare l'insieme della dottrina cattolica<sup>1</sup>. Non si trattava di rivolgersi ai soli prelati, ma all'insieme del popolo cristiano, che aveva ormai l'obbligo di conoscere nel suo insieme l'insegnamento della Chiesa e di praticarlo. La missione di informare, insegnare e correggere era stata affidata ai vescovi che ritrovavano così pienamente le loro funzioni primitive. Essi potevano adempierle in modo perfetto come fece Carlo Borromeo, i cui decreti pubblicati alla fine dei concili provinciali e delle assemblee sinodali da lui convocati fecero testo in tutta la cristianità<sup>2</sup>, ma egli non fu il solo a prendere sul

*Traduzione di Maurizio Ricciardi.*

<sup>1</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus J. ALBERIGO-J.A. DOSSETTI-P.P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, Bologna 1973, pp. 657-799 (ed. francese *Les conciles oecuméniques*, 3 voll., Paris 1994, II, t. II, pp. 1339-1623: *Il concilio di Trento*); P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

<sup>2</sup> G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo della chiesa post-tridentina*, in «Rivista storica italiana», 79, 1967, pp. 1031-1052; cfr. inoltre gli atti del convegno *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, ed. by J.M. HEADLEY, Washington 1988; e G. ALBERIGO, *Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement*, Münster 1995.

serio la sua missione. Altri vescovi, contemporaneamente a lui e talvolta prima di lui, agirono in modo identico, mettendo alla portata del loro clero i decreti del concilio assieme alle direttive per la loro esecuzione: così fecero il vescovo di Verdun, Nicolas Psaume, o molti prelati della provincia di Avignone<sup>3</sup>.

Ma non era sufficiente istruire i preti. Bisognava assicurarsi che questo insegnamento fosse trasmesso ai fedeli e che questi lo mettessero in pratica nella loro vita quotidiana. A questo livello si presentavano due ostacoli considerevoli a prima vista insuperabili. Il primo derivava dalla qualità molto ineguale del clero secolare prima dell'istituzione dei seminari, giustamente pretesa dal concilio di Trento. Ci vollero in effetti due secoli affinché questa esigenza venisse interamente soddisfatta. L'esistenza nel XVI secolo di una popolazione almeno per il 90% analfabeta rendeva d'altronde illusoria ogni azione pastorale fondata sulla stampa. Si poneva quindi un problema capitale: quello dei tramiti. Chi poteva davvero assolvere a questa missione? Dei preti? Ma fino a che punto? Una élite cristiana? Ma come avrebbe potuto raggiungere i poveri e gli ignoranti? Conveniva fare degli stessi poveri dei missionari d'un nuovo genere? Ma questo sarebbe stato compatibile con il ruolo assegnato dal concilio alla gerarchia, e non c'era forse il rischio di una deformazione della dottrina?

### 1. *La messa in opera di un sistema*

All'epoca del concilio di Trento fece la sua comparsa un nuovo tipo di prete. Apparteneva al clero regolare, in quanto membro di un ordine o di una compagnia e quindi sottomes-

<sup>3</sup> B. ARDURA, *Nicolas Psaume 1518-1575, évêque et comte de Verdun*, Paris 1990; W. REINHARD, *Die Reform in der Diözese Carpentras unter den Bischöfen Jacopo Sadoletto, Paolo Sadoletto, Jacopo Sacrati und Francesco Sadoletto (1517-1596)*, Münster 1966; M. VENARD, *Réforme protestante, réforme catholique dans la province d'Avignon au XVIe siècle*, Paris 1993.

so alla sua regola e alla sua gerarchia; era allo stesso tempo secolare perché chiamato ad agire nel secolo per compiti apostolici (missioni), pastorali propriamente detti (amministrazione della cura d'anime) e anche di formazione dei futuri preti (direzione di seminari, di università, di collegi). Tali furono le compagnie di preti, di cui la prima e la più celebre fu la Compagnia di Gesù fondata nel 1540 da Ignazio di Loyola. Ma ve ne furono altre come gli Oblati di S. Carlo in Italia, in Francia i preti dell'Oratorio di Pierre de Bérulle (1611) o i preti della Missione di Vincenzo de' Paoli (1625)<sup>4</sup>.

Quali erano i principi di base dell'apostolato secondo Ignazio di Loyola? È possibile dedurli dalla sua pratica missionaria, così come da un testo molto importante, le *Constitutiones circa missiones*, uno dei primi canovacci delle future *Constitutiones*, redatto da Ignazio a partire dal 1544-1545. Quando nel 1535 egli stesso fece pratica missionaria nei Paesi Baschi, a Guipuzcoa, condusse una vita da povero (o da pellegrino come lui stesso si definiva), chiedendo l'elemosina, istruendo i mendicanti e catechizzando i bambini del villaggio. Le domeniche e le feste, pregava e si dedicava a diverse opere di carità, così come perseguiva gli abusi. Insegnava inoltre al popolo le sue preghiere<sup>5</sup>. Si trattava ancora della missione tradizionale alla maniera di Vicente Ferrer. Vent'anni più tardi, nel 1554, quando Ignazio era ancora vivo, a Napoli fu istituita una compagnia diretta dai gesuiti per la venerazione del Santo Sacramento, i cui statuti furono approvati e forse ispirati dal fondatore della Compagnia di Gesù. Vi si trova il dovere di «riformarsi tutti i giorni, dando il buon esempio ed edificando gli altri», confessandosi e comunicandosi ogni quindici giorni<sup>6</sup>. Poteva già trattarsi di una eco delle sessioni del concilio del 1551-

<sup>4</sup> L. CHATELLIER, *Le catholicisme en France 1500-1650*, 2 voll., Paris 1995, II, pp. 46-70.

<sup>5</sup> IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, traduits et présentés sous la direction de M. GIULIANI, S.J., par un groupe de Pères Jésuites avec la collaboration de P.-A. Fabre et de L. Giard, Paris 1991, pp. 1064-1065.

<sup>6</sup> L. CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris 1987, pp. 19-20 (trad. it. *L'Europa dei devoti*, Milano 1988).

52 sui sacramenti? In ogni caso merita attenzione una menzione così precoce della comunione frequente negli statuti di una confraternita. Per la stessa epoca disponiamo di informazioni sul contenuto delle predicazioni tenute se non da Ignazio stesso almeno dai suoi primi compagni. Secondo quanto riferisce padre Silvestro Landini, che dal 1547 al 1554 percorse l'Italia centrale e la Corsica, i sermoni pronunciati in missione riprendevano tutti la prima settimana degli *Esercizi spirituali*<sup>7</sup>. Ciò significa che essi trattavano essenzialmente del peccato e delle sue conseguenze. Ignazio, organizzatore e politico, rivelava chiaramente le sue intenzioni nei primi schizzi delle *Costituzioni* (1544-1545) destinati ai missionari. «E poiché il bene è tanto più divino quanto più è universale – egli scriveva – si devono preferire le persone e i luoghi che, dopo averne tratto profitto, facciano in modo che il bene si estenda a molti altri che sono sotto la loro autorità e che si regolano su di loro». Si dovevano quindi preferire «persone di rango elevato» come i principi e i prelati e, per le stesse ragioni, dare la priorità a grandi paesi come le Indie o a città importanti<sup>8</sup>. In questo modo dalle direttive di Ignazio derivava una pastorale basata sulla predicazione della penitenza e l'incitamento alla frequentazione dei sacramenti. Una strategia caratterizzata anche dalla ricerca della massima efficacia.

Questo metodo fu applicato dai primi predicatori gesuiti con una certa elasticità. Molti predicavano ancora 'alla maniera apostolica', cioè come i profeti inviati da Dio che andavano nei villaggi e, parlando sulla pubblica piazza o nelle locande, chiamavano con toni vibranti la gente a fare penitenza. Dopo due o tre giorni essi abbandonavano quei luoghi e continuavano ad ammaestrare la folla che li seguiva nel cammino, mentre i più entusiasti tra gli ascoltatori non esitavano a flagellarsi duramente. In Calabria padre Alfonso Bobadilla, in Italia centrale padre Andrea da Oviedo e pa-

<sup>7</sup> A. GUIDETTI, S.J., *Le missioni popolari. I grandi Gesuiti italiani*, Milano 1988, pp. 21-29.

<sup>8</sup> IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, cit., pp. 548-549.

dre Silvestro Landini predicavano in questo modo. Un testimone racconta nel modo seguente come si svolgeva nel 1554 l'opera apostolica di padre Bernard Olivier nei Paesi Bassi meridionali. Quando egli si trasferiva da un villaggio all'altro: «la folla lo seguiva, così come gli ebrei nei tempi passati seguivano Nostro Signore e, sempre camminando, egli confessava, risolveva i dubbi, dava consigli e consolava le anime»<sup>9</sup>. Questo modo di eseguire la missione non era per nulla differente da quello impiegato già da due o tre secoli dagli ordini mendicanti e, più recentemente, dai cappuccini, i francescani riformati da Matteo da Bascio, la cui rinuncia interiore ed esteriore tanto impressionava la popolazione. A partire dalla seconda metà del XVI secolo ciò li portò a occupare un posto di grande rilievo nelle missioni interne tanto in Italia che nel resto d'Europa<sup>10</sup>.

Gli ordini religiosi erano d'altra parte preoccupati di assicurare un seguito a quello che rischiava di restare uno *choc* senza seguito. A partire dal XV secolo erano nate alcune grandi associazioni di pietà che riunivano preti e laici, uomini e donne. Furono dapprima le confraternite del Rosario nei conventi dei domenicani a Douai nel 1470, a Colonia nel 1475, a Firenze nel 1485. Nel 1524 la pubblicazione del *Rosario della gloriosa Vergine Maria* di Alberto da Castello con 179 xilografie permetteva agli analfabeti di recitare il rosario concentrando il proprio spirito sulle immagini. Si trattava dunque di un libro di spiritualità basato su di una preghiera molto semplice e universalmente conosciuta che permetteva, grazie ai 15 misteri del rosario, di impregnarsi

<sup>9</sup> A. PONCELET, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, 2 voll. (Académie royale de Belgique, XXI), Bruxelles 1927, I, pp. 71-72.

<sup>10</sup> Sui cappuccini cfr. D. DOMPNIER, *Enquête au pays des frères des anges. Les Capucins de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Etienne 1993; sui problemi della missione cfr. invece L. CHÂTELLIER, *La religion des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne, XVIe-XIXe siècle*, Paris 1993 (trad. it. *La religione dei poveri: le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno*, Milano 1994).

di tutta la storia della salvezza e dei grandi misteri della fede<sup>11</sup>. È noto che le prime confraternite conobbero un grande successo<sup>12</sup>. E lo stesso accadde alle prime confraternite del Santo Sacramento, anch'esse derivanti da un'iniziativa dei domenicani per rinvigorire ed estendere ulteriormente una devozione che risaliva al XIII secolo, quando le rivelazioni di Julienne de Cornimont avevano indotto papa Urbano IV a istituire nel 1269 la festa del *Corpus Domini*. Nel 1539 le differenti confraternite del Santo Sacramento già esistenti presero a modello quella dei domenicani istituita in Santa Maria sopra Minerva a Roma. Anche in questo caso gli statuti erano molto semplici, ma avevano un significato particolare nel tempo della riforma protestante. Il fine di questa associazione era la conservazione del Santo Sacramento e soprattutto la sua glorificazione tanto dentro la chiesa quanto al di fuori di essa. Sotto forma visibile, accessibile a tutti, tutta la dottrina cattolica dell'eucarestia, fondamentale nei decreti del concilio di Trento, poteva essere dunque diffusa grazie a queste processioni divenute quotidiane (quando il prete portava gli estremi sacramenti a un malato) o solenni (*Corpus Domini*), in occasione delle quali con un cero in mano tutti facevano da guardia d'onore al corpo di Cristo presente nell'ostia. Il successo fu notevole, visto che solo nel corso degli anni 1539-1543 dopo la bolla di Paolo III, 1698 confraternite del Santo Sacramento (di cui l'86% nei paesi mediterranei) furono aggregate alla loro 'madre' di Santa Maria sopra Minerva<sup>13</sup>.

Quando, nel 1563, i gesuiti iniziarono a istituire nei loro collegi le prime congregazioni mariane, si collocarono dunque in un certo senso all'interno di questo potente movimento di confraternite che da un secolo aveva così grande

<sup>11</sup> M.H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence (XVIe-XXe siècle). Cultes, images, confréries*, Paris 1994, pp. 444-449.

<sup>12</sup> J.C. SCHMITT, *Apostolat mendiant et société. Une confrérie dominicaine à la veille de la Réforme*, in «Annales ESC», 1971, pp. 83-104.

<sup>13</sup> M.H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence*, cit., pp. 510-514.

successo. Ciò era tanto vero che a Colonia, per esempio, si esigeva che i candidati congregazionisti fossero iscritti a una confraternita del Rosario. Tuttavia allo stesso tempo essi innovarono su due punti essenziali: la frequenza dei sacramenti era compresa nello statuto (confessione quindicinale, visita settimanale e comunione mensile) e, in secondo luogo, i congregazionisti accettavano una regola di vita cristiana che non si trovava in nessuna altra organizzazione di pietà: le preghiere del mattino e della sera, l'esame di coscienza quotidiano, la messa ogni giorno per quanto fosse possibile, l'assemblea e gli esercizi di pietà in comune la domenica, la distribuzione dei santi del mese. Infine la vita pubblica era sottomessa alle regole dell'associazione. «Fuggiranno le cattive compagnie – proclamavano le regole di Colonia nel 1575 – i giuramenti, le conversazioni sporche, false e disoneste. Per la loro modestia e il loro comportamento siano un modello per il prossimo, come si conviene a un vero devoto di Maria»<sup>14</sup>.

La data del 1563 era dunque pienamente significativa: con essa l'insegnamento e la concezione della vita cristiana del concilio penetrarono nelle regole delle congregazioni. Un'ultima innovazione dei gesuiti merita di essere sottolineata. Queste congregazioni erano destinate ai loro allievi, all'inizio ai più grandi, ed erano istituite in tutti i loro collegi. I congregazionisti servivano dunque da veri e propri missionari del concilio. Essi potevano esserlo tanto più efficacemente dal momento che, tra il 1555 e il 1566, Pietro Canisio aveva composto le tre versioni del suo celebre catechismo (il 'piccolo', il 'medio' e il 'grande'), di modo che i giovani istruttori disponevano oramai dello strumento per diffondere la buona dottrina<sup>15</sup>. Con il passare degli anni queste congregazioni si moltiplicarono, come i collegi della Compagnia di Gesù, e ciò è dimostrato dall'esempio della Fran-

<sup>14</sup> L. CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, cit., pp. 19-21.

<sup>15</sup> G. BELLINGER, *Der Catechismus romanus und die Reformation*, Paderborn 1970, pp. 48-53.

cia dove, malgrado le condizioni sfavorevoli (gallicanesimo), i collegi circondavano la regione parigina<sup>16</sup>.

Questa azione combinata di nuovi preti e di confratelli d'un genere nuovo sarebbe stata sufficiente a fare penetrare il concilio di Trento tra i cristiani rimasti legati a Roma? Di fatto questa perfetta organizzazione non deve nascondere che i religiosi (i cappuccini uscirono dall'Italia solo nel 1574) come anche i giovani congregazionisti erano comunque un piccolo numero<sup>17</sup>. Nonostante la sua apparente efficacia questa nuova pastorale aveva due grandi debolezze. Innanzi tutto il suo carattere sparso: rimanevano ampie zone vuote anche nelle regioni dell'Europa (occidentale o mediterranea) più favorite, dato che a beneficiare di questi primi sforzi erano soprattutto le città. In secondo luogo questi sforzi rimanevano effimeri, perché la missione effettuata veniva rapidamente dimenticata da coloro vi avevano assistito e, a maggior ragione, dai loro discendenti. E, per quanto riguarda i confratelli, una volta passato lo slancio iniziale, si facevano rapidamente sentire i segni dello svuotamento.

## 2. *La necessità dei tramiti*

I vescovi riformatori e i religiosi missionari se ne resero conto molto rapidamente. Era indispensabile stabilire dei tramiti tra loro e i fedeli. Una figura si imponeva immediatamente all'attenzione: quella dei curati. In effetti, alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo, non mancavano preti ansiosi di realizzare pienamente il loro compito così come esso era stato fissato dal concilio di Trento. Si coglievano

<sup>16</sup> M. VENARD, *Y-a-t-il une stratégie des jésuites en France au XVIe siècle?*, in *L'Université de Pont-à-Mousson et les problèmes de son temps. Actes du colloque de Nancy, octobre 1972*, Nancy 1974, pp. 67-85; L. CHÂTELLIER, *Les premières congrégations mariales dans les pays de langue française*, in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», 1989, pp. 167-176.

<sup>17</sup> B. DOMPNIER, *Le premier apostolat des Capucins de la province de Lyon (1575-1618)*, in «Revue d'Histoire de l'Eglise de France», 1989, pp. 125-136.

gli effetti dei collegi e delle università dei Gesuiti. Pierre Fourier, originario di Mirecourt in Lorena, fu uno dei primi allievi del collegio-università di Pont-à-Mousson aperto dalla Compagnia di Gesù nel 1574. Educato dai padri gesuiti, restò tutta la vita in relazione con loro applicando, a partire dal 1597, nella sua parrocchia di Mattaincourt, l'apostolato che aveva visto praticato da loro stessi. Grazie alla sua copiosa corrispondenza lo si può vedere curare in modo particolare la sua predicazione, passando le notti a leggere e ad annotare i padri per istruire i suoi parrocchiani le domeniche e nei giorni di festa<sup>18</sup>. Si può forse giudicare sproporzionato questo zelo, vista la scarsità della popolazione di poveri contadini che gli era stata affidata, ma si deve constatare che si tratta dell'esatta applicazione del concilio di Trento che, in due riprese, è tornato sull'obbligo fatto ai parroci di predicare (decreto di riforma sull'insegnamento e la predicazione della V sessione del 1546 e il canone 4 della XXIV sessione, sotto Pio IV, nel 1563)<sup>19</sup>. Naturalmente la sua funzione non si limitava a questo. Le sue giornate erano anche occupate dal catechismo ai bambini, dalla visita ai malati, dall'appianamento delle dispute, dallo sfamare i poveri in caso di penuria, dalla diffusione delle pratiche di pietà grazie alle confraternite. Fu d'altronde in questa occasione che un'élite locale rivelò il desiderio di fare di più ed egli le affidò l'istruzione delle bambine povere. Questa fu l'origine della Congregazione Notre Dame d'Alix Le Clerc<sup>20</sup>.

Nella prima metà del XVII secolo questa preoccupazione primordiale per l'istruzione delle persone semplici grazie alla predicazione fu condivisa anche da Michel Le Nobletz, rettore (parroco) di Douarnenez in Bretagna. Pur avendo

<sup>18</sup> SAINT PIERRE FOURIER, *Saint Pierre Fourier: sa correspondance 1598-1640*, recueillie, classée et annotée par H. DERREAL en collaboration avec M. CORD'HOMME, 5 voll., Nancy 1986-1989, I, p. 177 (lettera del 3 dicembre 1619).

<sup>19</sup> Ch.J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des conciles, X: Les décrets du concile de Trente*, par A. MICHEL, Paris 1938, pp. 62 e 570.

<sup>20</sup> SAINT PIERRE FOURIER, *La pastorale, l'éducation, l'Europe chrétienne*, textes choisis et commentés par R. TAVENEAUX, Paris 1995.

come parrocchiani peccatori analfabeti e le loro famiglie, egli preparava comunque i suoi sermoni con l'aiuto dei migliori autori, i padri della Chiesa, che annotava accuratamente. Solo che, quando si trattava di salire sul pulpito, si aiutava con immagini ispirate spesso alle carte marittime, sulle quali era rappresentato nella maniera più concreta possibile il contenuto del sermone, in modo che tutti si sentissero chiamati in causa. Dal momento che si trattava di fare entrare nello spirito della popolazione un insegnamento fondamentale, la predicazione della domenica da sola non bastava. Per questo egli aveva formato un gruppo di ripetitrici le quali, sulle piazze o nelle case, riprendevano davanti alle altre donne il commento della carta (il Desiderante, i Consigli, le Leggi, lo Specchio del mondo, l'Esercizio quotidiano del cristiano, ecc.)<sup>21</sup>.

È importante notare come questi preti di semplici parrocchie marittime o rurali avevano bisogno, per fare passare il loro messaggio, di intermediari che erano le donne. E questo bisogno era ancora più pronunciato nel caso dei missionari. L'autore di una recente tesi ha dimostrato come un gesuita, che predicava nel Massiccio Centrale verso il 1640-50, fosse riuscito a formare nei differenti borghi o villaggi dove soggiornava dei piccoli gruppi che proseguivano la sua azione sotto forma di catechismo, istruzione elementare, opere di carità. Si trattava già di suore missionarie (le future suore di San Giuseppe)<sup>22</sup>. Si può dunque situare in questo ambiente una delle maggiori costruzioni della riforma cattolica in Francia: le figlie della Carità istituite nel 1633 a Parigi da Louise de Marillac sotto l'impulso di Vincenzo de' Paoli. Fin dall'inizio delle sue missioni nella regione parigina nel 1617, Vincenzo de' Paoli, in occasione dei suoi passaggi nei villaggi aveva preso l'abitudine di fondare delle confraternite della Carità, le cui regole mescola-

<sup>21</sup> A. CROIX-F. ROUDAUT-D. BRONDIC, *Les chemins du Paradis*, Douarnenez 1988.

<sup>22</sup> M. VACHER, *Des «régulières» dans le siècle. Le soeurs de Saint-Joseph du Père Médaille aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Clermont-Ferrand 1991.

vano le attività propriamente caritatevoli alle pratiche di pietà, come la frequenza ai sacramenti. La prima funzione assegnata a Louise de Marillac, che nel 1629 venne a mettersi sotto la direzione di Vincenzo de' Paoli, fu una visita d'ispezione a diverse associazioni di dame della Carità. Essa concluse che vi era la necessità di raggrupparle in una comunità religiosa e questa fu l'origine delle figlie della Carità<sup>23</sup>.

Da parte loro i gesuiti si erano resi perfettamente conto delle insufficienze delle loro congregazioni di scolari per la conversione delle città. I congregazionisti che, come a Colonia verso il 1620, correvano di casa in casa per vedere che non si praticasse un culto clandestino, che non si esprimessero propositi contrari alla religione cattolica oppure che non si mangiasse grasso in tempo di quaresima, si vedevano affibbiare il soprannome di *Schwickelbrüder* (fratelli-spioni) e rischiavano davvero di essere detestati dai più<sup>24</sup>. Non era forse più efficace e allo stesso tempo meno rischioso incaricare dell'apostolato dei borghesi altri borghesi, di quello dei nobili altri nobili, di quello degli artigiani gli stessi semplici artigiani? Ma in quest'ultimo caso si poneva un problema: cosa sarebbe successo mettendo assieme i maestri con gli apprendisti che poco prima si erano opposti gli uni agli altri con rara violenza? E gli apprendisti? Non rischiavano di essere sviati da uomini adulti (i lavoranti) che erano inoltre conosciuti per i loro costumi liberi e le opinioni spesso eterodosse che professavano a causa dei loro viaggi attraverso l'Europa? Nei primi decenni del XVII secolo nacquero così le congregazioni degli artigiani sposati (maestri) e di quelli celibi (apprendisti), quelle dei mercanti o dei borghesi, quelle degli ufficiali o dei magistrati. Due principi le ispiravano: l'apostolato del simile grazie al simile, l'intento di adattare la pastorale ai differenti ceti della società, ai

<sup>23</sup> P. COSTE, *Le grand saint du grand siècle. Monsieur Vincent*, 3 voll., Paris 1934; E. RAPLEY, *The Dévotes. Women and Church in Seventeenth-Century France*, Montreal-Kingston 1990, pp. 74-94.

<sup>24</sup> L. CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, cit., p. 39.

differenti livelli culturali. Vi si aggiungeva la volontà di toccare – meglio di penetrare – l'insieme della società urbana senza lasciare una categoria sociale fuori dal campo dell'azione apostolica<sup>25</sup>. Tuttavia i problemi posti da quest'ultima erano comunque importanti.

Era in effetti vivo il ricordo delle eresie del XIII secolo, nel corso delle quali i laici si erano impadroniti delle funzioni dei predicatori. Senza risalire a questo lontano passato, vi erano stati numerosi casi simili nel XVI secolo: i 'predicatori delle siepi' negli anni 1566-67 durante il movimento iconoclasta nei Paesi Bassi, o ancora all'epoca della diffusione delle comunità anabattiste nei paesi renani<sup>26</sup>. Ci si può d'altra parte chiedere se certe grandi congregazioni mariane di operai a Anversa, Colonia e in altri luoghi non servissero da sfogo a queste correnti eterodosse che sopravvivevano nella clandestinità o nei comportamenti tramandati della popolazione. Nello spirito di alcuni si trattò forse di un modo per captare una tradizione e orientarla in un senso conforme a quello della Chiesa cattolica, con i rischi che questo comportava, rischi peraltro ben colti dai contemporanei, compresi i membri della Compagnia di Gesù che erano lungi dall'essere tutti d'accordo con questa pastorale. Il loro timore può essere espresso nel modo seguente: non è forse contrario al concilio di Trento far partecipare i laici all'insegnamento, dal momento che si tratta di un ambito riservato esclusivamente al magistero? Non significava forse aprire la strada a derive pericolose sul piano dottrinale, cioè al sincretismo religioso? Nei paesi di frontiera della cattolicità (Paesi Bassi, Svizzera, territori renani) l'appartenenza a una confraternita del Rosario e la consacrazione alla Vergine erano considerate condizioni indispensabili per accertarsi della fedeltà dei candidati alla Chiesa<sup>27</sup>. Ma era sufficiente?

<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 63-123.

<sup>26</sup> S. DEYON-A. LOTTIN, *Les «casseurs de l'été 1566». L'iconoclasme dans le nord*, Paris 1981; O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique: l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris 1991.

<sup>27</sup> L. CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, cit., pp. 22-28.

Lo si vide bene nel corso delle grandi crisi urbane della metà del XVII secolo che da Napoli ad Anversa attraversarono tutta l'Europa e durante le quali le congregazioni degli artigiani e dei lavoranti giocarono talvolta il ruolo di focolai di attività rivoluzionaria. I gesuiti misero allora a punto un sistema che, pur lasciando una parte di iniziativa ai congregazionisti, li faceva controllare da uomini sicuri che ispiravano le azioni da intraprendere e osservavano i minimi dettagli del loro comportamento. A Colonia aveva questo ruolo, per ogni mestiere raggruppato in un quartiere, lo *Zunftmeister*, aiutato dai suoi *Rottmeister*, ciascuno incaricato di una strada. A Lione erano i *dizeniers* che, «per adempiere fedelmente al loro ufficio... devono vegliare su tutti coloro che stanno nel loro quartiere e quando vengono a conoscenza che qualcuno cade in errori scandalosi o che ha vizi che non corregge, essi mancheranno al loro dovere se non avvertiranno il padre»<sup>28</sup>.

Questa azione cattolica che penetrava all'interno di un gruppo sociale per trasformarlo e indurlo ad adottare una forma di vita cristiana, non era propria dei soli gesuiti nelle loro congregazioni di artigiani. Lo si vide in Francia dove, a partire dal 1630, una società che operava in segreto, la Compagnia del Santo Sacramento dell'Altare, mirava alla conversione dell'intero paese, iniziando dalla sua *élite*. Vi si ritrovavano alcuni importanti personaggi dello Stato (come il futuro sovrintendente alle finanze Fouquet) al fianco di grandi prelati ed ecclesiastici coinvolti direttamente nell'opera di riforma cattolica come Vincenzo de' Paoli. Ma non era neppure negletta la pastorale presso le folle modeste e mobili delle città. Il superiore della Compagnia, Gaston de Renty, trovò negli anni 1640 l'operaio capace di intraprendere un'azione simile nel suo ambito sociale secondo lo spirito e i metodi della Compagnia. Henry Buche («le bon Henry»), calzolaio originario del ducato del Lussemburgo, andava a visitare le taverne e i bordelli della periferia parigina per portare la buona novella ai lavoranti che si trovavano «in una cattiva

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 73-75.

situazione». Egli fu all'origine della Associazione dei servitori calzolai poi dei servitori sarti, una specie di terz'ordine operaio, che si sviluppò nelle città della Francia lungo tutto l'*ancien régime*<sup>29</sup>.

Come si comportavano questi operai divenuti catechisti? Quale insegnamento trasmettevano? È molto difficile saperlo. Si può tuttavia pensare che questo apostolato mescolava l'interesse immediato con quello per l'aldilà. Così ad Anversa, nei primi anni del XVII secolo, i piccoli gruppi di apprendisti inquadrati dagli allievi anziani dei gesuiti cominciarono a evangelizzare le periferie. Essi iniziarono con l'insegnare a leggere e a fare di conto ai bambini, poi, il pomeriggio, insegnavano agli stessi il catechismo. Henry Buche, così come i responsabili delle congregazioni di operai, si interessava particolarmente dei nuovi arrivati, isolati, sperduti nella grande città e spesso senza lavoro<sup>30</sup>. La prospettiva di un'integrazione in un gruppo, come pure in un'officina, faceva senza dubbio sì che molti prestassero un orecchio compiacente ai discorsi che i devoti tenevano, anche perché si doveva sapere che dietro a quelli che parlavano e che erano operai come loro vi erano delle persone potenti, influenti che non li avrebbero lasciati morire di fame. In effetti sembra che molto rapidamente il ruolo dei lavoratori predicatori si sia limitato a indirizzare le nuove reclute verso un prete di parrocchia, un ecclesiastico specializzato nell'apostolato verso i poveri e gli analfabeti (come Jean-Antoine Le Vachet a Parigi) o verso il padre gesuita che si occupava della congregazione degli operai<sup>31</sup>. Il prete insegnava agli operai i rudimenti del catechismo, i principi della vita cristiana con l'aiuto della prima settimana degli *Esercizi*

<sup>29</sup> A. TALLON, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667)*, Paris 1990; R. TRIBOULET, *Gaston de Renty 1611-1649. Un homme de ce monde – Un homme de Dieu*, Paris 1991.

<sup>30</sup> L. CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, cit., pp. 36-37 e pp. 140-141.

<sup>31</sup> R. TRIBOULET, *Gaston de Renty*, cit., p. 360; E. DEBOUÏE, *Sans feu ni lieu. Un maître spirituel au temps de la Fronde. Jean-Antoine Le Vachet*, Paris 1994.

e del metodo stabilito da Ignazio di Loyola per preparare gli analfabeti alla confessione. Anche il canto era largamente utilizzato. Verso la metà del XVII secolo, per esempio, i gesuiti lionesi facevano cantare agli artigiani le seguenti strofe:

«Sans crainte, sans désir, vous passez votre vie  
Ne recherchant que la vertu,  
Ainsi vivait Jésus, ainsi vivait Marie,  
Vous vivez comme ils ont vécu.

Accablés de travaux, toujours dans la misère,  
Jamais vous ne fûtes chagrins  
Charmés de voir Joseph, Jésus, sa Sainte Mère  
Vivre du travail de leurs mains»<sup>32</sup>.

Morale cristiana e morale sociale qui si congiungevano. Non si trattava solo di formazione, ma anche di disabituare gli operai all'uso di certe parole giudicate 'disoneste'. Per fare ciò veniva ripresa la stessa musica dei canti più leggeri, talvolta osceni. Il missionario Julien Maunoir S.J. aveva proceduto nella stessa maniera con i peccatori di Ouessant o della costa del Finistère, dove l'intero catechismo di Bellarmino era stato messo in versi, sostituendo le parole delle canzoni dei marinai. Esisteva tuttavia il rischio che prima o poi, per forza d'abitudine, il testo originale si mescolasse al pio insegnamento dei padri.

Un considerevole sforzo di pastorale fu intrapreso tra il 1580 e il 1650 con la preoccupazione permanente di prendersi cura dei più sfortunati, dei poveri, degli analfabeti. In questo modo i laici, uomini e donne, fornirono come tramiti un grande contributo, giocando dunque un ruolo di gran-

<sup>32</sup> [Senza timore, senza desiderio, voi passate la vostra vita / Non cercando che la virtù, / Così viveva Gesù, così viveva Maria, / Voi vivete come loro hanno vissuto. // Sovraccarichi di lavoro, sempre nella miseria, / voi non foste mai afflitti / affascinati nel vedere Giuseppe, Gesù, la sua Santa Madre / vivere del lavoro delle loro mani]. *Les Saints Exercices de l'artisan chrétien et Congréganiste avec les règles, les prières, les instructions et les cantiques spirituels des Congrégations d'Artisans établies dans les collèges de la Compagnie de Jésus*, Lyon 1709, introduzione senza numero di pagina, citato in L. CHATELLIER, *L'Europe des dévots*, cit., p. 255.

de importanza negli inizi della riforma cattolica. Solamente verso la metà del secolo questa azione conobbe i suoi limiti. E si trattò di un doppio ordine di limiti: da una parte si confermava la supremazia delle città sulle campagne e la Chiesa doveva dunque preoccuparsi di inviare molti più preti nei villaggi. Dall'altra parte si poneva un problema di trasmissione: volendo mettere alla portata del maggior numero possibile di persone i principi della vita cristiana inclusi nel concilio di Trento, non si rischiava di mettere a mal partito la dottrina? In Francia e nei Paesi Bassi il problema si pose chiaramente nella stessa epoca a proposito del sacramento della confessione. La comunione frequente era davvero una cosa tanto buona? Forse per i santi, risposero Antoine Arnauld e Pascal, ma certamente non al costo di confessioni sacrileghe. Questo tipo di dibattito agitò la Chiesa di Francia dopo la comparsa nel 1643 del libro di Antoine Arnauld *De la fréquente communion* che, molto più dell'*Augustinus* di Giansenio, fu all'origine dei conflitti che per più di un secolo divideranno giansenisti e molinisti (cioè essenzialmente i gesuiti e i loro seguaci)<sup>33</sup>. La sfida era troppo grave per lasciare l'insegnamento del cristianesimo nelle mani inesperte dei laici, come pure alla cura dei missionari itineranti. La pastorale era e doveva essere appannaggio dei soli pastori legittimi, i vescovi e i preti, o essere per lo meno posta sotto il loro controllo.

### 3. *Nascita della pastorale moderna*

Questo dibattito sopraggiunse nel momento in cui, nell'Europa occidentale, il clero secolare sembrava essere maggiormente in grado di adempiere alla sua missione. Che si trattasse delle Fiandre o della Linguadoca, del Poitou e dei territori renani, le inchieste di sociologia religiosa condotte da più di trent'anni hanno concluso che tra il 1650 e il 1720 vi è stato un netto miglioramento del clero delle città e delle

<sup>33</sup> R. TAVENEAU, *Le catholicisme dans la France classique 1610-1715*, 2 voll., Paris 1980, II, pp. 229-327.

campagne, sia per quanto riguarda la condotta morale, sia per quanto concerne lo zelo pastorale. Per dirla in breve, negli anni tra il 1680 e il 1720 il numero dei procedimenti istituiti contro i preti colpevoli di fronte alle autorità diocesane decrebbe sino a raggiungere il 5-6% del numero dei preti effettivi. Inoltre i reati non erano in alcun modo confrontabili con quelli perseguiti all'inizio del XVII secolo. Nella maggior parte dei casi si trattava di contenziosi con i parrocchiani per ragioni finanziarie<sup>34</sup>. L'attività pastorale inoltre non era inesistente, sebbene lasciasse ancora a desiderare. La maggior parte dei preti pregavano e insegnavano il catechismo, anche se non praticavano questi due esercizi che per una parte dell'anno – spesso durante la Quaresima – per la loro penitenza o per quella dei loro parrocchiani. Sapevano confessare e spesso si mostravano esigenti in questo ambito, non esitando a infliggere penitenze pubbliche ai peccatori abituali. La biblioteca nel presbiterio non era più un'eccezione: a partire dagli anni settanta del Seicento certi vescovi giunsero persino a fissare la lista dei libri che ogni parroco doveva come minimo possedere. Già esistevano i primi parroci dotti, come Jean-Baptiste Thiers nella diocesi di Chartres, autore del celebre *Traité des superstitions*, e in Normandia l'oratoriano Richard Simon, uno dei fondatori dell'esegesi moderna. Al di là di queste brillanti eccezioni, ciò che caratterizzava il prete della fine del XVI secolo se paragonato al suo lontano successore del secolo successivo era la superficialità della sua formazione in seminario che alla fine del XVII secolo esisteva quasi in ogni diocesi francese. Molti preti anziani non ne avevano tuttavia beneficiato, mentre quelli più giovani che vi erano passati, vi avevano soggiornato al massimo per un anno. L'istituzione era ancora allo stato embrionale. Per colmare le deficienze del clero – principalmente di quello delle campagne – a partire dal 1680 furono istituite le conferenze ecclesiastiche, le quali,

<sup>34</sup> L. PÉROUAS, *Le diocèse de La Rochelle de 1648-1724. Sociologie et Pastorale*, Paris 1964, pp. 200-201; L. CHÂTELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l'ancien diocèse de Strasbourg (1650-1770)*, Paris 1981, pp. 175 e 389.

stabilite in ogni decanato, erano destinate a fornire a coloro che vi passavano sia una formazione di base (esegesi, teologia scolastica e morale) sia una pratica (soluzione dei casi di coscienza)<sup>35</sup>.

Tuttavia questo rafforzamento del ruolo dei parroci nelle campagne non comportava la fine delle altre imprese apostoliche che avevano dato buona prova di sé. Non significava nemmeno la completa esclusione dei laici. Vi era anche in questi contesti un'evoluzione paragonabile a quella prodottasi nelle città mezzo secolo o un secolo prima. Alla fine del XVII secolo e nel secolo successivo tre fatti vi avrebbero contribuito, primo fra tutti la diffusione del movimento delle confraternite tra il 1650 e il 1750. Esso era legato alle missioni e alle esortazioni dei vescovi, ai predicatori degli ordini religiosi e agli stessi preti. L'inchiesta condotta da Marie-Hélène Froeschlé-Chopard e Bernard Dompnier sui brevi di indulgenza romani mostra che un picco fu raggiunto tra il 1670 e il 1680 con circa 500 brevi annuali per l'Europa cattolica. In seguito vi fu un fenomeno di consolidamento che proseguì molto oltre nel XVIII secolo. Questo ampio e fluido movimento era quello della diffusione nelle campagne delle devozioni al Santo Sacramento, al Rosario, alle anime del Purgatorio, al Sacro Cuore<sup>36</sup>. Alla vigilia della rivoluzione francese esistevano in media due o tre confraternite per parrocchia nelle diocesi della Lorena, così come in quelle della Bretagna<sup>37</sup>. In Francia questo risultato era

<sup>35</sup> *Histoire de la France religieuse*, sous la direction de J. LE GOFF e R. RÉMOND, 4 voll., Paris 1987-1992; cfr. nel volume II, sous la direction de F. LEBRUN, quanto scrivono R. SAUZET, *La réforme pastorale: le clergé séculier, les réguliers*, pp. 369-415 e F. LEBRUN, *Succès et limites de la christianisation vers 1720*, pp. 539-549. Nel volume III, sous la direction de P. JOUTARD, cfr. i due saggi di D. JULIA, *L'affaiblissement de l'Eglise gallicane*, pp. 11-50 e *La 'déchristianisation'. La pesée d'un phénomène: des indicateurs de longue durée*, pp. 183-207.

<sup>36</sup> M.H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence*, cit., pp. 559-565.

<sup>37</sup> *Atlas de la Révolution française, IX: La religion*, Paris 1996; *Les Bretons et Dieu. Atlas d'histoire religieuse 1300-1800*, coordinateur A. CROIX, Rennes s.d., tavola n. 25 (inchiesta diretta da Jean Quéniart).

già stato raggiunto intorno al 1700, mentre in Germania si dovettero attendere gli anni 1730-40; e lo stesso accadde in Italia. Da allora in poi furono attivi nelle campagne dei gruppi più o meno dinamici che, sotto il controllo del parroco, si dedicarono a stimolare la pietà dei parrocchiani in questa o quella direzione secondo la denominazione delle confraternite.

Il secondo fatto fu il considerevole sviluppo delle missioni a partire dal 1700. Queste missioni erano di un nuovo tipo, non trattandosi più di evangelizzare le campagne come nel medio evo o nel XVI secolo. Non erano più azioni sparse destinate a produrre uno *choc* in una regione o in una città, come nel caso dell'Italia del XVII secolo con i padri Paolo Segneri S.J. e Pinamonti S.J. Ormai per iniziativa del papato, dei vescovi e dei principi venivano condotte azioni sistematiche con l'intenzione di radicare le pratiche cattoliche. Interi paesi come la Baviera, la Lorena, la Spagna, il regno di Napoli al tempo di Alfonso Maria de' Liguori furono visitati villaggio per villaggio, senza dimenticare i borghi isolati. Una volta terminata la missione, essa veniva ripresa o «rinnovata», come si diceva allora, qualche anno più tardi. E così di seguito fino alla fine del XVIII secolo<sup>38</sup>. In ogni villaggio queste imprese apostoliche terminavano generalmente con la fondazione di una confraternita destinata a proseguire l'opera iniziata negli otto o quindici giorni della missione. In Austria e nei Paesi Bassi come conseguenza delle missioni del XVIII secolo fu spesso istituita una confraternita: quella della Dottrina cristiana. Queste associazioni traevano origine dall'iniziativa presa nella diocesi di Milano dallo stesso Carlo Borromeo, che ne aveva fondata una in ogni parrocchia al fine di promuovere l'istruzione religiosa. Nel XVIII secolo l'oggetto restava identico, ma erano cambiati i mezzi. Dal momento che le scuole erano ormai ben avviate in queste regioni, i missionari potevano appoggiarsi agli istitutori, ai fedeli che sapevano leggere e, principalmente, ai padri e alle madri di famiglia, i quali erano nella condizione migliore per ripetere ai loro figli ciò

<sup>38</sup> L. CHÂTELLIER, *La religion des pauvres*, cit., pp. 87-121 e pp. 245-268.

che avevano appreso. La missione cambiava carattere. Non si trattava più di un grande spettacolo barocco, ma di formare dei catechisti e di rispondere alle domande di questi ultimi, nonché dei padri e delle madri che si interrogavano su questo o quel punto del dogma o della morale cristiana. A loro volta i missionari verificavano la qualità dell'insegnamento impartito, interrogando i ragazzi e talvolta i genitori. Tali erano le missioni 'catechetichè' fondate da padre Ignazio Parhamer S.J. in Austria nel 1732 ed effettuate con regolarità a partire da questa data in Austria e in Baviera, anche dopo la soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773. I gesuiti proseguirono infatti la loro azione come semplici preti diocesani<sup>39</sup>.

Infine, il terzo fatto importante che portò i laici a intervenire maggiormente nella vita religiosa delle campagne, fu la diffusione del libro. Il catechismo non era più l'unico libro disponibile. Dopo l'inizio del XVIII secolo i missionari si spostavano spesso con un libraio oppure con pacchi di libri che distribuivano o vendevano sul posto<sup>40</sup>. Dapprima furono proposti ai fedeli dei libretti di confraternite, di preghiere per la buona morte, delle raccolte di canti, poi arrivarono dei veri e propri libri di devozione con preghiere e meditazioni per tutti i giorni dell'anno, per tutte le occasioni della vita. A partire dalla fine del XVII secolo, i modelli furono *Der grosse Myrrhengarten* del cappuccino Martin von Cochem, o gli esercizi di pietà ispirati a quelli di sant'Ignazio del gesuita Giovanni Pietro Pinamonti, collaboratore di Paolo Segneri<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> K. BAUMGARTNER, *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration* (Münchener Theologische Studien, I. Historische Abteilung, 19), Passau 1975; A. e L. CHATELLIER, *Les premiers catéchistes des temps modernes. Confrères et consœurs de la Doctrine chrétienne aux XVIIe-XVIIIe siècles*, in J. DELUMEAU (ed), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris 1992, pp. 287-299.

<sup>40</sup> M. FOISIL, *Un jésuite normand, missionnaire en Basse Normandie, Pierre Sandret, 1658-1738*, in «Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest», 81, 1974 (numero speciale su *Prédication et théologie populaire au temps de Grignon de Montfort*), pp. 537-552.

<sup>41</sup> L. CHATELLIER, *La religion des pauvres*, cit., pp. 160-168 e dello stesso

La pastorale delle campagne nel secolo XVIII andava di pari passo con un fenomeno culturale. A questo livello dell'analisi si impone inevitabilmente una domanda: in quale misura questa cultura cattolica che si diffondeva nelle campagne fu influenzata dall'illuminismo? In che misura il pensiero di un Luigi Antonio Muratori espresso nella sua grande opera *Della regolata Devozione*, o più tardi quello di un Johann Michael Sailer nel suo *Gebetbuch für katholische Christen* impregnarono gli opuscoli di preghiere e di pie riflessioni distribuiti nelle parrocchie<sup>42</sup>? Nei paesi cattolici esisteva una *Popularphilosophie*, così come ve ne era una nelle regioni protestanti<sup>43</sup>? La rapidità degli effetti di questa pastorale è immediatamente coglibile poiché, là dove essa è stata realizzata come in Francia e nei paesi limitrofi, le conseguenze della decristianizzazione intrapresa nell'epoca rivoluzionaria furono considerevolmente attenuate. È verosimile che siano stati un elemento determinante i gruppi di laici, uomini e donne, in grado di prendere a loro volta la posizione di tramite dei preti assenti o inadempienti (abdicatari). Ma non si dovrebbero tirare troppo in fretta conclusioni sulla sottomissione alla Chiesa di questi fedeli delle campagne. Talvolta, la volontà dei missionari di fare applicare ovunque alla lettera il concilio di Trento – come nel caso della Baviera – volse le popolazioni contro di loro. Negli anni ottanta del Settecento gli abitanti dei villaggi contestarono i loro sermoni, facendo infine lo sciopero della missione<sup>44</sup>. In altri casi, al contrario, i contadini nutriti di Pinamonti e del catechismo tridentino scatenarono una ri-

autore, *Livres et missions rurales au XVIIIe siècle. L'exemple des missions jésuites dans les pays germaniques*, in H.E. BÖDEKER-G. CHAIX-P. VEIT (edd), *Le livre religieux et ses pratiques. Etudes sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne*, Göttingen 1991, pp. 183-193.

<sup>42</sup> L.A. MURATORI, *Della regolata Devozione*, Venezia 1766; J.A. SAILER, *Volksständiges Gebetbuch für katholische Christen*, München 1803.

<sup>43</sup> R. SIEGERT, *Aufklärung und Volkslektüre. Exemplarisch dargestellt an Rudolf Zacharias Becker und seinem «Noth- und Hülfsbüchlein»*, Frankfurt a.M. 1978.

<sup>44</sup> L. CHÂTELLIER, *La religion des pauvres*, cit., p. 274.

volta quando il vescovo locale volle imporre una raccolta di canti conforme allo spirito dei Lumi<sup>45</sup>.

In conclusione si deve constatare che la riforma della pastorale voluta dal concilio di Trento è stata veramente realizzata in tutta la sua ampiezza e in tutta la sua forza solamente nel corso di due secoli. Il programma di riforma voluto dai padri conciliari a Trento divenne quasi ovunque una realtà in Europa solo nella seconda metà del XVIII secolo, quando la vita religiosa era ormai perfettamente organizzata nella struttura parrocchiale sia nelle città che nelle campagne più sperdute. Nel compimento di quest'opera il ruolo dei grandi ordini della riforma cattolica – e in particolare dei Gesuiti – fu considerevole. Essi si resero conto molto in fretta della necessità di stabilire dei tramiti all'interno del clero secolare e soprattutto tra i laici per fare passare il messaggio cristiano. Ma questi preti di campagna, questi uomini e queste donne che dovevano spesso confrontarsi con la dura realtà della vita quotidiana hanno dato all'insegnamento il contributo che si chiedeva loro di trasmettere; gli hanno dato anche carne e vita. Essi l'hanno fatto con la loro cultura che era in parte quella che avevano appreso dal catechismo, ma anche quella trasmessa dai loro genitori, quella alla quale essi erano abituati, con le sue processioni rituali prima del raccolto, i suoi pellegrinaggi terapeutici e i grandi rimedi per tutte le disgrazie dell'esistenza<sup>46</sup>. Al termine dell'evoluzione non si era forse molto lontani dal concilio di Trento e dallo spirito che animò i suoi partecipanti? Si può tuttavia considerare che l'opera essenziale del concilio fu di mettere in moto una dinamica e che l'evoluzione fa parte della logica di ogni vita, compresa la vita cristiana.

<sup>45</sup> Ciò accadde nella diocesi di Hildesheim secondo lo studio manoscritto di Yves Leblanc sulle raccolte di canti protestanti e cattolici nella Germania del nord nel XVIII secolo (*mémoire de maîtrise d'histoire moderne*, Université de Nancy II – Mission historique française de Göttingen).

<sup>46</sup> P. MARTIN, *Les chemins du sacré. Paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVIe au XIXe siècle*, Metz 1995.

## Il concilio di Trento stimolo o impedimento per la Chiesa dell'età moderna?

di Klaus Ganzer

Paolo Sarpi, lo storiografo critico del concilio di Trento, afferma all'inizio della sua *Istoria del Concilio Tridentino*:

«Imperoché questo concilio, desiderato e procurato dagli uomini pii per riunire la Chiesa che cominciava a dividersi, ha così stabilito lo schisma et ostinate le parti, che ha fatto le discordie irreconciliabili; e maneggiato da li prencipi per riforma dell'ordine ecclesiastico, ha causato la maggior deformazione che sia mai stata da che vive il nome cristiano, e dalli vescovi sperato per racquistar l'autorità episcopale, passata in gran parte nel solo pontefice romano, l'ha fatta loro perdere tutta intieramente, riducendoli a maggior servitù: nel contrario temuto e sfugito dalla corte di Roma come efficace mezo per moderare l'essorbitante potenza, da piccioli principii pervenuta con varii progressi ad un eccesso illimitato, gliel'ha talmente stabilita e confermata sopra la parte restatagli soggetta, che non fu mai tanta, né così ben radicata»<sup>1</sup>.

Lo storiografo apologeta del concilio di Trento invece, il gesuita Sforza Pallavicino, sostiene al contrario la seguente versione: né il passato né il presente confermano che allora si confidasse nella possibilità che il concilio potesse portare ad un'unificazione dei cristiani divisi<sup>2</sup>. Trento giustamente avrebbe tracciato una linea divisoria fra gli appestati e i sani. Sarebbe stato necessario spiegare ai cristiani semplici che la dottrina degli eretici era in contraddizione con la

*Traduzione di Klaus-Peter Tieck.*

<sup>1</sup> P. SARPI, *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di C. VIVANTI, I, Torino 1974, libro I, p. 6.

<sup>2</sup> P. SFORZA PALLAVICINO, *Storia del Concilio di Trento*, a cura di M. SCOTTI (Classici Italiani, 50), Torino 1968, Proemio cap. 7, p. 77.

fede cattolica<sup>3</sup>. All'accusa di Sarpi secondo cui il concilio avrebbe ridotto l'autorità dei vescovi e incrementato il potere papale, Pallavicino risponde ponendo la questione in termini opposti: i vescovi ne sarebbero usciti rafforzati, i papi invece non ne avrebbero riportato alcun vantaggio<sup>4</sup>.

Fin qui le voci opposte dei primi due storiografi del concilio.

Lo storiografo moderno del concilio di Trento, Hubert Jedin, nel 1975, nella prefazione al quarto volume della sua opera, giunge alla seguente constatazione:

«Quando adottai la decisione di scrivere la storia del concilio di Trento, per il fatto che erano state rese note le fonti più importanti, essa parve uscita dalla lotta secolare delle confessioni ed entrata nell'atmosfera più fredda della storiografia non di partito. Ora che io licenzio l'opera, questo Concilio è di nuovo entrato nel centro delle controversie ecclesiali, ma meno confessionali che interne al mondo cattolico. Nella visuale dell'ecumenismo e della riflessione dei cattolici su se stessi dopo il Concilio Vaticano II, dagli uni esso è considerato come un ostacolo alla riunificazione delle chiese cristiane, dagli altri come il baluardo dell'atteggiamento della Controriforma, da altri ancora come la quintessenza dell'autentica tradizione cattolica»<sup>5</sup>.

Non vogliamo unirci a nessuna visione di parte del concilio, ma tentare di delineare, da storici, *sine ira et studio*, l'importanza del concilio per la Chiesa dell'età moderna.

### 1. *Lo sfondo storico*

A partire dal XV secolo, la parola 'concilio' era diventata un termine provocatorio. Dagli uni era agognato come stru-

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 80-82.

<sup>4</sup> *Ibidem*, capp. 9-10, pp. 85-89.

<sup>5</sup> H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg i.Br. 1951-1975, qui: 4/1, p. VI (trad. it. *Storia del Concilio di Trento*, IV 1, Brescia 1979, pp. 8-9).

mento per realizzare finalmente riforme della Chiesa lungamente attese e di opporre ad un primato papale, praticato in modo unilaterale, una realizzazione più decisa delle forme sinodali. Dagli altri era temuto come un attacco alla curia romana e alla posizione del papa e come uno strumento per modificare con le riforme le consuete pratiche della corte papale<sup>6</sup>.

Con la comparsa di Martin Lutero e di altri riformatori protestanti il concilio aveva acquisito una nuova importanza. Si reclamava in modo sempre più insistente un concilio, per riconquistare l'unità della fede, dapprima minacciata, poi spezzata, e per avviare riforme incisive della vita ecclesiastica<sup>7</sup>.

Indipendentemente dalla sfida che significava per la vecchia Chiesa la comparsa di Lutero e di altri riformatori, si registrarono, a partire dalla fine del XV e nel XVI secolo, in molteplici parti della Chiesa, feconde riprese religiose. Teologi e laici si immergevano nella Sacra Scrittura e nelle opere dei Padri della Chiesa. La multiforme corrente dell'umanesimo incentivava lo studio della Bibbia e della letteratura cristiana antica. A cospetto di una scolastica avvertita come superata, si propagava, come per esempio con Erasmo, la cosiddetta *Philosophia Christi*; l'obiettivo era una certa spiritualizzazione della vita religiosa<sup>8</sup>. Qui va fatto innanzitutto

<sup>6</sup> Cfr. sugli effetti del conciliarismo R. BÄUMER, *Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 100), Münster 1971; H. JEDIN, *Geschichte*, cit., I, pp. 1-92.

<sup>7</sup> Cfr. in generale H. JEDIN, *Geschichte*, cit., I, pp. 135-434.

<sup>8</sup> Cfr. per esempio *ibidem*, *passim*; P.O. KRISTELLER, *The Role of Religion in Renaissance Humanism and Platonism*, in C. TRINKHAUS-H.A. OBERMAN (edd), *The pursuit of Holiness in the late Medieval and Renaissance Religion* (Studies in medieval and reformation thought 10), Leiden 1974, pp. 367-370; C. AUGUSTIJN, *Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518-1530*, in E. ISERLOH (ed), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 118), Münster 1980, pp. 36 ss.

to il nome di Desiderio Erasmo da Rotterdam<sup>9</sup>. Ma anche nomi come Tommaso Moro, Faber Stapulensis, Johannes Reuchlin fanno parte di questo contesto. Già la cosiddetta *devotio moderna* voleva realizzare, sulla base della Sacra Scrittura, una devozione a Cristo personale, interiorizzata<sup>10</sup>.

Per quanto riguarda l'area italiana, vanno ricordati il cosiddetto evangelismo e gli spirituali<sup>11</sup>. Sotto il concetto di evangelismo vengono raggruppati oggi vaste parti delle riprese religiose italiane del XVI secolo. Un gruppo di persone che fanno parte di questo contesto prendono, in riferimento alla loro specifica caratterizzazione, il nome di 'spirituali'. Va tuttavia evitato di collegare a queste definizioni una dottrina o una forma di devozione in sé definita e teologicamente omogenea. Anche fra gli affini di spirito non è trascurabile l'eterogeneità. Per quanto riguarda gli spirituali in senso stretto, una questione ricorre continuamente, come un filo rosso: la questione circa la via personale dell'uomo alla salvezza. Gasparo Contarini, elevato ancora da laico a cardinale nel 1535, aveva fatto nel 1511 un'esperienza interiore che determinò tutta la sua vita, ovvero che l'uomo non poteva accedere a Dio attraverso le sue opere di penitenza. Il Figlio di Dio solo risponderebbe attraverso la sua sofferenza dei nostri peccati<sup>12</sup>. Chi non pensa qui all'esperienza di Martin Lutero! La giustificazione dell'uomo non attraverso le sue opere, ma attraverso la fede in Cristo appartie-

<sup>9</sup> Su Erasmo cfr. C. AUGUSTIJN, *Erasmus von Rotterdam. Leben-Werk-Wirkung*, München 1986, pp. 82-107.

<sup>10</sup> Cfr. la sintesi con ampia bibliografia in H. JEDIN (ed), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg 1968, pp. 516-538. Inoltre R.R. POST, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden 1968; E. BROUETTE, *Die Bewegung der Devotio Moderna*, in *Theologische Realenzyklopädie*, VIII, pp. 605-609.

<sup>11</sup> Rassegna sintetica della bibliografia in merito in E.G. GLEASON, *On the Nature of Sixteenth-Century Italian Evangelism: Scholarship, 1953-1978*, in «Sixteenth Century Journal», 9, 1978, pp. 3-25. Cfr. inoltre P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Roma 1979.

<sup>12</sup> Cfr. su Contarini E.G. GLEASON, *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, Berkeley 1993. La sua esperienza a pp. 13 ss.

ne alle convinzioni fondamentali degli spirituali. Un libro in particolare divenne un testo chiave dell'evangelismo italiano. Ha come grande argomento centrale la giustificazione del cristiano attraverso la fede; si tratta del *Trattato utilissimo del beneficio di Giesu Cristo crocifisso verso i cristiani*, scritto dal benedettino Benedetto da Mantova, rivisto da Marcantonio Flamminio<sup>13</sup>.

Notevole fu l'influsso dell'esule spagnolo Juan de Valdés, che aveva preso definitivamente residenza a Napoli. Sotto l'influsso formativo di Erasmo e degli *alumbrados* spagnoli, sviluppò una propria teologia autonoma<sup>14</sup>. Furono ispirate da lui numerose personalità di spicco della vita religiosa nell'Italia del XVI secolo, perfino nella cerchia dei cardinali, come per esempio Reginald Pole. Oltre a Pole vanno ritenuti vicini agli spirituali anche i cardinali Contarini e Morone.

Il colloquio di religione indetto dall'imperatore Carlo V in occasione della dieta imperiale di Ratisbona del 1541, a cui erano presenti Morone come nunzio e il cardinale Contarini come legato papale, giunse nel maggio del 1541 ad una formula concordataria sulla dottrina della giustificazione; essa rappresentò un compromesso appoggiato anche dai due rappresentanti papali<sup>15</sup>. La formula concordataria non venne

<sup>13</sup> Edizione critica: BENEDETTO DA MANTOVA, *Il Beneficio di Cristo con le versioni del secolo XVI. Documenti e testimonianze*, a cura di S. CAPONETTO (Corpus Reformatorum Italicorum), Firenze-Chicago 1972.

<sup>14</sup> Cfr. M. FIRPO, *Tra Alumbrados e «Spirituali»*. Studi su Juan de Valdés e il Valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano, Firenze 1990; J. DE VALDÉS, *Alfabeto cristiano, Domande e risposte, Della predestinazione, Catechismo*, a cura di M. FIRPO, Torino 1994, con un'ampia introduzione su Valdés.

<sup>15</sup> Cfr. sul colloquio di religione L. PASTOR, *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V.*, Freiburg 1879, pp. 218-278; C. AUGUSTIJN, *De Godsdienstgesprekken tussen Rooms-Katholieken en Protestanten von 1538 tot 1541*, Haarlem 1967; dello stesso, *Die Religionsgespräche der vierziger Jahre*, in G. MÜLLER (ed), *Die Religionsgespräche der Reformationszeit* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 191), Gütersloh 1980, pp. 43-53; H. MACKENSEN, *Contarinis Theological Role at Ratisbon in 1541*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 51, 1960, pp. 36-57; P. MATHESON, *Cardinal Contarini at Regensburg*, Oxford

tuttavia accettata né da Lutero né dalla curia romana. A Contarini si rinfacciò di essere venuto troppo incontro ai protestanti<sup>16</sup>, e anche per Morone l'approvazione della formula avrebbe significato successivamente la rovina<sup>17</sup>. Furono comunque le questioni ecclesiologiche a far fallire le trattative unionistiche di Ratisbona.

Per lo sviluppo degli spirituali italiani tuttavia, il colloquio di religione di Ratisbona ebbe effetti di vasta portata. Mentre Contarini morì già nel 1542, si riunì attorno al cardinale Pole, divenuto nel 1541 legato a Viterbo, una cerchia di personalità che rimase fedele ai vecchi ideali<sup>18</sup>. Dall'altra parte, i seguaci di Gianpietro Carafa, il futuro Paolo IV, e dei teatini assumevano posizioni sempre più intransigenti. Il movimento di rinnovamento italiano si era definitivamente spaccato in fazioni diverse<sup>19</sup>. La fuga del cappuccino Bernardino Ochino, un rappresentante di spicco degli spirituali, e la sua conversione al protestantesimo compromisero ulteriormente gli spirituali<sup>20</sup>.

In seguito a questi sviluppi, su iniziativa degli intransigenti, soprattutto di Gianpietro Carafa, l'inquisizione romana venne completamente riorganizzata e le fu assegnata una competenza centrale per tutti i paesi<sup>21</sup>. L'attenzione dell'inquisi-

1972; A.P. LUTTENBERGER, *Glaubenseinheit und Reichsfriede*, Göttingen 1982, pp. 228-241; E.G. GLEASON, *Gasparo Contarini*, cit., pp. 186-256; la formula concordataria in *Acta Reformationis Catholicae*, VI, hrsg. von G. PFEILSCHIFTER, Regensburg 1974, pp. 52-54.

<sup>16</sup> Cfr. E.G. GLEASON, *Gasparo Contarini*, cit., pp. 186-256.

<sup>17</sup> Cfr. M. FIRPO-D. MARCATTO, *Il processo inquisitoriale del Cardinale Morone*, edizione critica, 6 voll., Roma 1981-1995.

<sup>18</sup> Cfr. P. SIMONCELLI, *Evangelismo italiano del Cinquecento*, cit., pp. 43-168, *passim*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 43-168, *passim*. Le opinioni di Simoncelli vanno però sottoposte a critica in numerosi punti.

<sup>20</sup> Cfr. E. SOLMI, *La fuga di Bernardino Ochino secondo i documenti inediti dell'Archivio Gonzaga di Mantova*, in «Buletino senese di storia patria», 15, 1908, pp. 23-98; G. FRAGNITO, *Gli spirituali e la fuga di Bernardino Ochino*, in «Rivista storica italiana», 84, 1972, pp. 777-813.

<sup>21</sup> Testo in *Bullarium Romanum*, Editio Romana 1733 ss., IV 1, pp. 211 s.

zione si diresse subito sugli spirituali, soprattutto sui cardinali Morone e Pole. Sospetto appariva soprattutto il loro atteggiamento nella questione della giustificazione<sup>22</sup>. Era iniziata l'era della controriforma.

I movimenti di riforma eterogenei, spontanei nell'area cattolica, vennero coinvolti, al pari del movimento evangelico attorno a Lutero e agli altri riformatori di parte protestante, a partire dalla fine degli anni trenta del XVI secolo nel processo di confessionalizzazione. La confessionalizzazione dei singoli gruppi religiosi, cioè degli appartenenti alla vecchia Chiesa, dei luterani e dei calvinisti, era portata avanti essenzialmente dai vertici e caratterizzata da una tendenza alla demarcazione rispetto alle altre confessioni<sup>23</sup>.

Tutto questo sfondo storico, al quale si poteva qui far riferimento solo per sommi capi, va tenuto presente per dare una giusta valutazione dei fini, dei risultati e dei limiti del concilio di Trento nonché delle controversie attorno a questo sinodo.

## 2. *Le intenzioni del concilio*

La bolla *Laetare Hierusalem* del 19 novembre 1544 che convocò definitivamente il concilio a Trento, elenca i motivi della riunione. Primo, eliminare la discordia nella religione, che lacererebbe l'unità della Chiesa in modo così deplorabile, e ricondurre le pecore disperse al gregge del Signore. Secondo, riformare ciò che nel popolo cristiano necessita di riforma. Terzo, avviare un'iniziativa per liberare i cristiani soggiogati dagli infedeli<sup>24</sup>. Eliminazione della discordia nel-

<sup>22</sup> Cfr. M. FIRPO-D. MARCATTO, *Processo inquisitoriale*, cit., II 1, p. 18.

<sup>23</sup> Rappresentativo E.W. ZEEDEN, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform*, Stuttgart 1985; W. REINHARD, *Reformation, Counter-Reformation, and the early Modern State. A reassessment*, in «The Catholic Historical Review», 75, 1989, pp. 383-404; M. FIRPO, *Inquisizione Romana e Controriforma*, Bologna 1992.

<sup>24</sup> Testo della bolla in *Concilium Tridentinum*, ed. SOCIETAS GOERRESIANA, 13 voll., Freiburg i.Br. 1901 ss. (d'ora in poi citato CT), IV, pp. 385-387.

la religione: ciò significava innanzitutto, da parte della vecchia Chiesa, una presa di coscienza della propria concezione teologica, in tutti quei punti che erano in discussione con i protestanti; ma significava soprattutto delimitazione nei confronti del rinnovamento della fede nei termini del confessionalismo. Ne dette prova il vescovo Girolamo Razzoni, nella sua predica a conclusione del concilio il 3 dicembre 1563, sottolineando che se da una parte sarebbe stato auspicabile trattare nel concilio insieme ai protestanti le questioni da loro sollevate, era però vero dall'altra che si era riusciti ad andare avanti anche senza di loro. Infatti, anche in loro assenza, si erano presi provvedimenti per l'integrità (della fede) e per la salvezza; e la loro presenza non avrebbe modificato questo esito<sup>25</sup>.

Ciò è sintomatico. Non si cerca una vera disputa con l'avversario religioso. È la delimitazione teologica ciò che conta. Ma ciò è proprio un momento essenziale del confessionalismo.

Tento ora di esemplificare quanto detto finora.

### 3. *Tendenze in occasione della preparazione dei decreti conciliari*

I decreti dogmatici del concilio sono accompagnati, come è noto, da anatemi, da condanne. Con il decreto sulla giustificazione (13 gennaio 1547) si produsse una bipartizione in *doctrina* e *canones*; questi ultimi sono provvisti di anatema<sup>26</sup>. Nel decreto sulla giustificazione, la vera decisione del concilio è depositata nella dottrina. I canoni sono qui interpretazione della dottrina. Nei lavori successivi del concilio furono tuttavia i *canones* il testo decisivo; i capitoli dottri-

<sup>25</sup> CT IX, 1099.

<sup>26</sup> CT V, pp. 791-799. Sul rapporto fra *doctrina* e *canones* nel decreto sulla giustificazione e nell'andamento successivo del concilio, cfr. J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient* (Innsbrucker Theologische Studien, 32), Innsbruck-Wien 1992, pp. 43-56.

nali anteposti ai *canones* avevano solo una funzione di chiarimento e andavano interpretati a partire da essi<sup>27</sup>.

Quando si prese in esame la dottrina dei sacramenti, si arrivò ad una discussione emblematica. Contro la proposta di condannare in modo indifferenziato le dottrine dei riformatori come eretiche, errate e scandalose<sup>28</sup>, il vescovo di Saluzzo, Archinto, sostenne la necessità di esporre positivamente – come al concilio di Firenze – la dottrina cattolica dei sacramenti e di condannare tutti quelli che non la accettassero<sup>29</sup>. A questa posizione si opposero le seguenti obiezioni: in nessun caso una esposizione positiva della dottrina; gli articoli dei riformatori dovevano essere invece condannati citando per nome i loro autori<sup>30</sup>. La proposta di Archinto non trovò approvazione.

Una questione importante per il lavoro del concilio riguardava la fonte da cui i padri conciliari e i teologi traevano la loro conoscenza delle dottrine riformate. Inizialmente, si attinse soprattutto alla teologia controversistica cattolica<sup>31</sup>. Durante il dibattito sulla giustificazione, uno dei legati del concilio, il cardinale Pole, ammonì: i padri devono leggere, a suo giudizio, tutti i libri, anche quelli degli avversari; e non come quelli di un avversario, ma come i libri di uno qualunque, senza dire semplicemente: questo è stato detto da Lutero, quindi è sbagliato. I libri devono essere letti senza pregiudizio, chiunque li abbia scritti, trattenendo quello che c'è di buono, perché a rifiutare tutto si perde spesso la verità che si cerca<sup>32</sup>. Benché durante il concilio si prese a

<sup>27</sup> Cfr. H. JEDIN, *Geschichte*, cit., II, pp. 262 s. Per quanto riguarda la distinzione nel decreto sulla giustificazione Jedin è da correggere tramite il lavoro di Freitag.

<sup>28</sup> Cfr. CT V, pp. 896, 908.

<sup>29</sup> CT V, p. 925. Cfr. H. JEDIN, *Geschichte*, cit., II, pp. 323 s.

<sup>30</sup> Il vescovo spagnolo di Astorga. CT V, p. 930. Cfr. in proposito anche J. FREITAG, *Sacramentum ordinis*, cit., p. 52.

<sup>31</sup> Cfr. le argomentazioni del cardinale Cervini in CT I, p. 82 e CT V, p. 257. Cfr. inoltre H. JEDIN, *Geschichte*, cit., II, pp. 144-146.

<sup>32</sup> CT I, p. 82; CT V, p. 257. Cfr. Th. FREUDENBERGER, *Zur Benützung*

consultare sempre più spesso anche gli scritti originali dei riformatori, emerse nella frequentazione degli scritti dei riformatori, a più riprese, una certa paura di contatto. Questa frequentazione era determinata perlopiù da prospettive apologetiche. Ha quindi ragione Theobald Freudenberger ad affermare che non fu raggiunta quell'apertura senza riserve, vagheggiata da Pole, che sola avrebbe potuto rendere possibile un'intesa pacifica<sup>33</sup>.

#### 4. *I dibattiti sulla dottrina della giustificazione*

A titolo di esempio, fra i tanti oggetti dogmatici di cui il concilio si occupò, si sceglie qui di illustrare più da vicino la dottrina della giustificazione.

In molti punti il concilio di Trento significò per la vecchia Chiesa, in seguito alla sfida portata dalle dottrine riformate, una prima formulazione complessiva delle sue relative posizioni teologiche, come prima in questi termini non era avvenuto. Ciò vale ad esempio per la dottrina del peccato originale, per la dottrina dei sacramenti, ma soprattutto per il tema centrale della dottrina della giustificazione. Questo punto centrale della teologia riformata aveva già suscitato irritazioni, all'interno della vecchia Chiesa, ben prima del concilio. Già nel 1537 il cardinale Contarini scrisse a un prelado che c'era gente di molto zelo verso Dio, ma di poco giudizio. Siccome Lutero aveva sostenuto dottrine discordanti sulla grazia di Dio e sul libero arbitrio, questi prendevano posizione contro tutti coloro che facevano, nella pre-

*des reformatorischen Schrifttums im Konzil von Trient*, in R. BÄUMER (ed), *Von Konstanz nach Trient, Festschrift für August Franzen*, Paderborn 1972, pp. 584-587; H. JEDIN, *Geschichte*, cit., II pp. 144 s. Sul modo di utilizzare la letteratura riformata al concilio di Trento cfr. anche V. PFNÜR, *Verwirft das Konzil von Trient in der Lehre von den Sakramenten die reformatorische Bekenntnisposition? Zur Frage der Kenntnis der reformatorischen Theologie auf dem Konzil von Trient. Untersuchung der Irrtumslisten über die Sakramente*, in W. PANNENBERG (ed), *Lehrverurteilungen kirchentrennend?*, III, Freiburg i.Br. 1990, pp. 159-186.

<sup>33</sup> Th. FREUDENBERGER, *Zur Benützung*, cit., p. 601.

dicazione e nella dottrina, affermazioni sulla grandezza della grazia e sulla debolezza dell'uomo. Questa gente era convinta di opporsi a Lutero, in verità si opponeva ad Agostino, Ambrogio, Bernardo, Gerolamo e Tommaso d'Aquino. Insomma, pieni di zelo, ma animati dalla passione, non si accorgevano di allontanarsi dalla verità cattolica e di avvicinarsi all'eresia pelagiana<sup>34</sup>. Si è già detto dell'esperienza del giovane Contarini, su cui si basa questa affermazione. Il concilio era stato preceduto dal colloquio di religione di Ratisbona del 1541 con il rifiuto da parte di Lutero e della curia romana della formula concordataria sulla giustificazione. Era stato altresì preceduto dalla riorganizzazione dell'inquisizione romana (21 luglio 1542) che in quegli anni dirigeva la sua attenzione principalmente su determinate dottrine della giustificazione all'interno della Chiesa cattolica. In tal modo, quando il concilio di Trento se ne occupò, la dottrina della giustificazione era diventata, all'interno della vecchia Chiesa, un tema altamente sensibile.

Al concilio vi erano forze che provenivano dalla cerchia degli spirituali italiani. Il loro rappresentante di maggior spicco era il cardinale Reginald Pole, originario dell'Inghilterra<sup>35</sup>. Era uno dei legati del concilio del primo periodo

<sup>34</sup> F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunsberg 1881, p. 270.

<sup>35</sup> Cfr. su di lui D. FENLON, *Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation*, Cambridge 1972; P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento* (Uomini e Dottrine, 23), Roma 1977; *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, 1. Abteilung 15. Band, *Friedenslegation des Reginald Pole zu Kaiser Karl V. und König Heinrich II. (1553-1556)*, bearb. von H. LUTZ, Tübingen 1981, Einleitung, pp. XIV-LXXXI; H. JEDIN, *Kardinal Pole und Vittoria Colonna*, in *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, 2 voll., Freiburg i.Br. 1966, I, pp. 181-194; S.M. PAGANO-C. RANIERI, *Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole* (Collectanea Archivi Vaticani, 24), Città del Vaticano 1989. Cfr. sull'intero dibattito relativo alla dottrina della giustificazione a Trento K. GANZER, *Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung*, in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 135), Münster 1995, pp. 50-69.

trentino. Il cardinale era altamente insoddisfatto del corso che aveva preso il dibattito sulla giustificazione. A suo avviso, istanze teologiche legittime venivano escluse per la paura di avvicinarsi troppo ai riformatori. Il 28 agosto 1545 scrisse al cardinale Morone che la materia della dottrina della giustificazione come fondamento di tutti i dogmi era di estrema importanza e che per giunta costituiva, nella forma presente, una novità. La tendenza del proposto disegno di decreto sarebbe di non usare ad ogni costo, pur discutendo della medesima materia, gli stessi concetti dell'avversario. Si tenderebbe perfino a evitare parole della Sacra Scrittura perché già usate dall'avversario. I redattori del progetto, pur dotti e zelanti, agirebbero secondo il principio che si rende alla Chiesa un servizio tanto maggiore quanto ci si allontana dalle formulazioni degli avversari<sup>36</sup>. Il 16 ottobre 1545, dietro sua stessa richiesta, Pole venne sciolto dalla sua funzione di legato conciliare<sup>37</sup>. Il motivo decisivo era la sua insoddisfazione circa il lavoro attorno al decreto della giustificazione<sup>38</sup>. La sua critica riguardava soprattutto il fatto che secondo lui nel documento non era sufficientemente evidente l'imputazione alla giustizia di Cristo nella remissione dei peccati<sup>39</sup>.

Un altro eminente rappresentante di un'opinione particolare circa la dottrina della giustificazione è il dotto teologo agostiniano Girolamo Seripando. Già nel dibattito sul decreto circa il peccato originale, Seripando non riuscì a far valere le proprie posizioni teologiche. La *concupiscentia* può essere definita secondo lui in un certo senso peccato, anche se non nell'intera ampiezza del concetto come nei riformatori, e ciò perché essa rappresenta allo stesso tempo conse-

<sup>36</sup> CT X, pp. 631 s.

<sup>37</sup> CT X, p. 701, n. 1. Cfr. H. JEDIN, *Geschichte*, cit., II, pp. 235 s.

<sup>38</sup> Cfr. le affermazioni di Vittoria Colonna, Pietro Carnesecchi e altri in G. MANZONI (ed), *Estratto del processo di Pietro Carnesecchi*, in «Miscellanea di storia italiana», 10, 1870, p. 549. Cfr. su ciò anche P. SIMONCELLI, *Il caso Reginald Pole*, cit., pp. 32 s.

<sup>39</sup> CT XII, pp. 674-676 e 671-674. Cfr. a proposito H. JEDIN, *Geschichte*, cit., II, pp. 235 s.

guenza e punizione del peccato originale nonché causa e radice di innumerevoli altri peccati, impedendo la piena realizzazione della legge<sup>40</sup>. Nei dibattiti conciliari gli si rinfacciò per questo, pur non facendo espressamente il suo nome, di essere vicino ai luterani<sup>41</sup>.

Nei dibattiti conciliari sulla giustificazione e nelle formulazioni del relativo decreto alla cui redazione Seripando era stato chiamato a collaborare in un ruolo decisivo, Seripando cercò di introdurre in modo cauto, ma determinato la sua dottrina della giustificazione plasmata dall'agostinismo<sup>42</sup>. Il suo scopo principale era di sottolineare che Cristo stesso è la nostra giustizia e che solo la comunione con lui può rendere il peccatore giusto davanti a Dio. La *iustitia Dei*, la giustizia che Dio ci dona, si ottiene attraverso la fede. Attraverso la fede, al peccatore è rimessa la propria colpa perché gli viene comunicata e applicata la giustizia di Cristo. Ma sebbene il giustificato, attraverso la carità donatagli da Dio, venga posto nella condizione di agire bene, la *concupiscentia* gli impedisce di realizzare appieno questa capacità. Questa imperfezione è completata, secondo Seripando, dalla giustizia di Cristo che viene applicata ai membri della Chiesa attraverso la fede e i sacramenti. Seripando si rivela qui come un rappresentante della cosiddetta doppia giustizia sostenuta anche da altri teologi cattolici del suo tempo. Pur combattendo fino alla fine, non riuscì a sfondare con le sue concezioni teologiche e dovette perfino difendersi da attacchi concernenti la sua retta fede<sup>43</sup>. Era il rappresentante di una tradizione teologica, l'agostinismo, che aveva influito

<sup>40</sup> Cfr. a riguardo CT I, p. 68; V, pp. 176, 184, 194, 195; XII, pp. 541-556; H. JEDIN, *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, 2 voll. (Cassiciacum 2 e 3), Würzburg 1937, I, pp. 354-364; dello stesso, *Geschichte*, cit., II, pp. 122-124.

<sup>41</sup> Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., I, p. 361.

<sup>42</sup> La dottrina della giustificazione di Seripando è sviluppata innanzitutto nel suo trattato: CT XII, pp. 616-636. A questo vanno aggiunte le prese di posizione sui progetti di decreto. Cfr. sull'intera vicenda H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., I, pp. 354-426.

<sup>43</sup> Cfr. CT V, pp. 672 ss.

anche sul riformatore Lutero<sup>44</sup>. A partire da una prospettiva ristretta in termini confessionali, l'istanza teologica di Seripando non poteva essere tollerata dal concilio in quanto troppo vicina ai riformatori.

Vi fu anche un'altra proposta di Seripando che non venne accolta. Aveva chiesto che il decreto sulla giustificazione non venisse chiuso nella pesante corazza della terminologia scolastica diffusa nelle scuole. Doveva essere scritto in un linguaggio semplice e piano in modo da poter essere compreso anche dai fedeli che non possedevano nessuna cultura teologica<sup>45</sup>. Non voleva quindi un'argomentazione in sillogismi scolastici, bensì una descrizione positiva redatta nel linguaggio della Sacra Scrittura, dei Padri della Chiesa e della liturgia, quindi una specie di teologia come veniva esercitata anche da Erasmo e da altri teologi del suo tempo, plasmata dall'umanesimo<sup>46</sup>. Il concilio di Trento invece preferì, sempre a partire da una prospettiva confessionalmente ristretta, un modo di parlare dottrinale, orientato sulla concettualità scolastica, in modo da rendere visibile la demarcazione rispetto ai riformatori. Questa unilateralità venne avvertita anche dall'abate benedettino Luciano degli Ottoni, un membro del concilio influenzato da Paolo e da Giovanni Crisostomo. Dopo l'approvazione del decreto sulla giustificazione, egli scrisse al duca di Ferrara, comunicandogli che il decreto era stato in fin dei conti pubblicato esattamente nella forma voluta dai dottori scolastici<sup>47</sup>. Dal-

<sup>44</sup> Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., I, p. 426.

<sup>45</sup> Cfr. il trattato 'de iustificatione', CT II, p. 614. Cfr. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, cit., I, pp. 364 s.

<sup>46</sup> Cfr. a proposito anche V. GROSSI, *La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti Tridentini*, in *Miscellanea Ordinis Sancti Augustini Historica in honorem P. David Gutierrez O.S.A.* (Analecta Augustiniana, 41), Roma 1978, pp. 9-24.

<sup>47</sup> CT X, p. 877. Cfr. K. GANZER, *Benediktineräbte auf dem Konzil von Trient*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», 90, 1979, p. 166. Su Luciano cfr. *ibidem*, pp. 151-175; B. COLLETT, *Italian Benedictine Scholars and the Reformation. The Congregation of Santa Giustina of Padua*, Oxford 1985.

l'altra parte, il domenicano Domingo Soto aveva sostenuto durante una precedente discussione in concilio sul primato dello studio della Scrittura, che la teologia scolastica era lo strumento migliore per l'interpretazione della Sacra Scrittura e l'arma più efficace contro i protestanti<sup>48</sup>.

### 5. *I decreti di riforma del concilio*

Senza concilio niente riforma. Quest'opinione era largamente diffusa durante il XV secolo<sup>49</sup>. Questa consapevolezza stava dietro alla esigenza del decreto «Frequens» approvato dal concilio di Costanza che vincolava il papa e la Chiesa a indire ogni dieci anni concili di riforma<sup>50</sup>. Al concilio di Trento ci si prefiggeva fin dall'inizio, e questo era il secondo filone tematico accanto al chiarimento delle questioni dogmatiche, la riforma della vita ecclesiastica. Ma a questo riguardo, gli interessi dei singoli gruppi e delle singole forze del concilio divergevano in misura rilevante. Ciò divenne evidente all'inizio del primo periodo trentino. Circa la questione, in quale sequenza dovessero essere trattate le materie del concilio, la maggioranza dei padri si pronunciò dapprima in favore di una priorità dei dibattiti di riforma rispetto a quelli dogmatici, perché, come osservò il cardinale trentino Cristoforo Madruzzo, era stata la condotta di vita corrotta dei rappresentanti ecclesiastici a indurre i luterani ad abbracciare false dottrine. Altri, soprattutto persone vicine alla curia, volevano discutere prima il dogma, poi la riforma. Ne uscì un compromesso: si decise (il 22 gennaio 1546) di discutere parallelamente dogma e riforma<sup>51</sup>. Ma papa Paolo III rifiutò il dibattito parallelo sostenendo la

<sup>48</sup> Cfr. CT I, p. 60. Cfr. K. GANZER, *Benediktineräbte*, cit., pp. 156 s.

<sup>49</sup> Cfr. K.A. FINK, in H. JEDIN (ed), *Handbuch der Kirchengeschichte*, III 2, Freiburg i.Br. 1968, p. 561.

<sup>50</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. CENTRO DI DOCUMENTAZIONE. ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, Bologna-Freiburg i.Br. 1973<sup>3</sup>, pp. 438 s.

<sup>51</sup> CT IV, pp. 569-572.

priorità della riforma<sup>52</sup>. Il retroscena di questi eventi era la diffidenza tra Roma e Trento. I padri conciliari dubitavano che la curia avesse una reale volontà di riforma, ma nella curia cresceva il timore di ingerenze nella propria condotta di vita. Ma grazie all'atteggiamento energico dei legati a cospetto dei pericoli per il concilio, si arrivò comunque a discutere parallelamente dogma e riforma<sup>53</sup>.

Nel primo periodo 1545-47 non si ebbero provvedimenti incisivi di riforma. Si evidenziò la linea generale della curia in riferimento all'attività di riforma del concilio, essenzialmente invariata fino alla fine del sinodo: appoggiare attività di riforma del concilio, ma vigilare nel contempo affinché le competenze del papa e delle istituzioni della curia non fossero limitate, e non solo in termini giuridici, ma anche finanziari.

Anche le risoluzioni di riforma del secondo periodo (1551-52) non scaturivano da una convinzione piena. Giulio III, legato del primo periodo, fece fare al suo legato Crescenzo la stessa politica di prima. Essa era frutto del timore che il concilio potesse intervenire, attraverso provvedimenti di riforma più ampi, nella struttura e nella prassi della curia romana<sup>54</sup>. Già alla fine del 1548, il vescovo Florimonte di Aquino, che molto si adoperava per le riforme, aveva scritto al cardinale Cervini: «So benissimo che Lei sentirà spesso [a Roma]: Se si arrivasse alla riforma, diminuirebbero le entrate... non si potrebbero più avere servitori; sarebbe la rovina della corte romana». E, secondo il vescovo, a questi discorsi andrebbe risposto: «Cosa servirebbe all'uomo se guadagnasse tutto il mondo, ma perdesse la sua anima?»<sup>55</sup>.

Solo nel terzo periodo si arrivò a misure di riforma incisive. Ma proprio in quell'occasione, si manifestarono in misura tanto più evidente gli interessi eterogenei e anzi spesso con-

<sup>52</sup> Cfr. CT X, pp. 321-324, 341 s.; H. JEDIN, *Geschichte*, cit., II, p. 25.

<sup>53</sup> Cfr. H. JEDIN, *Geschichte*, cit., II, pp. 25 ss.; III, p. 119.

<sup>54</sup> Cfr. *ibidem*, III, p. 140.

<sup>55</sup> CT XI, p. 308; cfr. H. JEDIN, *Geschichte*, cit., III, p. 140.

trapposti dei singoli gruppi. Le singole nazioni, e anche i singoli sovrani secolari, si adoperarono per avviare una riforma complessiva della Chiesa. L'imperatore Ferdinando, la corte portoghese, i vescovi spagnoli e i francesi presentarono promemoria nazionali<sup>56</sup>. Le richieste fondamentali erano comuni a tutti: istanze come una migliore formazione del clero, una predicazione più adeguata, l'osservanza della residenza, il divieto di accumulare benefici, l'eliminazione delle riserve papali, l'eliminazione delle esenzioni, la riduzione delle dispense, la convocazione di sinodi locali ecc. sono ricorrenti. Certo, dovunque si affrontava la riforma della Chiesa, essa conduceva sempre ai problemi strutturali decisivi, e senza una risistemazione della prassi e delle strutture curiali nessuna riforma poteva alla lunga aver successo<sup>57</sup>. Per questo nei promemoria di riforma delle nazioni si trova anche la richiesta di una riforma del papa, dei cardinali e della curia romana<sup>58</sup>.

Nonostante ripetute richieste in merito, i promemoria non vennero presentati al concilio nella loro versione integrale. I legati del concilio dichiararono (il 24 gennaio 1563) agli oratori imperiali: ciò che riguarda il papa e la sua curia, non può essere presentato al concilio, per non sollevare la questione dei poteri di papa e concilio, cosa molto pericolosa<sup>59</sup>. Ciononostante, numerosi punti dei promemoria delle nazioni vennero inseriti nei decreti di riforma del concilio.

Differenti erano, come già è stato detto, gli interessi dei

<sup>56</sup> Cfr. K. GANZER, *Das Konzil von Trient – Angelpunkt für eine Reform der Kirche?*, in «Römische Quartalschrift», 84, 1989, pp. 33 s.; J. STEINRUCK, *Die nationalen Reformdenkschriften der dritten Periode des Konzils von Trient (1562/63)*, in «Würzburger Diözesangeschichtsblätter», 35/36, 1974, pp. 225-239.

<sup>57</sup> Cfr. anche H. JEDIN, *Geschichte*, cit., III, pp. 139 s.

<sup>58</sup> Cfr. per esempio le richieste portoghesi in CT XIII 1, pp. 531 s., nn. 13, 16 ss.; 535, nn. 1 ss. e il libello di riforma imperiale in CT XIII 1, pp. 666 s.

<sup>59</sup> Cfr. J. SUSTA, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, 4 voll., Wien 1904-1914, III, p. 182. Cfr. anche, pp. 167, 219, 239-241, 245, 251.

singoli gruppi del concilio. Gli spagnoli, senza dubbio la più forte potenza riformatrice del concilio, pur riconoscendo l'autorità del pontefice romano, temevano, sulla base delle relative esperienze, che il papa abusasse del suo potere e che la curia da parte sua non prendesse in mano nessuna riforma fondamentale. Perciò il loro obiettivo era un' incisiva riforma strutturale, anche della curia romana, attraverso il concilio<sup>60</sup>.

I francesi venivano dalla tradizione del gallicanesimo, e ciò significava che per loro, in conformità ai sinodi di Costanza e di Basilea, il concilio stava al di sopra del papa. Chiedevano una riduzione delle competenze curiali e una limitazione della prassi romana. La loro minaccia, più volte ripetuta, di portare i pagamenti delle annate davanti al concilio procurava alla curia dei veri e propri incubi; questo punto, infatti, era una colonna del sistema finanziario papale<sup>61</sup>.

L'imperatore Ferdinando I voleva una profonda riforma della Chiesa, soprattutto per via della situazione confessionale nell'Impero. In questo contesto, si pronunciò anche a favore di una riforma del papa e della curia romana attraverso il concilio. Dopo aver assunto in qualità di legato nella primavera del 1563 la direzione del concilio, il cardinale Giovanni Morone si incontrò personalmente con l'imperatore a Innsbruck. Morone riuscì in quell'occasione a convincere l'imperatore della buona volontà del papa circa la riforma della Chiesa e a ottenere la progressiva presa di distanza di Ferdinando dalla richiesta di una riforma della curia da parte del concilio<sup>62</sup>.

Di estrema importanza per l'opera di legislazione del concilio

<sup>60</sup> Cfr. i riferimenti in K. GANZER, *Trient – Angelpunkt für eine Reform*, cit., pp. 35 s., 46 s.

<sup>61</sup> Cfr. i riferimenti *ibidem*, pp. 36 s., 47. Inoltre K. GANZER, *Das Konzil von Trient und die Annaten*, in E. GATZ (ed), *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg*, 2 voll., Rom 1979, I, pp. 215-247.

<sup>62</sup> Cfr. i riferimenti in K. GANZER, *Trient – Angelpunkt für eine Reform*, cit., pp. 37 s., 47.

lio fu l'atteggiamento di Pio IV. Egli era consapevole che una riforma della Chiesa non era più evitabile<sup>63</sup>. Ma per quanto deciso alla riforma, non voleva cedere l'iniziativa per una riforma della curia romana<sup>64</sup>. A ragione Jedin scrive di Pio IV: «Cresciuto nella curia, egli non poteva immaginare che il papato potesse adempiere alle sue funzioni senza il sistema che si era venuto formando nel medioevo e che i papi del rinascimento avevano terminato di costruire, con tutte le conseguenze finanziarie»<sup>65</sup>. L'atteggiamento di questo papa nelle questioni di riforma fu caratterizzato da una certa ambiguità. Carlo Borromeo, il nipote del papa, era in fondo l'organo esecutore della politica conciliare di suo zio. In questa sua attività stava molto attento al fatto che il concilio non si avvicinasse troppo alle strutture romane. La sua grande ora come uomo della riforma della Chiesa giunse solo dopo che si era trasferito nella sua diocesi di Milano.

Dopo tutti questi personaggi va però menzionato ancora in modo particolare l'uomo che come presidente influì in modo determinante sugli ultimi mesi del concilio: il cardinale Giovanni Morone. Egli era particolarmente vicino alle personalità del rinnovamento religioso, come si manifestava nell'evangelismo italiano, ossia nei cosiddetti spirituali<sup>66</sup>. Spetta a Morone il merito principale di aver disinnescato una coalizione antiromana delle tre potenze Spagna, Francia e imperatore e di aver così spianato la strada ad un esito positivo del terzo periodo trentino<sup>67</sup>. Il successo della sua politica conciliare è probabilmente dovuto alla sua persona-

<sup>63</sup> Cfr. in generale H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 2, pp. 251 s.

<sup>64</sup> Cfr. la lettera al legato del 14 febbraio 1562: «alcun altro che frattanto si trattasse della riformazione di quelle cose che non appartengono alla riforma di Roma, che S. Stà ha detto di voler far essa medesima», cit. da J. SUSTA, *Römische Kurie*, cit., II, p. 23.

<sup>65</sup> H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 2, p. 252 (trad. it. cit., p. 363).

<sup>66</sup> Cfr. K. GANZER, *Trient – Angelpunkt für eine Reform*, cit., pp. 39 s., 48.

<sup>67</sup> Cfr. H. LUTZ, *Kardinal Morone: Reform, Konzil und Europäische Staatenwelt*, in *Il Concilio di Trento e la riforma Tridentina*, 2 voll., Roma 1965, I, p. 377.

lità che Heinrich Lutz caratterizza così: Morone da una parte possedeva tutta la maestria della diplomazia rinascimentale come eredità di un secolo laico, ma dall'altra era completamente pervaso dallo spirito di una profonda devozione e fede personali<sup>68</sup>.

Si vuole ora illustrare con alcuni esempi come si scontrarono le diverse tendenze del concilio.

La questione della residenza dei vescovi ritornò nel 1562-63 all'ordine del giorno, dopo che il primo periodo non aveva portato a nessuna soluzione soddisfacente. Gli spagnoli premevano affinché il concilio dichiarasse la residenza dei vescovi un obbligo di diritto divino rendendo in questo modo molto difficile l'infrazione ai decreti di riforma. Da parte della curia, si vedeva nel diritto divino della residenza una distruzione del sistema curiale e una limitazione del primato papale. Il risultato delle contrapposizioni fu un compromesso: la residenza venne dichiarata un comandamento divino, ma venne respinta la richiesta di basare questo comandamento su un'affermazione dottrina circa l'ufficio episcopale<sup>69</sup>.

Un altro punto controverso di vasta portata era l'eliminazione delle esenzioni. Su ciò si impegnarono in modo particolare gli spagnoli, soprattutto per quanto riguardava i capitoli cattedrali esenti. I vescovi spagnoli infatti vedevano nelle esenzioni dei limiti posti al loro operato vescovile, perché i capitoli, appellandosi a Roma, bloccavano la realizzazione delle riforme<sup>70</sup>. I capitoli invece si opposero in modo veemente, argomentando che un'eliminazione delle loro esen-

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 366 s.

<sup>69</sup> Cfr. H. JEDIN, *Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63*, in *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, cit., II, pp. 398-413; H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 2, pp. 119 ss. Decreto del 15 luglio 1563, Sessio 23, *De reformatione*, c. 1, CT IX, pp. 623-625.

<sup>70</sup> Cfr. le rivendicazioni di riforma spagnole del 1562, I, n. 8, CT XIII 1, p. 625; H. JEDIN, *Kirchenreform und Konzilsgedanke 1550-1559*, in *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, cit., II, pp. 246-251; H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 1, pp. 126-132.

zioni significava una limitazione dell'autorità della Santa Sede<sup>71</sup>. Alla fine ci fu nuovamente un compromesso: i diritti dei vescovi nella realizzazione di riforme presso gli esenti vennero ampliati, ma senza toccare l'esenzione stessa. I vescovi potevano diventare attivi «tamquam Apostolicae Sedis delegati»<sup>72</sup>. Le esenzioni, soprattutto degli ordini, erano così importanti per la sede apostolica perché contribuivano, come ha messo in luce Joseph Ratzinger in uno dei primi lavori, in modo non trascurabile alla formazione del centralismo papale sostenendolo<sup>73</sup>.

Anche la questione delle annate era una delle questioni spinose del concilio. I francesi erano disposti a far abolire dal concilio i pagamenti delle annate. I legati allarmati scrissero a Roma che sarebbe pericoloso permettere che si trattassero queste materie nel concilio. Si doveva anzi aver cura che questa questione fosse lasciata al papa. Anche a Roma ci si spaventò molto. Che la questione delle annate alla fine non fosse portata davanti al concilio è dovuto ad un'abile mossa politica: si guadagnò alla causa il cardinale di Lorena attraverso lusinghe e promesse alla sua persona<sup>74</sup>.

Questi esempi possono bastare. Bisogna tuttavia tener conto dell'intero intreccio di interessi e motivi diversi delle persone e dei gruppi presenti che hanno partecipato al concilio, per poter dare una giusta valutazione dei decreti di riforma del concilio.

I decreti di riforma più incisivi vennero deliberati senza

<sup>71</sup> Archivio Segreto Vaticano, *Concilio Tridentino*, 68, f. 252 r. Cfr. H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 2, pp. 132 s.

<sup>72</sup> Sessio XXIV (11 novembre 1563), in *CT IX*, p. 982: *De reformatione*, c. 10.

<sup>73</sup> J. RATZINGER, *Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat, unter besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura*, in J. AUER-H. VOLK (edd), *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum sechzigsten Geburtstag*, München 1957, pp. 697-724.

<sup>74</sup> Cfr. K. GANZER, *Das Konzil von Trient und die Annaten*, cit., pp. 215-247 e *Trient – Angelpunkt für eine Reform*, cit., pp. 41, 48 s.

dubbio negli ultimi sei mesi del concilio<sup>75</sup>. Fu merito di Morone di aver saputo integrare e neutralizzare parzialmente le diverse forze – papa, curia, imperatore, Spagna, Francia, per nominare solo i più importanti – al fine di realizzare il compromesso dell'opera di riforma. I provvedimenti più importanti riguardavano la chiamata all'ufficio di vescovo di persone idonee, ma anche in generale il miglioramento qualitativo del clero. Il decreto sui seminari per il clero doveva tra l'altro servire a questo proposito. La predicazione del Vangelo ritornò in primo piano. Le riforme dovevano essere garantite attraverso le visite alle diocesi da parte dei vescovi, ma anche attraverso sinodi diocesani e provinciali. Il decreto sugli ordini era pensato per ovviare al malcostume nei conventi. L'accumulo di diocesi e parrocchie fu vietata. I tanto declamati provvedimenti di riforma di Trento furono un compromesso. Di questo compromesso dice Jedin:

«La riforma della chiesa, decretata nelle due ultime sessioni del concilio, lasciò sostanzialmente intatto il sistema curiale formatosi nel tardo medioevo. Essa rimase molto indietro non soltanto nei riguardi dei postulati finali dei riformatori conciliaristi e gallicani, ma anche rispetto al movimento di riforma cattolica di quel secolo, come ad esempio alla famosa raccomandazione fatta a Paolo III, nonché ai promemoria presentati al concilio. Il decreto di riforma era un compromesso e ne risentiva di tutte le debolezze. Esso si accontentò di passi brevi, tali da sembrare del tutto ordinari, nella tranquilla speranza che nella chiesa sarebbe penetrato uno spirito nuovo e sarebbero divenuti possibili ulteriori passi in avanti»<sup>76</sup>.

Un punto debole dei compromessi di riforma fu che il concilio, pur intervenendo in singole competenze della curia romana, rinunciò del tutto a interventi diretti nell'organizzazione della curia, dei suoi uffici e tribunali<sup>77</sup>.

Come questo compromesso poteva incidere sulla realizza-

<sup>75</sup> Cfr. H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 2, *passim* e K. GANZER, *Trient – Angelpunkt für eine Reform*, cit., pp. 42 s.

<sup>76</sup> H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 2, pp. 184 s. (tra. it. cit., p. 263).

<sup>77</sup> Cfr. *ibidem*, cit., IV 2, p. 184.

zione delle riforme del concilio lo dimostra l'esempio di Gabriele Paleotti. Questo avvocato concistoriale e importante collaboratore del concilio di Trento divenne più tardi cardinale e arcivescovo di Bologna<sup>78</sup>. I suoi tentativi di riformare il capitolo esente insubordinato venivano continuamente vanificati, perché i canonici si appellavano a Roma, ottenendo la sospensione delle pene decise dal vescovo<sup>79</sup>. «Come se non fusse fatto Concilio» scrisse nel 1568 rassegnato sulla situazione nella sua diocesi<sup>80</sup>. Rimanendo infruttuose tutte le rimostranze presentate a Roma, sarcasticamente si definì in una lettera a Carlo Borromeo a Milano «un vescovo con la mitra sola senza il pastorale»<sup>81</sup>. Qui diventano evidenti le conseguenze negative del fatto che al concilio si evitò una definizione più precisa dell'ufficio del vescovo<sup>82</sup>. Il trasferimento di poteri papali ai vescovi, spesso contemplato nei decreti di riforma («delegati Sedis Apostolicae»), era, come osserva giustamente Jedin, una soluzione canonicamente elegante, ma teologicamente insoddisfacente del problema del potere dei vescovi<sup>83</sup>. Proprio questa soluzione si dimostrò spesso un ostacolo alla realizzazione delle riforme.

#### 6. *L'importanza del concilio di Trento per il futuro*

Affrontare questioni di dettaglio circa l'andamento del concilio è stato necessario per illustrare, accanto all'importanza del concilio, anche i suoi limiti, partendo da esempi signifi-

<sup>78</sup> Cfr. su di lui P. PRODI, *Il Cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)* (Uomini e Dottrine, 7 e 12), 2 voll., Roma 1959-1967.

<sup>79</sup> Cfr. l'ampio capitolo «Impedimenta residentiae» *ibidem*, II, pp. 323-388.

<sup>80</sup> Paleotti a Alfonso Binaro, 3 luglio 1568, *ibidem*, II, p. 340.

<sup>81</sup> Lettera a Borromeo del 29 novembre 1581, *ibidem*, II, p. 380.

<sup>82</sup> Cfr. H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 1, pp. 210-263; IV 2, pp. 50-79.

<sup>83</sup> H. JEDIN, *Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient*, in *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte*, cit., II, pp. 414-428. Cfr. inoltre H. JEDIN, *Geschichte*, cit., IV 2, p. 184.

cativi. Perché proprio anche questi limiti ebbero conseguenze nel futuro.

La storia degli effetti e della attuazione del concilio di Trento è altamente complessa ed eterogenea. Nel confronto con i riformatori, Trento ha prodotto per molti aspetti un'efficace autoriflessione della vecchia Chiesa sulle proprie posizioni teologiche. Ma il lavoro teologico era sotto il segno della confessionalizzazione. Ernst Walter Zeeden ha sottolineato in un'occasione che nello sviluppo della confessionalità si sarebbero imposte prevalentemente quelle forze decisamente orientate verso una chiesa definita nella costituzione, nel culto e nel dogma e nettamente separata rispetto a movimenti particolari e altre confessioni<sup>84</sup>. Questa tendenza alla demarcazione è stata riscontrata anche nella genesi del decreto sulla giustificazione a Trento, ma potrebbe essere evidenziata anche in altri numerosi aspetti delle questioni trattate al concilio. Spesso nel concilio regnava un clima di paura, di preoccupazione di non avvicinarsi in nessun caso alle posizioni riformate. Perciò non si era disposti a tollerare correnti all'interno del cattolicesimo, informate all'umanesimo e contigue nel loro orientamento alla teologia biblica e, nella loro critica alla scolastica, alle concezioni dei riformatori<sup>85</sup>. Si tornò a seguire la teologia medievale, la, come si pensava, provata scolastica. Anche se controriforma significò in molti ambiti modernizzazione, come ha potuto mostrare Wolfgang Reinhard<sup>86</sup>, come per esempio nella politica, nella cultura, nella storia dei sistemi educativi e nella storia sociale, dal punto di vista teologico e della storia della devozione, la sua tendenza va a ritroso, verso il medioe-

<sup>84</sup> E.W. ZEEDEN, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Spätmittelalter und frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung, 15), Stuttgart 1985, p. 100.

<sup>85</sup> Cfr. in questo contesto anche H. JEDIN, *Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil*, Luzern 1946, pp. 33 s.

<sup>86</sup> W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 68, 1977, pp. 226-252.

vo. Ciò conferma le osservazioni che Benno Hubensteiner fa nel suo libro *Vom Geist des Barock*, quando scrive della spiritualità barocca in cui sfocia la controriforma:

«... è ... la devozione del tardo medioevo a ripresentarsi nel cattolicesimo barocco; solo che adesso è purificata dalle lotte di religione, maggiormente disciplinata da Trento e ha assunto grazie al nuovo stile dell'epoca un tono più imponente. Per la storia spirituale dei paesi cattolici d'Europa il barocco significa, grosso modo, un prolungamento del medioevo per almeno altri duecento anni»<sup>87</sup>.

Per quanto riguarda la riforma della Chiesa, l'attuazione del concilio di Trento muta da paese a paese, da diocesi a diocesi, da ordine a ordine. In termini globali si può dire: fra le indicazioni contenute nei decreti di riforma di Trento quella che maggiormente è stata accolta ed è stata foriera di sviluppi successivi ha riguardato l'innalzamento intellettuale e spirituale del clero. Ciò è avvenuto innanzitutto attraverso la fondazione di collegi, università e seminari. Inoltre, anche le visite pastorali hanno contribuito in maniera non trascurabile alla riforma del cattolicesimo post-tridentino<sup>88</sup>. Numerosi impedimenti hanno però anche impedito un'applicazione incisiva dei decreti di riforma. Vanno annoverati fra questi la collisione con i diritti di sovranità dei principi territoriali o con altre consuetudini tradizionali dei ceti secolari. I provvedimenti di Trento sui vescovi e sui capitoli poterono essere attuati nell'impero tedesco, per via del sistema della Chiesa imperiale, solo a partire dall'Ottocento, dopo la secolarizzazione. Un impedimento alla realizzazione delle riforme tridentine continuavano a rappresentare anche le esenzioni di capitoli, ordini e singole persone. A questo aspetto si è già accennato. In una lettera del 1567 al vescovo di Würzburg, Pietro Canisio si lamentava che i vescovi temevano di essere respinti nel chiedere ai canonici

<sup>87</sup> B. HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*, München 1967, p. 21.

<sup>88</sup> Cfr. E.W. ZEEDEN-P.T. LANG (edd), *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa* (Spätmittelalter und frühe Neuzeit, 14), Stuttgart 1984.

una modesta partecipazione alle riforme; per questo le visite non erano attuate e il concilio di Trento non era accolto<sup>89</sup>. Ma il lavoro di riforma veniva intralciato anche da numerosi interventi della curia romana nella giurisdizione degli ordinari. Abbiamo già riportato l'esempio del Paleotti. Un altro aspetto che si rivelò d'ostacolo alla realizzazione dei decreti di Trento era l'intricata situazione ecclesiastica nelle zone di crisi. Secondo quanto scrisse il nunzio di Colonia Frangipani il 24 gennaio 1591 a Roma, il clero «nelli tempi presenti calamitosi» in questa regione per molti aspetti non poteva mettere in pratica il concilio di Trento, soprattutto per quanto riguardava gli uffici ecclesiastici<sup>90</sup>.

Tuttavia, anche tenuto conto del fatto che sulla carta i provvedimenti del concilio non sviluppavano ancora un effetto di trasformazione, è stato più che altro il dato ambientale di una certa mentalità di riforma ad aver avuto un effetto di trasformazione. Ma questa mentalità di riforma non partì solo dal concilio. Era sostenuta da tutte le forze del rinnovamento all'interno della vecchia Chiesa. In questo contesto vanno menzionati gli ordini rinnovati o nuovi, soprattutto i gesuiti e i cappuccini. Ma anche i vescovi giocarono un ruolo importante. Si pensi a Carlo Borromeo a Milano oppure a Julius Echter von Mespelbrunn a Würzburg. Anche i papi post-tridentini non vanno dimenticati, anche se il loro ruolo nella realizzazione delle riforme tridentine viene talvolta sopravvalutato.

## 7. *Conclusioni*

Questo lavoro ha come titolo: Il concilio di Trento – stimolo o impedimento per la Chiesa dell'età moderna? Scorrendo le nostre riflessioni, che naturalmente non potevano es-

<sup>89</sup> O. BRAUNSBERGER (ed), *Petri Canisii epistulae et acta*, Freiburg i.Br. 1905, V, pp. 411 s.

<sup>90</sup> B. ROBERG (ed), *Nuntius Ottavio Mirto Frangipani (1590 August – 1592 Juni)*, in *Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur*, II 2, München-Paderborn-Wien 1969, pp. 3 s.

sere che molto brevi, dobbiamo constatare: il concilio fu allo steso tempo stimolo e impedimento per la Chiesa dell'età moderna. Fu luogo dell'autoriflessione teologica e della determinazione della propria posizione da parte della vecchia Chiesa nel confronto con le sfide dei riformatori. Riuscì a rielaborare molte cose che finora non erano state approfondite con tale coerenza. Ci si limita qui a ricordare il decreto sulla giustificazione. Dall'altra parte però, il lavoro teologico del concilio era in parte determinato dalla ristrettezza confessionale della separazione. Preziosi impulsi teologici e religiosi provenienti dal contesto dell'umanesimo e presenti in molti circoli del movimento di rinnovamento all'interno della vecchia Chiesa nel XVI secolo, soprattutto nell'area italiana, vennero in larga parte soffocati in seguito a questa angustia confessionale. Ciò significò un certo impoverimento e una certa unilateralità. Si ritornò alla scolastica che occupò nuovamente una posizione di dominio all'interno del lavoro teologico, anche se venne portata avanti soprattutto dai gesuiti<sup>91</sup>. Nel complesso tuttavia, nell'ambito della teologia e in molti campi della vita ecclesiastica è riscontrabile un ritorno a posizioni medievali. Ciò portò, dopo il tramonto dell'epoca confessionale, a gravi conflitti con la spiritualità dell'illuminismo e più tardi ancora a conflitti all'interno delle correnti teologiche del XIX e XX secolo<sup>92</sup>.

I decreti di riforma del concilio di Trento furono uno strumento per rinnovamenti eterogenei della vita ecclesiastica attraverso le loro forze portatrici. Ma molte cose rimasero a metà per via delle strutture statali e ecclesiastico-statali, ma

<sup>91</sup> Cfr. il quadro d'insieme in M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt 1961<sup>2</sup>, pp. 161-172.

<sup>92</sup> Cfr. F. VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Wien-München 1961, in modo particolare pp. 174-187 e S. MERKLE, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, in S. MERKLE, *Ausgewählte Reden und Aufsätze*, hrsg. von Th. FREUDENBERGER (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 17), Würzburg 1965, pp. 361-413; S. MERKLE, *Um die rechte Beurteilung der sogenannten Aufklärungszeit*, *ibidem*, pp. 414-420.

soprattutto anche in seguito a un consolidamento delle pretese di primato papali. Anche se il primato papale e il suo rapporto con le chiese locali nonché la natura dell'ufficio di vescovo non vennero sistematizzati a Trento, il papa e la curia non cedettero nessun elemento importante delle competenze rivendicate nell'alto e basso medioevo; e ai vescovi vennero concesse determinate competenze di riforma solo in quanto delegati della sede apostolica. Ne scaturirono nel corso del XVII e XVIII secolo le reazioni energiche dell'episcopalismo. Le conseguenze di vasta portata, rafforzate dall'orientamento unilaterale del Vaticano I, sono operanti ancora oggi. Anche per quanto riguarda questo aspetto, per miopi egoismi al Tridentino sono mancate possibili opportunità. In tal modo, il Tridentino non ha solo promosso riforme, ma in parte anche bloccato sviluppi che andavano più in là. Il Tridentino porta in sé senz'altro tratti ambivalenti. Ogni concilio è situato in un contesto storico da cui derivano i suoi successi, ma anche i suoi limiti. Ciò vale anche per il concilio di Trento.

## La riorganizzazione della devozione dei fedeli nello Stato confessionale post-tridentino

di *Wolfgang Brückner*

Anzitutto alcuni chiarimenti di ordine terminologico circa la cosiddetta devozione popolare quale effetto della cosiddetta cultura popolare. Questa è considerata ancor'oggi – o di nuovo – dall'antropologia storica per lo più come una sorta di condizione naturale che deve esistere costantemente e precisamente come una mentalità autonoma, quasi innata. Ma una cosa simile non è mai esistita, è piuttosto una produzione scientifica costruita sulla base di un concetto teologizzato di popolo. A ragione Robert Scribner ha parlato nel 1994 nel suo volume *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit* di un «two-tier-model»<sup>1</sup>, cioè un modello dei teologi di allora e uno degli storici di oggi, sebbene Scribner stesso – per lo meno dieci anni fa – appartenesse ancora ai secondi. Gli studiosi delle tradizioni popolari la chiamano «teoria dei due strati».

Per questo parlo di «popolo dei fedeli», che comprende tutti i laici. E la 'devozione' è la *praxis pietatis* del popolo dei fedeli, che riguarda tanto la casa regnante quanto lo stalliere, il teologo come la domestica. Scribner elenca a questo proposito sette sfaccettature che io scompongo in due gruppi da tre, e ciascuno dei due definisce il rispettivo atteggiamento di devozione: 1. ricerca della salvezza dell'anima; 2. aiuto nel fronteggiare la quotidianità; 3. possibi-

*Traduzione di Chiara Zanoni Zorzi.*

<sup>1</sup> R.W. SCRIBNER, *Volks Glaube und Völkfrömmigkeit. Begriffe und Historiographie*, in H. MOLITOR-H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 54), Münster 1994, pp. 121-138, qui 131.

lità per il bisogno di conforto. Questi aspetti di realizzazione della fede sono però sostenuti e modificati, nonché modellati, dalle dimensioni 1. politiche, 2. sociali, 3. economiche dei vari contesti di vita<sup>2</sup>.

È noto che la frattura tra tardo medioevo e prima età moderna segnata nell'Europa centrale dalla Riforma è molto minore di quella determinata dalla Rivoluzione francese per il nostro 'moderno' attuale, quello vero e proprio. In tal senso anche la cultura della devozione tardomedievale rappresenta, specie per il cattolicesimo dell'età barocca, una base salda sulla quale e sul cui sfondo il popolo dei fedeli poté essere nuovamente organizzato, catechizzato e motivato. Ha dunque ragione Benno Hubensteiner, quando senza mezzi termini afferma:

«È l'atteggiamento di devozione del tardo medioevo che riaffiora nel cattolicesimo barocco, solo che ora esso è depurato dalle lotte religiose, soggetto alla rigida disciplina del Tridentino, improntato più fortemente dal nuovo stile del tempo. Per la storia dello spirito dei paesi cattolici europei il barocco significa – detto grossolanamente – il prolungamento del medioevo di altri 200 anni»<sup>3</sup>.

Io stesso, già molti anni or sono, mi sono espresso un po' più cautamente a tale riguardo, parlando di «rinnovamento attraverso una tradizione selettiva»; intendo dire con ciò che vedo delle continuità selezionate: significative accentuazioni e incurie che danno l'impronta alla nuova immagine<sup>4</sup>. La religiosità di massa tardomedievale dell'Europa centrale fu caratterizzata da molte manifestazioni spontanee e da grandi differenze manifeste, ad esempio tra città e campagna. La *praxis pietatis* cattolica della prima età moderna

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>3</sup> B. HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*, München 1967, 1978<sup>2</sup>, p. 21.

<sup>4</sup> W. BRÜCKNER, *Erneuerung als selektive Tradition. Kontinuitätsfragen im 16. und 17. Jahrhundert aus dem Bereich der konfessionellen Kultur*, in *Der Übergang zur Neuzeit und die Wirkung von Traditionen* (Veröffentlichungen der Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, 32), Göttingen 1987, pp. 35-78.

fu invece tendenzialmente più uniforme, distribuita in maniera più regolare e in linea generale assai incisiva per tutti i ceti, senza che per questo io voglia definire tale fenomeno, come fa qualche francese, la vera e propria cristianizzazione della popolazione. A questo punto si pongono due questioni fondamentali: anzitutto quella riguardante l'organizzazione della devozione, quindi quella delle proposte di devozione nonché della loro promozione. Vi sono diverse vie per descrivere la devozione post-tridentina.

## 1. *Organizzazione e proposta di devozione*

### 1.1. Controllo del clero

Nell'opera di ripresa sistematica della devozione cattolica rientra il controllo del clero, ora finalmente gradatamente possibile dopo molti secoli, primo tra tutti quello dei sacerdoti secolari; a ciò si collega la possibilità di operare una ristrutturazione radicale, come diciamo noi oggi. Qui parlo sempre della Germania meridionale, in particolare dei principati vescovili lungo il Reno e il Meno e dell'antica Baviera, nell'arco di tempo tra il 1570 e il 1770. Si tratta del cambiamento della situazione rispetto alla pratica della cura d'anime tardomedievale in campagna, dunque del disciplinamento del clero parrocchiale attraverso la formazione nei seminari, l'obbligo di residenza, l'osservanza del celibato e la sua valutazione positiva nella società. Sappiamo che nel XVII secolo esisteva nella Germania meridionale una grande offerta di secolari teologicamente ben preparati e anche nei vecchi ordini riformati e investiti dal fervore gesuitico, così come nei nuovi ordini, il fervore missionario della cura d'anime divenne naturale. Anche qui ciò accadde sulla base di una formazione teologica più sistematica. Si rese così possibile una catechizzazione costante dei fedeli di tutti gli strati e ceti sociali<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Per regioni diverse e sul fronte questo quadro può apparire eccessivamente generico, ma le differenziazioni hanno veramente peso nei con-

«Da noi» in campagna la Chiesa arrivò definitivamente nei paesi anche come centro architettonico, o per lo meno come cappella filiale con carattere di stazione. Ciò che nel tardo medioevo era già iniziato prendendo le mosse da una coscienza di comunità già presente o da un attivo processo di formazione della comunità, venne ora realizzato autoritariamente e contemporaneamente – ad esempio nella regione di Würzburg all'epoca degli Echter, dunque prima e dopo il 1600<sup>6</sup>. Visite di inventario, riorganizzazione della giustizia, nuove costruzioni e ampliamento di strutture già esistenti in base a chiari criteri di uniformità costituiscono modelli concreti che sarebbero rimasti determinanti fino ad oggi<sup>7</sup>. Solo ai giorni nostri, intendo dire negli ultimi quarant'anni, per motivi del tutto diversi si sono costruite e ristrutturare contemporaneamente più chiese che a quell'epoca. Ciò vale naturalmente anche per le canoniche e i beni fondiari della pieve con le loro stalle e i loro fienili. Vale a dire che sia il personale in forza che le condizioni lavorative sono state sanate radicalmente in un arco di tempo limitato. Naturalmente un'operazione di questo tipo poteva essere eseguita solo nell'epoca di generale prosperità che contraddistingue la fine del XVI secolo. Non sempre il potenziale architetto-

fronti della Francia; così, anche secondo il mio parere, in M.R. FORSTER, *The Counter-Reformation in the Villages. Religion and Reform in the Bishopric of Speyer 1560-1720*, Ithaca-London 1992. L'autore cerca di dimostrare la «devozione di impostazione comunitaria» come «non tridentina». Ho seri dubbi che ciò si possa confermare come forma particolare nel piccolo episcopato di Spira.

<sup>6</sup> P. BLICKLE, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1987; R. FUHRMANN, Die «Kirche im Dorf», in P. BLICKLE (ed), *Zugänge zur bäuerlichen Reformation*, Zürich 1987, pp. 147-186; P. BLICKLE-J. KUNISCH (edd), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400-1600* (Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 9), Berlin 1989.

<sup>7</sup> H. HIPPEL, *Studien zur Nachgotik des 16. und 17. Jahrhunderts*, Phil. Diss., Tübingen 1979; S. KUMMER, *Die Kunst der Echterzeit*, in P. KOLBE.-G. KRENIG (edd), *Unterfränkische Geschichte, III: Vom Beginn des konfessionellen Zeitalters bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges*, Würzburg 1995, pp. 663-716. Wolfgang Schneider, M.A., Würzburg, sta elaborando per una dissertazione gli atti visitali con un inventario degli arredi delle chiese prima del 1600.

nico è sopravvissuto alle devastazioni della successiva Guerra dei trent'anni, ma ha comunque per così dire assicurato i muri maestri e trasmesso i criteri<sup>8</sup>.

## 1.2. Forza di imposizione temporale

Questi fondamentali provvedimenti, economicamente poco impegnativi, così come quelli del successivo disciplinamento religioso – in questo caso tra l'altro per interessi statali-territoriali – riuscirono ad imporsi sostanzialmente solo con l'aiuto del braccio secolare, come accadde presso i protestanti. Julius Echter non si lasciò trattenere il braccio, come i suoi predecessori, dal governo ecclesiastico, cioè dal capitolo del duomo, ma nella sua qualità di sovrano temporale ordinò ai suoi funzionari di vigilare sull'attuazione delle riforme e di intervenire dove necessario con la forza dello Stato, e precisamente non solo nei confronti dei protestanti dichiarati o dei criptoprotestanti<sup>9</sup>. Parallelamente ai protestanti (ad esempio a Norimberga/Altdorf), il signore territoriale fondò nel 1582 a Würzburg un'università confessionale e la finanziò, analogamente ad altre istituzioni moderne, mediante le secolarizzazioni di monasteri, vale a dire grazie a nuove destinazioni patrimoniali<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Ancor oggi ricavabili dal patrimonio di monumenti conservato dalle opere di inventario della prima metà del nostro secolo. Solo nelle regioni allora più agiate, come ad esempio le province del Reno, il XIX secolo ha fatto tabula rasa del passato dal punto di vista architettonico e dell'arredo in campagna; cosicché nel nostro secolo la Vestfalia poté essere stilizzata come regione d'arte romanica semplicemente sulla base del patrimonio di monumenti rimasti intatti nel XIX secolo e solamente per questo più ricco.

<sup>9</sup> D. WILLOWEIT, *Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation*, in P. PRODI (ed), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Schriften des Historischen Kollegs, 28), München 1993, pp. 113-132.

<sup>10</sup> Sull'incameramento di conventi femminili da parte di Julius Echter, cfr. W. BRÜCKNER-J. LENSSEN, *Zisterzienser in Franken. Das alte Bistum Würzburg und seine einstigen Zisterzen* (Kirche, Kunst und Kultur in

Voglio ricordare qui un solo esempio dalla sua residenza e città vescovile Würzburg, l'ultima in ordine di tempo ad essere ricattolicizzata. Nel 1614 un certo numero di cittadini del sodalizio mariano fondato alcuni anni prima chiese al consiglio cittadino di prendere parte alla processione del venerdì santo, istituita nel 1609 dai gesuiti: «Der selbige wölle auch erscheinen und zu mehrern ansehen, dem gemeinen bürgersman zur andacht anlaitung zu geben». L'anno successivo il principe vescovo ritornò sulla questione<sup>11</sup> e contro il volere dei macellai ordinò al consiglio di smontare una volta per tutte i vecchi banconi da macellaio situati alla Porta sul Meno, affinché la processione del venerdì santo non venisse disturbata dalla loro vista. Poco tempo prima tanto i consiglieri ecclesiastici quanto quelli temporali avevano ordinato su suo comando al consiglio cittadino di aderire *in corpore*, dunque compatto, alla nuova «confraternita del raggiante Redentore» e di presentarsi all'assemblea in fase di costituzione, dopo una lunga ma infruttuosa opera di persuasione fatta fin dal 1613. Cosa analoga si verificò con la partecipazione ufficiale alla processione del *Corpus Domini*. Essa fu ottenuta con la forza e nei secoli successivi divenne a tal punto un'usanza fissa, che la presenza delle autorità a tali manifestazioni poté venir messa in discussione solo nel XIX secolo. Una siffatta coincidenza di rappresentanza dell'autorità e popolazione è considerata oggi usanza popolare di paese e definita da alcuni storici contemporanei «popular ritual» – definizione peraltro non condivisa del tutto dallo studioso moderno delle tradizioni popolari<sup>12</sup>.

Un efficace disciplinamento sociale presuppone il controllo

Franken, 2), Würzburg 1991; così i monasteri: Heiligenthal, pp. 128 s., Maidbronn, pp. 117 ss., Maria Burghausen, pp. 119 s., Wechterswinkel, pp. 128 s., nonché la fondazione dell'università e dello Juliuspital.

<sup>11</sup> F.G. RAUSCH, *Rom und die Würzburger Karfreitagsprozessionen. Volksliturgische Frömmigkeitsformen der frühen Neuzeit*, in «Jahrbuch für Volkskunde», NS, 9, 1986, pp. 151-166, qui 154.

<sup>12</sup> R.W. SCRIBNER, *Ritual und Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation*, in «Journal of Ecclesiastical History», 35, 1984, pp. 47-77, qui soprattutto 58 ss.

sociale quale risultato dell'interiorizzazione di norme relative al costume della società<sup>13</sup>. Per questo, diversamente da quanto accadde all'epoca della Riforma, durante l'illuminismo ecclesiastico alla fine del XVIII e all'inizio del XIX secolo (peraltro in tutte le confessioni) si arrivò a scontri aperti e ad una distanziamento inizialmente persistente tra cosiddetti intellettuali e cosiddetto popolo, poiché l'osservanza di ciò che nel frattempo era divenuto tradizione formò la base esistenziale saldamente radicata di una religiosità «guidata», vale a dire educata e al tempo stesso controllata, espressione della vita socialmente organizzata. Richard van Dülmen definisce questo risultato dell'illuminismo «differenziazione sociale ... tra élite e popolo», ma più oltre egli ritorna sull'argomento in termini equivoci: «Da quest'epoca in avanti comportamenti religioso-confessionali e religiososuperstiziosi rimasero più virulenti negli strati medi e inferiori della popolazione che negli strati superiori»<sup>14</sup>, come se prima d'ora tutti gli uomini fossero stati colpiti dal virus della religione, poiché il cristianesimo nell'accezione di Karl Barth non aveva ancora preso coscienza di sé. Ora, questi sono auspici da teologi e non fatti antropologici; e non è neppure un'osservazione di tipo storico-critico, bensì una presa di posizione inconsapevole all'interno di un discorso ideologico.

Illuminante potrebbe essere un raffronto generale con l'epoca tra il 1840 e il 1930, quando la Chiesa romana riuscì ancora una volta, mediante una riorganizzazione della religiosità di massa per la gran parte della popolazione cattolica in Germania, a raggiungere un'analogia omogeneità nel cosiddetto 'Milieukatholizismus', se pur in una situazione politicamente e socialmente mutata<sup>15</sup>. In ambedue i casi l'obiettivo cen-

<sup>13</sup> W. BRÜCKNER, *Sitte und Brauch. Sozialwissenschaftliche Aspekte*, in *Staatslexikon*, IV, 1987, coll. 1179-1181.

<sup>14</sup> R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, III: *Religion, Magie, Aufklärung*, 16.-18. Jahrhundert, München 1994, p. 59.

<sup>15</sup> M.N. EBERTZ, *Die Organisation von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert. Soziologische Aspekte der Frömmigkeitsforschung*, in «Jahrbuch für Volkskunde», NS, 2, 1979, pp. 39-72; U. ALTERMATT, *Katholizismus und*

trato fu quello dell'autodisciplinamento dei singoli credenti attraverso un'adeguata formazione della coscienza ad un atteggiamento timoroso. Anche la moralizzazione odierna della vita pubblica in Germania, che pur ora si atteggia in termini politici, mi pare essere uno degli ultimi frutti acerbi di questo processo di confessionalizzazione della prima età moderna: ogni cittadino un seguace più o meno grande e con ciò oggi immediato al buon Dio, sia pur solo con l'aiuto della «political correctness».

### 1.3. Strutture di mediazione

#### 1.3.1. Forme di educazione catechistica

Per i gruppi di riferimento rilevati le strutture di organizzazione interna e le nuove forme di formazione si ricavano da una piacevole letteratura catechistica altamente specializzata<sup>16</sup>. Essa va dai compendii latini per predicatori, alle proposte di letture latine e tedesche (con l'esplicito invito ad una lettura ad alta voce), ai breviari laici che la congregazione dava in omaggio per il nuovo anno, a libri di preghiere per ogni tipo di circostanza o per le più svariate occasioni di devozione e luoghi pii, edizioni di canti e spunti per le prediche in forma poetica (*conciones in cantiones*), fino al foglio illustrato a carattere religioso, al volantino illustrato, all'immagine votiva, al santino e al foglietto devozionale, alla letterina e all'amuleto pio: un'offerta formativa decisamente abbondante, e tutto questo spesso per solo poche lire, ad esempio attraverso la missione degli scritti sponsorizzata dai gesuiti, detta «Güldenes Almosen»<sup>17</sup>, oppure me-

*Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jb.*, Zürich 1989, 1991<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> A. e W. BRÜCKNER, *Katechese, Katechismus*, in *Enzyklopädie des Märchens*, VII, 1993, coll. 1035-1053 con ulteriori rimandi; W. BRÜCKNER, *Jesuitische Erzählliteratur*, *ibidem*, spec. coll. 562-570.

<sup>17</sup> W. BRÜCKNER, *Zum Literaturangebot des Güldenen Almosens*, in *Oberdeutsche Literatur* (Sonderband der «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», 47, 1), München 1984, pp. 121-139.

diante un finanziamento collettivo in sodalizi e confraternite, o ancora regalato nelle scuole a mo' di premio di diligenza o in segno di ringraziamento da parte dei frati mendicanti, oppure a pagamento presso venditori ambulanti, cantastorie di canti religiosi, merciai di oggetti di devozione alle feste dei santi, e comunque: un' «attività» di comunicazione altamente differenziata, che alla fine avrebbe preso una via tutta sua, talora anche quella dell'eresia<sup>18</sup>.

Non va dimenticata la funzione di mediazione esercitata dal teatro nelle scuole, anche se essa valeva solo per gli studenti e le persone colte della potenziale élite dirigente. Rappresentazioni sceniche pubbliche venivano organizzate anche dai missionari che lavoravano con il popolo semplice, i quali operavano con metodi drastici sul piano didattico<sup>19</sup>. Per i bambini e per il popolo divenne importante soprattutto la forma didattica delle processioni con recite, canti e immagini<sup>20</sup>, così come indistintamente per tutti i fedeli ebbe una rilevanza sociale ed esemplare decisiva la presentazione pubblica comunitaria<sup>21</sup>. I liturgisti odierni ci sanno dire poco a tale riguardo. Quelli del XIX secolo si interessavano soprattutto di medioevo, quelli contemporanei riflettono più sul presente e sul futuro. Significativa è la considerazione nega-

<sup>18</sup> W. BRÜCKNER, *Populäre Druckgraphik Europas*, [III]: *Deutschland vom 15. bis zum 20. Jb.*, München 1975<sup>2</sup>, p. 246: sistematica delle voci in relazione ai generi (trad. it. *Stampe popolari tedesche*, Milano 1968); W. BRÜCKNER, *Massenbilderforschung 1968-78*, in «Internationales Archiv zur Sozialgeschichte der deutschen Literatur», 4, 1979, pp. 130-178.

<sup>19</sup> L.A. VEIT-L. LENHART, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg 1976, pp. 90-98 (predica, missione laica, spettacoli teatrali, rappresentazioni del catechismo).

<sup>20</sup> T. VAN OORSCHOT, *Katechismusunterricht und Kirchenlied der Jesuiten (1590-1640)*, in W. BRÜCKNER-P. BLICKLE-D. BREUER (edd), *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 13), Wiesbaden 1985, II, pp. 543-558.

<sup>21</sup> W. BRÜCKNER, *Fußwallfahrt heute. Frömmigkeitsformen im sozialen Wandel der letzten bundert Jahre*, in L. KRISS RETTENBECK-G. MÖHLER (edd), *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, München-Zürich 1984, pp. 101-113, qui su «culto comunitario come catechesi del popolo», pp. 111 ss. anche in riferimento alla situazione nel XVIII secolo.

tiva che essi hanno del paraliturgico per rogazioni e processioni.

### 1.3.2. «Actiones sacrae»

Eppure proprio le rogazioni e le processioni sono state una forma fondamentale delle *actiones sacrae* nel XVII e XVIII secolo, fondate sul piano teorico e sistematizzate dal gesuita Jacob Gretser nel suo *Prozessionsbuch*, pubblicato in latino nel 1606, quindi in tedesco nel 1612<sup>22</sup>. Anche qui, e soprattutto qui, la pratica riformatrice cattolica operò consolidando la consuetudine della processione, che nel tardo medioevo era una struttura già pienamente sviluppata. Solo in presenza di una popolazione cittadina consapevole di sé e di comunità rurali provviste di spirito imitativo, rituali celebrativi religiosi organizzati in maniera sistematica per la comunità vengono ad avere un senso sociale e dunque accettabile per tutti<sup>23</sup>. Su questo punto i riformatori, tutti quanti, si erano sbagliati sul piano psicologico. Lutero sperava di attuare il suo proposito, per nulla nuovo ma giustificato, di fare della funzione religiosa comunitaria il fulcro unico ed esclusivo della vita religiosa, eliminando totalmente il cosiddetto «Geläuf» (viavai) ed escludendo ogni possibilità di «concurus populi» extra-parrocchiale, dunque vietando tutte le processioni che in Baviera si chiamavano «Kirchfahrten» e in Franconia «Wallen»<sup>24</sup>. Da ciò presso i protestanti il rifiuto di tutti i cosiddetti pellegrinaggi, delle visite comuni-

<sup>22</sup> F. RAUSCH affronta questo tema in una dissertazione assai avanzata presso l'università di Würzburg e ha formulato sintetiche tesi in un manoscritto per il *Lexikon für Theologie und Kirche*.

<sup>23</sup> Esempificato da un caso concreto per i secoli XVII-XIX in W. BRÜCKNER, *Die Verehrung des hl. Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrts* (Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins, 3), Aschaffenburg 1958, pp. 135-262 («Die Prozessionen zum hl. Blut»).

<sup>24</sup> W. BRÜCKNER, *Zur Phänomenologie und Nomenklatur des Wallfahrtswesens und seiner Erforschung*, in *Festschrift Josef Dünninger*, Berlin 1970, pp. 384-424, qui 387-396.

tarie alle cappelle vicine, delle feste delle confraternite, delle feste del santo patrono, delle consacrazioni di chiese, delle esposizioni di reliquie, delle rogazioni, delle processioni propiziatorie nei campi, delle visite d'obbligo alle chiese filiali, delle pubblicazioni di matrimonio davanti al signore fondiario e all'autorità ecclesiastica, degli atti collettivi ostentativi, per abolire i quali era consentito naturalmente anche diffamarli come espressione di superstizione<sup>25</sup>.

Queste tradizioni segnarono dunque nel XVI secolo quasi ovunque una battuta d'arresto e sul fronte cattolico vennero riprese dopo il Tridentino sistematicamente attraverso processioni di lode, di supplica, di esaltazione, di ringraziamento, di penitenza; oltre a queste ne vennero introdotte di nuove con intendimenti diversi, ovvero vennero celebrate *solemniter* come processioni di cavalieri, di navi e di immagini, spesso con in testa il signore territoriale o il vescovo nel loro ruolo esemplare<sup>26</sup>. Nella *Confessio Augustana* del 1530 i protestanti avevano convenuto, in relazione al *Corpus Domini*, di ritenere le processioni una forma di culto illegittima. Il concilio, al contrario, stabilì che esse erano un «rituale sacro». Così le processioni divennero un *Leitmotiv* e un elemento di definizione dell'*ecclesia triumphans*. Liti scoppiate in concomitanza con le processioni riempiono pertanto gli annali delle controversie tra confessioni.

Giunti a questo punto dovremmo inserire un *excursus* sulla definizione storico-religiosa o scientifico-liturgica di celebrazione ufficiale della funzione liturgica, di *actiones sacrae* quasi solo tollerate ma inutili, e della cosiddetta usanza popolare, poiché si dovrebbe distinguere tra definizione di tipo fondamentale-teologico, patrimonio storico e fondamenti antropologici<sup>27</sup>. Da studioso della cultura quale sono, riten-

<sup>25</sup> H. DÜNNINGER, *Zum Wallfahrtsbegriff des Zeitalters der Reformation im Verzeichnis «Furneme walfarten»*, in H. DÜNNINGER, *Wallfahrt- und Bilderkult. Gesammelte Schriften*, Würzburg 1995, pp. 282-287.

<sup>26</sup> Cfr. F.G. RAUSCH, *Rom und die Würzburger Karfreitagsprozessionen*, cit.

<sup>27</sup> Utile è H. REIFENBERG, *Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im*

go che non si possano giocare insieme le tre carte, e che comunque nelle nostre analisi non si possano mescolare le cose anzitempo.

Sulla base di questa impostazione del ragionamento sostengo dunque che le processioni non erano nemmeno allora qualche cosa di strutturalmente arcaico, come oggi si sostiene volentieri se si guarda con occhio sbagliato a taluni contenuti; esse erano invece una forma, utilizzata in modo quanto meno mirato e in ciò moderno, di comunicazione di massa, di coesione di gruppo, di identificazione della comunità, attraverso la realizzazione comune di un agire rituale e dunque con un grande accrescimento di prestigio per il singolo e per l'istituzione di volta in volta impersonata, ad esempio la confraternita, la comunità di villaggio ecc. Specie le processioni del venerdì santo nelle città assunsero l'aspetto di grandi manifestazioni istruttive, paragonabili alle mostre a carattere storico oggi tanto amate in ambiente profano, e nelle chiese agli avvisi affissi alle pareti. Le processioni organizzate con il catechismo degli scolari rappresentarono nella loro assoluta novità veri capolavori pedagogici in fatto di motivazione, apprendimento attraverso il gioco, didattica viva, capacità di partecipazione, attivazione dei sensi e delle proprie attitudini – il tutto inserito poi nell'età illuministica a vantaggio della riduzione degli affetti e del mero lavoro mentale e oggi riesumato, non solo per le messe dei bambini<sup>28</sup>.

La processione del *Corpus Domini* rimase invece il grande corteo ufficiale di omaggio al Signore del mondo, parallelo al cerimoniale di corte del tempo, tanto più che contro tutti i divieti ereditati dal tardo medioevo l'eucarestia veniva ora portata appresso in molte altre processioni, allo scopo – per

*Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Würzburg und Bamberg*, 2 voll., Münster 1971-72, I, pp. 227-700 (processioni).

<sup>28</sup> A questo proposito cfr. T. VAN OORSCHOT, *Katechismusunterricht und Kirchenlied der Jesuiten (1590-1640)*, cit.; sulle conseguenze dell'illuminismo tra gli altri A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt a.M. 1981.

dirla in breve – di avere con sé Cristo ogni qualvolta si trattava di dare una benedizione concreta e di un intervento sul posto. Questa non era d'altra parte superstizione popolare, bensì rientrava nella logica dell'evoluzione dei dogmi.

I critici d'un tempo o gli odierni cercatori delle tradizioni popolari riescono a considerare correttamente in questo ambito sempre e solo le processioni attraverso i campi, poiché qui esistono antichi avi prima del V secolo e quindi si può supporre una mentalità agraria<sup>29</sup>. Questo tipo di concezione di continuità formale, e quindi il non ammettere scissioni di tipo storico dal contesto di vita generale, si prestano a molte speculazioni. La stessa cosa vale quando la ricerca muove esclusivamente da relitti del XIX secolo provenienti dal cosiddetto costume popolare. Esso veniva considerato di regola un rimasuglio di tempi antichissimi, ma in realtà si tratta per lo più di forme residue o di gradi zero del XVIII secolo, allora appena tramontato.

Il busto di drago di Furth, nella Foresta bavarese, ad esempio, è stato sempre interpretato in senso mitologico e viene oggi recuperato mitologicamente come curiosità folcloristica. È così *realiter* un mito moderno. Tuttavia, anche le più recenti storicizzazioni della ricerca popolare mediante la prova della secolarizzazione di un dettaglio estrapolato dalla processione del *Corpus Domini* barocca, un tempo proibita, precisamente San Giorgio con il drago, sono di poco aiuto<sup>30</sup>. La rappresentazione del San Giorgio ebbe un ruolo chiave politico-confessionale nella sua messa in scena controriformatrice. Il cavaliere e il drago, che secondo la leggenda viene ferito a morte, procedevano dietro il *Sanctissimum* in questa importante manifestazione della cattolicità, che si teneva ogni anno nell'alto Palatinato ricattolicizzato<sup>31</sup>. Qui, ai confini con la Boemia, in una regione carica di

<sup>29</sup> Vedi la recente voce Bittprozessionen, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, 1994<sup>3</sup>, coll. 512-514.

<sup>30</sup> H. WOLF, *Der Drachenstich in Furth im Wald*, in «Schönere Heimat», 70, 1981, 2, pp. 114-130 (bibliografia).

<sup>31</sup> F.G. RAUSCH, *Rom und die Würzburger Karfreitagsprozessionen*, cit.

luoghi sacri leggendari, con saghe sulle empietà degli ussiti, essi erano il simbolo della lotta vittoriosa contro le eresie e non solo contro una qualche peccaminosità generica, come suggerisce l'allegoria della leggenda di san Giorgio, che proprio per questo era stata mantenuta anche da Lutero nel calendario protestante<sup>32</sup>.

#### 1.4. Ambiti di assistenza spirituale della cura d'anime

La cura d'anime che comprende tutto il popolo dei fedeli può essere suddivisa ulteriormente in diversi ambiti di assistenza spirituale a seconda della prospettiva sociale, regionale e intenzionale:

a. *S o c i a l e*. La cura d'anime divisa per ceti e gruppi di età è presente in particolare nelle congregazioni gesuitiche, nella redazione di libri per preghiere adeguati alle varie fasce di lettori (ad es. «per la popolazione femminile devota»<sup>33</sup>), nell'insegnamento ripartito in vari livelli, in prediche adattate ai diversi ceti e nella partecipazione attiva di tutti i fedeli alle processioni e ai pellegrinaggi rigorosamente ordinati per ceto, rango, sesso ed età, infine nella messa domenicale nella chiesa locale: quando anche i cattolici introdussero la consuetudine di sedersi durante la predica e la durata della stessa prese ad allungarsi fino alle due ore, s'introdusse anche la possibilità di acquistare dei posti a sedere<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> A. e W. BRÜCKNER, *Zeugen des Glaubens und ihre Literatur*, in W. BRÜCKNER (ed), *Volkserzählung und Reformation*, Berlin 1974, pp. 521-578, qui 528, 531, 546.

<sup>33</sup> Così nelle edizioni più tarde del fortunatissimo libro di preghiere *Guldener Himmelsschlüssel... zur Erlösung der lieben Seelen des Fegfeuers*, Dillingen 1690 ss. Nel XVIII e XIX secolo oltre 300 edizioni; cfr. l'elenco in *Pater Martin von Cochem 1634-1712 zum 350sten Geburtstag des Volksschriftstellers*, Cochem 1994, p. 59.

<sup>34</sup> Nel XVII la predica poteva durare anche più di due ore; cfr. RGG V, 1961<sup>3</sup>, col. 523 s.v. «Predigt I. Geschichte der Predigt». – Un esempio cattolico è la situazione a Magonza nel XVII secolo in W. BRÜCKNER, *Die Verehrung des hl. Blutes in Walldürn*, cit., pp. 57 s. Qui la durata della predica è limitata a tre quarti d'ora, mentre l'intera celebrazione arriva a 1 ora e mezzo.

Significativa rimase nel villaggio l'assoluta predominanza maschile in queste nuove forme di religiosità. Anche sodalizi di cittadini erano corporazioni religiose. Le donne erano ammesse solo nelle confraternite di preghiera. I loro compiti consistevano nella devozione domestica e nell'assistenza alle famiglie di orfani<sup>35</sup>. La triade inferiore «cucina, bambini, chiesa» è notoriamente un fenomeno tardo del XIX secolo, tipico di quando l'ecclesialità divenne una questione privata del singolo, perdendo di conseguenza per sempre il suo valore di prestigio sociale. Questo spazio lasciato vuoto è stato occupato poi dalle donne, come altre sfere e posizioni abbandonate nel frattempo dagli uomini.

Richard van Dülmen, parlando in particolare dei pellegrinaggi ma anche in senso più generale, afferma: «È difficile scindere tra interessi popolari, signorili ed ecclesiastici. Solo nel XVIII secolo le cose iniziarono a cambiare»<sup>36</sup>. Viene spontaneo chiedersi che cosa si intenda qui per interessi «popolari». Nonostante tutte le relativizzazioni teoriche sopra dette, ritorna qui alla luce la fede ideologica nel fantasma della cultura popolare indipendente, che trae esistenza da se medesima, quasi antica. Proprio qui i cosiddetti antropologi storici non dovrebbero usare, a mio avviso, la categoria «popolare», ma parlare piuttosto di esigenze antropologiche generali di tutti gli uomini, cercando di coglierle meglio sul piano fenomenologico. Noi tutti siamo il popolo! Il dominio temporale e l'autorità ecclesiastica governarono dalla fine del XVIII secolo in poi senza curarsi del cosiddetto popolo non perché questo per una mitica *longue durée* ebbe sempre un'impronta di cultura popolare tanto da diventare irragionevole, bensì perché ora la nuova cultura cittadina venne elaborata a tavolino e inizialmente non si riuscì ad accordarla con le necessità di vita degli strati illetterati della popolazione: vale a dire con i loro sentimenti di autovalore, derivanti da corrispondenti legami sociali e da conseguenti possibilità di integrazione.

<sup>35</sup> Cfr. sopra, nota 33.

<sup>36</sup> R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, III: *Religion, Magie, Aufklärung*, cit., p. 75.

Chi proibisce alla gente di fare un'escursione estiva di alcuni giorni sotto forma di pellegrinaggio comunitario, non si meraviglia se poi questo stesso popolo ritiene sconvenienti i soggiorni termali che i ceti più elevati compiono regolarmente ogni anno. Ciò è già stato osservato acutamente e con queste stesse argomentazioni nei primi anni dell'epoca Biedermeier dal pubblicista di Weimar Bertuch, prima che Ludovico I mitigasse nuovamente i rigidi divieti bavaresi<sup>37</sup>. Gli atti amministrativi dettati un tempo in buona fede da esigenze di mercato si superarono da sé grazie ad un concetto moderno di economia proprio dell'epoca, in cui si cercò di istituire l'unione doganale.

La forza di integrazione sociale esercitata in passato, a partire dall'«anno normativo» 1624, dalla religione vincolante quale confessione consapevolmente professata consisteva non in concessioni ad un pensiero prerazionale o a mentalità ataviche, bensì nella coltivazione consapevole dei dati di fatto antropologici dell'*homo sapiens* quale essere-corpo-spirito e *animal sociale*, vale a dire quale animale di branco. Il *zoon politikon* ebbe sempre bisogno della *religio carnalis*, della spiritualità resa vivibile attraverso il proprio corpo e la sua interazione con gli altri uomini. La fede non si esprime solo nella mente, alla scrivania o sotto il pulpito e la cattedra, bensì abbraccia la totalità della vita vivibile. Questo è quello che intende l'antropologia dei sensi di Ignazio di Loyola<sup>38</sup>. Essa non è *eo ipso* popolare, ritagliata su misura per le masse che si suppone abbiano una cultura popolare, bensì esse sono state allenate ad essa dall'ex ufficiale e ora generale dell'ordine, che pensa in termini pedagogici, ed è educato alla *devotio moderna* tardomedievale: attraverso preparazione, allenamento, esercizi spirituali, attraverso la ri-

<sup>37</sup> Friedrich Justin BERTUCH, in «Journal des Luxus und der Moden», 21, 1806, pp. 456 ss.

<sup>38</sup> Vedi sopra, nota 16 con esposizione della teoria e ulteriore bibliografia. La prospettiva antropologica attuale in W. BRÜCKNER, *Der Mensch als Kulturwesen. Ethnologische Probleme unseres Selbstbewußtseins*, in M. LINDAUER-A. SCHÖPF (edd), *Wie erkennt der Mensch die Welt?*, Stuttgart 1984, pp. 174-195.

cerca quotidiana del sapere: tutte approfondite strutturazioni strategiche dei tentativi di superamento del mondo, collegati con la logistica del pensiero sacramentale e con il tentativo di consacrazione dell'essere-nel-mondo dell'uomo<sup>39</sup>.

*b. Regionale.* Ciò accadde a livello regionale nell'ambito della struttura organizzativa della cura d'anime anche mediante consacrazione consapevole del territorio come *terra sancta* storicamente cresciuta e fiorente nel presente. Di ciò sono rimasti tutt'oggi visibili e presenti nella coscienza di tutti i numerosi capitelli che si trovano un po' dovunque<sup>40</sup>. Usando la terminologia attuale delle piante delle città si potrebbe definire ciò «arredamento sacro». Nel medioevo le croci in pietra erano simboli giuridici, ora esse divennero indice dell'orgoglio da parte del donatore e segno di professione di fede nei campi, lungo i sentieri e i viottoli; una valenza analoga avevano le croci che venivano erette nei punti salienti dei confini territoriali. Dopo il 1800 l'usanza di erigere queste croci viene via via scemando, poiché sono venuti meno i suoi presupposti sociali<sup>41</sup>.

Nel senso della lingua parlata si potrebbe dire che questa usanza non fu più «popolare» perché le funzioni pubbliche che la sorreggevano non erano più le stesse. Da sempre, chi fa una donazione vuole ottenere anche prestigio o consolidare quello che già possiede e non si accontenta di semplici agevolazioni fiscali, come ritengono gli strateghi attuali e teorici che, partendo da questa idea moderno-economicistica, definiscono tutto questo «do ut des»; questo è assolutamente inadeguato, perché frutto di un'osservazione troppo

<sup>39</sup> A. SCHNEIDER, *Narrative Anleitung zur «praxis pietatis» im Barock* (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 11), Würzburg 1982; B. BAUER, *Jesuitische «ars rhetorica» im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (Mikrokosmos, 18), Frankfurt a.M. 1986.

<sup>40</sup> J. DÜNNINGER-B. SCHEMEL, *Bildstöcke und Martern in Franken*, Würzburg 1970, bibliografia pp. 196-200.

<sup>41</sup> G. LUTZ, *Mentalitätstheorie und historische Realien in der Volkskunde*, in *Festschrift Josef Dünninger* (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, 3), Würzburg 1986, pp. 47-63, qui 51 ss.

superficiale<sup>42</sup>. Di queste fanno parte anche le donazioni collettive da parte di confraternite e comunità politiche. Inizialmente tutte queste avevano preso parte in modo addirittura competitivo alla costruzione di una regione carica di elementi sacri. Ciò riguardò soprattutto l'ambito locale. Quello territoriale fu definito da programmi letterari come la *Bavaria sancta* del gesuita Rader, tutto intento a dimostrare come fin dai tempi antichi il suolo fosse stato impregnato del sangue di martiri o cristianamente nobilitato da uomini santi, mentre l'*Atlas Marianus* del gesuita Gumpfenberg dimostrava che da secoli in tutto il paese vi era una particolare devozione a Maria<sup>43</sup>.

In Franconia la ripresa dei pellegrinaggi avvenne totalmente nel segno di Maria, cioè con l'erezione di statue antiche quali immagini miracolose<sup>44</sup>. In Boemia e altrove si trovano numerosissime imitazioni della casa santa di Loreto, tant'è che si parla ora di «politica architettonica» cattolica<sup>45</sup>. In essa rientrano naturalmente anche le dispendiose stazioni della *via crucis* e i Calvari. Alle cappelle nello stile di Loreto e di Altötting – anch'esse vennero imitate nelle campagne bavaresi – seguirono le scale sante sul modello lateranense e le imitazioni del Santo Sepolcro ripresero tradizioni di Gerusalemme, tipicamente medievali<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> W. BRÜCKNER, «Magische Volkskultur», ein Wiedergänger, in «BBV», 21, 1994, 1, pp. 31-44; D. STONUS, «Do ut des», *Herkunft und Bedeutung eines Erklärungsbegriffs für sogenannten Volksglauben*, Magisterarbeit, Würzburg 1995.

<sup>43</sup> M. RADER, S.J., *Bavaria Sancta*, 3 Bde., München 1615-1627, 1704<sup>2</sup>; W. GUMPFENBERG, S.J., *Atlas Marianus sive de imaginibus Deiparae per orbem christianum miraculosis*, 3 voll., München 1657, versione tedesca München 1672; P.M. SOERGEL, *Wondrous in His Saints. Counter-Reformation Propaganda in Bavaria* (Studies on the History of Society and Culture, 17), Berkeley-Los Angeles-London 1993.

<sup>44</sup> H. DÜNNINGER, *Processio peregrinationis*, in H. DÜNNINGER, *Wallfahrt- und Bilderkult*, cit., pp. 220 ss.

<sup>45</sup> F. MATSCHE, *Gegenreformatrische Architekturpolitik. Casa Santa-Kopien und Habsburger Loreto-Kult nach 1620*, in «Jahrbuch für Volkskunde», NS, 1, 1978, pp. 80-118; W. PÖTZL, *Loreto-Kapellen*, in *Marienlexikon*, IV, 1992, p. 155 (bibliografia).

<sup>46</sup> F. MATSCHE, *Architekturkopie*, in *Marienlexikon*, I, 1988, pp. 221-

Ma più di tutto nella Germania meridionale e in Svizzera, dopo il 1600, si andarono a recuperare al di là delle Alpi centinaia di santi delle catacombe romane, per possedere da un lato reliquie autentiche in grado di tener testa alla nuova critica storica, dall'altro per avere un'attestazione del rapporto con Roma sul piano confessionale<sup>47</sup>. La venerazione di questi corpi santi si riflesse a sua volta nell'esposizione dei santi fondatori locali, cosicché alla fine la venerazione di reliquie e raffigurazioni terrificanti di *Memento-mori* potevano mescolarsi otticamente nella costante presenza di morte e risurrezione come materiale didattico visivo teatrale<sup>48</sup>. Quando nel 1803 i conventi vennero chiusi, parte di tutto ciò venne trasferito in sperdute chiese di campagna, e in questo modo è stato mantenuto vivo il culto per tutto il XIX secolo; forme simili di *cultural lag* di seconda mano – ad esempio di altari – sono note del resto in tutte le grandi epoche stilistiche. Anche in ambito ecclesiastico vi fu sempre per così dire un mercato dell'usato, ed è solo grazie ad esso che sono giunti fino a noi alcuni preziosi oggetti d'arte.

Nelle scienze questo non si può definire «di cultura popolare», come il cosiddetto «barocco contadino» attorno al 1850, quando i falegnami nei monasteri costruivano gli armadi come altari non perché pensavano «rozzamente» e quindi «baroccamente» bensì perché, privi di qualsiasi suggerimento di moda proveniente dai ceti superiori, perseveravano in una determinata tradizione artigianale.

c. I n t e n z i o n a l e. La nuova accentuazione intenzionale della devozione riguarda soprattutto ciò che sopra ho

225; M. RÜDIGER, *Nachbauten der Heiligen Kapelle in Altötting*, in «Jahrbuch für Volkskunde», NS, 16, 1993, pp. 161-188.

<sup>47</sup> H. ACHERMANN, *Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz*, Stans 1979. Altri saggi in «Jahrbuch für Volkskunde», NS, 4, 1981; A. POLANY, *Römische Katakombenheilige – Signa authentischer Tradition*, in «Römische Quartalschrift», 89, 1994, 3-4, pp. 245-259.

<sup>48</sup> W. BRÜCKNER, *Die Katakomben im Glaubensbewußtsein des katholischen Volkes. Geschichtsbilder und Frömmigkeitsformen*, in «Römische Quartalschrift», 89, 1994, 3-4, pp. 287-307.

definito «rinnovamento attraverso una tradizione selettiva»<sup>49</sup>. In ambito cattolico i temi collegati a ciò sono: la comprensione dell'eucarestia e la venerazione di Maria, giudizio e grazia (= «le quattro cose ultime»), difesa delle istituzioni divine (= immunità ecclesiastica) e avviamento ad un aiuto attivo del prossimo; quest'ultimo aspetto è stato fatto passare spesso e volentieri dalla ricerca come giusta ricompensa, che agisce in termini commerciali come concetto del «do ut des». In tale contesto bisognerebbe affrontare l'importante questione dell'assistenza ai poveri nel territorio cattolico e anche qui la fretta degli illuministi alla fine del XVIII secolo di togliere dalla strada i mendicanti secondo il modello protestante, sistemandoli nelle moderne case di lavoro e impiegandoli nel lavoro forzato<sup>50</sup>.

Sull'esempio di tre autori fondamentali e dei loro testi, indipendenti l'uno dall'altro, la scelta tematica sopra detta può essere illustrata attraverso un diagramma di parole chiave schematico-comparativo (vedi tabella)<sup>51</sup>. Gli autori a cui mi riferisco sono l'apologeta Tilman Bredenbach, canonico di Colonia, con il suo efficacissimo libretto di esempi latini *Collationum sacrarum libri octo*, uscito per la prima volta nel 1584<sup>52</sup>; Valentin Leucht, il primo teologo che pubblicò in lingua tedesca per un vasto pubblico, commissario imperiale per i libri e insegnante in un collegio a Francoforte sul Meno, con i suoi scritti riuniti in una poderosa opera del 1614 dal titolo *Viridarium regium oder königlicher Lustgart*<sup>53</sup>;

<sup>49</sup> W. BRÜCKNER, *Erneuerung als selektive Tradition*, cit.

<sup>50</sup> P. MÜNCH, *Lebensformen in der frühen Neuzeit*, Frankfurt-Berlin 1992, pp. 355-413: «Arbeit und Fleiß».

<sup>51</sup> W. BRÜCKNER, *Martins von Cochem «Außerlesenes History-Buch» und seine Vorbilder*, in «Fabula», 33, 1992, 3-4, pp. 193-205, qui tabella p. 197.

<sup>52</sup> W. BRÜCKNER, *Bredenbach, Tilmann*, in *Enzyklopädie des Märchens*, II, 1979, coll. 764-766.

<sup>53</sup> W. BRÜCKNER, *Der kaiserliche Bücherkommissar Valentin Leucht. Leben und literarisches Werk*, in «Archiv für Geschichte des Buchwesens», III, 1960, 1-3, pp. 97-180; W. BRÜCKNER, *Leucht, Valentin*, in *Enzyklopädie des Märchens*, VIII, 1996 (in corso di stampa).

Bredenbach 1584	Leucht 1614	Martin von Cochem 1 (1687)	Martin von Cochem 1 (1706 <sup>3</sup> )
(380 esempi)	(562 esempi e 10 trattati)	(100 storie)	(20 storie bibliche e 120 storie)
Eucarestia (73 es.) Maria (33 es.)	1. Eucarestia (125 es.)	Giudizi divini (11)	Giudizi divini (10) Pagani e peccatori (19)
Culto delle immagini (30 es.)	2. Culto delle immagini (125 es.)	Eucarestia (11) Maria (13) Rosario (7)	Eucarestia (8) Maria (18) Rosario (8)
Miracoli di santi (41 es.)	7. Virtù (3 trattati in 83 capitoli)	Culto delle immagini (109) Intercessione dei santi (14)	Afflitti e perseguitati (17)
Istituzioni ecclesiastiche (73 es.) Generosità (28 es.) Eretici (61 es.)	8. Sacerdozio (30 p. lode)	Perseguitati (11) Pazienti (15)	
Visioni, celesti e infernali (41 es.)	4. Generosità e avarizia (99 e 29 es.) 6. Eretici e Chiesa vera (6 trattati)	Generosi (8)	Magia (7)
	3. Visioni, celesti e infernali (102 es.) 5. Lotte e vittorie (32 es.)	(t. 2 [1690]: storia della Chiesa) (t. 2 [1690]: 13 storie di morte e Purgatorio)	Morte e Purgatorio (33)

infine Martin von Cochem, missionario cappuccino e fecondo scrittore popolare, conosciuto fino oltre l'età illuministica, anche se in un primo momento valutato negativamente, con il suo *Außerlesenes History-Buch*, il cui primo volume uscì nel 1687<sup>54</sup>.

I tre autori sono collegati tra loro dall'impianto tematico generale delle rispettive opere e riflettono così in maniera chiara i temi duraturi dell'epoca: anzitutto la comprensione dell'eucarestia contro cui mossero le loro critiche i riformatori, quell'elemento di distinzione fondamentale fino ai giorni nostri delle confessioni cristiane accanto all'istituzionalità di Chiesa, che qui emerge tra l'altro come storia della Chiesa e questione dell'immunità, ma che si riflette soprattutto in Maria quale immagine della Chiesa. Hans Dünninger ha felicemente intitolato un suo volume *Maria siegt in Franken*, in cui spiega come le riforme abbiano preso piede nel principato vescovile di Würzburg<sup>55</sup>. La raffigurazione di Maria su colonne, torri e facciate di case rappresentava la Chiesa vera e la vera fede ed è per questo, secondo gli antichi padri, che ella tiene lo *sceptrum verae fidei* sopra il capo tendendolo verso l'alto<sup>56</sup>; l'ascensione di Maria inoltre, molto tempo prima della dogmatizzazione avvenuta solo nel 1950, potenziò l'elemento cattolico in connessione con l'incoronazione di Maria in cielo. Qui rinviamo solo al celebre quadro di Peter Candid (1620) sopra l'altare centrale della Frauenkirche a Monaco e all'ode latina che il gesuita Balde compose ispirandosi ad esso e di cui si sarebbero occupati ancora Johann Gottfried Herder e August Wilhelm Schle-

<sup>54</sup> L'elenco delle opere come sopra, nota 33. Per il resto riguardo all'autore cfr. W. BRÜCKNER, *Martin von Cochem*, in *Marienlexikon*, IV, 1992, p. 342; prossimamente in *Enzyklopädie des Märchens*, IX, 1997.

<sup>55</sup> H. DÜNNINGER, *Maria siegt in Franken. Die Wallfahrt nach Dettelbach als Bekenntnis*, in H. DÜNNINGER, *Wallfahrt- und Bilderkult*, cit., pp. 441-526.

<sup>56</sup> W. BRÜCKNER, *Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriß eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16.-18. Jahrhunderts*, in «Österreichische Zeitschrift für Volkskunde», 86, 1983, 3, pp. 101-148.

gel<sup>57</sup>. Il quadro è collegato alla «grande festa della Madonna» del 15 agosto, alla quale si dà spesso e volentieri una valenza rurale-dionisiaca per via della consacrazione dei fieni autunnali, ma in questo modo si tengono uniti tra loro teologumena, cultura dello spirito artistico e celebrazione delle festività liturgiche di tutta la popolazione solo per il fatto che oggi si tratta ormai solo di una festività bavarese, che quindi può essere considerata folcloristica.

Nelle sue raffigurazioni della caduta agli inferi, della lotta di san Michele e nella descrizione della donna apocalittica per Frisinga e Neuburg sul Danubio, Peter Paul Rubens, pittore di ispirazione ignaziana, ha raffigurato giudizio e grazia in collegamento con la ricattolicizzazione<sup>58</sup>. Herbert Vorgrimmler affronta nel suo libro *Geschichte der Hölle* del 1993, nel capitolo riguardante Trento, soprattutto il carattere della psicologia dell'intimidazione e richiama naturalmente la tesi della «Culpalisation» di Delumeau relativa alla forzatura della paura nella storia della pastorale<sup>59</sup>. Ho peraltro qualche dubbio che il termine «terrore psichico» sia adeguato per definire le storie del cappuccino Martin von Cochem citate da Vorgrimmler, sebbene non conosca i testi da me ricordati, ma giudichi solo secondariamente in base al *Großes Leben Christi* dell'autore<sup>60</sup>.

Qui serve a mio avviso il normale buon senso. Nelle introduzioni e nello sviluppo delle edizioni del volume di Martin von Cochem da me citato avviene ciò che accade oggi con *Sex and Crime* nei media, dove notoriamente tutto deve fi-

<sup>57</sup> G. HESS, *Triumph und Vanitas. Jacob Baldes Ode zu Peter Candid's Hochaltarbild in der Münchner Frauenkirche*, in *Monachium Sacrum. Festschrift zur 500-Jahrfeier der Metropolitankirche*, München 1994, pp. 233-246.

<sup>58</sup> K. RENGER, *Peter Paul Rubens, Altäre für Bayern*, München 1990.

<sup>59</sup> H. VORGRIMMLER, *Geschichte der Hölle*, Freiburg 1993, pp. 244-254; J. DELUMEAU, *Le péché et la peur*, Paris 1983 (trad. it. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna 1987).

<sup>60</sup> H. VORGRIMMLER, *Geschichte der Hölle*, cit., p. 251.

nire male. Allora le storie di questo tipo finivano all'inferno e i lettori ne erano avidi né più né meno di quanto lo sono ai giorni nostri. Martin von Cochem promette già nel primo volume, su pressione del suo editore, di trattare questi temi della «morte e del purgatorio» al più presto, li inserisce alla bell'e meglio nel secondo volume, per poi svilupparli più compiutamente in una parte centrale dell'opera nei volumi successivi<sup>61</sup>. Da qui si deduce molto bene l'efficace presa sugli acquirenti lettori. Tutto in questo mondo possiede sempre più facce. E poi: il *Göldner Himmelsschlüssel zur Erlösung der armen Seelen aus dem Fegefeuer* di Martin von Cochem era, dopo la sua *Meßerkklärung*, il titolo più venduto della sua abbondante produzione<sup>62</sup>, dunque quel libro di preghiere «per il popolo femminile devoto», che ne rafforzava il ruolo di assistente familiare.

## 2. *Le conseguenze della politica della devozione specificamente confessionale*

Esse risultano da interventi e indicazioni provenienti direttamente dall'autorità e dalla interiorizzazione del nuovo esercizio della *praxis pietatis* o della «ricristianizzazione» (come dicono taluni). Si intende dire che questo prender parte e aver parte sociale improntò mentalmente lo stile di vita o la norma di gruppo socializzato di ampi strati di popolazione.

### 2.1. L'intervento diretto

a. *Accentuazioni teologico-controversiste*. Questioni controverse interne alla Chiesa vennero rivolte verso l'esterno in questioni teologico-controversiste, anzitutto nella questione eucaristica, nella mariologia, nel culto delle anime dei poveri, nella devozione per le opere,

<sup>61</sup> W. BRÜCKNER, *Martins von Cochem «Außerlesenes History-Buch» und seine Vorbilder*, cit., p. 198.

<sup>62</sup> Vedi sopra, nota 33.

nella mediazione del tesoro della grazia, nell'intercessione dei santi, nelle *actiones sacrae* liturgiche.

b. *Integrazione di culti speciali.* In questo modo tutti i cosiddetti culti speciali popolari poterono essere integrati e strumentalizzati per una mirata istruzione catechistica e per la animazione delle più importanti questioni di fede, come i pellegrinaggi della croce, dell'eucarestia, quelli mariani, oppure le processioni del venerdì santo e del *Corpus Domini*, le processioni propiziatriche nei campi, le esposizioni dei santi e di immagini, le processioni con il catechismo, le rappresentazioni del brano evangelico del monte degli Ulivi, i presepi, processioni e pellegrinaggi *in cumulo*, incontri di confraternite, momenti di raccoglimento per sodalizi, celebrazioni di anniversari, feste locali.

c. *Dimostrazione di particolarità confessionali.* Anche per la devozione privata valeva il carattere dimostrativo dell'elemento cattolico in palese rifiuto del culto di tutte le altre confessioni. Tutta l'organizzazione dei sacramentali e dei devozionali venne subordinata a questo scopo e per questo incentivata in modo particolare in alcuni ambiti: ad esempio l'*Agnus Dei* e il rosario mariano quali consapevoli segni della fedeltà a Cristo e dell'elemento specificamente cattolico, nello stesso tempo come concrete prove esteriori della confessione, e per questo prescritte in Baviera con decreto del signore territoriale<sup>63</sup>. In Franconia il principe vescovo fu il primo ad iscriversi alla prima nuova confraternita del Santo Rosario<sup>64</sup>. L'*Agnus Dei* divenne consapevolmente l'amuleto cristiano contro i patti con il diavolo<sup>65</sup>; si portava Cristo al petto e quindi al cuore

<sup>63</sup> W. BRÜCKNER, *Zum Wandel der religiösen Kultur im 18. Jahrhundert. Einkreisungsversuche des «Barockfrommen» zwischen Mittelalter und Massenmissionierung, in Sozialer und kultureller Wandel in der ländlichen Welt des 18. Jahrhunderts* (Wolfenbütteler Forschungen, 19), Wolfenbüttel 1982, pp. 65-83, qui 68.

<sup>64</sup> Sulla «politica mariana» di Julius Echter cfr. H. DÜNNINGER, *Wallfahrt- und Bilderkult*, cit., in particolare pp. 455-463. Si veda inoltre G. REITER, *Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Schrifttum von Reformation und katholischer Restauration*, Phil. Diss., Würzburg 1970.

<sup>65</sup> W. BRÜCKNER, *Christlicher Amulettgebrauch der frühen Neuzeit. Gründ-*

come Cristoforo, che anche Lutero aveva dato il permesso di raffigurare nelle chiese per via di questa allegoria<sup>66</sup>.

## 2.2. «Sitz im Leben»

Con ciò siamo nel mezzo della vita concreta, dei suoi gesti esemplari e dei suoi eventi imitativi, nell'annidarsi sociale di abitudini e nel loro consolidamento in usanza vincolante. Molteplicità di forme, ma anche unitarietà di forme derivano da queste interazioni tra corte e popolazione, città e campagna, Chiesa e popolo. Rientrano qui in particolare:

*a. Carattere esemplare di conventi e monasteri.* La partecipazione concreta di tutti a eventi esemplari delle grandi chiese e dei monasteri del territorio celebrati in pubblico. Questi erano talora punti di attrazione anche per curiosi dei dintorni protestanti, ma erano anzitutto insegnamenti concreti che formavano uno stile, rivolti a cittadini artigiani, comuni pellegrini e viandanti di paese.

*b. Mercato delle immagini della devozione privata.* Per la devozione privata ci si avvaleva spesso anche di materiale tipografico di vario genere e di un mercato delle immagini sviluppato sistematicamente, il quale a sua volta riforniva di modelli diretti il mondo delle immagini decorative della cosiddetta arte popolare. Questo era un cerchio comunicativo ben funzionante, di cui si servivano costantemente tutte le istanze di mediazione, come è già stato detto meglio sopra parlando della formazione<sup>67</sup>.

*c. Cultura della comunicazione orale.* Esisteva a fianco di tutto ciò una cultura della comunicazio-

*sätzliches und Spezifisches zur Popularisierung der Agnus Dei*, in *Festschrift Lenz Kriss-Rettenbeck* (Forschungshefte des Bayerischen Nationalmuseums, 13), München 1993, pp. 89-113.

<sup>66</sup> Come nota 32, per lo più con san Giorgio contemporaneamente.

<sup>67</sup> Come nota 18.

neorale, di cui purtroppo sappiamo ben poco e che è diventato difficile ricostruire nei dettagli a causa di discorsi ideologici che vi si sono sovrapposti. La ricerca attuale sull'alfabetizzazione giunge alla convinzione della necessità di distinguere tra il saper scrivere/sillabare/usare un libro di canto e la vera e propria cultura del leggere<sup>68</sup>. Con ciò perde credito l'ipotesi fino ad ora sostenuta di un vantaggio intellettuale della popolazione protestante nella prima età moderna, ravvisabile dal XIX secolo in poi in virtù di un più alto grado di scolarità<sup>69</sup>. I pregiudizi degli illuministi nei confronti di momenti di devozione comunitaria cattolica con preghiere recitate ad alta voce dal libro dei canti e i fedeli che rispondevano pedissequamente sono durati molto a lungo<sup>70</sup>. In realtà così facendo durante lunghe processioni, molte allegorie barocche, una simbologia artistica e dottrine teologiche sono diventate la seconda natura di coloro che costantemente le recepivano. Ancor oggi la gente pensa e parla in base ad un costante consumo dei media, alla fin fine come alla televisione.

I cori o le piccole compagnie di recitazione che si costituiscono per lo più attraverso la mediazione letteraria tramandarono un vasto patrimonio di tradizione per lo più religioso. Essi nascono in epoca recente, e questo vale anche per le note forme di realizzazione del cosiddetto costume popola-

<sup>68</sup> R. SCHENDA, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910* (Studien zu Philosophie und Literatur des 19. Jahrhunderts, 5), Frankfurt a.M. 1970, pp. 40-90: «Das Problem des Lebens»; R. ENGELSING, *Der Bürger als Leser. Lesergeschichte in Deutschland 1500-1800*, Stuttgart 1974; P. MÜNCH, *Lebensformen in der frühen Neuzeit*, cit., pp. 506-516 sull'alfabetizzazione; R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, III: *Religion, Magie, Aufklärung*, 16.-18. Jahrhundert, cit., pp. 152-167; H. SMOLINSKY, *Volksfrömmigkeit und religiöse Literatur im Zeitalter der Konfessionalisierung*, in H. MOLITOR-H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*, cit., pp. 27-35.

<sup>69</sup> Ad esempio E. FRANÇOIS, *Die Volksbildung am Mittelrhein im ausgehenden 18. Jahrhundert. Eine Untersuchung über den vermeintlichen Bildungsrückstand der katholischen Bevölkerung im Ancien Régime*, in «Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte», 3, 1977, pp. 277-304.

<sup>70</sup> Cfr. sopra, nota 29.

re nel corso dell'anno. Queste realtà e questa *littérature orale* sono stati per lo più desacralizzati nel XVIII secolo e mitizzati nel corso del XIX secolo alle scrivanie dei letterati moderni. Questi precoci osservatori «scientifici» ignorarono totalmente l'ambito religioso, che ritenevano separato, in favore degli unici temi che li interessavano, quelli «demonologici»<sup>71</sup>. Quello che di tutto ciò da oltre duecento anni viene definito «insulso» o addirittura «superstizioso», e per questo è stato reso libero per le teorie della «cultura popolare» delle origini, deriva in realtà dallo stile di devozione cattolica tipico della prima età moderna, e precisamente dalla *religio carnalis* gesuitica. Per il singolo ciò significava essere un *homo religiosus* dotato di tutti i sensi (dunque di testa e stomaco)<sup>72</sup>.

Che questa non fosse una concessione al carattere popolare, bensì un programma degli strati superiori ben assimilato, lo dimostra l'educazione opposta, socialmente fortunata, degli anglosassoni a puritani. Del resto, la loro socializzazione nel XIX secolo è divenuta la misura di un presunto progresso nel processo di evoluzione culturale. Van Dülmen parla di «interiorizzazione» e «esteriorizzazione» quale risultato di diverse influenze confessionali, come se a giudicare dovesse essere un esteta del tardo Settecento<sup>73</sup>, al quale risultavano allora peraltro sospetti anche il barocco protestante e il pietismo. Per questo mi si consenta ancora qualche considerazione finale di tipo critico-ideologico.

<sup>71</sup> L. PETZOLDT, *Dämonenfurcht und Gottvertrauen. Zur Geschichte und Erforschung unserer Volkssagen*, Darmstadt 1989.

<sup>72</sup> W. BRÜCKNER, *Zu den modernen Konstrukten «Volksfrömmigkeit» und «Aberglauben»*, in «Jahrbuch für Volkskunde», NS, 16, 1993, pp. 215-222.

<sup>73</sup> R. VAN DÜLMEN, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, III: *Religion, Magie, Aufklärung*, cit., pp. 66, 72, 78. Esaminato più precisamente in H. MOLITOR, *Mehr mit den Augen als mit den Ohren glauben. Frühneuzeitliche Volksfrömmigkeit in Köln und Jülich-Berg*, in H. MOLITOR-H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*, cit., pp. 89-105, soprattutto, per quanto riguarda le processioni, pp. 91-95.

### 3. Valutazioni sulla devozione

#### 3.1. Il concilio

Il concilio di Trento non conosceva il concetto di devozione popolare, anche se il nuovo catechismo romano sembra oggi – 1995 – richiamarsi ad esso<sup>74</sup>.

Il decreto di riforma 1822 della seduta trentina del 3 e 4 dicembre 1563 tratta tuttavia della soppressione di abusi in relazione con la credenza nel purgatorio, così come «De invocatione, veneratione, et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus», quei decreti dell'ultimissima sessione, tanto importanti per lo sviluppo dell'arte barocca e della cultura della devozione controriformista, i quali per espresso desiderio dell'episcopato francese vennero aggiunti per via dei contrasti con gli ugonotti calvinisti<sup>75</sup>.

Nel decreto conciliare si trovano chiare distinzioni utili al nostro discorso: infatti, qui si parla della catechesi del popolo, il cui obiettivo deve essere la «*pietatis accessio*», la promozione della devozione attraverso «*popularibus concionibus*», cioè prediche tenute secondo uno stile popolare. Qui *popularis* significa chiaramente «adattato sul popolo», e per formazione del popolo s'intende la *pietas*. Tutto ciò è traducibile con «devozione» e non ha nulla a che vedere con «popolo» e «popolare», ma è piuttosto il compito di ogni *religiositas* vissuta.

La nomenclatura odierna, specie nella lingua tedesca, ritiene tuttavia corrispondentemente alla dottrina della cultura

<sup>74</sup> W. BRÜCKNER, *Zu den modernen Konstrukten «Volksfrömmigkeit» und «Aberglauben»*, cit., p. 217. Cfr. inoltre K. GANZER, *Das Konzil von Trient und die Volksfrömmigkeit*, in H. MOLITOR-H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*, cit., pp. 17-26.

<sup>75</sup> H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Echiridion symbolorum*, Freiburg 1965<sup>33</sup>, canone 1822; S. KUMMER, *Doceant Episcopi. Auswirkungen des Trienter Bilderdekrets im römischen Kirchenraum*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 56, 1993, pp. 508-533.

popolare<sup>76</sup> – come si è sviluppata da Herder in poi nelle scienze sociali e nelle scienze dello spirito – che qui vi fosse fin dai tempi antichi una terra originaria primitiva di umanità popolare rimasta integra, in cui i movimenti di rinnovamento sociale, politico e religioso dei nostri giorni poterono compiere le loro riforme e le loro rivoluzioni. La predica missionaria del medioevo e la catechesi confessionale della Riforma cattolica non possedevano invece concezioni ideologiche di devozione né avevano timori di contatto con una devozione corporale basata sui sensi, ma piuttosto hanno considerato questa personificazione della vita di fede come fondamentale presupposto antropologico di tutti – anche della loro religiosità e cristianità.

Essi pensavano secondo lo schema didatticamente efficace dell'opposizione binaria tra regno di Dio e regno del diavolo, che da sant'Agostino in poi ha introdotto nell'immagine del mondo di tutte le confessioni un tratto manicheistico. Solo sulla base di questo schema si misura ciò che è superstizione e cioè appartiene al diavolo. Decisivo fu il patto con Dio, suggellato da Cristo, contro il patto con Satana. Già nel battesimo egli viene rinnegato, ad esso ci si oppone nei celebri esorcismi della prima età moderna e così si metteva in guardia da coloro che avevano fatto un patto con il diavolo e i templari, le streghe, i lanzicheneccchi adorni di amuleti erano considerati seguaci di una controreligione. Per questo non erano le cose, i gesti, i rituali, le immagini e i segni come tali e di per sé sospettati di superstizione, come in tutti gli scrupolosi spiritualisti nel corso di lunghi secoli, bensì era il loro uso corretto o meno a fungere da criterio di distinzione<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> W. BRÜCKNER, *Popular Culture. Konstrukt, Interpretament, Realität. Anfragen zur historischen Methodologie und Theorienbildung*, in «Ethnologia Europaea», 14, 1984, pp. 14-24; W. KASCHUBA, *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Frankfurt a.M. 1988.

<sup>77</sup> W. BRÜCKNER, *Christlicher Amulettgebrauch der frühen Neuzeit*, cit.

### 3.2. Stili di devozione storica e loro giudizio teorico

Attraverso diverse valutazioni teoriche i vari stili storici di devozione possono essere interpretati in maniera del tutto contrapposta. Il mio relativismo culturale etnologicamente addestrato muove dalla prospettiva di una storicità radicale. La fede vissuta è soggetta, come tutta la vita, al mutamento storico. La *praxis pietatis* con tutte le sue varianti riflette le diverse accentuazioni dogmatiche dell'insegnamento religioso nel corso della storia. Catechesi e pastorale coniano stili di devozione particolari, la cui validità e accettazione possono venir manovrate l'una contro l'altra ovvero sovrapporsi a livello regionale, temporale e sociale. Queste forme di devozione influenzate culturalmente e organizzate secondo la loro funzione sociale rinviano ad un rapporto di influenza reciproca di sviluppi epocali spirituali e temporali.

Ciò che oggi la ricerca intende per formazione della mentalità di ampi strati della popolazione si può spiegare per l'epoca anteriore al 1800 semplicemente con modi di comportamento religioso sulla scorta di fonti indirette di tipo seriale: per il medioevo sia adorazione e soggettivazioni che tentativi di spiritualizzazione e interiorizzazioni della Riforma<sup>78</sup>; per il barocco sia sensazionismo che verbalizzazione e una più accentuata «Culpalisation» dinanzi a brevi aspettative esistenziali<sup>79</sup>. Il mutamento dell'immagine di Dio e la relativa costituzione corrispondono tra loro in maniera sorprendente. Ciò vale non meno per il culto dei santi, paragonabile all'idea della relazione giuridico-feudale tra signore e suddito<sup>80</sup>.

<sup>78</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche*, IV, 1995<sup>3</sup>, coll. 166-171, s.v. «Frömmigkeit»; vedi in particolare «III Kulturhistorisch», coll. 169-171.

<sup>79</sup> J. DELUMEAU, *Le péché et la peur*, cit.

<sup>80</sup> W. BRÜCKNER, *Devotio und Patronage. Zum konkreten Rechtsdenken in handgreiflichen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit*, in K. SCHREINER (ed), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 20), München 1992, pp. 79-91.

A partire dal tardo XVI secolo la confessionalizzazione prescritta e controllata a livello statale, ciascuna con un particolare modello di devozione, ha introdotto le condizioni strutturali e mentali per il funzionamento della moderna società industriale attraverso funzioni socio-disciplinanti e socialmente integranti della *praxis pietatis*. Nel XIX secolo poi le Chiese, in concorrenza con le autorità statali, sono divenute esse stesse istanze amministrative ad organizzazione centrale per una devozione da riformare in maniera nuova<sup>81</sup>.

Non è come ritiene la dottrina socio-darwinista della scienza della religione a partire dai primi anni del Novecento, secondo cui in successione evoluzionista si dovrebbero immaginare prima la superstizione, poi la religione e infine il cristianesimo<sup>82</sup>. Secondo questa visione il culto dei santi, ad esempio, si sarebbe sviluppato in diretta continuità con l'antico culto dell'eroe; i luoghi di pellegrinaggio non sarebbero di regola altro se non i luoghi di culto pagano ribattezzati; il pensiero sacramentale farebbe nel suo complesso concessioni a tradizioni magiche<sup>83</sup>.

Non meno insostenibile si dimostra la teoria dei due strati, che si rifà a idee romantiche e ha per lo più una colorazione

<sup>81</sup> M.N. EBERTZ, *Die Organisation von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert*, cit.

<sup>82</sup> W. BRÜCKNER, *Frömmigkeitsforschung im Schnittpunkt der Disziplinen. Über methodische Vorteile und ideologische Vor-Urteile in den Kulturwissenschaften*, in *Volksfrömmigkeit* (Ethnologia Bavarica, 13), Würzburg-München 1986, pp. 5-37, qui p. 20; M. EBERTZ, *Von der «Religion des Pöbels» zur «populären Religiosität»*, in «Jahrbuch für Volkskunde», NS, 19, 1996 (in corso di stampa).

<sup>83</sup> W. BRÜCKNER, *Frömmigkeitsforschung*, cit., p. 19 con le note 62-65. Sull'attualizzazione opposta cfr. A.M. ALTERMATT, *Die aktuelle Debatte um die «Volksreligion» in Frankreich*, in J. BAUMGARTNER (ed), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Regensburg 1979, pp. 185-209; U. ALTERMATT, *Volksreligion – neuer Mythos oder neues Konzept? Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des modernen Katholizismus*, *ibidem*, pp. 105-124; H. SMOLINSKY, *Volksfrömmigkeit als Thema der neueren Forschung. Beobachtungen und Aspekte*, in H. MOLITOR-H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*, cit., pp. 9-16.

politica: secondo tale teoria vi sarebbe una cultura popolare originaria socialmente radicata e una società d'élite sovrastante in posizione egemonica, cosicché nella «devozione popolare» andrebbero ricercati elementi di sentimenti precristiani<sup>84</sup>. In realtà essa seguì di regola a fatica i radicali capovolgimenti, ad esempio nel corso dell'illuminismo religioso (circa 1760-1830). La Riforma, al contrario, poté trasformarsi in movimento popolare in Germania – come oggi sa anche la ricerca protestante – solo perché nell'Europa centrale le masse avevano già uno spiccato senso della religione e una devozione molto attiva, vale a dire erano aperte a sollecitazioni verso una più intensa vita di fede<sup>85</sup>.

I vari stili di devozione che via via si sono affermati nella storia sono da ricondurre in parte agli ordini religiosi e alla loro clientela laica, come la devozione a Maria dei cistercensi e dei domenicani, il culto del sangue e delle ferite dei francescani, l'antropologia gesuitica dei sensi attraverso rappresentazioni sceniche. Dall'altra parte vi sono le tendenze moderne di deritualizzazione e verbalizzazione della devozione e del culto da 200 anni a questa parte e il sospetto nei confronti di tutte le forme di interazione sensoriale-simboliche in quanto intellettualmente inferiori, se non addirittura superstiziose. Persino la critica ateistica parla di una riduzione dell'elemento religioso a visione del mondo<sup>86</sup>, e tanto la psicologia quanto la pedagogia constatano il fatto antropologico di una esperienza del mondo realizzata a livello sensoriale<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> D. STONUS, «Do ut des». *Herkunft und Bedeutung eines Erklärungsbegriffs für sogenannten Volksglauben*, cit.; W. KASCHUBA, *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft*, cit. Cfr. R. CHARTIER, *Volkskultur und Gelehrtenkultur. Überprüfung einer Zweiteilung und einer Periodisierung*, in H.-U. GUMBRECHT-U. ZINK-HEER (edd), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985, pp. 376-388.

<sup>85</sup> B. MÖLLER, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 56, 1965, pp. 5-31.

<sup>86</sup> A. LORENZER, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit*, cit.

<sup>87</sup> D. SCHUMACHER-CHILLER, *Ästhetische Sozialisation und Erziehung*. Zur

Per questo ci risulta oggi tanto difficile esprimere giudizi sulle forme di vita medievali e protomoderni e sulla loro inscindibilità dalla norma sociale e dalla *praxis pietatis*, dal normale superamento della quotidianità e dall'«abitudine» religiosa dell'atteggiamento espressivo nello spirito del tempo – solo in epoche di passaggio talora in parte contro questo. Esattamente allo stesso modo ci comportiamo anche noi. Questa componente assolutamente generale e abituale noi possiamo, anzi dovremmo proiettarla nel passato, ma non i nostri pregiudizi culturali o le nostre concezioni ideali, come succede regolarmente.

La modernità della cosiddetta cultura popolare e della religiosità di massa della prima età moderna risulta a mio avviso dall'infrastruttura organizzativa rimasta a lungo in vita dopo i decreti illuministici e gli effetti della secolarizzazione sul piano pastorale. Essa è rimasta intatta più a lungo di quanto non sia accaduto all'epoca della Riforma. Allora erano stati i più attivi tra i devoti a determinare il sovvertimento totale. In ambedue i casi, tuttavia, al massimo dopo due generazioni fu necessaria sia dall'una che dall'altra parte una nuova evangelizzazione di massa e – come sempre – questa venne fatta dall'alto e attraverso nuovi gruppi attivi. Sulla base dell'evoluzione delle comunità nel tardo medioevo (specie nei territori della Germania meridionale e in quelli comparabili) la religione torna ad essere per due volte in campagna usanza portante della collettività intera, prima nel 1600 e poi nel 1850, anche se in contesti confessionali culturalmente diversi. Ciò dipese però non dagli abitanti del *pagus*, ritenuti pagani già nel medioevo, bensì dalla loro costituzione sociale quasi moderna in dimensioni di villaggio limitato con un controllo sociale reciproco attraverso un concetto di prestigio locale e privato, attraverso la volontà unificante di autoaffermazione, attraverso un esercizio del dominio centralmente controllato, ma con la valvola della possibilità di digressione data da poteri in concorren-

*Kritik an der Reduktion von Sinnlichkeit* (Historische Anthropologie, 22), Berlin 1995.

za tra loro nell'Europa centrale, suddivisa in numerosissime entità.

### 3.3. Costrutti dualistici

Costrutti dualistici dello sviluppo della società hanno continue congiunture. È di pochi anni fa un interessante volume a questo proposito di Pietro Camporesi<sup>88</sup>. Il libro si limita per un verso a fonti letterarie, mentre per un altro verso parte da un modello di cultura popolare teorico preconstituito, che non rinnega le sue radici marxiste e che l'autore sostiene già dagli anni '70. Egli ipotizza un «sistema più originario e più completo», degli «strati inferiori del popolo», un «nocciolo rurale geneticamente più antico della sua cultura». Esattamente allo stesso modo pensano Ginzburg e in ultima analisi anche Gramsci. Camporesi ritiene improduttivo il mio modo di illustrare quella che egli stesso definisce «reciproca dipendenza» dei due ambienti. Egli intende invece «ricostruire una serie di culture distrutte e scomparse». Questo è quanto hanno cercato di fare già i Grimm e sulla scia di Herder gli studiosi della cultura popolare di tutti gli Stati nazionali europei. Il modello di classe è costruito sempre allo stesso modo e perciò immune dalla critica storica delle fonti.

Tale costrutto di cultura popolare è consapevole già da prima di una supposta statica e tenacia, cosicché l'autore può argomentare anche con testi anacronistici o – come Gurjewitsch – far passare testi tramandati all'infinito nella letteratura per documenti di autentica vita popolare<sup>89</sup>. Così Camporesi ricorre a Caesarius di Arlec (470-542) anziché alla pastorale ignaziana per spiegare gli sforzi controriformatori.

<sup>88</sup> P. CAMPORESI, *Rustici e buffoni. Cultura popolare e cultura d'élite fra Medioevo ed età moderna*, Torino 1991.

<sup>89</sup> D. HARMENING, *Aus «tiefer Schicht des Volksbewußtseins». Quellenkritische Anmerkungen zu Aaron J. Gurjewitsch, Mittelalterliche Volkskultur*, in «Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde», 1994, pp. 137-150.

misti per una catechesi dal linguaggio figurato e più vicina al popolo; ciò significa che il popolo dei fedeli del XVIII secolo viene paragonato a gallo-romani del primo VI secolo, la catechizzazione di massa dei cristiani nella prima età moderna in Stati territoriali a direzione centrale viene paragonata ai contrasti missionari ereditati dal culto pagano di 11 secoli prima – e questo, per provare la loro mentalità specifica di classe. Così pensa, strutturalmente, anche qualche giurista dell'amministrazione presso la curia romana oggi, quando parla di «religio popularis» nei testi ufficiali e quando questa viene tradotta in tedesco con «Volksfrömmigkeit»<sup>90</sup>.

Di costrutti dualistici ve ne sono tantissimi e da sempre: ad esempio il sapere dei teologi contrapposto alla devozione laica, il razionalismo delle persone istruite contro la fede cieca degli ingenui, la consapevolezza del progresso contro il *cultural lag*, la volontà di stile degli strati più elevati contro il kitsch popolare e così via. Il voler-comprendere l'estraneo sotto il profilo etnografico, antropologico e critico-conoscitivo però si imbatte regolarmente nel sospetto del relativismo della verità e dei valori; e ciascuno vorrebbe naturalmente aver a che fare con cose rispettabili e comunque con il bello o con il buono, meglio di tutto con il vero, e solo questi tre sono considerati notoriamente rilevanti. Questa è la croce della ricerca sugli strati inferiori. Essa riesce chiaramente a mantenersi in vita solo attraverso pregiudizi – o, ancora più criticamente, vale a dire detto in termini più generalizzanti: in essa risulta più chiara che altrove questa forma scientifica diffusa dell'elevata stilizzazione degli oggetti della ricerca.

In chiusura vorrei citare brevemente ancora una volta Benno Hubensteiner, che bene ha circoscritto il nostro ambito tematico con una delle sue mirabili espressioni poetiche:

«Devozione barocca significa anzitutto devozione post-tridentina. Dunque un atteggiamento di devozione, definito dalle leggi e dai decreti, percorso dallo spirito del grande concilio di Trento. Dog-

<sup>90</sup> W. BRÜCKNER, *Moderne Konstrukte*, cit., p. 217.

ma e organizzazione, che si consolidano e si tendono in modo immaginato: un'onda impetuosa di romanismo che si abbatte oltre le Alpi; una potente eccitazione antiriformatrice che fa dei cristiani anzitutto cattolici: tutto questo si ripercuote sul singolo e sullo stile della sua devozione. Si cerca l'insegnamento pratico, si punta ad un agire operoso, si vuole creare uno spazio chiuso di salvezza già qui sulla terra. E ancora una volta lo stato principesco viene in soccorso alla Chiesa, fa coincidere confini territoriali e confini confessionali: fede, buona creanza, atteggiamento di devozione; essi vengono promossi e tutelati dall'autorità e, dove è necessario, anche sostenuti e imposti con la forza. Si parla di 'età dell'assolutismo confessionale' e della 'devozione barocca come devozione confessionale'»<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> B. HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock*, cit., p. 20.



## La confessione e il foro della coscienza

di *Adriano Prosperi*

Sull'importanza della questione della coscienza e della confessione nell'età di Lutero e del concilio è difficile errare per eccesso; piuttosto, si può cadere nell'errore opposto, di non darle il giusto peso. E la storiografia spesso è caduta in questo errore, anche per la difficoltà di fare storia delle coscienze. Nel passaggio dall'antica storia delle idee, dalla *Geistesgeschichte* fino alla storia intellettuale e alle storie delle mentalità, si continua a cercare la chiave per penetrare i processi storici della coscienza – che è come indagare i tratti fondamentali della natura umana, vedere se e come si modificano. Ora, visto che l'insegnamento e lo studio della storia – come funzione ufficialmente affidata e solennemente riconosciuta da pubblici poteri (la Chiesa, gli stati) – hanno avuto origine proprio dalla lacerazione dell'unità cristiana nell'età della riforma e del concilio di Trento, tornare sulla questione di come e perché fu regolata in un certo modo la funzione dell'ascolto e/o del controllo delle coscienze non può pretendere di essere un'operazione pacifica, perché si tratta di risalire a quella divisione profonda in cui la coscienza e la questione di come guidarla, pacificarla, rafforzarla ebbero il ruolo centrale. Al centro della nozione di 'età moderna' si è collocata fin dal Seicento la rivendicazione luterana del significato liberatorio e pacificante di quella che Lutero aveva chiamato la «scoperta del Vangelo». La tradizione che in vario modo e per diverse vie si ricollega al significato di svolta del rifiuto dell'obbedienza opposto da

*Il testo qui pubblicato riproduce in parte e in parte riassume, con qualche modifica, i capitoli centrali del volume Inquisitori, confessori, missionari. La Chiesa cattolica in Italia fra '500 e '600, Torino 1996.*

Lutero alle massime autorità del mondo cristiano in nome della *fides* e della *conscientia* – parole antiche del vocabolario cristiano chiamate a nuova esistenza – è stata più volte ripercorsa dai genealogisti dei principi di tolleranza e di libertà<sup>1</sup>. La genealogia del mondo moderno radicata nel principio della libertà di coscienza ha sempre visto il contributo cattolico e tridentino sotto l'aspetto del rifiuto e della chiusura difensiva. Nel far questo, accoglieva la stessa immagine che di se stessa aveva dato ufficialmente la Chiesa tridentina, con la sua sdegnata ripulsa del principio della libertà di coscienza come massima eresia. Nel quadro della storia italiana, tuttavia, la tradizione liberale incarnata da Benedetto Croce si spinse fino a valutare positivamente l'opera della Chiesa – nel senso di gerarchia ecclesiastica – per la funzione che aveva avuto nell'imporre una disciplina al popolo e – nel caso italiano – nel conservare l'unità di fede di un popolo diviso politicamente.

La confessione è un punto obbligato per affrontare questo problema più generale. Nel contrasto tra la penitenza come «conversione», rientro in se stessi, strada verso Dio e la confessione come tribunale delle colpe è racchiuso il più ampio conflitto tra una religione della coscienza e una religione dell'autorità. Il contrasto, tuttavia, non è traducibile in una semplice e chiara giustapposizione di chiese diverse ma passa all'interno delle chiese, anche di quella cattolica. Questo risulta ormai evidente dai risultati di molte e importanti ricerche. È su questo sfondo che va vista la vicenda dei dibattiti tridentini.

Una breve storia della questione, che non è possibile qui distendere oltre accenni sommari, dovrebbe segnare un punto fermo nella grande opera di fra Paolo Sarpi: i dibattiti tridentini sulla confessione furono da lui narrati con la sua straordinaria capacità di far diventare i documenti un vivo discorso tutto illuminato da profonde convinzioni persona-

<sup>1</sup> Cfr. di recente H.R. GUGGISBERG-F. LESTRINGANT-J.-C. MARGOLIN, *La liberté de conscience aux XVIe et XVIIe siècle*, Genève 1991. Ma si dovranno ricordare almeno, per la tradizione italiana, l'opera di Francesco Ruffini e quella di Delio Cantimori.

li, che tuttavia non si distaccano mai dalla materia raccontata. Protagonista del suo racconto, dove si intessono di continuo le fonti raccolte con cura, fu lo spirito di «dominazione» e di «avarizia» dei padri tridentini. L'immagine di un rito svuotato di ogni capacità regolatrice dei comportamenti morali, ridotto a pratica ripetitiva da un popolo a cui nessuno chiedeva veramente di cambiare e da un clero contento di avere ristabilito il suo potere, è quella che la «relazione sullo stato della religione» di Edwin Sandys raccolse dalla testimonianza del Sarpi e divulgò sull'Italia soggetta al papato. La storia dei contrasti religiosi del Cinquecento, vista prima come lotta tra verità evangelica e anticristo, poi come lotta della ragione contro la superstizione (Voltaire), trovò nel filo del potere indicato da Sarpi la traccia più consistente quando dovette affrontare la questione della confessione: la «storia della confessione auricolare e delle indulgenze», di Henry Charles Lea, è il monumento, vecchio di un secolo ma ancora insuperato, di questo genere di storiografia<sup>2</sup>. La questione così come la vide Lea fu proprio quella della confessione come dominio sulle coscienze esercitato da una casta. E le ricerche di Ignaz von Döllinger sulle controversie di teologia morale del Cinquecento non muovevano da modelli molto lontani.

La questione tuttavia non era solo di potere, o di esercizio deliberato del controllo di una casta sul resto della popolazione; era anche quella di interpretare i bisogni a cui rispondeva quell'offerta ecclesiastica e le altre con cui quella stessa offerta era in conflitto. La storiografia di questo secolo, che nei fatti mentali ha trovato il suo campo, non poteva ignorare questo aspetto della questione. E tuttavia, non sono molti per ora i risultati che si possono elencare in questo pur breve bilancio. Uno almeno deve però essere ricordato, quello di Lucien Febvre, al cui memorabile saggio del 1929 si deve la chiara messa a punto di ciò che garantì il successo della riforma: la giustificazione per fede come messaggio pacificante per coscienze tormentate, alle quali il sistema delle indulgen-

<sup>2</sup> H.C. LEA, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church* (1896), New York 1968.

ze creava nuove e continue ansietà. «Reincorporare la teologia nella storia», come invitava a fare Febvre, evitare gli anacronismi, comprendere gli uomini del XVI secolo in rapporto al loro tempo e non al nostro, era una strada radicalmente diversa rispetto a quella seguita allora da un Henri Hauser, che trattava della «modernità del XVI secolo».

Il celebre scritto di Febvre segnava peraltro una reazione ad un modo di porre la questione della riforma che datava dall'Ottocento e da quel nazionalismo storiografico che aveva dato un nuovo assetto alla antica interpretazione della riforma come madre del mondo moderno. Dato per accertato che la riforma protestante era il momento conclusivo del medioevo e l'inizio della nuova epoca, si trattava di accordare con questo canone storiografico l'emergente nazionalismo e decidere a chi spettasse il primato nell'iniziare l'età moderna, se al tedesco Lutero o al francese Lefèvre d'Étaples. La ricerca storica fece un progresso quando abbandonò questa diatriba e cercò di comprendere uomini e testi del passato in rapporto al loro contesto e non al nostro. Queste ovvietà si ricordano perché gli errori dei padri non ricadano all'infinito sui figli e perché, affrontando una riconsiderazione dell'opera del concilio di Trento in rapporto con il «moderno» («das Moderne»), non rinunciamo al terreno proprio del lavoro dello storico.

Ora, proprio sulla base delle celebri pagine di Lucien Febvre, si può riconsiderare il problema della confessione e della coscienza e chiederci da quale momento si avvia l'epoca nuova, dove si pongono i problemi che il concilio di Trento è chiamato a risolvere. Ebbene, credo si possa dire senza incertezza che un passaggio fondamentale di tale epoca se non un vero e proprio inizio è segnato dal 1517, dalla prima tesi di Wittenberg:

«Il Signore e maestro nostro Gesù Cristo, dicendo 'Fate penitenza', ha voluto che tutta la vita dei fedeli sia una penitenza».

Di tutti i testi di Martin Lutero, le «tesi sulle indulgenze» sono di gran lunga il più celebre. E la prima tesi di Lutero

sulle indulgenze è non solo – data la sua posizione – la più nota e familiare, ma è anche la più importante di un testo celeberrimo. Forse le tesi non furono affisse alla porta della chiesa del castello di Wittenberg, la sera del 31 ottobre 1517. Molto probabilmente, la tradizione dell'affissione è una 'leggenda', come la storiografia cattolica dopo il concilio Vaticano II si è adoperata a dimostrare: non potendo cancellare Lutero e i conflitti di dottrine e di armi del Cinquecento, è sembrato più semplice cancellare l'evento iniziale della riforma o almeno togliergli l'alone di determinata ribellione da cui per secoli lo si era visto circondato<sup>3</sup>. Ma certamente quella tesi colpiva al cuore un sistema che – come Lutero aveva sperimentato – creava solo inquietudine e angoscia a chi pensava alla salvezza della propria anima e al perdono delle proprie colpe. La penitenza che perdeva ogni delimitazione rituale e dilagava fino a diventare un modo di vivere, un abito interiore, era la sostanza stessa della conversione che Lutero esigeva dai cristiani rigenerati dalla fede.

Ora, sul valore consolante della concezione luterana della penitenza non si deve più tornare. Le proposte di Lucien Febvre hanno trovato larga accoglienza e ci hanno aiutato a capire quello che si trovava consegnato ai verbali dei processi dell'Inquisizione, nelle testimonianze di tanti uomini e donne che, a livelli di cultura diversissimi, trovarono nella proposta della riforma un messaggio consolante, capace di pacificare le coscienze e di rendere viva la speranza nella salvezza e nel perdono divino. Ma quel saggio, così lontano nel tempo da questa fine secolo, ha avuto altri e più significativi riflessi: ha rivelato intanto l'esaurirsi della genealogia del 'mondo moderno' che la storiografia dell'Ottocento aveva considerato come la sua solida base e che andava di pari passo con la detestazione dell'oscurantismo

<sup>3</sup> Cfr. K. HONSELMANN, *Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung*, Paderborn 1966: ma si veda soprattutto lo squillante titolo di E. ISERLOH, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht Statt*, Münster i.W. 1966 (scomparso nella trad. it. *Lutero tra riforma cattolica e protestante*, Brescia 1970).

cattolico e di quella serie di realtà che la storiografia protestante liberale raccolse come in un fascio con la grande impresa solitaria di Henry Charles Lea: il celibato ecclesiastico, il tribunale dell'inquisizione, la confessione auricolare. E ha invitato a cercare in lungo e in largo, con altre categorie temporali e con altre fonti, in direzione della storia dei sentimenti. Per questa via, emergeva già allora una situazione complicata e confusa, dove i sentieri si intersecavano e dove non si incontrava più, almeno al primo Cinquecento, una riforma chiaramente definita e consapevole contrapposta a un cattolicesimo altrettanto netto e schierato. Si è scoperto così che, se il 1517 segna un mutamento fondamentale, le radici del problema erano più antiche e che anche le strategie per affrontarlo erano in corso di elaborazione da tempo. Ma se Lucien Febvre era portato a risalire a monte per segnalare, nelle devozioni, nelle preghiere, nelle rappresentazioni mentali della vita religiosa nell'Europa occidentale tra Quattrocento e Cinquecento i tratti del problema, si deve dire che chi si richiama oggi alla sua proposta tende spesso, più o meno avvertitamente, a spostare di nuovo la questione sul terreno del confronto tra chiese: e qui si avanza la candidatura della Chiesa cattolica a prendere il posto che fu già della riforma, o almeno a dividerne i titoli di merito.

Torniamo, per una rapida considerazione, alla questione dei tormenti delle coscienze, schiacciate dal peso delle colpe ed alla capacità della proposta luterana di pacificarle. Possiamo dire altrettanto della proposta tridentina sulla confessione? o, meglio, possiamo condividere l'estensione alla penitenza e alla confessione cattoliche di quella stessa valutazione? perché certo una tale estensione c'è stata. La lunga fatica di Jean Delumeau ha teso ad allargare le acute intuizioni di Febvre sulla riforma protestante all'intero sistema cristiano dell'Occidente europeo: ha allargato i confini spaziali e temporali, parlando dell'Occidente cristiano nell'epoca dal XII al XVIII secolo, ha parlato di una «iper-colpevolizzazione» della cultura religiosa dell'Occidente cristiano come sproporzione tendenziale tra senso del peccato e fiducia nel

perdono<sup>4</sup>: e così facendo ha cancellato i confini tra riforma protestante e cattolicesimo della prima età moderna, tutti e due immersi necessariamente in una storia che li superava e li includeva. Ma una volta individuata questa sproporzione per così dire congenita nella cultura cristiana tra colpa umana e perdono divino, ecco avanzarsi però «il discorso rassicurante della Chiesa romana» che spiega «ai fedeli che Dio perdona tutto, che il sacramento cancella tutte le colpe e lo fa tutte le volte che è necessario»<sup>5</sup>. Ora, Delumeau è certamente il più esperto lettore dei trattati e dei manuali dove la cultura ecclesiastica ha raccolto tutto il suo sapere sull'amministrazione della confessione. Non ha difficoltà a dimostrare che san Francesco di Sales, sulla base delle opere di Valère Regnault (Reginaldus), consigliava ai confessori di consolare con l'argomento della infinita misericordia di Dio i peccatori spaventati da peccati enormi («stregoneria, frequentazioni diaboliche, bestialità, massacri e altri simili abomini»). La storia della teologia morale dell'età post-tridentina offre abbondanza di rassicurazioni e di consolazioni, tanto da apparire come un campo di battaglia contro le molte malattie dell'anima – la scrupolosità, il tormentoso senso di colpa, la vera e propria «malattia mortale» della disperazione<sup>6</sup>. Ed ecco la conclusione: «le due riforme religiose del secolo XVI – quella protestante e quella romana – si sforzarono di calmare un'angoscia crescente (che la Chiesa stessa aveva suscitato) relativa alla salvezza nell'aldilà»; l'una con la tesi della giustificazione per fede, l'altra – la Chiesa tridentina – «con un'insistenza fino ad allora sconosciuta» sul valore consolante della confessione<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cfr. J. DELUMEAU, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo* (1983), trad. it., Bologna 1987, p. 12.

<sup>5</sup> J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo* (1990), trad. it., Cinisello Balsamo 1993, p. 40.

<sup>6</sup> Cfr. per un quadro generale dell'evoluzione della teologia morale, L. VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à saint Alphonse de Liguori: études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Roma 1986.

<sup>7</sup> J. DELUMEAU, *La confessione e il perdono*, cit., pp. 41-42.

Ci fu consapevolezza nel mondo cattolico e nei dibattiti tridentini di quanto fosse nuova quella insistenza sul valore consolante della confessione, e di come fosse strumento necessario – la confessione – a superare la sfida della riforma? Alla seconda questione – dell'utilità della confessione contro la *haeresis Lutheranorum* – la risposta deve essere positiva. Gli attestati sull'importanza della confessione che si raccolgono nella cultura cattolica dentro e fuori delle aule conciliari non lasciano dubbi in proposito. Considerandone l'importanza, il cosiddetto catechismo tridentino fece una considerazione degna di nota: l'attacco che la Chiesa aveva subito da parte degli eretici era stato respinto grazie alla confessione, vera e propria cittadella contro la quale gli attacchi si erano infranti<sup>8</sup>.

Ma questa osservazione è datata 1566 e tiene conto dell'opera del concilio e più ancora di ciò che la confessione era diventata nella vita della società cristiana in quegli anni. Per intenderla, bisogna dunque allargare lo sguardo almeno alle linee principali delle trasformazioni subite in quegli anni dalla confessione nelle proposte e nelle pratiche correnti. Quanto al valore consolatorio della confessione, bisognerà distinguere il piano dottrinale da quello pratico. E sul piano dottrinale, si deve tener conto del canone settimo della sessione XIV (25 novembre 1551), dove si legge la netta esclusione di un valore puramente consolatorio della confessione: «Si quis dixerit ... eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum poenitentem... anatema sit».

Queste notazioni casuali ci obbligano a una prima messa a punto: quando si parla del concilio di Trento, questa «Iliade del secol nostro» che durò così a lungo, bisogna almeno datare e distinguere i tempi. E bisogna poi cercar di capire non solo quale selezione si fece a Trento tra i modi correnti di intendere e praticare i sacramenti ma anche e soprattutto quale selezione si fece nella realtà tra le indicazioni del concilio – si tratta insomma di passare alla cosiddetta storia dell'applicazione del concilio.

<sup>8</sup> *Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad Parochos*, Roma, Manutius, 1566, c. 172.

1. Per quanto riguarda i tempi, bisogna tener presente che la materia della penitenza, prima di essere definita nella sessione XIV, era stata toccata in un altro momento della storia del concilio: precisamente, nel celebre decreto «de iustificatione», approvato nella sessione VI, del 13 gennaio 1547. E qui si incontra la proposta della penitenza come «secunda post naufragium tabula» (cap. XIV): la questione è vista qui con l'occhio del cristiano che non ha potuto restare perseverante, non ha vigilato «cum timore ac tremore» (cap. XIII) e che ora è esposto alla minaccia della disperazione. È noto che il testo di questo decreto «de iustificatione» fu motivo di tensioni molto forti tra chi voleva segnare un netto discrimine col mondo della riforma e chi invece aveva accolto l'idea della giustificazione per sola fede. L'assenza del cardinal Pole in quella sessione solenne fu intesa come una presa di distanza dal testo del decreto e forse figurò tra le prove a suo carico in quel famoso processo che forse un giorno sarà possibile leggere. Certo, dopo che il concilio ebbe deciso di procedere affiancando definizioni dottrinali e decreti «de reformatione» e dopo che fu affrontata in quei termini la questione dottrinale decisiva della giustificazione, le cose non furono più le stesse. E ne abbiamo la prova proprio nella materia della confessione: nel decreto del 1547, essa è vista con l'occhio del cristiano che è stato battezzato e che ha fede, ma che è caduto e va in cerca di una «seconda tavola» a cui aggrapparsi. Per questo si parla di penitenza come di un'offerta consolante: e la penitenza comprende il pentimento e il proposito di confessarsi, se non l'effettiva confessione. Basti ricordare, del resto, che sulla questione della penitenza come rinnovarsi del battesimo la cultura teologica italiana aveva prodotto uno scritto di un benedettino, dedicato a Gaspare Contarini nel 1535 – un testo che poi è stato cancellato dal prevalere di altri orientamenti teologici ma che, riletto oggi, reca ancora il tono di una religiosità misticheggiante pervasa dal problema della giustificazione<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> *Adversus calumniantem ad sacramentalem confessionem, divino iure non teneri adultum christicolam Gregorii Bornati monachi Casinensis opu-*

Nel 1551 la questione è vista dal punto di osservazione ben diverso: si tratta qui di questioni di potere, di come si debba esercitare una materia che è il cuore stesso del potere di governo nella società cristiana. È in gioco la «christiani populi disciplina» («doctrina», cap. VII). Come aveva scritto Johann Eck in un testo familiare ai padri tridentini, la confessione era il nerbo della disciplina cristiana<sup>10</sup>. Ma in quel testo di Eck, 'disciplina' aveva una sfumatura di significato diverso rispetto a quella 'disciplina' di cui parla il decreto tridentino: era l'idea classica della disciplina come governo di sé, che Eck riprendeva dalla cultura umanistica e anticheggiante di cui era nutrito e che mescolava senza difficoltà ai testi di teologia. Si trattava insomma di autodisciplina, legata al concetto di coscienza – anche questo elaborato su fonti classiche da Eck, buon testimone della cultura egemone nel primo Cinquecento. Una storia del valore semantico del concetto di disciplina ne ha rivelato le ascendenze monastiche: ma non se ne possono trascurare gli echi stoici. Per quanto riguarda invece il concetto di 'coscienza', l'intreccio di valori stoici e valori cristiani è un dato accertato in generale, ma manca una ricerca adeguata per l'età di cui ci occupiamo<sup>11</sup>.

La 'disciplina' a cui pensavano nel 1551 i padri tridentini era qualcosa di diverso: i testi che discussero ed approvarono avevano di mira la questione del potere, il modo in cui il popolo cristiano poteva essere disciplinato, nel senso di messo sotto controllo. Nella distanza che separa questi due usi dello stesso termine, è misurabile l'impatto che la proposta luterana ebbe e la reazione che suscitò in un corpo ecclesia-

*sculum*, Venetiis, per Thomam Ballarinum de Ternengo Vercellensem 1535. Copia presso la Biblioteca Vaticana.

<sup>10</sup> «Cum confessio sit nervus disciplinae christianae ...» (dal memoriale ad Adriano VI, edito da G. PFEILSCHIFTER, *Acta Reformationis catholicae ecclesiam Germaniae concernentia saeculi XVI*, I, Regensburg 1959, p. 122. Riprendo la citazione da A. DUVAL, *Des sacrements au Concile de Trente*, Paris 1985, p. 153).

<sup>11</sup> Cfr. per ora la voce 'coscienza', nel *Dizionario di Filosofia*, di Nicola ABBAGNANO, Torino 1964, pp. 178-187.

stico che sentì messo in pericolo il suo potere. I due versanti aperti dalla polemica di Lutero e dei suoi seguaci furono appunto questi: da un lato, l'abbandono di un concetto di penitenza ritualizzato e contabilizzato per far espandere il senso di colpa sull'intera vita e chiedere una 'conversione' come radicale riorientamento della vita; dall'altro, l'attacco all'autorità papale ed ecclesiastica. In un testo la cui efficacia è testimoniata dal numero delle edizioni e soprattutto dalla circolazione nelle mani di lettori attestata nei processi inquisitoriali, la *Dottrina verissima* di Urbano Regio, l'opposizione delle due dottrine è organizzata secondo questo criterio: la «dottrina nuova» a proposito della confessione è quella dell'obbligo della confessione annuale stabilita dal canone «omnes utriusque sexus», a cui è associata la riserva dei casi; la dottrina vecchia – e cioè autentica, evangelica – è quella che consiste nel confessare la propria ingiustizia e nel ricorrere piangendo ai piedi di Gesù Cristo<sup>12</sup>. La prima genera scrupoli per l'obbligo di ricordare tutti i peccati; inoltre, la distribuzione dei poteri e il sistema delle leggi «sono fatte per legare le coscienze... Sono invenzioni che dannano le coscienze di molti»<sup>13</sup>.

Dunque il quadro dei problemi che si ponevano nel grande arcipelago della confessione poteva essere così raccolto sotto due capi principali:

1. un conflitto tra promessa di libertà ed esercizio di governo ecclesiastico;
2. una gara a chi rispondeva meglio alla necessità, da tutti riconosciuta, di consolare le coscienze afflitte, liberarle dagli scrupoli e dalla minaccia della disperazione per il peso dei peccati.

<sup>12</sup> *Dottrina verissima, et hora nuovamente venuta in luce, tolta dal cap. quarto a' Romani a consolare fermamente le afflitte coscienze dal peso de i peccati gravato, ...* autore U. R. 1547, pp. 5 ss. Sul testo e sulla sua efficacia nel «far penetrare il lettore nel cuore stesso della dottrina luterana della giustificazione», cfr. S. CAVAZZA, *Libri in volgare e propaganda eterodossa: Venezia 1543-1547*, in *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano*, Modena 1987, pp. 9-28, spec. pp. 22-23.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 11.

È nel quadro di questi contrasti che si inquadra la risposta tridentina. E non c'è dubbio sul fatto che – se nel dibattito sulla giustificazione il problema di offrire una risposta alle coscienze afflitte fu preminente – nelle discussioni sul sacramento della penitenza emerse soprattutto la questione del potere. La sfida luterana qui era particolarmente alta. Da quella parte, ci si offriva di portare libertà ai cristiani, non legare le loro coscienze, ridonare ai cristiani quella libertà dei figli di Dio come libertà interiore che Lutero aveva promesso col più celebre e più popolare dei suoi scritti – quello scritto così famoso per quel titolo che parlava di libertà e che fu anche frainteso da chi vi lesse la promessa di una libertà mondana. Lutero invece legava la libertà interiore alla soggezione esteriore – una contraddizione che è inerente a tutta questa materia e che ritroviamo nella storia della confessione. Da parte cattolica, si faceva valere il bisogno di guida e di aiuto dei peccatori penitenti. Possiamo raccogliere questo genere di argomenti nella esemplare testimonianza che si legge in un confessionale pubblicato negli anni del concilio da un prete romano, «a confosione de la luterana et heretica gente, che ha per opinione de non essere obligati al padre suo de penitentia volere accusare li lor peccati». L'autore attestava che per sua esperienza personale, accumulata «confessando molte et infinite persone nelli preteriti tempi», l'ignoranza regnava sovrana in materia: la gente si confessava senza saper «recitare i lor peccati», lo faceva a stento una volta l'anno, non faceva «altra fatica con il cordoglio accompagnato con la mente» e pensava «d'essere per certa consuetudine absolti da qualunque suo et mortal peccato»; e un altro esperto confessore tagliava corto con la questione della giustificazione, affermando: «Ogni speranza consiste nella confessione: la confessione giustifica l'huomo et dona la remissione»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Le citazioni sono tratte, nell'ordine, da *Confessionale novo, del Reverendo M. Hieronymo Messi prete secular, prior de Santa Felicità in Romano redrizato alla S. de Papa Paulo III et a tutti li fidelissimi et buoni christiani*, s.a.n.l., cc. A II r-A III r e da P. MORIGIA, *Opera chiamata stato religioso, et vita spirituale*, stampata in Venetia per Nicolò Bevilacqua Trentino 1559, p. 343.

Ora, nelle discussioni dei teologi, i fondamenti tradizionali del discorso teologico sulla penitenza furono riesaminati e si discusse in vario modo – per esempio – sulla questione che quel prete romano indicava, dell'assenza di «cordoglio», di vero e profondo pentimento dei peccati. Ma la questione capitale fu riaffermare e riorganizzare il potere di confessare. L'attento esame della questione del pentimento imperfetto portò – come ha dimostrato lo studio di Valens Heynck<sup>15</sup> – a un esito che era iscritto nella tradizione scolastica ma che era anche funzionale alle esigenze di consolidare il potere ecclesiastico nella pratica della confessione privata e auricolare: il dibattito su *attritio* e *contritio*, le distinzioni fra «timore filiale» e «timore servile», le ulteriori distinzioni (riprese da Gabriel Biel) tra «timor simpliciter servilis» e «timor serviliter servilis» avevano un esito non nella valutazione delle disposizioni soggettive del penitente ma nella ribadita necessità della confessione come sacramento amministrato dagli ecclesiastici. Se nel dibattito sulla giustificazione la questione aveva avuto rilevanza – per esempio, nell'atteggiamento del Pole che aveva catalogato il timore servile tra i peccati, o in quello di Seripando che aveva inserito nel secondo abbozzo del decreto sulla giustificazione il tema del timore dell'inferno («timor divinae iustitiae») come passaggio positivo e preparazione alla grazia santificante – non ne ebbe invece alcuna nella discussione sulla confessione. Bastò la considerazione che nella pratica i confessori non interrogavano mai i penitenti se erano perfettamente o imperfettamente contriti («an sint perfecte contriti»)<sup>16</sup> a far passare in secondo piano tutta quella antica discussione: al posto della valutazione degli stati d'animo dei peccatori subentrò la preoccupazione di regolare doveri e poteri in ordine a una sistematica amministrazione del sacramento; d'altra parte, nei modelli di confessione che la manualistica diffon-

<sup>15</sup> V. HEYNCK, O.F.M., *Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem Konzil von Trient*, in G. SCHREIBER (ed), *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und sein Wirken*, I, Freiburg i.B. 1951, pp. 231-280.

<sup>16</sup> Lo rileva anche V. HEYNCK, O.F.M., *Zum Problem der unvollkommenen Reue*, cit., p. 273.

deva da tempo, si introdusse a una data che è difficile indicare con precisione ma comunque precedente alle deliberazioni tridentine la dichiarazione preliminare suggerita al penitente che il suo pentimento non era perfetto<sup>17</sup>. La pratica corrente fu, del resto, più familiare ai padri tridentini che non le fonti e la storia della penitenza. L'uso delle fonti nelle congregazioni dei teologi fu tale che il moderno editore ha dovuto premettervi una nota che sembra tolta dalle ironiche e scandalizzate osservazioni di fra Paolo Sarpi: ci sono così tanti errori storici in quei voti – si dice in sostanza – che non è possibile elencarli; tanto più che spesso i padri conciliari confondono il discorso sul sacramento della penitenza con quello più semplicemente e genericamente relativo alla penitenza<sup>18</sup>. La proiezione nel passato della pratica corrente produceva una distorsione, denunciata dall'ironia del Sarpi:

«Chi sentiva a parlare quei dottori non poteva concludere se non che gli apostoli e gli antichi vescovi mai facessero altro che o star in ginocchia a confessarsi, o sentati a confessar altri»<sup>19</sup>.

Al di là delle ironie del Sarpi, quel che è certo è che si proiettava nel passato una pratica della confessione che era intensa nel presente e sempre più sembrava destinata a intensificarsi. Si potrebbe ripercorrere attraverso le varie voci che si sentirono nelle aule conciliari la serie delle forze attive sul campo nella Chiesa cattolica: vi si raccoglie l'espe-

<sup>17</sup> Tra le dichiarazioni preliminari indicate nella *confessio generalis* proposta da Girolamo Messi troviamo: l'aver praticato con scomunicati senza saperlo e la frase: «Padre mio io mi rendo in colpa, che non vengo a questa santa confessione et santo sacramento con contritione» (*Confessionale novo*, cit., c. A VII v).

<sup>18</sup> Cfr. *Concilium Tridentinum, Actorum pars quarta volumen prius*, Friburgi Brisg. 1961, p. 241 nota («non pauci circa historiam errores inveniuntur, quos singillatim emendare impossibile est ... Haud raro de poenitentia agunt aliqui patres, cogitantes tantummodo de poenitentia in genere, non autem de sacramento poenitentiae»).

<sup>19</sup> *Istoria del concilio tridentino*, cit., libro IV cap. 2. Del resto, c'era allora chi sosteneva che la confessione era esistita «sempre fino dal principio del mondo» (P. MORIGIA, *Il gioiello de christiani*, Treviso, F. Zanetti, 1601, c. 76 r).

rienza degli ordini mendicanti, tradizionalmente dediti alla pratica di massa delle confessioni nei cicli di prediche della quaresima e alla elaborazione di testi di preparazione (confessionali, libri devoti ecc.); quella delle nuove congregazioni e dei nuovi ordini – in particolare, dei gesuiti, che si fecero sentire con le voci autorevoli di Lainez e di Salmeron; quella dei vescovi più attivi e impegnati nel governo delle diocesi: e qui troviamo i maggiori ecclesiastici spagnoli, soprattutto Pedro Guerrero vescovo di Granada e Martin Pérez de Ayala vescovo di Cadice, qualche italiano come Girolamo Seripando arcivescovo di Salerno, Egidio Foscarari vescovo di Modena e altri ancora. Quella della confessione era, allora, una pratica in rapida evoluzione: la novità più importante era quella del controllo che i vescovi o i loro vicari cominciavano a fare sistematicamente sulla misura in cui i fedeli obbedivano al canone «Omnes utriusque sexus» del Lateranense IV. Era attraverso la limitazione dei privilegi dei regolari che i vescovi cercavano di riprendere il controllo sulla predicazione e sulla connessa pratica della confessione come momenti essenziali della *cura animarum*. All'orizzonte, sorgeva intanto una nuova forza, che riduceva i poteri dei vescovi: il tribunale dell'Inquisizione, affidato a una nuova alleanza tra antichi partners: Roma da un lato, domenicani e francescani dall'altro. Nell'immagine della confessione come tribunale si rifletteva l'ingigantirsi di un vero e proprio tribunale, rivale della confessione, quello dell'Inquisizione. Nel contrasto tradizionale fra episcopato e grandi ordini, si inseriva per di più una presenza nuova, quella dei gesuiti, che portavano una propria esperienza in materia di confessione e che, non solo per questo aspetto, rappresentavano una forza carica di futuro. Ora, rispetto agli usi correnti in materia di confessione, i deliberati tridentini selezionarono rigidamente la sola forma della confessione privata e, in polemica con la riforma protestante, affermarono il carattere di atto giudiziario («actus iudicialis») della confessione sacramentale e ne affermarono il diritto divino («ius divinum»)<sup>20</sup>. Ma di quell'atto giudiziario tentarono di fare

<sup>20</sup> Cfr. A. DUVAL, *Des sacrements au Concile*, cit., pp. 209 ss., la discussione della tesi di P. Angelo Amato (*I pronunciamenti tridentini sulla*

uno strumento di «*politia externa*», come dice il documento, al fine di rendere efficace la «*disciplina christiani populi*». Fu a questo scopo che fu prevista la riserva dei casi, come atto di «*externa politia*» che doveva valere anche «*coram Deo*»<sup>21</sup>. Questo capitolo del documento conciliare fu controverso nella applicazione ma fu anche immediatamente controverso per il modo in cui era stato redatto. E le controversie sulla sua stesura come quelle sulla sua interpretazione permettono di vedere quali candidature si schiaravano allora nella chiesa quando si trattava di assicurare la 'disciplina' del popolo. Il combattivo vescovo di Cadice raccontò nella sua autobiografia che era stato dietro proposta sua e del Foscarari che nel testo della dottrina era stata inserita l'aggiunta sul potere di riserva. Nelle intenzioni dei proponenti, l'aggiunta doveva riferirsi al potere papale di riserva, come una raccomandazione e una limitazione: l'opinione dei vescovi, insomma, era che il potere papale di riserva dei casi fosse riconosciuto ma anche limitato, come un potere di cui far uso con moderazione – «solo a edificazione e non a rovina» (2Cor. 10, 8; 13, 10). Con un abile colpo di mano, la presidenza del concilio l'aveva fatta cancellare e poi, tra le proteste dei vescovi spagnoli che giunsero fino a

*necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XV [25 nov. 1551]. Saggio di ermeneutica conciliare*, Roma 1975), secondo cui lo «*ius divinum*» si riferisce all'integrità della confessione. Cfr. anche H.P. ARENDT, *Bußsakrament und Einzelbeichte: Die tridentinische Lehraussagung über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes*, Freiburg 1981.

<sup>21</sup> «Magnopere vero ad christiani populi disciplinam pertinere sanctissimis patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis dumtaxat sacerdotibus absolventur, unde merito pontifices maximi pro suprema potestate sibi in ecclesia universa tradita causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio reservare. Nec dubitandum est ... quin hoc idem episcopis omnibus in sua cuique dioecesi 'in aedificationem' tamen, 'non in destructionem' liceat pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate» (cfr. «De casuum reservatione», cap. VII della *doctrina* approvata nella sessione XIV: *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. CENTRO DI DOCUMENTAZIONE, ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI BOLOGNA, Basel 1962, p. 708).

Carlo V, l'aveva di nuovo inserita ma riferendola ai vescovi – e fu in questa forma che il testo venne approvato<sup>22</sup>.

Non ci fu solo quell'indizio testuale a mostrare che il papato non intendeva lasciare ai vescovi poteri di *politia externa* nelle loro diocesi. Pedro Guerrero, tornato nella sua diocesi di Granada, si avvalse del potere di assolvere in casi di eresia per riconciliare alla chiesa un eretico penitente: ma fu immediatamente richiamato all'osservanza della norma che riserbava all'inquisitore il potere di giudicare in simili casi. Che le intenzioni dei vescovi tridentini più attenti ai loro doveri di governo delle coscienze fossero quelle di garantirsi pienezza di poteri nell'esercizio della confessione, lo si vide nelle solenni affermazioni del sesto canone «de reformatione circa matrimonium» approvato nella XXIV sessione dell'11 novembre 1563: vi si legge che i vescovi possono assolvere i fedeli loro sudditi (direttamente o tramite un loro vicario) da qualsiasi peccato occulto, anche se riservato alla Sede Apostolica: e vi si aggiunge che questo principio è valido anche nei casi di eresia, sia pure con una importante limitazione: che gli eretici possono essere assolti solo dal vescovo in persona, senza possibilità di delega<sup>23</sup>. A questo punto tennero in particolar modo i vescovi spagnoli: come annotò Pedro González de Mendoza, i tempi richiedevano

<sup>22</sup> «El obispo de Modena y yo la compusimos, y mudaron cierta cosa de sustancia en la doctrina acerca de los casos reservados, contra la voluntad de los diputados, y era yo uno de ellos y el que había insistido en que se pusiese; es a saber: que el papa podría reservar casos *ad aedificationem*; y, ofendido de este atrevimiento y tiranía, cuando vine a tratarse la sesión *de Ordine*, que no se hizo, habiéndome señalado por diputado, no lo quise aceptar»; la questione era importante, per Ayala, che ne avvertì l'imperatore attraverso il Vargas «de aquella cláusula y cuán perniciosa era y cuán escandalosa sería a los herejes» (l'autobiografia è stata edita da M. Serrano y Sanz, in NBAE, II, Madrid s.d. [1927], pp. 211-238; qui si cita da M. PÉREZ DE AYALA, *Discurso de la vida*, in P. GONZÁLEZ DE MENDOZA, *El Concilio de Trento*, Buenos Aires 1947, p. 43. Cfr. H. JEDIN, *Die Autobiographie des Don Martin Pérez de Ayala*, in *Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte*, Freiburg i.Br. 1966, II, pp. 282-332).

<sup>23</sup> «Idem et in haeresis crimine, in eodem foro conscientiae, eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum» (*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 764).

l'uso della misericordia evangelica dei vescovi piuttosto che quello del potere giudiziario degli inquisitori<sup>24</sup>.

Nella realtà italiana, dove le idee della riforma avevano trovato largo seguito, la questione assunse caratteri ben altrimenti drammatici, anche se l'esito fu identico.

La volontà di sapere da cui la struttura ecclesiastica fu dominata in un momento di grave pericolo non si fermò davanti alle distinzioni formali fra un tribunale e l'altro. Il confessore era un giudice: il concilio di Trento aveva ribadito questa definizione e aveva anche insistito sull'obbligo per i penitenti di descrivere con precisione le loro colpe. Quale occasione migliore per sapere quali e quanti erano i nemici della chiesa?

Qualche vescovo tentò di risolvere a modo suo la questione. I problemi emersero soprattutto nelle capitali del dissenso dottrinale. Egidio Foscarari, il domenicano vescovo di Modena tra il 1550 e il 1564, mandò a chiamare le persone note per le loro idee eretiche e le «riconciliò» al prezzo di penitenze leggere al termine di conversazioni informali, senza notai e senza verbali (tanto che qualcuno dei sospetti si vantò in seguito di aver convertito il vescovo alle proprie idee); secondo fra Domenico da Imola, che seguì questa sua attività modenese, il Foscarari aveva un breve papale che gli conferiva il potere «d'accettare in qualunque modo che volesse o in scritto o senza scritto o con testimonio o senza testimonio» le deposizioni degli eretici<sup>25</sup>. È possibile che nel suo caso si fosse seguito lo stesso metodo usato ad Avignone con Sadoleto, che intorno al 1540 – come ha mostrato Marc Venard – ebbe pieni poteri in materia di eresia<sup>26</sup>;

<sup>24</sup> «Del sexto canon se quitó lo de la Inquisición, porque en estos tiempos es grande inconveniente que los obispos non puedan absolver los herejes que vinieren a sus pies arrepentidos de su yerro, pidiendo misericordia, pues el inquisidor ordinario y el más legítimo pastor de las almas es el obispo» (M. PÉREZ DE AYALA, *Discurso de la vida*, cit., p. 144).

<sup>25</sup> A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in P. ROSSI (ed), *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari 1976, p. 193.

<sup>26</sup> M. VENARD, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon, XVIe siècle*, Paris 1993.

ma è ovvio che il Foscarari si sentì incoraggiato a fare quel che fece dai deliberati tridentini e dal nuovo impulso di quegli anni nell'episcopato italiano a dotarsi dei poteri per governare il proprio popolo. Per questa via, però, si finiva con l'urtare da un lato nei poteri inquisitoriali veri e propri, dall'altro – per evitare simili scontri – nel doversi rivolgere a Roma per avere poteri speciali di «legati de laterane» – segno che la funzione del vescovo come magistrato e giudice del suo popolo non era realizzabile per vie normali. Negli stessi anni, altri vescovi dovettero inventarsi percorsi capaci di sfruttare le conoscenze del tribunale della confessione per snidare gli eretici occulti. Ma gli strumenti disponibili furono quasi esclusivamente la trasformazione della confessione annuale obbligatoria in un tribunale di foro esterno. A Salerno, nel 1558, l'agostiniano Girolamo Seripando informò il commissario napoletano del sant'Uffizio della questione di un penitente colpevole di eresia che era in attesa di assoluzione: il commissario impose che si passasse dall'orale allo scritto e che l'anonimo penitente trasformasse 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 ...» spiegando dettagliatamente «come è incorso in tali errori, nominando chi ce l'ha indutto». Quella denuncia gli doveva poi essere inviata per dar seguito giudiziario alla cosa<sup>27</sup>.

Nella sovrapposizione dei due tribunali, ci fu chi andò per le spicce. Fabio Arcella, arcivescovo di Capua, passò un elenco di donne sospette di eresia a un canonico e gli ordinò «che dovesse confessare tutte quelle donne che erano scritte in quella lista», interrogandole e accertandosi bene «si fussero state heretiche». In un primo momento il canonico si rifiutò ma, davanti a un ordine tassativo, si piegò. Fu una confessione singolare: le donne furono mandate a chiamare d'imperio e costrette a confessarsi «de tutti li loro peccati et specialmente si mai fussero incorse in qualche errore dela heresia contra la Santa Madre Ecclesia». Natu-

<sup>27</sup> Riprendo la citazione da G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1990, pp. 191-192.

ralmente, si dovette spiegare quali fossero le eresie: e qui nacquero complicazioni notevoli. Il canonico chiese a quelle donne «si mai li era stato decto che non decessero la corona, che non se confessassero o che non credessero allo Santissimo Sacramento della comunione». Molte donne chiesero, preoccupate, «che li volesse dire che si llo loro havessero fatto errore in dire la corona, confessarnosi, commonicarnosi, andare alla ecclesia»: e il canonico dovette affannarsi a spiegare «che tutto era bene e santo»<sup>28</sup>.

È evidente, insomma, che l'urgenza della lotta contro gli eretici piegava a metà Cinquecento gli equilibri antichi tra il foro della coscienza e quello della giustizia penale in direzioni nuove. Bisogna dire che, senza seguire la casistica pur ricchissima dei comportamenti di vescovi e inquisitori, non si trattò di questioni marginali. Ci fu una precisa volontà da parte romana di sfruttare il veicolo della confessione ai fini della caccia all'eresia. Per ordine della congregazione romana del sant'Uffizio, i confessori ricevettero l'ordine di interrogare i penitenti non solo se avevano commesso reati pertinenti all'inquisizione ma anche se conoscevano cose rilevanti di altre persone in tal materia: e in caso affermativo dovevano essere rimandati senza assoluzione finché non avevano rilasciato testimonianza al tribunale dell'inquisizione. La questione riguardava fundamentalmente un ordine religioso, quello dei francescani: un vero e proprio corpo di specialisti nell'esercizio della predicazione penitenziale e, di conseguenza, nella pratica delle confessioni. Non c'era nessuna possibilità di modificare più che superficialmente la pratica della confessione se non si passava attraverso quell'ordine. Ma la decisione di chi aveva voluto la 'guerra spirituale' e la nascita del sant'Uffizio non si arrestò davanti a quel problema: i nomi dei due «grandi Inquisitori» del secolo – quello di Gian Pietro Carafa e quello di fra Michele Ghislieri – si ritrovano in un documento capitale di questa storia. Il 25 gennaio 1559 l'allora cardinal Ghislieri scrisse

<sup>28</sup> Costituito del canonico Santo Panebianco, del 1° febbraio 1564 (P. SCARAMELLA, «Con la croce al cuore». *Inquisizione ed eresia in Terra di Lavoro 1551-1564*, Napoli 1995, p. 147).

al generale dei francescani una lettera in cui gli si ordinava tassativamente di trasmettere un ordine a tutti i frati concepito dalla «mente di Nostro Signore» (che era allora Paolo IV Carafa). L'ordine imponeva a tutti i frati

«che non debano né presumano assolver alcuno che habbi direttamente vel indirettamente, per propria o altrui udita cognitione di qual si voglia persona infetta over sospetta di heresia o che retenga libri prohibiti se prima quella tal persona che sarà venuta per confessarsi non haverà denunciato iuridicamente alli ministri del Officio dela Santa Inquisitione ciò che sa over ha inteso in preiudicio over periculo della Catholica Fede».

I contravventori «saranno gravemente castigati dal Santo Officio». E, per eliminare ogni rischio ma anche per approfittare della vastissima rete di contatti tra i frati e i penitenti, si imponeva anche «che li confessori, sì come nel principio delle confessione adimandano a'penitenti se hanno casi reservati o se sono excomunicati, cossì adimandino parimente se conoscano huomo o donna alcuna infetta o suspecta di heresia o far vita men che catholica». Era un comportamento reso necessario dal fatto che la maggior parte della gente – osservava il Ghislieri – «stimano non esser obbligati di denuncia[re] inimici della fede nostra né dover si confessare per non haver denunciato, onde da sé nol diriano»<sup>29</sup>.

I rapporti di forza furono fin dall'inizio a favore dell'Inquisizione. Le superiori esigenze della lotta contro gli eretici furono fatte valere con modi duri, senza lasciare alcuno spazio per i confessori. Prendiamo ad esempio il caso di chi raccontava al confessore di aver mangiato carne in giorni proibiti: ebbene, nel 1559 fra' Francesco Pincino (o Pinzino), vicario veneto dell'Inquisizione, sostenne che in questo caso i confessori non dovevano chiedersi – o chiedere – se l'infrazione era nata da convinzioni ereticali o da altri motivi, ma rinviare decisamente il penitente all'Inquisizione. Forse che i giudici criminali davanti a un caso di omicidio aspetta-

<sup>29</sup> ASVenezia, *Sant'Ufficio*, b. 160, cc.n.n.

vano ad arrestare il colpevole di aver deciso se aveva ucciso per legittima difesa o per rapina? prima lo si arrestava e poi si decideva se era da rimandare libero o no<sup>30</sup>.

Era una questione di potere: e i rappresentanti di poteri ecclesiastici si dilettaavano di definire le cose in via astratta e generale. Ma chi si trovava a vivere le stesse questioni dall'altra parte, nell'incertezza e nel timore, seguiva percorsi più semplici. Prendiamo uno di questi casi, quello della nobildonna Isabella Frattina. Non era una figura minore della società: a dimostrarlo, basterebbero i nomi dei genitori – Giovanni Gioacchino da Passano e Caterina Sauli, l'uno diplomatico l'altra erede dell'illustre famiglia genovese. Si era sposata col nobile friulano Marco della Frattina da Portogruaro. In casa sua avevano ospitalità letterati in fama di eterodossia, come Alessandro Cittolini, che era stato anche scelto per lei dalla madre come precettore. Sfiolata dai sospetti che investirono soprattutto sua madre, fu portata davanti all'Inquisizione di Venezia nel 1568. Ma Isabella non aveva atteso quell'appuntamento: alle prime avvisaglie di sospetti, «stratiati et arsi» i libri eretici, si era confessata da un sacerdote, che le aveva «perdonato et rimesso» quel peccato. Non contenta, «udendo ella che l'assoluzione del suo confessario forse non bastava», si era recata dal frate che teneva l'ufficio di vicario dell'Inquisizione a Portogruaro – appunto, fra Francesco Pincino – e si era fatta assolvere da lui. Il confessore non aveva il potere di assolvere chi era implicato in questioni inquisitoriali; ma l'inquisitore sì. L'inquisitore

<sup>30</sup> «Quanto si appartiene a coloro che hanno mangiato carne non si habbia a fare per li confessori alcuna distincione, non essendo loro giudici di questo... Il simigliante si suol fare da e'giudici secolari, li quali avenga che si possi uccidere un huomo per difendere la propria salute del corpo, nondimeno vogliano et così costumano che lo ucciditore nelle loro forze si appresenti, et quando trovano l'homicidio essere fato senza colpa ne' casi dala lege civile et di natura permessi lo assolvano; così ancora faremo noi quando li confitenti faranno la loro ubidienza» (lettera di fra Francesco Pincino vicario generale dell'Inquisizione di Portogruaro al capitano di Pordenone, 9 marzo 1559, conservata in ASVenezia, *Sant'Ufficio*, b. 160, cc.n.n.). Il vicario prevedeva la possibilità di denunce fatte per iscritto: «ad essemplio del paralitico deono mandare altri per loro facendo scrivere quello che facesse al proposto dela verità».

era un frate: e poteva confessare e assolvere. Di fatto, confessava e assolveva in questioni inquisitoriali. Dunque, fra Francesco Pincino, mentre scriveva quell'ordine per gli altri confessori, assolveva la nobildonna Isabella Frattina dalla colpa di aver letto libri proibiti. Ecco la storia come fu raccontata in seguito dall'avvocato difensore di Isabella:

«Udendo ella che l'assoluzione del suo confessario forse non bastava, n'andò a trovar l'inquisitore, appresso al quale come a giudice legittimo accusò il suo fallo et rivelò il suo peccato, et da lui fu con una salutar penitenza assolta»<sup>31</sup>.

La questione non era così semplice come l'avvocato la presentava: intanto, all'epoca del processo, quell'inquisitore era morto e non poteva testimoniare. E comunque, ciò che avveniva in confessione non poteva essere detto in un tribunale di foro esterno. L'avvocato dovette ricorrere a indizi dell'avvenuta confessione e assoluzione: c'erano tre testimoni che avevano visto Isabella «genocchione a piedi di Fra Francesco Pincino inquisitore, nel chiesiolo di santo Andrea di Porto Gruaro nel 1566»; e c'erano altri tre testimoni pronti a dichiarare di aver visto Isabella fare la penitenza con digiuni; infine – e questa prova, per essere «maggiore, più concludente et più chiara», l'avvocato la riserbò per ultima – c'erano ben tre testimoni disposti a giurare che l'inquisitore aveva affermato «che egli havea assolta la signora Isabella dell'aver letto libri proibiti». Quest'ultimo punto mostra concretamente che cosa fosse quella confessione del frate inquisitore: una confessione *sui generis*, il cui contenuto poteva essere rivelato ad altri e di cui si lasciava addirittura memoria scritta. Quei testimoni, infatti, «dicono haver veduto una carta da lui [l'inquisitore] mostrata, dove era scritto il nome di Isabella et di alcuni altri, che da esso inquisitore erano stati assolti, di che egli ne faceva nota per ricordanza»<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> L'arringa dell'avvocato difensore di Isabella, redatta nel 1569, è stata pubblicata da don Luigi DE BIASIO, *Oratione in difesa de la signora Isabella Frattina fatta dal signor Cornelio Frangipane*, in «Memorie storiche forogiuliesi», 73, 1993, pp. 159-183, qui 164.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 165.

Il caso di Isabella Frattina mostra come l'incontro fra inquisizione e confessione portasse qualcosa di nuovo per ambedue i tribunali: identica la colpa, identico il rituale, le differenze riguardano i poteri. L'inquisitore agiva non come semplice confessore ma come «giudice pontificio et delegato di Sua Santità»: pur ricevendo una confessione sacramentale, il frate ne teneva un appunto scritto e ne rivelava il contenuto ad altri. Inoltre, dal punto di vista di chi aveva qualcosa da farsi perdonare, la cosa si presentava con un alone di ambiguità e l'unica strategia seguita era quella dell'accumulo di assoluzioni e, soprattutto, di testimonianze a futura memoria. Per capire quale torsione subisse allora il rapporto tra peccato e crimine nella prassi delle autorità cattoliche, bisogna ricordare lo sfondo storico di quei riti.

La questione che dominava l'orizzonte delle autorità ecclesiastiche era quella della lotta contro l'eresia come dissenso consapevole: per snidare gli eretici bisognava individuare tutti i comportamenti che ne palesavano l'esistenza. Mangiar carne nei giorni proibiti era una scelta consapevole, carica di una volontà di rottura esplicita, tendente per sua natura alla pubblicità anche se spesso si consumava nel segreto di una stanza. Quell'indizio doveva essere raccolto sistematicamente da chi, meglio di chiunque altro, poteva saperlo – appunto dai confessori. E dunque, si trattava di affermare in via di principio l'obbligo per il confessore di *indagare sul carattere ereticale di certe colpe*. Ma il confessore non poteva essere costretto a palesare quel che sapeva; anzi, se interrogato in tribunale in materia di un reato che gli era stato detto in confessione, doveva rispondere di non sapere niente<sup>33</sup>. Questo principio fondamentale per tutelare la confessione fu ribadito formalmente fin dall'inizio dell'attività del sant'Uffizio<sup>34</sup>. E se invece il confessore avesse

<sup>33</sup> *Breve istruzione de' confessori*, di Bartolomeo DE MEDINA, Venezia, D. Nicolini 1582, c. 222r.

<sup>34</sup> «Confessarius non debet cogi ad revelandum aliqua per reum confessa, etiam de licentia poenitentis, imo de huiusmodi examinibus nulla debet fieri mentio in dedecus confessionis, neque in hoc neque in alio tribunali» (decreto del sant'Uffizio del 12 agosto 1557, edito da L. VON PASTOR, *Allgemeine Dekrete der römischen Inquisition aus den Jahren 1555-1597*, Freiburg 1912, p. 61).

accusato in tribunale qualcuno per cose apprese in confessione, la sua testimonianza doveva essere cancellata dai verbali. Anzi, qualora il confessore avesse chiesto al penitente l'identità degli eventuali complici del suo peccato, il dovere del penitente era di andare davanti all'inquisitore e denunciare il confessore, perché voler sapere i nomi dei complici era eresia: questa dottrina, fermamente stabilita nel manuale del domenicano Bartolomeo Medina, non trovò oppositori sul piano teorico<sup>35</sup>. Si trattò piuttosto, sul terreno della pratica, di moderare con interventi – all'occorrenza anche aspri – la smodata curiosità dei confessori.

Questa via era sbarrata, dunque; ma si poteva però servirsi ugualmente dei confessori, se non come fonti dirette di quel che si diceva in confessione almeno come veicoli per arrivare ai penitenti e costringerli a passare dal tribunale dell'Inquisizione. È in questa direzione che si moltiplicarono i segni di una volontà di assoggettare i confessori alle esigenze del sant'Uffizio. Ma vale la pena di notare che, subito prima di iniziare questa campagna in direzione dei confessori, si provvide a tranquillizzare le coscienze scrupolose: i fedeli potevano scoprire dagli editti dell'Inquisizione di essere caduti in reati d'eresia senza accorgersene. Erano valide le assoluzioni che avevano ricevuto in quello stato di ignoranza? la risposta del sant'Uffizio fu affermativa: quell'assoluzione era valida e la confessione non doveva essere reiterata; era invece necessario che si facessero sciogliere dalla scomunica e dunque bisognava che passassero dall'inquisitore o da altri che avessero quei poteri<sup>36</sup>. Chiusa così la questione per il passato, si venne a regolare la materia per il futuro.

L'emergenza della lotta contro l'eresia fu un problema avvertito drammaticamente da pontefici come Paolo IV e Pio V. Ma questo non significa che l'episcopato non fornisse

<sup>35</sup> *Breve istruzione de' confessori*, cit., c. 223r.

<sup>36</sup> Decreto del sant'Uffizio del 10 settembre 1556, edito da L. VON PASTOR, *Allgemeine Dekrete*, cit., p. 20.

anche in Italia momenti significativi di uso del tribunale della confessione come strumento di *politia externa*, di «disciplina del popolo cristiano». Casi celebri di affermazione del potere del vescovo attraverso il meccanismo della riserva dei casi furono quelli dei due vescovi generalmente citati per il rapporto di preparazione o di realizzazione della 'riforma tridentina', Gian Matteo Giberti e Carlo Borromeo. Non ripercorrerò la storia famosa delle realizzazioni di san Carlo nel campo della confessione: il celebre confessionale, vero tribunale di nuovo tipo, ma soprattutto il meccanismo fondato sulla riserva dei casi, che gli scatenò contro la violenta polemica del gesuita Giulio Mazzarino. Mi limiterò a segnalare il caso di un altro vescovo che si ispirò all'esempio di san Carlo, per mostrare come venissero intese quelle misure.

Nel 1577 l'arcivescovo di Napoli Paolo Burali, dopo un esame approfondito della preparazione dei confessori napoletani, conferì solo ad alcuni di essi (diciotto in tutto) l'autorità di assolvere dai casi riservati. Immediatamente, si diffuse a Napoli il timore che quel fatto «dovesse essere principio de inquisitione»; tanto forte fu la preoccupazione che l'eletto del popolo e i capitani delle Piazze si recarono dal viceré per chiedere, appunto, se si trattasse o meno di un «principio de inquisitione». Il viceré riuscì a stento a impedire una riunione delle Piazze e una maggiore agitazione cittadina; chiese l'intervento del nunzio pontificio, che ci fu: l'arcivescovo, chiamato a fornire spiegazioni, fece presente che quella riserva di casi «non era nova perché tutti i vescovi le fanno, chi più chi meno, secondo che giudicano essere ispediente per la salute dell'anime»<sup>37</sup>. Il Burali aveva ragione: da vero discepolo del Borromeo, non aveva fatto altro che mettere in atto la metodologia rigorosa del controllo vescovile sull'amministrazione della confessione elaborata dai vescovi che più si erano preoccupati di usare quello strumento per imporre una nuova moralità collettiva.

<sup>37</sup> Riprendo le citazioni da P. LOPEZ, *Clero, eresia e magia nella Napoli del Vicereame*, Napoli 1984, pp. 74-75.

Era il segno che quella strada era sbarrata o tutt'al più percorribile in parte con i poteri delegati dal papa – ma certo era strada ostacolata dal carattere ecclesiastico di quelle misure che suscitavano quindi la reazione dei poteri secolari. La *politia externa* del popolo cristiano, se perseguita in maniera conseguente, portava al tribunale dell'inquisizione come sbocco coerente del sistema delle confessioni obbligatorie e controllate: il fatto che quelle deposizioni dei penitenti che si recavano dal confessore all'inquisitore venissero chiamate «spontanee» è forse ancor meno risibile del fatto che tecnicamente quelle deposizioni si chiamassero «scarichi di coscienza». Chi le rilasciava lo faceva perché costretto e parlava non della sua coscienza ma di quella degli altri – di amici, di vicini – che aveva il senso di tradire in questo modo; il che mostra che la coscienza non godeva molta autonomia in questo sistema.

Un ultimo, ma non secondario aspetto di quella che potrebbe essere definita l'attuazione del concilio di Trento in materia di confessione – la sua verità postuma – riguarda il meccanismo con cui fu messo sotto controllo il comportamento dei confessori con le penitenti. Il problema non era nuovo; a Deventer, il giovane Erasmo da Rotterdam aveva sentito raccontare parecchie storie di tresche tra confessori e donne: ne aveva tratto saggi ammonimenti. Bisognava evitare di stimolare la «vitiosa curiositas» di preti che erano pur sempre uomini, spesso uomini giovani, impedendo che la confessione diventasse un'occasione per insistite descrizioni di atti sessuali<sup>38</sup>. Ma la società ecclesiastica, irrigidita in difesa, rafforzò da un lato l'obbligo del celibato ecclesiastico e dall'altro il dovere dei penitenti di raccontare tutto, senza omettere nessun dettaglio, al proprio confessore. Le due cose erano legate: la funzione sacrale del giudice delle colpe richiedeva un prete non involto nei peccati della carne. Ma ne derivò un'emergenza gravissima quanto prevedi-

<sup>38</sup> DES. ERASMI ROTERODAMI *Exomologesis sive modus confitendi*, in *Opera*, t. V, Lugduni Batavorum 1704, coll. 146-170, qui 153.

bile, tanto temuta quanto intollerabile. Il concilio di Trento individuò una situazione di rischio particolarmente grave nel rapporto tra sacerdoti e donne in confessione. Papa Paolo IV tagliò quel nodo gordiano con la spada che gli era più familiare: nel 1559, sottopose quel reato alla giurisdizione dell'inquisitore. Ma la cosa che va sottolineata è che la decisione di Paolo IV fu presa dietro richiesta dell'arcivescovo di Granada, Pedro Guerrero, il più autorevole rappresentante dell'episcopato spagnolo a Trento, certo non sospetto di simpatia per chi intaccava i poteri giurisdizionali dei vescovi. E la richiesta di Guerrero fu a sua volta l'esito di una richiesta fatta a lui da un gesuita di Granada che, nella quaresima del 1558 si era trovato davanti al caso di una penitente insidiata dal confessore e le aveva consigliato di denunciarlo. Nacque così una violenta polemica tra la Compagnia di Gesù e gli altri ordini, domenicani e francescani in primo luogo: e Guerrero, dietro invito del superiore dei gesuiti, si rivolse all'arcivescovo e al nunzio papale. Nacque in questo modo una strategia di controllo della confessione che subordinò palesemente e continuamente il tribunale di foro interno al tribunale di foro esterno. Il fatto che a provocare questa svolta importantissima fosse proprio il vescovo più celebre per la difesa del potere vescovile di governo mostra che la forza delle cose era superiore alle intenzioni dei singoli. La società ecclesiastica, chiusa su se stessa, determinata a fornire di sé un'immagine di corpo perfetto, inventò un sistema poliziesco perché il sacramento della confessione non crollasse nella stima sociale; lo stesso sacramento, intanto, era diventato un passaggio obbligato e controllato da tutto un sistema burocratico. E soprattutto, era diventato un momento in cui il fedele doveva rispondere essenzialmente a due domande: quella, preliminare, su questioni di eresia – da cui dipendeva la prosecuzione della confessione o l'intervento dell'inquisizione – e quella sui comportamenti sessuali, materia ormai dilagante in confessionale. Obbligare a discorsi di sesso tra uomo e donna e garantire che non si passasse dalle parole ai fatti divenne il problema della società ecclesiastica: e si può aggiungere, a proposito del caso di Granada: oggi in Spagna, domani in

Italia. Infatti, la norma fu estesa da Granada a tutta la Spagna e da lì all'Italia.

La *sollicitatio* non era un reato d'eresia, ma lo poteva diventare sillogizzando sul fatto che se era commesso durante il sacramento della confessione si configurava come una negazione ereticale del sacramento stesso<sup>39</sup>. L'inquisizione poteva intervenire, però, solo se il reato era consumato esattamente nel corso della confessione; poiché gli approcci potevano avvenire anche prima o dopo la confessione – e di fatto così avveniva, proprio al fine di evitare la temutissima inquisizione – il nunzio in Spagna Niccolò Ormaneto (un ecclesiastico vissuto all'ombra dei due vescovi che inventarono il moderno confessionale cattolico, Gian Matteo Giberti e Carlo Borromeo) propose di estendere la giurisdizione inquisitoriale, per impedire che il sacramento della confessione venisse travolto dal discredito<sup>40</sup>.

Le contraddizioni e i problemi ma anche le realizzazioni positive dell'immediata epoca post-tridentina rappresentano la prosecuzione del concilio di Trento e ci mettono davanti a un quadro indubbiamente assai complesso. Ci siamo limitati in questa relazione a sottolinearne gli aspetti istituzionali, in particolare gli intrecci concreti – non le dimensioni giuridiche astratte – dei rapporti tra i due tribunali dell'inquisizione e della confessione. Molte altre questioni potevano e dovevano essere affrontate. Ad esempio, la circolazione oltre le frontiere confessionali di problemi e di metodi comuni; negli ultimi anni, non poche ricerche hanno ad esempio messo in evidenza il risveglio della casistica morale in terra protestante – in particolare, nella Chiesa

<sup>39</sup> H.C. LEA, *A History of Auricular Confession*, cit., I, p. 385. La bolla «Cum sicut nuper», 16 aprile 1561, è in *Bullarium Romanum*, IV 2, p. 77. Sulla storia della questione in Spagna si veda ora lo studio di A. SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión. La sollicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid 1994, pp. 59 ss.

<sup>40</sup> Scontrandosi però con le resistenze della curia, come ha mostrato W. DE BOER, «Ad audiendi non videndi commoditatem». Note sull'introduzione del confessionale soprattutto in Italia, in «Quaderni storici», 77, 1991, pp. 543-572, qui 551 e nota.

anglicana – con l'ampia utilizzazione di testi e metodi elaborati per la confessione cattolica. E tuttavia, le analogie di questo tipo – analogie di situazioni sociali e politiche, di correnti culturali e religiose profonde – fanno risaltare ogni volta le differenze che permanevano tra i due mondi. In quello cattolico, la letteratura della casistica morale investiva direttamente il singolo cristiano alle prese con una scelta da compiere, laddove nel mondo cattolico era piuttosto un problema che riguardava il direttore spirituale, il confessore, la cui scelta valeva per il suo figlio spirituale. La difesa della mediazione ecclesiastica, vigorosamente perseguita a Trento, aveva avuto successo: i problemi della coscienza erano affrontati in maniera diversa, con diversa responsabilità individuale, ai due lati della barriera confessionale. E questo non è stato privo di conseguenze sulle due Europe.

## Tra diritto e teologia in età moderna: spunti di indagine

di *Miriam Turrini*

Nella sua articolata introduzione al convegno, Paolo Prodi ha inteso collocare l'esame dell'evento concilio di Trento nel contesto ampio delle trasformazioni costituzionali dell'Occidente in età moderna. La ridefinizione delle modalità d'essere del cristianesimo occidentale, che si viene articolando in una pluralità di chiese, andrebbe indagata non soltanto con l'attenzione alle dinamiche interne ad esse quanto piuttosto considerandole come elementi in interazione costante e costruttiva con la genesi del moderno.

In particolare, Paolo Prodi ha indicato nel rapporto delle chiese con gli stati un luogo cruciale per individuare come si configura una nuova gestione del potere politico, caratterizzata dal non più unitario governo della *respublica christiana*, con rilevanti implicazioni di tipo istituzionale e antropologico.

Due ambiti giurisdizionali distinti si verrebbero definendo e a questo processo non risulterebbero estranee né la vicenda storica né l'articolazione dei testi del concilio di Trento, che si sarebbe concluso con la rinuncia definitiva a ricostruire un «ordinamento unitario», comprensivo delle sfere politica e religiosa.

Partendo da queste considerazioni, intendo offrire un piccolo contributo all'indagine sulla distinzione delle «sfere di competenza» tra le chiese, soprattutto quella cattolica, e potere statale.

Analizzando i testi per la confessione in uso nella prima età moderna, ho rilevato come tra Cinque e Seicento si sia deli-

neata una separazione «tra l'ordine giuridico nel suo moderno configurarsi come ambito della legge positiva e l'ordine morale». Si distingue «tra la colpa costituita come tale dall'esistenza di norme morali», pur giuridicizzate, «e la colpa originata dalle norme di un altro ordine, di tipo disciplinare, creazione 'positiva' dell'uomo»<sup>1</sup>. Il processo di divaricazione tra i due fori in età tridentina e post-tridentina a livello istituzionale e nella pratica reale resta un campo di indagine ancora aperto. Da verificare sono le modalità concrete di applicazione del canone tridentino in base al quale i vescovi avrebbero potuto dispensare ed assolvere «in foro conscientiae» da qualsiasi tipo di delitti occulti, esclusi però quelli di pertinenza del foro contenzioso, e dalle irregolarità e sospensioni da essi derivanti<sup>2</sup>. Come pure sono da studiare a fondo il significato e le conseguenze della bolla di Pio IV *In eligendis* del 1562, che lasciava al penitenziere papale soltanto le cause «*quae ad forum conscientiae pertinent*», ponendo fine alla commistione di competenze circa il foro esterno e il foro interno extrasacramentale nelle sue mani<sup>3</sup>. Le accurate indagini di Adriano Prosperi sul rapporto tra inquisizione e confessione sacramentale rendono conto degli intrecci e ambiguità esistenti nella realtà tra i diversi fori in età post-tridentina, in stretto legame con lo sviluppo di differenti strategie pastorali in relazione ai tempi e ai luoghi<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991, p. 305.

<sup>2</sup> Sess. XXIV can. 6 de reform., sul quale le considerazioni di A. MOSTAZA, *Forum internum - forum externum (En torno a la naturaleza jurídica del fuero interno)*, in «Revista española de derecho canonico», XXIII, 1967, p. 275.

<sup>3</sup> Sul foro interno extrasacramentale cfr. G. SARACENI, *Riflessioni sul foro interno nel quadro generale della giurisdizione della Chiesa*, Padova 1961, pp. 53-62; A. MOSTAZA, *Forum internum*, cit., pp. 274-284.

<sup>4</sup> Le illuminanti ricerche di Adriano Prosperi in proposito sono rintracciabili in diversi saggi. Cfr. in particolare A. PROSPERI, *L'inquisitore come confessore*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 187-224. Si veda inoltre il fondamentale contributo a questo convegno.

Nelle ricerche sulla figura del giudice nella casistica di coscienza ho successivamente indagato in un campo particolare, e forse privilegiato, su altri aspetti della distinzione tra quanto attiene al foro interno e quanto riguarda il foro esterno, con esiti interessanti e da approfondire circa la sacralizzazione/desacralizzazione della figura del giudice. Mi riferisco qui soprattutto alle diversità riscontrabili in proposito tra i testi di casistica di coscienza e la letteratura *De officio iudicis* di provenienza laica, prodotta da giuristi, spesso in ambito universitario, o le esplicite rivendicazioni del carattere sacerdotale della funzione giudiziaria, circolanti sempre nello stesso mondo<sup>5</sup>. Fondamentale sarebbe esplorare la percezione che giudici e giuristi avevano del proprio ruolo nei secoli dell'età moderna, condividendo la prospettiva della forza autopoietica delle norme in gruppi sociali autoreferenziali proposta da Antonio Manuel Hespanha per i giuristi<sup>6</sup>. Né sarebbe da escludere un'estensione dell'analisi ad altre fonti quali, ad esempio, le figurative<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> I primi, provvisori, risultati delle ricerche sono raccolti in M. TURRINI, *Il giudice della coscienza e la coscienza del giudice*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit., pp. 279-294. Per i testi rintracciati ed esaminati in proposito cfr. la bibliografia in appendice a questo contributo (nn. 2-7). Su alcuni di questi cfr. R. STINTZING, *Das Sprichwort «Juristen böse Christen» in seinen geschichtlichen Bedeutungen*, Bonn 1875; M. HERBERGER, *Juristen, böse Christen*, in *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin 1978, II, coll. 481-484. Si vedano inoltre le osservazioni in R. AJELLO, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli 1976, pp. 341-343, segnate da un'intensa *vis polemica*.

<sup>6</sup> A.M. HESPANHA, *L'étude prosopographique des juristes: entre les «pratiques» et leurs «représentations»*, in J.-M. SCHOLZ (ed), *El tercer poder. Hacia una comprensión histórica de la justicia contemporánea en España*, Frankfurt a.M. 1992, pp. 93-101. Fondamentali anche le osservazioni in F. RANIERI, *Vom Stand zum Beruf. Die Professionalisierung des Juristenstandes als Forschungsaufgabe der europäischen Rechtsgeschichte der Neuzeit*, in «Ius commune», XIII, 1985, pp. 83-105. Tutta da valutare, invece, la possibilità di applicare le medesime categorie interpretative per il variegato mondo dei giudici, solo in parte intersecantesi con il ceto dei giuristi.

<sup>7</sup> Vari ormai gli studi sulle rappresentazioni del diritto in arte, riguardanti anche l'età moderna. Segnalo in particolare G. KOCHER, *Zeichen und Symbole des Rechts. Eine historische Ikonographie*, München 1992; H. FEHR, *Das Recht im Bilde*, München-Leipzig 1923; W. PLEISTER-W.

Ciò che qui vorrei però proporre di indagare ulteriormente è tutta la letteratura, in gran parte non studiata, esplicitamente dedicata ai rapporti tra diritto e teologia morale, tra foro interno e foro esterno, che nel corso della ricerca sulla figura del giudice è emersa.

Si tratta di opere di varia natura, difficilmente inquadrabili in un sistema di sapere unitario: trattati di teologi e di giuristi, dissertazioni accademiche e sillogi casistiche, talvolta in legame reciproco, talvolta autonome. Si collocano nell'arco cronologico da metà Cinquecento a metà Settecento, spaziano geograficamente per l'Europa e sono di diverse appartenenze confessionali<sup>8</sup>.

Esemplifico con alcuni testi di particolare interesse. Si può partire dalla silloge di casi di differenze tra *forum fori* e *forum poli* redatta dal monaco cassinese Benedetto Canofilo e pubblicata a Venezia in ottavo nel 1542, con dedica agli studenti di diritto e ai religiosi della propria congregazione. Il lavoro è diviso in due tomi e si colloca consapevolmente nella congiuntura religiosa del 1541 attraverso alcuni testi introduttivi riguardanti il tema del libero arbitrio, l'attesa di un futuro concilio «contra Lutherum», il colloquio di Ratisbona. È da studiare con attenzione in quanto costruito sul patrimonio giuridico medievale e tardomedievale, allo scopo di individuare sia le divergenze tra diritto civile e diritto canonico sia i casi «in quibus, licet unum sit in foro fori canonico et civili, tamen aliud est in foro poli conscientiae». In gioco è dichiaratamente la salvezza delle anime<sup>9</sup>.

SCHILD (edd), *Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst*, Köln 1988. Interessante l'apparato iconografico in F. HEINEMANN, *Der Richter und die Rechtspflege in der deutschen Vergangenheit*, Leipzig [1900]; H. LIERMANN, *Richter, Schreiber, Advokaten*, München 1957. Esplorazioni in letteratura in J. MARQUSET, *Les gens de justice dans la Littérature*, Paris 1967.

<sup>8</sup> Per i testi da me esaminati cfr. la bibliografia in appendice al n. 1.

<sup>9</sup> Un esempio: «Licet in foro fori aliquis possit se tueri prescriptione quinquennali statutaria, secus tamen in foro conscientie, si constat quod res erat aliena, quia tenetur illam restituere», BENEDETTO CANOFILO, *Compendium*, II, c. 82r. Il trattato del Canofilo va studiato in rapporto

A distanza di meno di un secolo, nel 1616, vengono pubblicate a Maiorca le *Differentiae inter utrumque forum iudiciale videlicet et conscientiae* di Juan Valero, addottoratosi in diritto e in teologia a Valencia, canonico nella diocesi di Segorbia e poi certosino. La destinazione è meno mirata che nel testo del Canofilo, in quanto l'opera è genericamente diretta a teologi, confessori, giudici, avvocati. Accanto alle fonti giuridiche classiche è frequente il ricorso ai testi teologici e dei casisti recenti. C'è la consapevolezza di una complessità di attori in gioco e l'intrecciarsi di saperi percepiti come discipline autonome. Il testo del Valero è frutto di lavoro pluridecennale e si presenta come raccolta di trattazioni relative a numerose *differentiae* tra i due fori, esposte per argomenti in ordine alfabetico, con un'impostazione simile ai testi casistici<sup>10</sup>.

Più di settant'anni dopo lo si trova ampiamente citato e collocato al primo posto nel suo genere, pur essendo contestato in alcuni punti nei contenuti, in una dissertazione tenuta a Jena nel 1691 da Christoph Frise sotto la presidenza di Wilhelm Hieronymus Brückner, professore a Erfurt e Jena, autore di varie opere, studioso di Grozio. Il titolo della disputazione è eloquente: *Disputatio juridica de eo quod justum est in foro externo (justitia externa) et interno (justitia interna), qua declaratur non omne quod in foro externo est licitum et justum salva fieri conscientia*<sup>11</sup>. In essa la riflessione sulla distinzione tra l'ambito interno e quello esterno è condotta in modo serrato ed organico, con ampio ricorso

alla produzione di testi sulle *Differentiae* tra diritto canonico e civile fiorita nel periodo medievale e in fase di trasformazione nella prima età moderna; cfr. A. SÖLLNER, *Die Literatur zum gemeinen und partikularen Recht in Deutschland, Österreich, den Niederlanden und der Schweiz*, in H. COING (ed), *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, II 1, München 1977, pp. 555-556, 572.

<sup>10</sup> JUAN VALERO, *Differentiae*. Su Juan Valero (m. 1625) cfr. A. GRUYS, *Cartusiana, I: Bibliographie générale. Auteurs cartusiens*, Paris 1976, p. 169; *Escritores cartujos de España*, Barcelona 1955, pp. 269-271.

<sup>11</sup> WILHELM HIERONYMUS BRÜCKNER, *Disputatio juridica*. Sul Brückner (1656-1736) cfr. C.G. JÖCHER, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, I, Leipzig 1750, pp. 1412-1413.

al pensiero di Grozio. L'orizzonte argomentativo è cambiato rispetto a quello del Valero e l'opera rivela in modo chiaro il filo rosso che lega i testi sul rapporto tra foro interno e foro esterno. Si tratta dello spinoso problema dell'obbedienza e applicazione delle leggi umane, percepite in contrasto con una coscienza che si sta definendo in modo nuovo proprio parallelamente al crescere del diritto positivo in età moderna. Il percorso dal Canofilo al Brückner è lungo e va studiato analiticamente, anche in rapporto alle diverse appartenenze confessionali. Il lavoro del monaco cassinese si colloca sulla soglia della rottura definitiva dell'unità della cristianità occidentale, la *Disputatio* presieduta dal Brückner è frutto di università luterane di fine Seicento, appartenente ad un genere letterario tipico, ben diverso dal trattato del Canofilo<sup>12</sup>.

Inizia con la citazione «Date Caesari quae sunt Caesaris, et Deo quae sunt Dei» ed è costruito prevalentemente su fonti giuridiche coeve e bibliche un testo incentrato sul contrasto tra teologi e giuristi edito a Goslar nel 1724. Si tratta del *Concordia et discordia Christi ac Caesaris circa processum fori ejusque formam ac materiam tractatus theologicus-iuridicus* di Caspar Calvör, teologo luterano, prolifico autore di opere catechistiche, controversistiche, ascetiche, di casistica di coscienza, che analizza il conflitto tra teologia e diritto su differenti questioni esaminando le varie parti di un processo. Nel caso di Calvör, che cita sempre il vangelo in lingua tedesca, sembra entrare in gioco direttamente la sensibilità pastorale<sup>13</sup>.

In diretta polemica con la casistica cattolica era uscito nel 1693 ad Utrecht il *Forum conscientiae seu jus poli, hoc est tractatus theologico-juridicus, in quo jus fori ad normam juris poli revocatur et examinatur, per selectas quaestiones* di Johan-

<sup>12</sup> Sul genere letterario delle dissertazioni accademiche in ambito tedesco cfr. F. RANIERI, *Juristische Dissertationen deutscher Universitäten 17.-18. Jahrhundert*, I 1, Frankfurt a.M. 1986, pp. 1-7.

<sup>13</sup> CASPAR CALVÖR, *Concordia et discordia*. Sul Calvör (1650-1725) cfr. *Allgemeine Deutsche Biographie*, III, Berlin 1967, pp. 717-718.

nes Andreas van der Muelen, che si proponeva di orientare la coscienza secondo Sacra Scrittura e sana ragione e suddivideva la materia trattata in tre parti: «circa hominis mores», «circa hominis corpus», «circa hominis bona»<sup>14</sup>.

Esclude qualsiasi differenza tra i due fori, interno ed esterno, circa lo *jus*, in quanto la legge civile obbliga in coscienza, la *Disputatio juridica de discrimine fori externi et interni*, sostenuta da Johann Veit Marggraff, sotto la presidenza di Johann Friedrich Homberg zu Vach nel 1707 all'università di Marburg. L'autore del testo ritiene che la casistica di coscienza sia originata dalla volontà ecclesiastica di dominio e per definire la coscienza fa ricorso a fonti classiche, latine e greche<sup>15</sup>.

Una comparazione tra testi di diversa appartenenza confessionale, inseriti in orizzonti teologici e giuridici differenti, si prospetta quindi possibile, tenendo conto che argomenti del dibattito sono trattati anche in disputazioni accademiche ed altre opere che qui non cito<sup>16</sup>.

Ritornando in ambito cattolico, concludo questa carrellata di opere accennando alla rivendicazione della liceità ed opportunità dell'intervento dei teologi nelle questioni giuridiche sostenuta dal gesuita Georges Gobat a metà Seicento nelle sue *Vindiciae theologicae quibus adversus nonnullos iureconsultos defenduntur et in sua possessione conservantur theologi scribentes de materijs alterutro iure comprehensis* edite a Friburgo nel 1654. Secondo il gesuita la teologia

<sup>14</sup> JOHANNES ANDREAS VAN DER MUELEN, *Forum conscientiae*. Su van der Muelen (1655-1702) cfr. *Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek*, III, Leiden 1914, coll. 881-882.

<sup>15</sup> Già significativo risulta l'indice dei capitoli di questo trattatello di 36 pagine in quarto: «Sectio I: De origine discriminis inter forum externum et internum; Sectio II. Caput I: Quid sit conscientia?; Caput II: De foro conscientiae in specie et ejus jure; Caput III: De iis quae ex Jure Civili jurius conscientiae contrariari creduntur; Caput IV: De abusu fori conscientiae in iis quae ad Jus Natur. et Ethicam spectant; Sectio III: De finibus fori conscientiae», JOHANN FRIEDRICH HOMBERG ZU VACH, *Disputatio juridica de discrimine*.

<sup>16</sup> Per una prima ricognizione cfr. la bibliografia in appendice.

morale è superiore alla giurisprudenza, sia canonica sia civile. Egli reagisce così direttamente alle affermazioni polemiche di Miguel Ferro Manrique, un ecclesiastico spagnolo, che nelle sue *Quaestiones morales et vicariales* pubblicate a Lione nel 1640 e a Venezia nel 1641 aveva ripetutamente intimato ai teologi di non intromettersi in campi altrui, quale quello della giurisprudenza, sulla base di una netta distinzione tra *ratio canonica e legalis* e *ratio theologalis*, operante concretamente nelle sue analisi casistiche<sup>17</sup>.

Ritengo che un'indagine su queste fonti ad ampio raggio potrebbe contribuire ad individuare la costruzione degli ambiti di separazione tra diritto positivo e teologia morale in campo cattolico; la circolazione di alcune tematiche al di là delle frontiere confessionali; la consistenza di una controversistica confessionale di argomento giuridico; la specificità delle diverse confessioni nell'affrontare il rapporto tra foro interno e foro esterno. Proficuo potrà essere verificare alcune ipotesi di lettura di quest'epoca attraverso gli strumenti interpretativi approntati dagli uomini di un tempo in cui la pratica dell'interpretazione subisce delle metamorfosi<sup>18</sup>, anche in seguito al concilio tridentino e alla sua applicazione<sup>19</sup>. Né sarebbe da accantonare il proposito di indagare sul rapporto che esistenzialmente, nello studio e nella vita, veniva ad instaurarsi tra i diversi ambiti in teologi, giudici e giuristi. I pochi studi da me conosciuti, relativi

<sup>17</sup> «Fabri fabrilium tractent», «theologi in materia iuris loquuntur, ut solent, sine fundamento» aveva sostenuto ripetutamente Miguel Ferro Manrique nella sua opera, cfr. MIGUEL FERRO MANRIQUE, *Resolutorum quaestionum moralium et vicarialium... pars prima [-secunda]*, Venetiis, apud Iacobum Sarzinam, 1641, 2 voll., *passim*. Alla polemica avevo già accennato in M. TURRINI, *Il giudice della coscienza*, cit., p. 282.

<sup>18</sup> Sul ruolo degli interpreti nel mondo occidentale è utile confrontarsi con le lezioni di Pierre Legendre. Cfr. in particolare P. LEGENDRE, *Leçons VI. Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris 1992.

<sup>19</sup> Si pensi alla formazione dei confessori attraverso le letture e le congregazioni dei casi di coscienza a livello diocesano o per mezzo degli studi di teologia morale in monasteri, conventi e case di religiosi o nelle facoltà teologiche, e alla letteratura che ad essa si connette.

all'area tedesca, indicano una via feconda, da percorrere in modo sistematico<sup>20</sup>.

### *Bibliografia*

La ricerca dei testi connessi all'indagine proposta è avvenuta sulla base di alcuni repertori bibliografici e di cataloghi di biblioteche, che hanno fornito un elenco molto nutrito di opere, del quale si riportano qui soltanto quelle direttamente consultate.

Di particolare utilità nella ricerca sono stati:

M. LIPENIUS, *Bibliotheca realis iuridica*, Lipsiae 1757-1789.

M. LIPENIUS, *Bibliotheca realis theologica*, Francofurti ad Moenum 1685.

F. RANIERI (ed), *Juristische Dissertationen deutscher Universitäten 17.-18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1986.

Fondamentale, inoltre, l'esame dei cataloghi della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera (Altkatalog) e della Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel. Presso il Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte a Frankfurt am Main ho potuto consultare con frutto le banche dati relative ai progetti *Juristen und ihre Dissertationen im Alten Reich* e *Census of 16th Century Legal Imprints*, nonché al repertorio dei giuristi olandesi curato da Douglas Osler<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> A. WICHERT, *Theologie und Jurisprudenz im Selbstverständnis Daniel Caspers von Lobenstein*, in S. NEUMEISTER-C. WIEDEMANN (edd), *Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, I, Wiesbaden 1987, pp. 263-278; R. FEIGE, *Heinrich Ernst Kestner (1671-1723). Ein Beitrag zur Geschichte der Rintelner Juristenfakultät*, in «Schaumburg-Lippische Mitteilungen», XX, 1969, pp. 25-35.

<sup>21</sup> Ringrazio qui vivamente tutto il personale dell'Istituto per il prezioso aiuto offertomi nelle ricerche.

Le opere sono elencate nell'ordine cronologico dell'edizione consultata e raggruppate in base alle tematiche trattate.

Le dissertazioni sono registrate sotto il nome del preside.

1. *Rapporto foro interno/foro esterno e teologia/diritto*

CANOFILO BENEDETTO, *Compendium tractatus qualiter iudicandum sit in foro fori et qualiter in foro poli*, Venetiis, s.t. (II: per Aloysium de Tortis), 1542, t. 3.

FICKLER JOHANN BAPTIST, *Theologia iuridica, seu ius civile theologicum*, Dilingae, excudebat Sebaldus Mayer, 1575.

DELLA SPINA BARTOLOMEO, *Tractatus de praeeminentia sacrae theologiae super alias omnes scientias et praecipue humanarum legum editus*, in *Tractatus illustrium in utraque tum pontificii tum caesarei iuris facultate iurisconsultorum*, Venetiis, s.t., 1584, pp. 369-375.

WINDECK JOHANN PAUL, *De theologia iureconsultorum libri duo*, Coloniae Agrippinae, ex officina Arnoldi Quentelij, 1604, t. 2.

RYNTHELEN KORNELIUS, A, *Iurista romano-catholicus, id est iuridica romanae catholicae fidei confessio*, Coloniae Agrippinae, apud Stephanum Hemmerden, 1618.

SANDAEUS MAXIMILIAN, *Theologia iuridica seu conciones morales, in quibus materia de contractibus humanis ex iure tum pontificio tum caesareo evangeliiis dominicalibus accommodatur. Iurisconsultus christianus*, Mogunt., impensis Ioannis Theobaldi Schönwetter, 1629.

ROY HUGO, DE, *De eo quod justum est et circa id Philosophiae, Theologiae et Jurisprudenticae syncretismo libri tres*, Ultrajecti, ex officina Gisberti a Zyll, 1645.

VALERO JUAN, *Differentiae inter utrumque forum iudiciale videlicet et conscientiae*, Venetiis, apud Paulum Baleonium, 1645.

GOBAT GEORGES, *Vindiciae theologicae quibus adversus nonnullos iureconsultos defenduntur et in sua possessione con-*

*servantur theologi scribentes de materijs alterutro iure comprehensis*, Friburgi Helvetiorum, typis Davidis Irrbisch, 1654.

VALENTI FRANCISCO, *Concordia iuris pontificii cum caesareo et cum theologica ratione*, Parisiis, apud Sebastianum Cramoisy et Gabrielem Cramoisy, 1654, t. 2.

BRÜCKNER WILHELM HIERONYMUS, *Disputatio juridica de eo quod justum est in foro externo (justitia externa) et interno (justitia interna)*, Jenae, typis Georgii Heinrici Mülleri, 1691 (Resp: CHRISTOPH FRISE).

MUELEN JOHANNES ANDREAS, VAN DER, *Forum conscientiae seu jus poli, hoc est Tractatus theologico-juridicus, in quo jus fori ad normam juris poli revocatur et examinatur*, Ultrajecti, apud Guljelmum Van de Water, 1693, t. 3.

LUEDEKING KONRAD, *Disputatio inauguralis juridica de casibus quibusdam conscientiae in jure occurrentibus / Von Gewissens Sachen*, Rinthelii, typis Hermanni Augustini Enax, 1704.

HOMBERG JOHANN FRIEDRICH ZU VACH, *Disputatio juridica de discrimine fori externi et interni*, Marburgi Cattorum, typis haered. Joh. Jodoci Kürsneri, [1707] (Resp: JOHANN VEIT MARGGRAFF).

CARMON JACOB, *Disputatio inauguralis juridica de orthodoxia jureconsultorum*, Rostochii, typis Io. Iacobi Adleri, [1719] (Resp: MATTHIAS BENONI HERING).

KESTNER HEINRICH ERNST, *Dissertatio academica de nexu theologiae et jurisprudentiae*, Rintelii, typis Johannis Godofredi Enax, [1719] (Resp: WILHELM SEBASTIAN DE MACKPHAIL).

CALVÖR CASPAR, *Concordia et discordia Christi ac Caesaris circa processum fori*, Goslariae, sumptibus Johannis Christophori Königi, 1724.

LEYSER POLYKARP, *Dissertatio de limitibus qui iureconsultis a theologis ponuntur*, Helmstadt, typis Pauli Dieterici Schnorrii, [1724] (Resp: LUDOLPH PAUL MÜLLER).

## 2. *Sacerdotes iustitiae*

HABERKORN HEINRICH PETER, *Religio iureconsultorum, potiora quae in rebus sacris aequa atque justa circumferuntur*, Lipsiae, sumptibus Joannis Adami Kästneri, literis Joh. Eri-  
ci Hahnii, 1677.

WILDVOGEL CHRISTIAN, *De sacerdotio juris*, in *Electa juris tam civilis quam canonici et saxonici decades duae cum mantissa*, Jenae, impensis Ernesti Claudii Bailliar, 1692, pp. 143-149.

GEUDER WOLFGANG N., *De sacerdotio iustitiae, sive de officio iurisconsulti veri*, s.l., excudebat Iod. Guil. Kohlesius, [1711].

BORNIUS IACOBUS HENRICUS, *De iurisconsultis sacerdotibus iustitiae*, [Lipsiae, 1739] (Resp: JOHANN J. BOSE).

## 3. *Juristen böse Christen (autodifesa dei giuristi)*

CANTIUNCULA CLAUDIUS, *Oratio apologetica in patrocinium iuris civilis*, Basileae, apud Andream Cratandrum, 1522.

HEGENDORFF CHRISTOPH, *Oratio de artibus futuro iurisconsulto et necessarijs et frugiferis*, Haganoe, apud Iohan. Se-  
cer., 1529.

MEIERN JOHANN G., VON, *Theses philosophicae ad paroemiam Juristen böse Christen*, Gissae, litteris Johannis Mulleri, [1719] (Resp: JOHANN ADAM STEIN).

SCHMID JOHANN PHILIPP, *Juristen gute Christen, sive Schediasma historico-literarium de pietate et scriptis theologis iurisconsultorum*, Rostochii, typis Io. Iacobi Adleri, 1730.

GUDE GOTTLÖB FRIEDRICH, *Vita Io. Guilielmi Hoffmanni... una cum eiusdem Panegyricis et orationibus praemissa commentatione de iurisconsultorum et politicorum in Scripturam Sacram meritis critico exegeticis*, Lipsiae, apud Ioan. Christianum Langenheim, 1742.

#### 4. *De officio iudicis*

CANTIUNCULA CLAUDIUS, *De officio iudicis*, Basileae, apud Mich. Isingrinium, 1543.

MATIENZO JUAN, *Dialogus relatoris et advocati Pinciani senatus, in quo varia hinc inde proponuntur et longe controversantur ad renunciatorum, advocatorum et iudicum munera*, Pinciae, excudebat Sebastianus Martinez, 1558.

LANG NICOLAUS, *Disputatio iuridica de officio iudicis et publicis judiciis*, Lugduni Batavorum, excudebat Henricus Ludovici ab Haestens., 1613 (Resp: JOHANN JACOB TETZEL).

HILLIGER OSWALD, *Disputatio de iudice*, Jenae, typis Johannis Beithmanni, [1617] (Resp: JOHANN STOLL).

MATIENZO JUAN, *De referendariorum, advocatorum, iudicum officio, requisitis, dignitate, eminentia tractatus quadripartitus... editio altera*, Francofurti, sumptibus Ioannis Berneri, 1623.

MATTHIAS STEPHANUS, *Tractatus de officio iudicis*, Francofurti ad Moenum, impensis Petri Kopffij, [1625].

ULRICH PHILIP ADAM, *Disputatio inauguralis iuridica de iudice et eius officio*, Herbipoli, typis Marci Antonii Engmann, 1729 (Resp: JOHANN FRANZ BERNARD GAZEN).

#### 5. *De conscientia iudicis*

TEXTOR JOHANN WOLFGANG, *Disputatio iuridica ordinaria de conscientia iudicis*, Heidelbergae, literis Samuelis Ammonii, 1688 (Resp: FRIEDRICH BARTHOLOMÄUS WERNIGT).

#### 6. *Specchio del giudice*

MOLLIUS PETRUS, *Brevis ac moralis admonitio iudicis et praelati Ecclesiae*, Bononiae, in aedibus Ioannis Rossij, 1574.

CORAS JEAN, DE, *Petit discours des parties et office d'un bon et entier juge*, Lyon, par Barthelemi Vincent, 1596, t. 3.

TEXTOR JOHANN, *Obrigkeit- und Richter-Spiegel*, Franckfurt am Mayn, bey Erasmo Kempffern, in verlegung Georg-Henrich Fabers, 1617.

BOUCHIN ETIENNE, *Le magistrat parfaict*, Paris, chez Charles Morel, 1632.

ZYPE FRANCISCUS, *Iudex magistratus senator libri IV exhibitus*, Antuerpiae, apud Hieronymum Verdussium, 1633.

VELASCO GABRIEL ALVAREZ, *Iudex perfectus seu de iudice perfecto*, Lugduni, sumptibus Horatii Boissat et Georgii Remeus, 1662.

WEINGARTEN JOHANN JACOB, *Prodromus speculi iudicum*, Pragae, apud Joannem Arnoltum de Dobroslawina, s.d. [1674].

WEINGARTEN JOHANN JACOB, *Richter-Spiegel*, Prag, Drucks Johann Arnolt von Dobroslawina, 1682.

FRAIN DU TREMBLAY JEAN, *Essais sur l'idée du parfait magistrat, où l'on fait voir une partie des obligations des juges*, Paris, chez Pierre Emery, 1701.

SENUTTI WOLFGANG NIKOLAUS JOHANNES, *Justus et aequus iudex*, Viennae Austriae, typis Wolfgangi Schwendimann, [1716] (Resp: FRANZ HEINRICH GRAF SCHLIK zu Bassano und Weißkirchen).

TREY AUGUSTE, DE, *Sermon sur les devoirs des juges*, Genève, chez Fabri et Barrillot, 1727.

SCHRAM JOHANN FRIEDRICH, *Richterlicher Gewissens-Spiegel*, Erffurt [sic], Druckts und verlegts Carl Friedrich Jungnicol, 1729.

7. *De iureconsulto*<sup>22</sup>

FREIGIUS JOHANN THOMAS, *Idea boni et perfecti iurisconsulti*, in *Appendix Cynosaurae iuris*, Spirae, typis Bernardi Albini, 1589.

VIGEL NICOLAUS, *Examen iurisconsultorum*, s.l., s.t., 1593.

PRASCH JOHANN L., *Jurisconsultus verus et personatus*, Noribergae, apud Joh. Aud. Eudterum et Wolfg. Jun. Haered., 1664.

BOUCHEL LAURENT, *Enchiridion christiani jurisconsulti seu preces sacrae ex singulis Institutionum juris civilis titulis elicita... Nova editio correctior*, Francofurti ad Viadrum, sumptibus ac typis Zeitlerianis, 1676.

DAHLMANN PETER, *Vitae et scripta magnorum Juris Consultorum*, Wittenberg, bey Christian Gottlieb Ludwigen, 1713, t. 2<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Sulla formazione del giurista cfr. la fondamentale bibliografia in H.E. TROJE, *Die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluss des Humanismus*, in H. COING (ed), *Handbuch der Quellen*, cit., pp. 718-730.

<sup>23</sup> Un progetto di studio delle biografie dei giuristi è esposto in «*Rechtshistorisches Journal*», 2, 1983, pp. 171-174 (L.M., *Vitae clarissimorum iurisconsultorum*). Cfr. anche H.E. TROJE, *Die Literatur*, cit., pp. 716-717.



# La proibizione del duello: Chiesa e ideologia nobiliare

di *Giancarlo Angelozzi*

## 1. *Premessa*

La discussione sul decreto di condanna e proibizione del duello non può certo essere annoverata fra i momenti forti del concilio di Trento. Essa si svolse infatti nell'ambito della seconda e conclusiva sessione del dibattito sul progetto di riforma generale della Chiesa che pose sostanzialmente termine ai lavori del tridentino; dibattito che si concentrò soprattutto sullo spinoso problema dei benefici e della riforma degli ordini regolari e a cui il Morone, fermamente intenzionato a dare attuazione all'accordo ormai intervenuto fra papa e grandi potenze di chiudere il più rapidamente possibile l'assise conciliare, impose tempi molto stretti.

D'altra parte ciò che può risultare strano e suscitare qualche interrogativo non è il relativamente scarso spazio che i padri conciliari riservarono al duello, ma semmai proprio il fatto che essi ritennero opportuno occuparsi di una questione che può apparire piuttosto stravagante e di scarso rilievo, rispetto a temi quali i sacramenti, la giustificazione, la residenza, i poteri dei vescovi, ecc.

In realtà, come cercherò di dimostrare, il duello aveva tutte le carte in regola per essere iscritto nell'agenda dei lavori del concilio. Esso costituiva materia delicata e controversa che nella letteratura canonistica e nella manualistica per confessori e penitenti era oggetto di discussione da oltre tre secoli e sulla quale nel cinquantennio precedente avevano ritenuto necessario pronunciarsi in forma solenne ben cinque pontefici.

Rispetto al sistema di valori e al codice di comportamento elaborati dalla Chiesa nel corso del basso medioevo e della prima età moderna, il duello si configurava infatti come una questione tutt'altro che irrilevante per la sua connotazione ambivalente di *ordalia* – forma particolare di rapporto fra uomo e sacro – e di *incolpata tutela* – forma particolare di ricorso alla violenza privata a tutela di un fondamentale diritto naturale.

Se nei confronti del duello inteso come giudizio di Dio la Chiesa espresse sin dagli inizi del XIII secolo una condanna netta e inequivocabile, bollandolo come una pretesa blasfema ed irrazionale di sollecitare il giudizio divino, rispetto al duello inteso come legittima difesa, che nella pratica sociale e nella teorizzazione della cosiddetta scienza cavalleresca si sostituì gradualmente al primo nel corso del XV secolo, assumendo l'ideologia e gli stilemi del duello per onore, moralisti e canonisti incontrarono difficoltà molto maggiori. La pretesa di nobili e uomini d'arme di ricorrere al duello per tutelare il proprio onore, cioè la propria immagine pubblica connessa ad un particolare *status* sociale e professionale privilegiato e generalmente riconosciuto, poteva infatti apparire sostanzialmente compatibile con una interpretazione estensiva del concetto appunto di *incolpata tutela* che, secondo la dottrina ufficiale della Chiesa, in determinate circostanze poteva legittimare il ricorso all'uso della forza, fino alla uccisione dell'aggressore.

Il dibattito sul duello nel corso del basso medioevo e dell'età moderna, costituì dunque solo un aspetto, ma un aspetto decisivo per le sue connotazioni sociali e politiche, del più ampio dibattito sul problema dell'uso della violenza e dei confini fra violenza privata e violenza pubblica, fra *faida* e *bellum iustum*.

Al di là del tono perentorio e ultimativo, il decreto tridentino di proibizione del duello celava, come vedremo, una ambiguità di fondo ed era il risultato di un compromesso fra posizioni fortemente divaricate, che nonostante la sobrietà della discussione, si erano espresse in termini molto chiari. In altri termini il concilio sanzionò definitivamente

la condanna del duello inteso come ordalia; ma non chiuse affatto il discorso sul duello inteso come legittima difesa dell'onore e affermazione di un diritto naturale, che si prolungò fino alla fine dell'antico regime.

## 2. Dalla «Summa» di Raimond de Penafort alla bolla «*ea quae*» di Pio IV

Non mi soffermerò sulla genesi e sulla evoluzione del duello giudiziario fra VI e XII secolo; il tema è già stato sufficientemente studiato<sup>1</sup>, ed il mio obiettivo è quello di analizzare l'atteggiamento della Chiesa nei confronti del duello per onore, aspetto particolare ma centrale, per le sue implicazioni psicologiche, sociali e politiche della ideologia cavalleresco-nobiliare fra basso medio evo ed età moderna<sup>2</sup>.

Partirò perciò dalla *Summa* del domenicano Raymond de Penafort<sup>3</sup>, scritta intorno al 1220, a mia conoscenza il primo testo che registra lucidamente la duplice natura del duello dandone una definizione che nella letteratura casistica e canonistica rimarrà sostanzialmente invariata fino agli inizi del XVI secolo.

Raymond tratta infatti il tema del duello separatamente nel libro II *de homicidio*, di seguito alla rubrica *de torneamentis* e nel libro III *de scandalo*, all'interno della rubrica *de inquisitionibus et purgationibus*.

<sup>1</sup> Sul duello giudiziario F. PATETTA, *Le Ordalie. Studio di storia del Diritto e scienza del diritto comparato*, Torino 1890 e L. FALLETTI, voce *Duel* nel *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1953; R. BARTLETT, *Trial by fire and water*, Oxford 1986.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda il duello per onore, per non appesantire inutilmente l'apparato di note, mi limito a segnalare il saggio, a mio avviso non del tutto riuscito, ma di taglio «manualistico» e ricco di indicazioni bibliografiche di V.G. KIERNAN, *The duel in European History. Honour and the reign of aristocracy*, trad. it., Venezia 1991.

<sup>3</sup> RAYMOND DE PENAFORT, *Summa de casibus poenitentiae*, (1220), Roma 1603. Nelle note successive darò indicazione della data di composizione o della prima edizione a stampa delle opere citate fra parentesi, e poi della edizione da me utilizzata.

L'argomento viene trattato nel libro II perché nei duelli, così come nei tornei, si verificano spesso omicidi, uccisioni cioè prive di motivazione razionale. Nel III perché il duello si distingue da ogni altra forma di combattimento in quanto

«est singularis pugna inter aliquos ad probationem veritatis ... dicitur etiam vulgo in pluribus partibus iudicium, eo quod ibi Dei iudicium expectatur»

Esso va perciò considerato come una forma particolare di *purgatio vulgaris* al pari della prova «ferri candentis, aquae ferventis vel frigidae, panis vel casei» ed è assolutamente illecito, non solo per i chierici, ma anche per i laici, perché contravviene al precetto «non tentabis dominum deum tuum». Tali *purgationes vulgares* secondo Raymond sono ormai unanimemente disapprovate e condannate dalla Chiesa come invenzione del demonio.

In quanto all'episodio di Davide e Golia, esso non può essere assolutamente invocato per sostenere che le Sacre Scritture autorizzano il ricorso al duello. Davide raccolse la sfida di Golia obbedendo ad un esplicito comando divino: sicché l'episodio biblico non può essere assunto come regola in quanto «privilegia paucorum communem legem non faciunt».

L'autore è ben consapevole che tale affermazione contrasta con la consuetudine e con la convinzione largamente diffusa che chi accetta di battersi perché costretto dal giudice non commette peccato mortale in quanto si batte per difendere la propria vita; e tuttavia si deve concludere che «diuturnitas temporis non minuit peccata», che la consuetudine e la costrizione al massimo costituiscono circostanze attenuanti e che peccano mortalmente non solo coloro che si battono in duello, ma anche il giudice che lo impone o lo autorizza, coloro che assistono o che «ad hoc dant consilium, auxilium vel favorem», nonché i sacerdoti che si prestano a benedire le reliquie sulle quali viene pronunciato il solenne giuramento che precede il combattimento.

La fortunata *Summa* di Raymond de Penafort e quella del

cardinale Enrico di Susa<sup>4</sup>, che attorno alla metà del XIII secolo ne riprende puntualmente le argomentazioni, sono all'origine di una posizione nei confronti del duello che potremmo definire rigorista. Secondo Raymond de Penafort ed Enrico di Susa il duello è illecito in ogni caso.

La *Summa* di un altro domenicano, Giovanni di Friburgo, scritta verso il 1290<sup>5</sup>, costituirà invece il riferimento obbligato per ogni posizione più sfumata o possibilista. La apertura di Giovanni di Friburgo nei confronti dell'ethos cavalleresco feudale è già evidente nella attenuazione della severa condanna dei tornei pronunciata da Raymond de Penafort, secondo il quale chi moriva durante un torneo doveva in ogni caso essere privato della sepoltura in terra consacrata. Per Giovanni di Friburgo la partecipazione ad un torneo non costituisce atto peccaminoso se lo scopo non è fare inutile sfoggio della propria bravura, ma apprendere l'uso delle armi per difendere la patria e combattere gli infedeli.

In quanto al duello è eccessivo affermare che esso è illecito in ogni circostanza: appare infatti *nimis durum* sostenere che un infelice, accusato ingiustamente e minacciato della pena di morte, debba lasciarsi impiccare piuttosto che tentare di salvarsi la vita accettando il duello offerto dal giudice; più probabile appare l'opinione che sia legittimo accettare il duello imposto dal giudice quando non vi sia altro mezzo per difendere la propria vita ed i propri beni, purché il fine sia appunto questo e non quello – blasfemo – di sollecitare il giudizio divino.

Questa proposizione di Giovanni di Friburgo, costantemente ripresa dalla letteratura casistica, costituisce il nucleo teologico-giuridico originario attorno al quale si costruirà la assimilazione del duello per onore ad un caso di legittima difesa: se in casi estremi è legittimo ricorrere al duello per difendere non solo la propria vita, ma anche i propri beni, a

<sup>4</sup> ENRICO DI SUSA [Hostiensis], *Summa Decretalium* (ca. 1250), Venezia 1498.

<sup>5</sup> GIOVANNI DI FRIBURGO, *Summa confessorum* (1290), Lione 1518.

maggior ragione sarà lecito ricorrere alla forza e se necessario uccidere l'aggressore per difendere l'onore che, per uomini di nobili natali e che fanno professione delle armi, è di gran lunga più importante di qualsiasi bene materiale. A tale argomentazione, come vedremo, faranno ampiamente ricorso dagli inizi del XVI secolo non solo i «duellisti» e i teorici della cosiddetta «scienza cavalleresca», ma anche moralisti e canonisti per aggirare o attenuare la condanna del duello pronunciata da numerosi pontefici e solennemente ribadita dal concilio tridentino.

Dagli inizi del XIV secolo il *singulare certamen* costituisce un tema quasi costantemente presente nella manualistica per confessori e penitenti: si tratta, come è noto, di una costellazione di generi letterari molto ricca e tipologicamente complessa, che nel suo insieme si configura come il tentativo di creare un momento di contatto e di raccordo fra argomentazioni teologico-giuridiche estremamente sofisticate e spesso molto astratte e scolastiche, e preoccupazioni molto più pratiche di orientamento e direzione del clero in cura d'anime e di disciplinamento del comportamento dei fedeli<sup>6</sup>. Tale letteratura costituisce perciò un punto di osservazione prezioso per un fenomeno come quello del duello in cui si intrecciano inestricabilmente pratica sociale, rappresentazione simbolica e teorizzazione teologico-morale-giuridica.

Fra le *summe* di Raymond de Penafort, di Enrico di Susa e Giovanni di Friburgo e quelle tre-quattrocentesche vi è – per quel che riguarda il duello – una evidente continuità. Tuttavia si può notare che mentre nelle prime il duello era trattato come un caso particolare all'interno delle due diverse rubriche *de homicidio* e *de purgationibus* nelle seconde ad esso è generalmente riservata una trattazione unitaria e autonoma; o sotto la voce *duellum* nelle *summe* organizzate alfabeticamente<sup>7</sup>, oppure in un capitolo a parte all'inter-

<sup>6</sup> Su tale letteratura M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991.

<sup>7</sup> BARTOLOMEO DA S. CONCORDIO, O.P., *Summa Pisanella* (1338), Vene-

no della trattazione del quinto precetto del decalogo, nelle summe organizzate tematicamente<sup>8</sup>.

L'unificazione del discorso sul duello e la sua collocazione all'interno della trattazione del quinto comandamento, suggerisce l'impressione che nonostante esso – nel solco di una tradizione interpretativa ormai consolidata – continui ad essere definito come «singulare certamen ad probationem veritatis» e ad essere condannato in quanto blasfemo tentativo di sollecitare e forzare il giudizio divino, gli autori delle *Summae* tre-quattrocentesche in qualche modo percepiscono che il fenomeno sta perdendo il suo originario carattere di ordalia per assumere le caratteristiche di un oggetto autonomo e diverso; oggetto che però, per il momento, nella letteratura ecclesiastica non trova una nuova definizione più aderente alla realtà, a differenza di quanto avviene nelle opere di giuristi come Giovanni da Legnano, Baldo degli Ubaldi e soprattutto Paride dal Pozzo<sup>9</sup> che, a partire dalla

zia 1481; NICCOLÒ DA OSIMO, O.F.M., *Supplementum summae Pisanellae* (ca. 1450), Roma 1502; BATTISTA TROVAMALA, O.F.M., *Rosella casuum* (Novi 1484), Venezia 1499; ANGELO DA CHIVASSO, O.F.M., *Summa de casibus conscientiae* (Chivasso 1486), Venezia 1569.

<sup>8</sup> ASTESANO DA ASTI, O.F.M., *Summa de casibus conscientiae* (1317), Venezia 1480; ANTONINO DA FIRENZE, O.P., *Defecerunt* (ca. 1440), Lione 1555; PACIFICO DA NOVARA, O.F.M., *Summa confessionis intitulata pacifica conscientia* (Milano 1479), Venezia 1506.

<sup>9</sup> Alla fine del XIV secolo, GIOVANNI DA LEGNANO, *Tractatus de bello, de represaliis et de Duello*, ed. Th. Erskine Holland, Oxford 1917, dopo aver trattato del duello giudiziario, proibito dal diritto canonico, aggiunge che nel costume è ormai invalso un tipo di duello diverso, motivato dalla esigenza degli *egregi milites* di tutelare la propria fama, rispetto al quale l'opinione dei *moderni doctores* è che «iste [egregius miles]» non può sottrarsi ad una sfida «sine periculo famae suae et honoris sui quae non possunt per iudicem reparari»; analogamente BALDO DEGLI UBALDI, *Super feudis*, Venezia 1516, rubrica *De Pace tenenda et eius violatoribus*, partito dal duello giudiziario, conclude: «dicunt quidem quod pro defensione honoris tui licet inire duellum; quod crudelis est qui negligit famam suam». Un secolo più tardi PARIDE DEL POZZO, *Duello, libro de re, Imperatori, principi, signori, gentilbuomini* (Napoli 1475), Venezia 1544, nonostante il continuo riferimento al duello giudiziario, fornisce la prima trattazione sistematica del duello per onore.

fine del XIV secolo registrano invece come nella pratica sociale l'ordalia sia stata sostituita dal duello in punto d'onore, faccenda che riguarda esclusivamente *milites e nobiles* e che, nonostante innegabili analogie formali con il giudizio di Dio, risponde ad esigenze molto diverse di difesa di uno *status* socioprofessionale privilegiato.

In quanto al problema della liceità o meno del duello nelle summe tre-quattrocentesche la posizione rigorista di Raymond de Penafort e dell'Ostiense rimane largamente minoritaria; soltanto la *Pacifica* e la *Rosella casuum* condannano senza appello e in ogni caso il duello. Negli altri casi prevale la linea lassista di Giovanni di Friburgo: il duello è generalmente illecito, ma è tollerabile nel caso sia accettato per difendere la propria vita e i propri beni; in quanto ai principi e ai signori il divieto di concedere campo libero cade nel caso dalla mancata concessione possano derivare gravi scandali e turbamento della pace pubblica.

Rispetto alle *summe* quattrocentesche la bolla *Regis Pacifici* di Giulio II, pubblicata nel 1509<sup>10</sup>, rappresenta indubbiamente un salto qualitativo sul piano della capacità di cogliere la realtà del duello e rivela una sensibilità che deriva probabilmente dalla esperienza personale del papa guerriero. È vero che il duello è ancora definito *purgatio vulgaris*, ma il contesto del discorso rimanda chiaramente non più al duello giudiziario ma al duello in punto d'onore, visto come manifestazione particolare di una generale e intollerabile propensione alla violenza privata e alla faida:

«Cupientes ... praesertim in terris Romanae Ecclesiae ... inter fideles ... caedes, rixae et contentiones cessent, scandalorum tollantur fomenta, pax et concordia vigeant ... accepimus, quod nonnulli fidelium praedictorum ... aliquibus causis occurrentibus, et plerumque minimis, et inhonestis, ac levibus verbis ad contumelias, contentiones et diffidationes devenientes, ut alter alterius sanguine satiatur, ad temporales principes ... confugiunt ut eis locum tutum, sive campum ad duellum, seu pugnandum assignent».

<sup>10</sup> *Magnum bullarium romanum*, III, p. I, pp. 309-310.

Inoltre nella *Regis Pacifici* viene meno qualsiasi giustificazione e indulgenza nei confronti del duello; esso è proibito in ogni caso e per chiunque.

«quacumque causa etiam a legibus permessa ... nulla eis consuetudine suffragante ... quavis auctoritate, et potestate, ac nobilitate fulgentibus».

Le sanzioni previste sono molto dure: le pene riservate agli omicidi, la scomunica e la privazione della sepoltura ecclesiastica per chi si batte in duello; la scomunica, 4.000 ducati di ammenda e la privazione del feudo e della giurisdizione in caso di recidiva per i *domini temporales* che concedono campo franco.

A riprova che per i sovrani pontefici il duello rappresentava ormai una intollerabile sfida alla autorità dello Stato ed un pericoloso fattore di turbamento della pace pubblica, peraltro difficile da neutralizzare perché profondamente radicato nella mentalità e nel codice di comportamento delle classi superiori, nell'arco di un quarantennio altri tre pontefici ritennero opportuno ribadire la condanna del duello ed inasprire ed estenderne le pene.

Nel 1519 Leone X con la bolla *Quam Deo*<sup>11</sup>, rilevava che nonostante le proibizioni,

«praesertim eidem Romanae Ecclesiae subditi, adeo procliviores ad pugnandum in duello redditi sint, ut passim quotidie singularia eiusmodi certamina ubique committi videantur, ac domini temporales ... armorumque duces eos ad id invitare, quin potius irritare non formident ... et in eorum territoriis et iurisdictionibus tutum pancratium sive aream preparent ... et illis comitivam praestent».

Ribadiva perciò quanto sancito dalla bolla di Giulio II e alle sanzioni da questa previste aggiungeva la perpetua *damnatio memoriae* e la confisca dei beni per i duellanti; la privazione *ipso facto* dei feudi e delle giurisdizioni per i signori che concedevano il campo; una ammenda di 500 ducati per

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 467-468.

gli spettatori se nobili, di 100 se di mediocre fortuna, di 25 se plebei.

Appena tre anni dopo Clemente VII con la bolla *Consuevit* tornava sul problema limitandosi peraltro a riproporre integralmente il testo della *Quam Deo*. Per circa un trentennio non si registrano altri interventi papali: solo nel 1554 Giulio III con la bolla *Cum sicut accepimus*<sup>12</sup> tornava ad occuparsi di duello, per constatare che nonostante la solenne condanna pronunciata dai suoi predecessori molti

«in capitalibus inimicitii perseverantes, brigosos nuncupatos, pacis aut treguae fractores, sine Romani pontifices, aut Officialium suorum licentia, cavalcatas, seu armatorum collectas facientes, ius sibi ipsis dicentes ... necnon quibuscumque personis singulari certamine (quod duellum appellant) pugnare volentibus, locum, auxilium, favorem et consilium directe, vel indirecte, per se, vel alium, publice vel occulte praestantes ...».

Tale quadro di diffusa violenza e anarchia era poi aggravato dal fatto che spesso magistrati e giudici preposti al mantenimento della pace pubblica e alla repressione dei comportamenti criminosi, per viltà, interesse o addirittura complicità «contra eos procedere neglexisse, seu remissius egisse»: Giulio III ribadiva perciò quanto stabilito da Leone X e faceva obbligo a tutti i pubblici ufficiali dello Stato della Chiesa di far rispettare rigorosamente la legge.

La condanna del duello pronunciata da Giulio II, Leone X, Clemente VII e Giulio III riguardava soltanto i sudditi dello Stato della Chiesa.

Nonostante la applicazione di pene ecclesiastiche, quali la scomunica e la privazione della sepoltura in terra consacrata, essa poteva essere dunque recepita come proveniente dalla suprema autorità dello Stato pontificio più che dalla suprema autorità della Chiesa.

È questo il motivo, ritengo, per cui nelle *Summae* della pri-

<sup>12</sup> *Ibidem*, IV, p. I, pp. 312-314.

ma metà del XVI secolo non si fa generalmente alcun riferimento alle bolle papali di cui abbiamo fatto menzione. In tali *summae* tuttavia si registra finalmente che il duello non può più essere considerato semplicemente una forma di giudizio di Dio. Se la *Tabiena*<sup>13</sup> ripropone la definizione tradizionale, la *Silvestrina*<sup>14</sup> sulla scorta di Giovanni da Legnano, rileva che il duello può avvenire per motivazioni diverse e che dunque è più opportuno definirlo genericamente «singularis pugna ab utraque sponte suscepta», (senza più la specificazione «ad probationem veritatis»), ed ancor più in sintonia con la realtà appaiono la *Summula* del De Vio<sup>15</sup> e la fortunatissima *Aurea Armilla* del Fumi<sup>16</sup>.

In tali *Summae* viene ribadita l'ormai scontata condanna del duello giudiziario; rispetto al duello per onore invece l'atteggiamento è più cauto o addirittura di sostanziale apertura. Per il Caietano il duello è illecito anche

«ad evitacionem ignominiae, quasi vilis et degeneri animi reputetur nisi acceptet duellum ... quia contra rectam rationem non vulgarium sed sapientium».

Tuttavia, riferendosi evidentemente ad episodi recenti e soprattutto alla questione tuttora aperta della sfida fra Carlo V e Francesco I, egli conclude che al *singulare certamen* si può ricorrere per porre termine ad una guerra giusta col minore spargimento di sangue possibile; e che per gli uomini d'arme è parimenti lecito, previa licenza del principe o del comandante, accettare la sfida a singolar tenzone lanciata dal nemico, per non demoralizzare il proprio esercito dando adito a sospetti di viltà e per incrinare invece il morale dell'avversario con l'esibizione del proprio valore.

<sup>13</sup> GIOVANNI CAGNAZZO, O.P., *Summa summarum quae Tabiena dicitur* (Bologna 1517), Venezia 1580.

<sup>14</sup> SILVESTRO MAZZOLINI, O.P., *Summa summarum quae Silvestrina dicitur* (Bologna 1514), Lyon 1554.

<sup>15</sup> TOMMASO DE VIO [Caietano], O.P., *Summula de peccatis et novi testamenti ientacula* (Roma 1525), Lyon 1529.

<sup>16</sup> BARTOLOMEO FUMI, O.P., *Summa quae Aurea Armilla inscribitur* (Piacenza 1549), Lyon 1554.

A sua volta il Fumi, riaffermata la assoluta illiceità di ogni forma di ordalia, finiva però con l'affermare che

«licitum est bellum iustum duello definire, quando habens iustum bellum, videt se succumbere. Utitur enim viribus suis prout melius potest. Principes concedentes duellum, mortaliter peccant. Si tamen ex rationabili causa permittant, sicut permittunt meretrices, secus esset».

Evidentemente gli echi dell'epica disfida di Barletta e di tanti consimili episodi che punteggiano le guerre d'Italia e l'alone cavalleresco del sempre annunciato e mai consumato duello fra Francesco I e Carlo V, conferivano al *singulare certamen* un fascino che non contagiava soltanto principi e uomini d'arme, ma anche austeri uomini di Chiesa.

Sicché non appare casuale che, l'anno dopo la stipulazione della pace di Cateau Cambresis che poneva fine ad un cinquantennio di guerre pressoché ininterrotte, e in attesa della ripresa dei lavori del concilio, Pio IV sentisse il bisogno di ribadire e ampliare, con inconsueta solennità e durezza, la condanna del duello: nella bolla *Ea quae*<sup>17</sup> infatti proibizione e sanzioni non riguardavano più soltanto lo Stato della Chiesa ma si applicavano a tutta la cristianità, con la sola eccezione di imperatore e sovrani per quanto riguardava la scomunica dei *domini temporales* che autorizzavano o, avendone l'autorità, non impedivano il duello. Inoltre la scomunica *latae sententiae* veniva estesa a tutti coloro, di qualsiasi dignità, nobiltà, ordine e grado, partecipassero o in qualche modo collaborassero a tale rito cruento:

«astantes et interessentes, comitantes ... consulentes ac adhaerentes et fautores, necnon cartas certaminis, seu duelli subscribentes, vel affigentes aut publicantes».

<sup>17</sup> *Magnum bullarium romanum*, IV, p. II, pp. 51-53.

### 3. Il Concilio

Il tema del duello compare nell'agenda dei lavori conciliari solo nell'ultima fase e per iniziativa dei prelati iberici. Di esso si parla infatti per la prima volta nella cosiddetta *Reformatio ab Hispanis concepta* inviata dal Simonetta a Roma il 6 aprile 1562<sup>18</sup>.

Nel gennaio precedente i vescovi spagnoli avevano ricevuto dai legati il compito di presentare una proposta complessiva di riforma della Chiesa, ma non erano riusciti a raggiungere una posizione del tutto unitaria. Il documento inviato a Roma nell'aprile comprendeva perciò una parte *communis* articolata in 67 punti, una proposta autonoma avanzata dal vescovo di Tortosa Martino de Cordoba ed una terza avanzata da un prelado non identificato.

Al punto 60 delle *petitiones communes* figurava appunto una proposta di proibizione del duello che si riferiva esplicitamente alla condanna già pronunciata da numerosi pontefici e – implicitamente – soprattutto alla bolla *Ea quae* di Pio IV di cui sinteticamente riprendeva i punti essenziali:

«Aboleatur in toto orbe Christiano monomachia et renoventur poenae a multis pontificibus in exercentes statutae, et domini temporales id permittentes amittant dominium suorum locorum, quod ad occupantes deferatur, et spectatores et ministri maiori excommunicationi subiaceant».

Anche la cosiddetta proposta *communis* d'altra parte non doveva esserlo poi tanto se in una lettera spedita al Borromeo il 17 maggio 1563 il cardinale Gonzaga riferiva essergli stato confidato

«dal cardinal di Granata con alcuni prelati ... che quelle domande uscite a nome loro fuori di qui et mandate poi a Roma non furono mai pensate nonché scritte da loro»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Il testo della *Reformatio* e le circostanze della sua redazione in *CT*, XIII 1, pp. 624-631.

<sup>19</sup> J. SUSTA, *Die römische Kurie und das Concil von Trient*, Wien 1904-14, II, p. 150.

Che realmente fra i vescovi spagnoli esistessero forti disparità di opinioni è confermato proprio dalla discussione sul duello in cui, come vedremo, intervennero anche numerosi prelati iberici, esprimendo opinioni tutt'altro che omogenee.

È interessante notare come in documenti di tenore analogo alla *Reformatio ab hispanis concepata*, come la *Reformatio gallorum* dell'ottobre 1561, il *Libello italiano di riforma*, presentato al Seripando nel marzo 1562, o le proposte di parte imperiale avanzate il 6 giugno 1562<sup>20</sup>, non compaia alcun accenno al duello, che quindi, almeno inizialmente, sembra interessare soltanto ai vescovi spagnoli. A questo proposito S. Prandi esclude – credo giustamente – che il duello fosse pratica particolarmente diffusa in Spagna e ipotizza che la proposta dei prelati spagnoli si inquadri nella «particolare sensibilità spagnola per la problematica connessa ad una particolare enfattizzazione dell'onore cavalleresco, doppio profano dell'honra de dios»<sup>21</sup>.

Ritengo tuttavia che l'ipotesi di Prandi debba essere in parte corretta e comunque precisata; essa infatti non rileva che in realtà i vescovi spagnoli non facevano altro che riproporre i contenuti delle bolle di ben cinque papi, tutti italiani, che avevano condannato il duello facendo riferimento ad un costume particolarmente diffuso nello Stato della Chiesa, né che la teorizzazione del duello in punto d'onore non è opera di *letrados* castigliani, ma di giuristi italiani. In altri termini il duello per onore e soprattutto la sua formalizzazione letteraria è un fenomeno culturale originariamente italiano, che solo in seguito si diffuse nel resto d'Europa.

Evidentemente nei primi decenni del Cinquecento la cultura iberica era particolarmente esposta all'influenza di quella italiana, nel bene e nel male: non è un caso che nei decenni centrali del Cinquecento l'*ethos* del «soldato gentiluomo»

<sup>20</sup> CT, XIII 1, pp. 501, 607 e 661.

<sup>21</sup> S. PRANDI, *Davide e Golia. Il duello nel dibattito del concilio di Trento*, in «Schifanoia», 6, 1988, p. 13.

fosse in Castiglia oggetto di una attenta riflessione che si tradusse in una ricca produzione letteraria. Problema centrale di tale riflessione era come preservare i tradizionali valori di fedeltà al sovrano e alla chiesa, disciplina, sobrietà della fanteria castigliana dalle tentazioni di una falsa concezione dell'onore individualistica e disgregatrice assai diffusa fra gli uomini d'arme italiani, massicciamente presenti nelle armate dei re cattolici, spesso con ruoli di primissimo piano<sup>22</sup>.

Ritengo perciò che l'iniziativa dei prelati spagnoli – o meglio di parte di essi – vada inquadrata nel contesto della difesa dei valori nazionali e in particolare dell'*ethos* guerriero castigliano contro gli influssi della cultura cavalleresca italiana; d'altra parte mi sembra che tale ipotesi sia rafforzata dal fatto che, come vedremo, nella discussione sul duello il parere più decisamente contrario ad una condanna radiocale del duello fu espresso da un vescovo italiano, Egidio Foscarari.

Tornando alla vicenda delle *petitiones communes*, da una lettera del 3 maggio 1562 inviata dal Pendasio<sup>23</sup> ai legati, sappiamo che esse, compendiate dal Borromeo e dal Gonzaga e da questi discusse collegialmente con i cardinali Morone, Cicada, Amulio e Vitelli alla presenza del pontefice, non incontrarono particolare gradimento e furono rispedite a Trento zeppe di censure e di critiche. Fra i pochi punti accettati senza problemi figurava però quello riguardante il duello, rispedito al mittente con un sobrio *placet*<sup>24</sup>.

Vista l'accoglienza riservata a Roma alle proposte spagnole, queste furono profondamente rimaneggiate e finalmente il 21 settembre 1562 i legati potevano rinviare al Borromeo un nuovo progetto, articolato in 33 capi «Che sono da quasi tutti questi padri desiderati et domandati». Al numero 26

<sup>22</sup> R. PUDDU, *Il soldato gentiluomo*, Bologna 1982 e C. CHAUCHADIS, *Honneur, morale, société dans l'Espagne de Philippe II*, Paris 1984.

<sup>23</sup> Federico Pendasio, segretario del cardinale Ercole Gonzaga.

<sup>24</sup> J. SUSTA, *Die römische Kurie*, cit., II, p. 112.

figurava di nuovo la richiesta *duella tollantur*<sup>25</sup>. Anche questa nuova redazione fu tuttavia rinviata da Roma con molte annotazioni critiche che però non toccavano il capo riguardante il duello.

Dopo un ulteriore lavoro di revisione, la commissione per la riforma agli inizi di novembre inviò a Roma un nuovo progetto, ridotto a 19 articoli più quello sulla residenza: all'ultimo punto figurava ancora la proposta di proibizione del duello, in una redazione però molto più ampia di quella precedente.

«Detestabilis duellorum usus, fabricante diabolo introductus, ut cruenta corporum morte animarum etiam pernitiem lucretur, ex christiano orbe penitus exterminetur; duces, principes, marchiones, comites et quocumque alio nomine domini temporales, qui locum ad monomachiam in terris suis concesserint, eo ipso sint excommunicati ac iurisdictione et dominio civitatis, castri aut loci in quo vel apud quem duellum fieri permiserint, privati intelligantur, et, si feudalia sint directis dominis statim acquirantur; qui vero pugnam commiserint et qui eorum patrini vocantur, excommunicationis ac omnium bonorum suorum proscriptionis atque perpetuae infamiae poenam incurrant et ut homicidae a suis iudicibus puniri debeant. Spectatores etiam excommunicationis ac perpetuo maledictionis vinculo teneantur, non obstante quocumque privilegio seu prava consuetudine etiam immemorabile»<sup>26</sup>.

Come si vede il nuovo testo era notevolmente più articolato di quello delle *petitiones communes* dell'aprile – che si era limitato ad invocare la riconferma della condanna della *monomachia* pronunciata *a multis pontificibus* richiamandone molto sinteticamente i punti essenziali – e si avvicinava ulteriormente alla lettera della *Ea quae*, della quale però tendeva ancora ad attenuare la estensione e la rigosità.

Si ribadivano infatti le pene comminate agli attori, ai padrini ed alle autorità che autorizzassero o non impedissero il *singulare certamen*, ma non si faceva alcun cenno a coloro che in vario modo e misura partecipassero o collaborassero

<sup>25</sup> *Ibidem*, III, p. 1.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 49.

al complesso rituale del duello, redigendo e pubblicando cartelli, dando consigli, prestando aiuto e incoraggiamento alle parti in causa, o anche come semplici spettatori.

Purtroppo non conosciamo la reazione del pontefice e dei suoi collaboratori alla nuova proposta. Sta di fatto che il testo pubblicato dai legati intorno al 15 settembre 1563 e proposto alla discussione nella fase conclusiva dei lavori del concilio, era sensibilmente più duro di quello inviato a Roma un anno prima e recuperava interamente e anzi ampliava e inaspriva l'estensione delle sanzioni e il rigore della bolla di Pio IV:

«Detestabilis duellorum usus, fabricante Diabolo introductus, ut cruenta corporum morte animarum etiam perniciem lucretur, ex Christiano orbe penitus exterminetur. Imperator, reges, duces, principes, marchiones, comites et quocumque alio nomine domini temporales, qui locum ad monomachiam in terris suis inter Christianos concesserint, eo ipso sint excommunicati ac iurisdictione et dominio civitatis, castrorum aut loci, in quo vel apud quem duellum fieri permiserint, quod ab ecclesia obtinent, privati intelligatur, et, si feudalia sint, directis dominis statim acquirantur. Qui vero pugnam commiserint, et qui eorum patrini vocantur, excommunicationis ac omnium bonorum suorum proscriptionis ac perpetuae infamiae poenam incurrant et ut homicidae, iuxta sacros canones, puniri debeant, et si in ipso conflictu decesserint, perpetuo careant ecclesiastica sepultura. Illi etiam, qui consilium in causa duelli, tam in iure quam in facto, dederint, aut alia quacumque ratione ad id quemquam suaserint, necnon spectatores excommunicationis ac perpetuae maledictionis vinculo teneantur. Non obstante quocumque privilegio seu prava consuetudine, etiam immemorabili»<sup>27</sup>.

Come si vede il testo definitivo sottoposto all'esame dei padri non solo riprendeva le sanzioni previste dalla *Ea quae* nei confronti di coloro che a qualsiasi titolo e in qualsiasi modo collaborassero o assistessero al duello, ma estendeva anche a imperatori e sovrani la scomunica comminata ai *domini temporales* che autorizzassero o non impedissero il duello, esclusi invece dal pontefice; sanciva inoltre che a chi

<sup>27</sup> CT, IX 6, p. 769.

fosse spirato nel corso del combattimento non fosse concessa la sepoltura in terra consecrata, pena questa prevista nella bolla di Giulio II, ma non esplicitamente richiamata in quella di Pio IV.

Come abbiamo accennato la discussione sui canoni della seconda sezione del progetto di riforma, si svolse in un clima di smobilitazione e si esaurì nell'arco di soli 4 giorni, dal 15 al 18 novembre. Nell'aprire la fase conclusiva dei lavori il Morone ammoniva:

«Fructus sunt maturi, qui colligendi sunt ... Omnia igitur sunt matura, ut concilium expediatur. Tempus est patres ut vos ad ecclesias vestras revertamini; oves vestrae vos expectant. Quare rogamus vos, Patres ut determinationes vestrae in sententiis dicendis velint esse breves neque superflua afferant»<sup>28</sup>.

Nonostante ciò – e significativamente direi, date le circostanze – gli interventi sul duello furono numerosi<sup>29</sup> e rivelarono profonde divisioni a dimostrazione che il tema era tutt'altro che innocuo e toccava un punto particolarmente sensibile della cultura e del codice di valori e di comportamento dei ceti superiori: è vero che una settantina di padri non ritennero di dover esprimere alcuna opinione sul punto specifico o si limitarono ad una laconica approvazione dell'intera seconda parte del decreto, senza alcun riferimento ad articoli precisi; ma altrettanti espressero invece la propria opinione in materia di duello o si associarono esplicitamente ad opinioni espresse da altri.

Di questi una decina dichiararono la loro approvazione al decreto di proibizione così com'era<sup>30</sup>; i rimanenti si divisero

<sup>28</sup> CT IX 6, p. 1015.

<sup>29</sup> CT IX 6, pp. 1014-1030.

<sup>30</sup> Carlo di Guisa (card. e arcivescovo di Reims), Ludovico Madruzzo (card.), Bartolomeo de' Martiri (Braga), Alessandro Piccolomini (Pienza), Nicolas Psaume (Verdun), Antonio Pozzo (Bari), Bartolomeo Sebastiano (Patti), Giovanni Francesco Commendon (Zante), Alessandro Sforza (Parma), Francesco Guarino (Imola).

fra lassisti, inclini a mitigare la estensione e la durezza delle sanzioni<sup>31</sup>, e rigoristi, decisi invece ad inasprirle<sup>32</sup>, con una abbastanza netta prevalenza numerica di questi ultimi.

Fra i rigoristi spicca Antonio di Capua, vescovo di Otranto che proponeva di aggiungere al testo del decreto «prohibeantur libri de hoc impressi»<sup>33</sup> e sulla sua posizione si schie-

<sup>31</sup> Giovanni Trevisan (patriarca veneto), Antonio dei Conti di Cucurno (Brugnato), Acisclo Moya de Contreras (Vich), Egidio Foscherari (Modena), Urbano della Rovere (Senigaglia), Francisco Blanco (Orense), Salvatore Pacino (Chiusi), Bernardo del Bene (Nîmes), Giovanni Andrea Belloni (Massalubrense), Guillelmo Cassador (Barcellona), Prospero Rebiba (Troia), Giovan Battista Seghiccini (Faenza), Costantino Bonelli (Città di Castello), Giovan Battista Lomellini (Guardalfiera), Bellisario Balduino (Larino), Andreas Cuesta (Leon), Antonio Corronero (Almeria), Antonio Chiurelia (Budua), Simon Pasqua (Sarzana), Pietro Frago (Ales e Terralba), Pietro Costacciaro (Acqui), Bartolomeo Ferratino (Amelia), Claudio Sainctes (Abate di Luneville).

<sup>32</sup> Francois Richardot (Arras), Francisco de Aguirre (Crotone), Thomas Ohierlhaite (Ross), Giovanni Paolo Amani (Anglona), Muzio Calino (Zara), Antonio Parragues del Castillejo (Cagliari), Alberto de Gliricis (Veglia), Pietro Antonio da Capua (Otranto), Paolo Emilio Verallo (Rossano), Giovanni Bruni (Antivari), Antonio Caucus (Corfù), Corinzio Bandino (Siena), Gaspare del Fosso (Reggio Calabria), Gaspare Cervantes (Messina), Giovanni Antonio Sanfelice (Cava), Nicola Maria Caracciolo (Cattania), Gerolamo Maccabei (Castro), Giacomo Naclanto (Chioggia), Tommaso Stella (Capodistria), Giovanni Suarez (Coimbra), Pompeo Zambeccari (Sulmona), Ludovico Vanino (Bertinoro), Ippolito Arrivabene (Hierapetra), Bartolomeo Sirigo (Castellaneta), Diego Henriquez (Coria), Pietro Camaiani (Fiesole), Gerolamo Melchiori (Macerata), Agapito Bellomo (Caserta), Carlo Grassi (Montefiascone), Donato Laurenzi (Ariano), Giacomo Novellino (Mazara), Giovanni Antonio Ulpio (Como), Pedro González de Mendoza (Salamanca), Benedetto Salino (Veroli), Francesco Lambertini (Nizza), Giacomo Giberto Noguerras (Alife), Fabio Pignatelli (Monopoli), Girolamo Gaddi (Cortona).

<sup>33</sup> Sul duello per onore fra la fine del Quattrocento e la prima metà del Cinquecento erano state pubblicate numerose opere, quasi tutte italiane, spesso di grande successo editoriale: mi limito qui a ricordare quelle di Paride dal Pozzo, Ludovico Carafa, Belisario Acquaviva, Diego del Castillo, Giulio Ferretti, Andrea Alciati, Mario Soccini, Corrado Lancillotto, Fausto da Longiano, Girolamo Muzio, Dario Attendolo, Antonio Possevino, Antonio Bernardi. Su tale letteratura si vedano G.E. LEVI-J. GELLI, *Bibliografia del duello*, Milano 1903; G. ANGELOZZI, *La trattatistica su nobiltà e onore a Bologna nei secoli XVI e XVII*, in «Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le province di Romagna», NS, XXV-

rarono una quarantina di padri. Alcuni di questi andarono oltre la richiesta di mettere all'indice le opere sul duello: Giovanni Paolo Ananio, vescovo di Anglona auspicava genericamente che le pene fossero ulteriormente inasprite; Muzio Calini, vescovo di Zara suggeriva di specificare che l'assoluzione dalla scomunica doveva essere riservata al papa; il vescovo di Veglia Alberto Duimio de Gliricis riteneva che nel caso del duello dovessero essere escluse tutte le attenuanti previste per l'omicidio volontario.

Una cospicua minoranza tuttavia, come abbiamo detto, si espresse per una attenuazione della portata della proibizione e delle sanzioni: Il vescovo di Modena Egidio Foscarari obiettava, riferendosi evidentemente al classico episodio del duello di Davide e Golia «Duelli in Sacra Scriptura non prohibentur. Propterea dicatur detestabilis abusus, non autem detestabilis duellum, neque libri damnentur».

E, nonostante la replica del vescovo di Arras, François Richardot che riprendendo la altrettanto classica argomentazione di Raymond de Penafort, ribadiva che «et licet [duella] aliquando sint concessa in sacris litteris, id fuit in casu speciali non trahendum in consequentiam», la opinione del Foscarari raccolse, sia pure con diverse sfumature ed accentuazioni, il consenso di oltre una ventina di padri. Ad esempio Andres Cuesta, vescovo di Leon dichiarava «Non placet proemium, cum non sint simpliciter duella detestanda. Neque libri de eis loquentibus simpliciter tollantur, sed mali». Gli faceva eco Antonio Corronero, vescovo di Almeria: «Deleatur principium et mutetur in aliud ut non semper detestentur duella». Ancor più drasticamente, Bellisario Balduino, vescovo di Larino chiedeva «duelli non tollantur».

Numerose furono anche le obiezioni alla estensione della scomunica agli spettatori ed i rilievi sulla eccessiva severità delle pene previste per chi concedeva il campo libero.

Di particolare interesse era poi l'opinione del vescovo di

XXVI, 1974-75, pp. 187-264 e F. ERSPAMER, *La biblioteca di don Ferrante. Duello e onore nella cultura del Cinquecento*, Roma 1982.

Vich, Acisclo Moya de Contreras che suggeriva di inserire («addatur») nel testo del decreto la formula «in duello sollemni et publico», formula con la quale si designava solitamente il duello giudiziario: in altri termini il Moya riteneva che il decreto conciliare dovesse fare riferimento al duello-ordalia, lasciando invece inpregiudicato il discorso sul duello privato e informale, che costituiva ormai la realtà del fenomeno.

Riassumendo i termini della discussione, il segretario Massarelli sintetizzava così i più rilevanti suggerimenti di modifica del testo proposto:

«Spectatores non feriantur anathemate; prohibeantur libri ad hoc impressi; addatur quod non possit absolvi nisi a Summo Pontifice; dicatur detestabilis abusus duellorum»<sup>34</sup>.

In realtà il testo approvato il 3 dicembre 1563 non recepiva nessuna delle osservazioni emerse durante il dibattito e riproduceva senza alcuna modifica quello presentato alla metà di novembre, senza che all'atto del voto si registrasse alcuna voce di dissenso<sup>35</sup>.

Fu la fretta che impedì di rivederlo? Forse: ma, più probabilmente, esso rappresentava un accettabile compromesso fra posizioni fortemente divaricate, presenti in tutte le componenti «nazionali» che avevano partecipato alla fase finale del concilio.

Compromesso che in buona sostanza rappresentava una vittoria del pontefice; il decreto conciliare non faceva infatti altro che riproporre fedelmente la solenne condanna pronunciata da Pio IV tre anni prima, sottolineandone ulteriormente il carattere di assolutezza ed universalità attraverso l'estensione della proibizione e delle sanzioni a imperatore e sovrani.

<sup>34</sup> CT, IX 6, p. 1032.

<sup>35</sup> CT, IX 6, pp. 1094-1098.

#### 4. Dal decreto tridentino alla «*Illius vices*» di Clemente VIII

Ci si potrebbe attendere che dopo la *Ea quae* e il decreto tridentino il discorso sul duello, se non sul piano del costume, su quello della teorizzazione teologico-morale-giuridica, fosse definitivamente chiuso.

In realtà si può dire che, all'interno della Chiesa, il concilio conclude il dibattito sul duello medievale inteso come ordalia, ma rilancia e mette a fuoco quello sul duello moderno per motivi d'onore, grazie ad una più precisa conoscenza e valutazione da parte di casisti e canonisti delle ragioni invocate dalla scienza cavalleresca a difesa di quest'ultimo.

In effetti il testo del decreto tridentino, al di là della solennità della condanna e della asprezza ed estensività delle sanzioni, conteneva un notevole margine di ambiguità, peraltro già presente nelle bolle papali che l'avevano preceduto, riguardo all'oggetto stesso del discorso: ci si riferiva al duello pubblico e solenne, cioè al duello giudiziario, un relitto culturale, o al duello *tout court*, a prescindere dalle motivazioni e dalle modalità formali, e quindi anche al duello per onore, pratica sociale sempre più diffusa e legittimata da una letteratura di straordinaria fortuna editoriale? Come abbiamo visto il vescovo di Vich era ben consapevole di tale ambiguità e nel corso della discussione l'aveva giocata per tentare di introdurre una formula correttiva che nella sua apparente innocuità, avrebbe del tutto sterilizzato gli effetti del decreto. Analoga consapevolezza si può forse cogliere anche in altri interventi, ad esempio in quelli contrapposti del Foscarari e del Richardot; ma nulla autorizza a ritenere che essa fosse patrimonio comune. Sta di fatto comunque che il testo finale uscito da Trento non sciolse il nodo e proprio in questo senso mi è sembrato opportuno parlare di compromesso.

Che il decreto conciliare presentasse elementi di ambiguità e non definisse in modo univoco l'oggetto della condanna, è comunque dimostrato dal dibattito successivo.

Quanto meno questa è l'impressione che si ricava dalla lettura dell'*Enchiridion* dell'agostiniano Martin de Azpilcueta,

meglio conosciuto come il Navarro, di gran lunga la più fortunata fra le *summe* della seconda metà del Cinquecento.

Recuperando una impostazione 'arcaica' del discorso l'Azpilcueta tratta del duello nell'ambito del primo precetto *de colendo deo* per concludere rapidamente che il concilio ha definitivamente condannato il duello *ad probationem veritatis*; ma riprende poi il tema nell'ambito del quinto precetto *non occides* per argomentare che è opinione pressoché comune di teologi e giuristi che sia legittimo uccidere l'aggressore per difendere la propria vita e i propri beni; e dunque, dal momento che «honor pluris valet, quam alia bona fortunae», a maggior ragione sarà lecito uccidere per difendere il proprio onore, quando le circostanze lo rendano necessario: sicché, conclude il Navarro, il soldato sfidato a duello da un soldato nemico, può raccogliere la sfida perché «milites debent honori suo consulere», e in genere chiunque sia minacciato da un aggressore, non sarà tenuto a fuggire, anche potendolo, qualora dalla fuga «iniuriam maximam honoris pateretur»<sup>36</sup>.

Nell'economia del nostro discorso, l'*Enchiridion* occupa una posizione centrale in quanto pone le basi di tutto il dibattito successivo: l'autore ritiene infatti che il concilio non abbia fatto altro che ribadire la condanna del duello pubblico e solenne, cioè del duello inteso come giudizio di Dio, lasciando invece impregiudicato il giudizio sul duello privato ed informale per motivi d'onore; in merito al quale la sua opinione è che – dato che per comune consenso onore e fama sono da considerarsi beni materiali e morali di primaria importanza per coloro che appartengono alla nobiltà o fanno professione delle armi – il duello *more cavalleresco* in sostanza deve essere assimilato ad un caso particolare di legittima difesa, ricadendo così nella sfera di quei diritti

<sup>36</sup> MARTIN DE AZPILCUETA [Navarro], *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium*, Venezia 1584, p. 268; originariamente scritto in lingua spagnola, il manuale del Navarro fu tradotto in italiano da Cola di Guglinisi nel 1564 e in latino da Francesco de Sesse nel 1573; sull'Azpilcueta e sulla straordinaria fortuna editoriale dell'*Enchiridion*, cfr. E. DU-NOYER, *L'«Enchiridion confessariorum» del Navarro*, Pamplona 1957.

naturali che non possano essere negati dalla legge positiva. La contrapposizione fra ragioni del diritto positivo e ragioni del diritto naturale sarà continuamente riproposta, fino alla fine dell'antico regime, da teologi e moralisti chiaramente simpatetici nei confronti della mentalità nobiliare, ricorrendo alla argomentazione della distinzione fra duello pubblico e privato prima e in seguito a quella della distinzione fra rissa, scatenata dal calore della passione, e duello, originato dalla fredda determinazione, per eludere o attenuare la condanna pronunciata dal concilio.

La prima argomentazione fu presto autorevolmente confutata da Gregorio XIII, con le bolle *Ad Romani pontificis* del 1573, *Firmum ita* del 5 novembre 1582 e *Ad tollendum* del 5 dicembre dello stesso anno<sup>37</sup>. In quest'ultima, sicuramente la più importante e citata nella letteratura successiva, rilevato che, nonostante la condanna del concilio,

«crescente hominum malitia facinorosi non desunt, qui quod publice prohibitum est, privatim exequi non dubitent, dum se poenas praedictas hoc modo eludere posse arbitrantur»,

il pontefice chiariva che la proibizione riguardava qualsiasi forma di monomachia «ex conducto statuto tempore et in loco convento» e quindi anche i duelli privati ed aggiungeva che le pene previste andavano applicate anche nel caso il duello non avesse avuto luogo per un qualche impedimento e non per volontaria rinuncia degli attori. Tuttavia la precisazione riguardava la forma del duello, non la sua motivazione. Era bensì chiaro che si alludeva al duello per onore, ma non lo si diceva esplicitamente. La *Ad tollendum* evitava perciò, ancora una volta, di aggredire direttamente il nodo centrale del problema, il concetto d'onore cavalleresco, e il consenso o quanto meno l'indulgenza e la comprensione che tale concetto incontrava presso larghi strati della società e della stessa gerarchia ecclesiastica.

Inoltre il pontefice, proprio in considerazione dell'estrema

<sup>37</sup> *Magnum bullarium romanum*, IV, p. III, pp. 255-57; IV, pp. 19-20.

durezza delle pene previste, per non trasformare il rigore in *animus* persecutorio, nella bolla *Firmum ita* sentiva il bisogno di precisare che tali pene riguardavano il duello e non la rissa:

«eos autem sub hac nostra sanctione nolumus comprehendi, qui in rixa de improvviso nata statim in ipso iracundiae furore, certum aliquem locum ad huiusmodi certamen condixerint, etiam si ibi confligendi causa tum convenerint, et inter eos sit pugnatum».

In definitiva, nel momento in cui turava una falla, Gregorio XIII ne apriva un'altra ancora più insidiosa. Perché nella pratica il duello per onore, avendo ormai rinunciato alle formalità tipiche del duello giudiziario, proprio per la riluttanza dei *domini temporales* a concedere campo franco, vista la solenne proibizione del concilio, si era trasformato in 'abbattimento d'armi', una forma di duello molto più agile e meno formalizzata che in sostanza era molto difficile distinguere dalla rissa.

Così, nonostante la bolla *Ad tollendum*, era possibile continuare a sostenere, come faceva ad esempio l'agostiniano Beja de Perestrelo, professore di Sacra Scrittura nello Studio bolognese e lettore di casi di coscienza nella cattedrale:

«quando affectus iniuria, vulnere, alapa, aut alia simili quocumque modo illata magnam sui honoris, et famae iacturam incurreret, si fugientem non persequeretur, neque oblatum honorem resarciret, nequaquam peccare insequendo et percutiendo tantum quantum ad oblato sui honoris defensionem iudicio prudentium est necessarium»<sup>38</sup>.

Gli faceva eco Gregorio di Valencia, il quale, ribadita la condanna di qualsiasi forma di «singulare certamen ex condicto», concludeva tuttavia che «minimum bonum famae est maius magno alio bono fortunae» e che dunque

«licere militi ad vitandam fugae ignominiam occidere invasorem, etiamsi fuga posset suae vitae consulere. Nam homini fortitudinem

<sup>38</sup> PERESTRELO LUIS DE BEJA, *Responsiones casuum conscientiae* (Bologna 1582), Venezia 1600, pp. 212-213.

bellicam profitenti fuga ex ipso conflictu turpissima est etiam apud quoscumque probos et sapientes»<sup>39</sup>.

L'importante era che fra l'ingiuria, e la punizione *manu armata* dell'ingiuriante che restituiva l'onore all'ingiuriato, non passasse troppo tempo e soprattutto che la faccenda si risolvesse senza troppe formalità in modo da non ricadere appunto nelle condizioni di «singulare certamen ex condicto tempore et loco» che definiva il duello.

In realtà l'unico modo per aver ragione del duello era affrontare il problema alla radice stabilendo il principio che l'uso della violenza spetta soltanto all'autorità pubblica, che «homini particolari solum conceditur ut vim vi possit repellere» e che chi non risponde all'ingiuria con la forza perde l'onore solo «apud homines seculi amatores, et vanos, vanamque gloriam sectantes», che era quanto sosteneva il domenicano Domenico Banes; il quale Banes peraltro doveva essere ben consapevole di quanto numerosi fossero i *seculi amatores* e di quanto peso avesse la loro opinione anche presso i *milites et nobiles* timorati di Dio se a costoro sentiva il bisogno di suggerire un onorevole compromesso: ad una sfida sarà sufficiente rispondere:

«Ego quidem ubicumque me aggressurus fueris, paratus sum me defendere, sed duellum non accepto quoniam impium est et a iustis legibus condemnatum»<sup>40</sup>.

Il che in ultima analisi significava rifiutare il duello, ma accettare la rissa – nel linguaggio della bolla *Firmum ita* – o l'abbattimento d'arme – nel linguaggio della scienza cavalleresca – o, in altri termini, aggirare in maniera formalmente elegante la proibizione papale.

L'ingegnosità e la sottigliezza casistica degli estimatori che il codice d'onore cavalleresco trovava anche fra gli uomini

<sup>39</sup> GREGORIO DE VALENCIA, *Commentaria Theologica*, Ingolstadt 1591, III, pp. 998 e 1256.

<sup>40</sup> DOMENICO BANES, *Scholastica commentaria* (Venezia 1584), Venezia 1602.

di chiesa, costrinse un altro pontefice, Clemente VIII, a promulgare nel 1592 una nuova bolla di condanna, la *Illius vices*. Ribadite tutte le sanzioni precedenti il pontefice, allarmato per la grave situazione dell'ordine pubblico nello Stato pontificio, cui non erano certo estranei il malessere e la propensione alla violenza privata della piccola nobiltà feudale, in qualche misura legittimata o quanto meno giustificata da buona parte della letteratura sul duello<sup>41</sup>, sottolineava che la proibizione riguardava tutti, e soprattutto vietava, sotto pena della scomunica, qualsiasi tipo di scrittura (che enumerava e descriveva con una precisione tecnica che rivelava finalmente una esatta conoscenza del linguaggio e dei concetti della scienza cavalleresca) redatta «sub pretextu proprii, vel alieni honoris, et famae, more militari, atque ut vulgo dicitur, Cavalleresco, tuendi aut ledendi»<sup>42</sup>.

La grande novità della *Illius vices* era nel fatto che per la prima volta (fatta parzialmente eccezione per la bolla *Regis pacifici* di Giulio II che, peraltro, per questo aspetto era stata praticamente ignorata) in essa si chiariva, al di là di ogni dubbio, che la proibizione riguardava anche e soprattutto, il duello *more cavalleresco*.

##### 5. Dalla «*Illius vices*» di Clemente VIII alla «*Detestabilem*» di Benedetto XIV

La proibizione di qualsiasi scrittura che in qualche modo preparasse o giustificasse il duello, indusse ad una certa prudenza nel trattare, o nell'evitare di trattare l'argomento. È significativo che del duello, che nelle *summe* successive a quelle di Raymond de Penafort aveva costituito un tema obbligato, non si faccia praticamente parola nella maggior parte delle *summe* edite negli anni immediatamente succes-

<sup>41</sup> G. ANGELOZZI, *Cultura dell'onore, codici di comportamento nobiliari e Stato nella Bologna pontificia*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 305-324.

<sup>42</sup> *Magnum bullarium romanum*, V, p. I, pp. 386-388.

sivi la pubblicazione della *Illius vices*<sup>43</sup>, mentre in altre, che pure toccano l'argomento, prudentemente ci si limitava a ricordare, senza ulteriori commenti, che la *Illius vices* ed un successivo parere della Congregazione del concilio avevano definitivamente chiarito che la proibizione non si riferiva soltanto al duello pubblico e solenne, ma anche a quello informale e privato<sup>44</sup>.

La partita contro il duello, almeno sul piano della teorizzazione morale-giuridica era finalmente chiusa? Niente affatto.

Superata una prima fase di comprensibile difficoltà, dato il linguaggio insolitamente chiaro ed esplicito adottato da Clemente VIII, i partigiani dell'*ethos* nobiliare-cavalleresco, affilate ulteriormente le loro armi dialettiche, ripresero l'offensiva; e, venuta meno la possibilità di continuare a far leva sulla distinzione fra duello pubblico e privato – su questo punto la *Illius vices* non concedeva margini di manovra – si concentrarono invece sulle opportunità offerte dalla distinzione fra duello e rissa, rispetto alla quale la bolla di Clemente VIII non aveva apportato alcuna correzione.

Nel 1605 vedevano la luce due opere destinate a notevole notorietà, la *Clavis regia* del benedettino inglese Gregory Sayer<sup>45</sup> e il *De iustitia et iure* del gesuita Leonardo Leys<sup>46</sup>: il Sayer, come se nulla fosse accaduto, riprendeva senza esitazioni le argomentazioni del Navarro: ribadito che certo il

<sup>43</sup> MANUEL SA, S.J., *Aphorismi confessoriorum* (Venezia 1595), Roma 1616; ENRIQUE HENRIQUEZ, O.F.M., *Summa Theologiae moralis* (Venezia 1595-96), Venezia 1606; FRANCISCO TOLEDO, S.J., *Summa casuum conscientiae, sive de instructione sacerdotum libri septem* (Milano 1599), Costanza 1600; ANTONIO DE CORDOBA, O.F.M., *Questionarium Theologicum, sive Sylva amplissima decisionum casuum conscientiae* (Brescia 1599), Venezia 1604.

<sup>44</sup> JUAN AZOR, S.J., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur* (Roma 1600-11), Brescia 1617; MANUEL RODRIGUEZ, O.F.M., *Nuova somma de' casi di conscientia*, Venezia 1603.

<sup>45</sup> GREGORY SAYER, *Clavis regia sacerdotum*, Venezia 1605.

<sup>46</sup> LEONARD LEYS, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV* (Parigi 1605), Parigi 1606.

duello, anche per onore, era proibito, riproponeva infatti il classico quesito:

«Si nobilis vir, aut miles ... qui fugiendo rixam vitare, et vitae periculum evadere potest, sed tamen incurreret, propter fugam, maximum dedecus, et ignominiam, an teneatur cum infamia fugere, ut vitam propriam et aggressoris salvet, an vero possit aggressorem occidere in suam defensionem, ne fugiens honorem amittat».

E, dopo aver citato una lunga lista di *auctoritates* a conforto della propria opinione, concludeva:

«si igitur licitum sit occidere invasorem pro defensione bonorum, a fortiori idem dicendum erit ob defensionem honoris ... cum enim parvi habetur in populo, et tamquam degeneris animi qui talem iniuriam non propulsat, et fuga viro nobili dedecus et infame est».

Precisava tuttavia che tale comportamento non è lecito a tutti, ma «solis nobilibus qui ad levem alapam manu aut fuste repellendam aggressorem occidere possunt». Più prudentemente il Leys premetteva che *in praxi* si deve ritenere che il duello è proibito in ogni circostanza «quia Ecclesia sub gravissimis poenis vetuit duella», ma passava poi in rassegna, con evidente simpatia, le ragioni di chi sosteneva che rifiutare il duello «est tantum dedecus, ut passim apud nobiles pluris aestimetur quam omnium bonorum amissio: immo saepe quam mors ipsa: ergo iure naturae possunt hoc dedecus a se depellere, etiam cum vitae periculo».

Il dibattito sul duello in ambito ecclesiastico continuava dunque a ruotare attorno alla polarizzazione di due ordini di valori che si erano chiaramente delineati nel corso del XVI secolo: da una parte il diritto positivo, che, ormai senza margini di incertezza, condannava il *singulare certamen* sia pubblico che privato; dall'altra il diritto naturale, che legittimava l'uso della violenza per tutelare la vita e i beni materiali e morali dell'individuo, e in primo luogo la fama e l'onore. Per aggirare tale aporia, moralisti e canonisti sensibili alle esigenze del ceto nobiliare, recependo la evoluzione formale subita dal duello nel corso della seconda metà del

XVI secolo, si attestavano ormai sulla distinzione fra rissa e duello, molto efficace sul piano della valutazione dei casi pratici e autorevolmente suggerita dallo stesso Gregorio XIII.

Il problema è al centro di due opere di ampio respiro, pubblicate rispettivamente nel 1610 e 1614. Nella prima, il canonico faentino Luca Fiorone<sup>47</sup> sostiene una posizione che senza poter essere qualificata come lassista, concede un certo spazio alla possibilità di derubricare il duello in rissa. Stante infatti proprio l'estrema durezza delle sanzioni previste e in nome del principio che «*poenae non sunt extendendae sine necessitate*» si deve concludere che il *singulare certamen* può essere qualificato come duello solo quando, al di là di ogni ragionevole dubbio, esso scaturisca dalla premeditazione e dalla libera volontà delle parti in causa. Nella seconda il teatino Stefano Pellegrini<sup>48</sup> interpreta invece in modo estremamente restrittivo la bolla *Firmum ita* e rovescia l'onere della prova: la estrema contrazione del lasso di tempo che intercorre fra provocazione e combattimento e la radicale semplificazione delle formalità che caratterizzano il duello moderno a suo avviso sono solo un *escamotage* che consente di sottrarsi ai rigori della legge; e dunque ogni qualvolta alla provocazione segua lo scontro si deve concludere, salvo evidenza contraria, che c'è stata premeditazione e libera scelta. Anzi il Pellegrini va oltre: chi lancia la provocazione e chi l'accetta, cade *ipso facto* nelle pene previste per il duello anche se questo, per ragioni indipendenti dalla volontà dei contendenti, non ha luogo.

Nei decenni successivi la letteratura casistico/canonistica non farà altro che riproporre, in versioni sempre più sottili e spesso capziose, le argomentazioni del Fiorone e del Pellegrini; e sarebbe dunque tedioso e in fondo inutile passare in rassegna le infinite variazioni sul tema. Tuttavia su almeno due opere vale la pena di spendere ancora qualche parola, in quanto rappresentative di atteggiamenti molto diffusi

<sup>47</sup> LUCA FIORONE, *Tractatus de prohibitione duelli*, Venezia 1610.

<sup>48</sup> STEFANO PELLEGRINI, *Tractatus de duello*, Venezia 1614.

che, pur partendo da premesse molto diverse, approdano a un esito comune, che – adottando le categorie del linguaggio ecclesiastico – potremmo definire lassista nei confronti della ideologia cavalleresco-nobiliare.

La prima è il *De monomachia*<sup>49</sup>, ponderoso volume di oltre 500 pagine e autentico monumento di ipocrisia barocca dato alle stampe nel 1647 da Gregorio Carafa, preposito generale dell'ordine dei Teatini, e membro di una delle più cospicue famiglie del Regno.

Il Carafa esordisce affermando di voler troncare senza pietà *innumerabilia capita* di quella mostruosa idra che è il duello: in realtà il suo cuore batte altrove. Il tono del discorso tocca autentiche vette di lirismo quando egli rievoca il glorioso ritorno dei cavalieri italiani trionfatori nella disfida di Barletta, onusti di ferite e di gloria; e sfiora addirittura la commozione quando ricorda lo stoico comportamento del vecchio cavaliere napoletano Cesare Bologna che costringe il figlio giovinetto ad accettare la sfida del formidabile Antonio Carafa, lo accompagna al luogo del duello e assiste senza batter ciglio al martirio del figlio: e solo alla fine, quando il ragazzo ormai esangue scivola al suolo, prega cortesemente il Carafa, che cortesemente acconsente, di sospendere il combattimento, garantendo che riprenderà quando il figlio sarà di nuovo in grado di battersi e offrendosi di sostituirlo nel caso il giovane non dovesse riprendersi dalle ferite.

Al di là delle intenzioni proclamate, il preposito generale dei Teatini svolgeva in realtà una puntuale e puntigliosa confutazione delle argomentazioni del confratello Stefano Pellegrini con l'evidente obiettivo di limitare al massimo i casi in cui erano applicabili le sanzioni previste per il duello, facendo appunto sistematico ricorso, in modo forzato e specioso, alla distinzione fra duello e rissa. Il Carafa rappresenta certamente un caso limite, che tuttavia dimostra con impressio-

<sup>49</sup> GREGORIO CARAFA, *De monomachia seu duello opus Theologico morale*, Roma 1647.

nante evidenza come, anche in personaggi collocati ai vertici della gerarchia della Chiesa, l'adesione e la simpatia per i valori e i codici di comportamento del ceto nobiliare – nel caso specifico il ceto di appartenenza – potessero prevalere sulle ragioni della disciplina ecclesiastica.

La seconda è lo *Ius canonicum* di Vitus Pichler<sup>50</sup>. Il canonista tedesco tratta diffusamente del duello: ripercorse e dotamente commentate le bolle papali e il decreto del tridentino, egli prosegue con una veemente – e direi del tutto sincera – invettiva contro un falso senso dell'onore che induce tanti uomini di valore a mettere a repentaglio la propria vita per rispondere alle provocazioni di disperati e falliti che non hanno altro modo per mettersi in luce e per dare un senso alla propria esistenza. Tuttavia, sorprendentemente, date tali premesse, conclude che in taluni casi il duello è l'unica via d'uscita realmente praticabile per risolvere situazioni umanamente laceranti e, per suffragare tale scandalosa affermazione, narra un episodio di cui afferma di aver personalmente conosciuto il compassionevole protagonista. Costui, giovane di modeste origini, ma dotato di notevole intelligenza e di ammirevole fermezza di carattere, grazie al suo coraggio ed alle sue capacità, era divenuto ufficiale e aveva sposato una fanciulla appartenente ad una delle più nobili famiglie tedesche; una sera a cena era stato insultato e sfidato a duello da un altro ufficiale ubriaco, ma nobile. Il giovane, timorato di Dio, rispettoso delle leggi e della disciplina, aveva rifiutato di battersi; la voce dell'accaduto si era rapidamente diffusa e ben presto egli si era visto evitato dai suoi colleghi mentre i suoi sottoposti eseguivano i suoi ordini con evidente riluttanza. In pochi giorni aveva così perso una stima ed un credito che si era guadagnati in anni di onorato servizio. Si era allora rivolto al suo comandante perché gli rendesse giustizia: questi lo aveva pubblicamente difeso, dichiarando che il suo rifiuto di battersi non derivava certo da viltà. Tale difesa non era servita a nulla, anzi; gli altri ufficiali avevano rappresentato al comandante che

<sup>50</sup> VITUS PICHLER, S.J., *Ius canonicum secundum quinque decretalium titulos Gregori papae IX explicatum* (Ingolstadt 1728), Venezia 1758.

il loro collega costituiva ormai una vergogna per il reggimento.

Dopo circa un mese di profonde sofferenze morali, l'ufficiale aveva dato le dimissioni dall'esercito e si era ritirato, insieme alla giovane e nobile consorte, in uno sperduto villaggio dove conduceva una esistenza inutile, triste e amareggiata e dove affermava di averlo conosciuto il Pichler: il quale concludeva che in un caso del genere forse il comandante cui il povero ufficiale si era rivolto, avrebbe dimostrato maggiore umanità assumendosi la responsabilità di creare le condizioni perché, senza troppo scandalo, i due contendenti risolvessero la loro vertenza con uno scontro leale e a viso aperto che avrebbe restituito a entrambi la propria onorabilità e al reggimento armonia e tranquillità.

A differenza che nel Carafa, nel Pichler non si coglie né simpatia né condivisione dei valori dell'ideologia nobiliare; ma semmai, al di là delle argomentazioni teoriche di carattere giuridico e morale, un atteggiamento di umana comprensione e solidarietà nei confronti della concreta situazione di uomini posti di fronte a una drammatica scelta fra il rispetto delle leggi dello Stato e della Chiesa, e l'osservanza delle norme comportamentali, non scritte, ma non meno costrittive, imposte dalla pressione dell'ambiente sociale di appartenenza, per nascita o per professione. Una scelta che, come nel caso ricordato dal Pichler, poteva d'un colpo stroncare una brillante carriera e vanificare un progetto di ascesa sociale perseguito con tenacia e realizzato con pieno merito.

Come ho accennato, nella letteratura casistica e canonistica sei-settecentesca atteggiamenti analoghi a quello del Carafa e del Pichler sono largamente diffusi, anche se in genere espressi con minore franchezza e maggiore prudenza<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> Si vedano ad esempio PAOLO COMITOLI, S.J., *Responsa moralia*, Lyon 1609; THOMAS SANCHEZ, S.J., *Opus morale in praecepta decalogi* (Madrid 1613), Venezia 1623; VALERY REGNAULD, S.J., *Praxis fori poenitentialis ad directorium Confessoris*, Venezia 1619; MARTINO BONACINA, *Opus de morali Theologia et omnibus conscientiae nodis* (Lyon 1624), Venezia 1655; PAUL LAYMANN, S.J., *Theologia moralis in quinque libros distributa*, München 1626; VINCENZO FIGLIUCCI, S.J., *Quaestionum moralium tomi duo*,

La necessità di definire la posizione della Chiesa nei confronti di considerazioni tutt'altro che capziose e fondate sulla analisi spassionata di una concreta realtà socio-culturale come quelle svolte dal Pichler, indusse Benedetto XIV a tornare di nuovo sul problema. Nel 1752 la bolla *Detestabilem* ribadita solennemente la proibizione del duello – in qualsiasi forma e per qualsiasi causa – decretata dal Tridentino e precisata ed estesa dalle bolle successive, concludeva condannando senza appello come «falsae, scandalosae et perniciosae» una serie di proposizioni ritenute lassiste: in particolare l'affermazione secondo la quale

«Vir militaris, qui, nisi offerat vel acceptet duellum, tamquam formidolosus, timidus, abiectus et ad officia militaria ineptus habere-  
tur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis alias sibi debitae ac promeritae spe perpetuo carere deberet, culpa et poena vacaret, sive offerat sive acceptet duellum...  
Non incurrit ecclesiasticas poenas ab Ecclesia contra duellantes latas dux vel officialis militiae, acceptans duellum ex gravi metu amissionis famae et officii»<sup>52</sup>.

Nella plurisecolare vicenda del confronto/scontro fra i codici di valore e di comportamento elaborati e proposti dalla Chiesa e quelli della cultura cavalleresco-nobiliare, la *Detestabilem* segna un momento di decisiva rottura; in essa non si coglie più alcun atteggiamento di connivenza o anche di semplice comprensione o tolleranza nei confronti non dell'*ethos* dell'onore *tout court*, ma di quella particolare declinazione di esso il cui nucleo centrale era costituito dal pun-

Lyon 1626; ANTONINO DIANA, C.R., *Resolutiones morales* (Palermo 1629), Lyon 1680; JOHANNES TRULLENCH, *Opus morale* (Valencia 1640), Lyon 1652; ANTONIO DE ESCOBAR, S.J., *Summa Theologiae moralis* (Lyon 1644), Venezia 1660; HERMANN BUSEMBAUM, S.J., *Medulla Theologiae moralis* (Munster 1650), Venezia 1654; JUAN DE LUGO, S.J., *Responsa moralia*, Lyon 1651; COSTANTINO RONCAGLIA, Congr. Matris Dei, *Universa moralis Theologia*, Venezia 1736; ALFONSO MARIA DE' LIGUORI, *Medulla Theologiae Moralis R.P. Hermanni Busembaum cum adnotationibus per R.P.A. de Ligorio*, Napoli 1748.

<sup>52</sup> *Magnum bullarium romanum Benedicti papae XIV*, IV, p. 37; la condanna di una proposizione simile era già stata pronunciata da Alessandro VII nel 1665; cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion*, Freiburg 1961, p. 620.

to d'onore, dalla vendetta privata e dal duello. Quella di Benedetto XIV era una presa di distanza ormai netta e senza margini di ambiguità, che trovava le sue ragioni di fondo in una sensibilità culturale di sapore decisamente illuministico.

Una sensibilità che trova articolata e compiuta espressione in un'opera di notevole spessore intellettuale pubblicata pochi anni più tardi dal barnabita Yacinthe Gerdil, precettore del futuro Carlo Emanuele IV e destinato ad una brillante carriera culminata con la porpora cardinalizia. Il *Traité des combats singuliers*<sup>53</sup>, come la *Detestabilem* cui fa costante riferimento, opera una decisa cesura nei confronti dello schema tradizionale del discorso sul duello; l'autore conosce a fondo e passa in rassegna la letteratura casistico-canonistica dei secoli precedenti, ma i suoi reali termini di riferimento sono i grandi *philosophes et politiques* dell'ultimo secolo: Grozio, Pufendorf, Hobbes, Locke, Voltaire e soprattutto il Montesquieu dell'*Esprit des lois*. Per Gerdil il duello, prima che problema morale e giuridico, è infatti problema squisitamente filosofico e politico e su tale terreno va affrontato. Esso nel secolo dei lumi, rappresenta un autentico paradosso:

«Il n'y a personne qui n'en reconnoisse en particulier la fausseté; et cependant tout le monde s'accorde a regarder comme bien excusables ceux qui s'y laissent etrainer. Je condamne le duel, dit on communement, mais si l'occasion se présentait, je ne sai ce que je ferais ... Une telle situation, qui tient l'esprit comme flottant entre la loi et le préjugé, entre un vrai devoir et un faux honneur, est absurde»<sup>54</sup>.

Paradosso che può essere sciolto solo esplicitando i reali presupposti culturali su cui si fonda il duello. Il concetto di onore che lo ispira ha infatti la sua antica origine nella mentalità e nel costume delle tribù germaniche, che, disgregatosi l'impero, si erano sovrapposte a popolazioni profonda-

<sup>53</sup> YACINTHE GERDIL, *Traité des combats singuliers*, Torino 1759.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. XXXIII-XXXIV.

mente romanizzate, senza realmente fondersi con esse; *barbares* con una organizzazione socio-economica estremamente rudimentale, privi di reali strutture politiche e di senso dello Stato, incapaci di distinguere fra diritto privato e diritto pubblico, fra vendetta e giustizia. Il duello appartiene dunque ad una cultura primitiva e infantile, caratterizzata da un individualismo esasperato, dal gusto del gioco, del rischio e dello spreco delle risorse, dal culto del gesto eroico ed esemplare, dall'incapacità di progettare razionalmente. Una cultura che in un secolo che a ragione «s'applaudit d'un caractère de politesse et de raison, d'un esprit philosophique qui a gagné de proche en proche, et qui s'est, dit-on, répandu dans toutes les conditions»<sup>55</sup>, costituisce un relitto anacronistico, un corpo estraneo che non ha diritto di cittadinanza. Coloro che, obbedendo ad un ottuso pregiudizio, ricorrono al duello per tutelare il proprio onore, commettono infatti, spesso al di là delle proprie intenzioni, un delitto di lesa maestà in quanto negano il potere fondamentale del sovrano, quello della spada, ad esso delegato dall'autorità divina. L'uso della violenza, per conservare l'ordine all'interno e respingere ogni minaccia esterna, appartiene solo a coloro che incarnano il potere politico. La violenza non è un gioco individuale, ma un mezzo estremo che richiede una attenta e razionale gestione delle forze e delle risorse di cui dispone lo Stato. Il vero onore di chi, per estrazione sociale o scelta individuale, abbraccia la professione delle armi, non consiste dunque nella futile dissipazione delle proprie doti di grandezza d'animo e di coraggio, ma nella generosa e disciplinata dedizione di esse al supremo interesse della collettività.

## 7. *Conclusion*

Il suggerimento di Wolfgang Rheinhard di valutare l'apporto dato dal concilio di Trento alla modernità adottando la duplice distinzione fra modernizzazione relativa e assoluta e

<sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 185-186.

tra effetti intenzionali e non intenzionali, cade singolarmente a proposito nel caso del decreto sul duello. Se lo si colloca nel preciso e limitato contesto dei lavori conciliari e lo si esamina con l'ottica degli obiettivi intenzionali, esso appare infatti innovativo per un unico aspetto, del resto non insignificante: l'estensione della scomunica inflitta ai signori temporali per la concessione del campo franco anche agli imperatori e ai sovrani, che certamente voleva costituire un orgoglioso richiamo alla suprema autorità del concilio e forse anche una parziale rivalse per il fallimento del progetto di decreto di riforma dei principi. Per il resto però – come abbiamo visto – il capitolo XIX del decreto di riforma generale si limitava a riproporre puntualmente i contenuti della bolla *Ea quae* di Pio V. Ciò di per sé non comporterebbe un giudizio limitativo sulla portata del decreto tridentino se non fosse per il fatto che nulla lascia capire quanti dei padri che lo approvarono intesero consapevolmente condannare il duello per onore, compiendo così una scelta coraggiosa e controcorrente che poneva la Chiesa in una posizione radicalmente negativa nei confronti di un aspetto particolarmente importante e problematico dell'ideologia cavalleresco-nobiliare e quanti invece ritennero semplicemente di ribadire la proibizione, sostanzialmente innocua e irrilevante, del duello giudiziario; alla fin fine prevalse l'opinione di coloro che – credo la maggioranza – ritennero più opportuno conservare al riguardo un ampio margine di ambiguità e reticenza. In quest'ottica il decreto appare frutto di un compromesso di non altissimo livello fra posizioni fortemente differenziate e, tutto sommato, fatto di non grande rilevanza.

Se invece assumiamo un'ottica di lungo periodo e ragioniamo in termini di risultati non intenzionali – non necessariamente intenzionali – dobbiamo pervenire a conclusioni molto diverse. Al di là delle discrasie anche macroscopiche nei tempi e nelle modalità di ricezione del concilio nelle diverse aree europee rimaste cattoliche, esso finì comunque col divenire un termine di riferimento imprescindibile. In particolare il decreto sul duello e le successive bolle papali, che se ne fecero interpreti forzandone il significato in una dire-

zione ben precisa, ebbero una risonanza che le bolle precedenti, da quella di Giulio II a quella di Pio IV, non avevano avuto e condizionarono il dibattito successivo focalizzandolo sul problema concreto e attuale del duello per onore e su ciò che esso implicava. Visto in questa prospettiva il capitolo XIX del decreto di riforma, nonostante la sua innegabile ambiguità, rappresentò un momento importante del contributo dato dalla Chiesa a quel processo di monopolizzazione della violenza da parte dello Stato che, nel bene e nel male, costituisce uno dei tratti caratterizzanti della modernità.

## «Imitatio sanctorum»

Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?

di Peter Burschel

### I.

Il vescovo coadiutore di Famagosta, nel tentativo di tracciare nella sessione conclusiva del concilio di Trento del 3 dicembre 1563 un bilancio del lavoro e dei risultati degli anni passati<sup>1</sup>, non dimenticò di citare nella sua predica anche un decreto che il giorno prima era stato presentato alla congregazione generale ancora sotto forma di progetto ed era stato accettato poco prima in tutta fretta<sup>2</sup>: «De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imagini-

*Oltre a Wolfgang Brückner, Carlo Poni e Angelo Turchini, vorrei ringraziare soprattutto Conrad Wiedemann per tutta una serie di suggerimenti. La traduzione è di Klaus-Peter Tieck.*

<sup>1</sup> Girolamo Ragazzoni. Pubblicazione della predica in *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, IX: *Concilii Tridentini actorum pars sexta complectens acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem concilii (17 sett. 1562 – 4 dic. 1563)*, bearb. von S. EHSES, Freiburg i.Br. 1924, pp. 1098-1103.

<sup>2</sup> A questo proposito per esteso H. JEDIN, *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung*, in «Theologische Quartalschrift», 116, 1935, pp. 143-188, 404-429, qui soprattutto 418 s. (ristampato in H. JEDIN, *Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, II: *Konzil und Kirchenreform*, Freiburg i.Br. 1966, pp. 460-498; trad. it. *Chiesa della fede, Chiesa della storia. Saggi scelti*, Brescia 1972, pp. 340-390). Cfr. inoltre H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, IV: *Dritte Tagungsperiode und Abschluß*, 2. Halbband: *Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung*, Freiburg i.Br. 1975, pp. 182 s. (trad. it. *Storia del concilio di Trento*, IV 2: *Il terzo periodo e la conclusione*, Brescia 1981, p. 260).

bus»<sup>3</sup>. Nato, discusso ed infine imposto<sup>4</sup> sullo sfondo dell'iconoclastia calvinista, delle accuse di idolatrismo e delle teorie iconoclastiche, il «decreto sulle immagini» pone al centro la «intercessio sanctorum», per descriverla come carattere essenziale della venerazione cattolica dei santi:

«Mandat sancta synodus omnibus episcopis et ceteris docendi munus curamque sustinentibus, ut iuxta catholicae et apostolicae ecclesiae usum, a primaevis Christianae religionis temporibus receptum, sanctorumque patrum consensionem et sacrorum conciliorum decreta: in primis de sanctorum intercessione, invocatione, reliquiarum honore, et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium eius lesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere»<sup>5</sup>.

Come già aveva fatto la *Confutatio*, anche il decreto sulle immagini nega decisamente che l'intercessione dei santi e la *invocatio* ad essa riferita contraddicano al ruolo di Cristo come «unus mediator redemptionis», rifiutando implicitamente le concezioni del «cultus sanctorum» sviluppate da Melantone nella *Confessio Augustana* e nella *Apologia*<sup>6</sup>. Nel

<sup>3</sup> Stampato in *Concilium Tridentinum*, cit., pp. 1077-1079. Una traduzione completa tedesca in W. SMETS, *Des hochheiligen, ökumenischen und allgemeinen Concils von Trient Canones und Beschlüsse*, Bielefeld 1847<sup>2</sup>, pp. 165-167. Traduzione parziale in A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, pp. 242 s.

<sup>4</sup> La forza di propulsione era il capo dell'episcopato francese, il cardinale Guisa, che voleva veder regolamentata, per via dei conflitti confessionali in Francia, in termini vincolanti la questione delle immagini. H. JEDIN, *Entstehung*, cit., pp. 404 ss.

<sup>5</sup> *Concilium Tridentinum*, cit., pp. 1077 s.

<sup>6</sup> P. MANNS, *Die Heiligenverehrung nach CA 21*, in E. ISERLOH (ed), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118), Münster 1981<sup>2</sup>, pp. 596-640, qui soprattutto 625 s.; R. KOLB, *For All the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*, Macon (Mercer University Press) 1987, pp. 11 ss.

contempo, dà ad intendere che i santi non compaiono come meri strumenti della «providentia Dei», ma intercedono autonomamente, diventando in tal modo potenzialmente rappresentanti autoconsapevoli degli interessi degli uomini davanti a Dio, cosa che corrisponde alle affermazioni dei concili ecumenici del primo millennio<sup>7</sup>.

Adottando il programma di giubileo del presente volume miscelaneo e osservando questi risultati a partire da una prospettiva di teoria della modernizzazione, già il fatto che il decreto si orienti sulla tradizione conciliare non fa sorgere alcun sospetto di modernità<sup>8</sup>. In termini più precisi: mettendo in rilievo la funzione di *intercessio* dei santi e rafforzandola ulteriormente, in contrasto per esempio con Tommaso d'Aquino, concedendo ai santi di poter agire come portavoce autonomi<sup>9</sup>, il decreto delle immagini non solo conferma la «veneratio sanctorum» in un'accentuazione consapevolmente antiprotestante<sup>10</sup>, ma perpetua inoltre anche la concezione di un Dio «vicino». Ma alla concezione di un Dio «vicino», di un Dio «depotenziato» viene generalmente attribuito, a partire da Max Weber, un grado di razionaliz-

<sup>7</sup> Una sintesi in W. FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster* (Veröffentlichungen des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volksforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 29), Paderborn 1991, pp. 83 ss. Istruttivo in questo contesto anche G. KAPNER, *Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger* (Österreich Archiv. Schriftenreihe des Instituts für Österreichkunde), Wien 1978, pp. 10 s., 14 s. e *passim*.

<sup>8</sup> Riflessioni sul rapporto fra «tradizione» e «moderno» nel processo di confessionalizzazione per esempio in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198), Gütersloh 1995.

<sup>9</sup> *S. Thomae Aquinatis Summa Theologiae*, ed. P. CARMELLO, Pars Prima et Prima Secundae, Roma 1952, Pars Prima, Quaestio XXII (De providentia Dei in quatuor articulos divisa), pp. 124-128; Quaestio XXIII (De praedestinatione in octo articulos divisa), pp. 128-136, qui soprattutto art. 8: Utrum praedestinatio possit iuari precibus sanctorum, pp. 135 s. Riflessioni ulteriori su questo aspetto anche in W. FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit*, cit., pp. 36 ss.

<sup>10</sup> In termini così decisi già P. MANNS, *Die Heiligenverehrung*, cit., pp. 625 s.

zazione religiosa molto inferiore rispetto alla concezione del Dio calvinista<sup>11</sup>. Detto diversamente: mentre il «Dio del calvinismo»<sup>12</sup> divenne, nei discorsi sociologico-religiosi di questo secolo, il «Dio del moderno, sopramondano, sovrano, indisponibile»<sup>13</sup>, il «Dio depotenziato» dei concili medievali scivolò nell'isolamento «magico-sacramentale»<sup>14</sup>.

Qualunque posizione si adotti in particolare, rispetto a questi discorsi e alle loro conseguenze scientifiche<sup>15</sup>, come fondamento normativo del cielo dei santi post-ridentini, il nucleo teologico del decreto sulle immagini ha in ogni caso una parvenza decisamente tradizionale, un risultato che, a cospetto della tendenza di fondo restaurativa della teologia tridentina non stupisce affatto<sup>16</sup> e non perde la sua univoci-

<sup>11</sup> Cfr. W. FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit*, cit., pp. 19 ss., 84 ss. nonché H. TYRELL, *Potenz und Depotenzierung der Religion – Religion und Rationalisierung bei Max Weber*, in «Saeculum», 44, 1993, pp. 300-347, qui 313 s. Non occorre sottolineare qui che ogni concezione di Dio produce, secondo Max Weber, una «pragmatica di salvezza» («Heilspragmatik») specifica che può a sua volta influire, anzi plasmare l'impostazione della condotta di vita.

<sup>12</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1, Tübingen 1989 (rist. anast. della prima ed. del 1920), pp. 17-205, qui 114 (trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in M. WEBER, *Sociologia della religione*, Milano 1982, I, pp. 17-194, qui 109).

<sup>13</sup> Una sintesi in W. FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit*, cit., pp. 19 ss.

<sup>14</sup> «Nella pietà cattolica ... l'esclusione della magia come mezzo di salvezza, non era portata alle conseguenze della religiosità puritana (e, prima di essa, soltanto di quella giudaica)». M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cit., 114 (trad. it. cit., p. 109).

<sup>15</sup> Distanziato per esempio C. WIEDEMANN, *Himmelsbilder des Barock*, in «Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (ex Preussische Akademie der Wissenschaften). Jahrbuch 1994», Berlin 1995, pp. 247-270, qui soprattutto pp. 256 s., 262.

<sup>16</sup> Cfr. solo K. GANZER, *Aspekte der katholischen Reformbewegungen im 16. Jahrhundert* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1991, Heft 13), Stuttgart 1991, in particolare pp. 31 s., 35 s.; M. VENARD, *Die katholische Kirche*, in M. VENARD (ed), *Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30)* (ed. ted. H. SMOLINSKY) (Die Geschichte des Chri-

tà nemmeno per il fatto che si ascriva agli intercessori celesti anche una funzione esemplare, quella che Melantone aveva adottato nella *Confessio Augustana* come punto di partenza della sua concezione del «cultus sanctorum»; questa funzione è infatti citata nel decreto solo di passaggio<sup>17</sup>:

«Illud vero diligenter doceant episcopi, per historias mysteriorum nostrae redemptionis, picturis vel aliis similitudinibus expressas, erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis; tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi, non solum quia admonetur populus beneficiorum et numerum, quae a Christo sibi collata sunt, sed etiam, quia Dei per sanctos miracula et salutaria exempla oculis fidelium subiiciuntur, ut pro iis Deo gratias agant, ad sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum, et ad pietatem colendam»<sup>18</sup>.

Dal punto di vista teologico, la questione postmoderna circa la modernità della società celeste premoderna dei santi post-tridentini è quindi probabilmente risolta. Ma come si configura questa società, quando si tenta, come storico, di avvicinarsi ad essa adottando la prospettiva della teoria della modernizzazione? È evidente che una risposta a tale questione non possa essere trovata nel decreto sulle immagini stesso; ma nella misura in cui il decreto raccomanda, più o meno direttamente, a tutti i fedeli la «imitatio sanctorum», addita perlomeno la direzione in cui può essere cercata una risposta. Gettando uno sguardo ai risultati delle ricerche più recenti sulla venerazione dei santi nel medioevo, diventa chiaro come l'orientamento consapevole su Cristo e sui santi, a partire dal XIII secolo, abbia condotto in modo accentuato alla nascita di modelli di vita cristiana dai con-

stentums 8), Freiburg i.Br. 1992, pp. 239-308, qui 263 ss.; K. GANZER, *Das Konzil von Trient und die theologische Dimension der katholischen Konfessionalisierung*, in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung*, cit., pp. 50-69; D. WENDEBOURG, *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, *ibidem*, pp. 70-87.

<sup>17</sup> Estesamente P. MANNS, *Die Heiligenverehrung*, cit., pp. 603, 627 s. e *passim*.

<sup>18</sup> *Concilium Tridentinum*, cit., p. 1078.

torni precisi, che trasmettevano, come costrutti culturali idealtipici, forme e strategie di vita, plasmavano matrici interpretative e stili di devozione e, non da ultimo, potevano anche essere funzionali all'orientamento sociale<sup>19</sup>. Modelli storici di questo genere sollevano però a loro volta la questione della loro stessa modernità, perché formano, delimitano e modificano la condotta di vita e dell'anima fungendo da programmi culturali e contribuendo alla strutturazione di mentalità religiose, ma soprattutto influenzando e spesso anzi determinando il contenuto, l'estensione e la direzione dell'attività intramondana<sup>20</sup>. Si possono inoltre rinvenire un numero sufficiente di esempi che mettono chiaramente in

<sup>19</sup> Specificamente sul concetto del modello di vita in riferimento all'esempio della santità femminile G. KLANICZAY, *Legenden als Lebensstrategien: Mitteleuropäische weibliche Heilige im Spätmittelalter*, in G. KLANICZAY, *Heilige, Hexen, Vampire. Vom Nutzen des Übernatürlichen* (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek 31), Berlin 1991, pp. 13-28; cfr. anche G. KLANICZAY, *Le culte des saints dans la Hongrie médiévale (Problèmes de recherche)*, in «Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae», 29, 1983, pp. 57-77. Più in generale A. VAUCHEZ, *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 241), Roma 1988<sup>2</sup>, pp. 256 ss. e *passim*; M. MITTERAUER, *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*, München 1993, pp. 347 s., 350 e *passim*; G. ZARRI (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna* (sacro/santo 7), Torino 1991. Sull'attrattiva e la vitalità degli «ideali di vita storici» nel tardo medioevo è ancora fondamentale J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*, Stuttgart 1975<sup>11</sup>, per esempio pp. 13 s. (prima edizione olandese 1919; edizione olandese di ultima mano 1941; trad. it. *L'Autunno del Medioevo*, Firenze 1944, ultima ed., Roma 1992). Interessante dal punto di vista metodologico in questo contesto anche P. BROWN, *The Saint as Exemplar in Late Antiquity*, in «Representations», 1, 1983, pp. 1-26; cfr. inoltre G. BARONE, *Processi di canonizzazione e modelli di santità nel basso medioevo*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 62, 1982, pp. 343-349.

<sup>20</sup> Cfr. qui solo in generale K. RAHNER, *Vom Geheimnis der Heiligkeit, der Heiligen und ihrer Verehrung*, in P. MANNS (ed), *Die Heiligen in ihrer Zeit*, I, Mainz 1966<sup>2</sup>, pp. 9-26, qui 13; Ch. DUQUOC, *Heiligkeitsmodelle*, in «Concilium», 15, 1979, pp. 559-564; F. URBINA, *Modelle priesterlicher Heiligkeit. Ein bibliographischer Überblick*, *ibidem*, pp. 613-619; P. DE-LOOZ, *Die Heiligsprechung und ihre soziale Verwendung*, *ibidem*, pp. 571-577.

evidenza come anche nel XVI e XVII secolo fossero ancora largamente diffusi, senza aver perso la forza d'attrazione e la dinamica di trasformazione della vita, modelli di vita di tipo celeste<sup>21</sup>. Molti elementi incoraggiano perciò il seguente tentativo di determinare le forme, gli elementi e i principi strutturali specifici dei modelli post-tridentini di vita cristiana e di analizzarli alla luce dell'ipotesi di una loro «modernità». Detto diversamente: la risposta alla questione circa la modernità del cielo dei santi post-tridentino dipende dalla misura in cui erano moderni i modelli di vita in cui si sono condensati e concretizzati l'esortazione e la disponibilità alla *imitatio sanctorum*.

Ma cos'è un modello di vita «moderno»? Benché sia fuori di dubbio che per esempio l'esortazione ufficiale all'*imitatio* di un nuovo santo possa essere intesa e studiata come reazione a discussioni all'interno della Chiesa, a esigenze e rivendicazioni religiose attuali oppure anche a un rapido mutamento sociale e politico, quindi come «aggiornamento»<sup>22</sup>, già il carattere accidentale di questa «modernizzazio-

<sup>21</sup> Così non mancano, per esempio, santi moderni che seguirono consapevolmente modelli tradizionali di santità maschile o femminile: da Carlo Borromeo a Filippo Neri e Maria Maddalena de' Pazzi fino a Rosa de Lima, Francisco Borja e Luigi Gonzaga. A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Casale Monferrato 1984, soprattutto pp. 22 ss.; P. BURKE, *Wie wird man ein Heiliger der Gegenreformation?*, in P. BURKE, *Städtische Kultur in Italien zwischen Hochrenaissance und Barock. Eine historische Anthropologie*, Berlin 1986, pp. 54-66, qui 63 (originariamente *How to Be a Counter-Reformation Saint*, in K. VON GREYERZ [ed], *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800* [The German Historical Institute], London 1984, pp. 45-55); A. CATTABIANI, *Santi d'Italia*, Milano 1993, soprattutto pp. 209 ss., 372 ss., 644 ss., 697 ss.; J.-M. SALLMANN, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)* (Collection «Ethnologies»), Paris 1994, pp. 37 ss.; P. DINZELBACHER, *Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit*, München 1995, pp. 104 s. e *passim* (in versione ridotta dello stesso, *Heilige oder Hexen?*, in E. SAURER [ed], *Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten* [L'Homme Schriften. Reihe zur Feministischen Geschichtswissenschaft 1], Wien 1995, pp. 73-93, qui 80 s.).

<sup>22</sup> Sull'«aggiornamento» come concetto chiave del concilio Vaticano II, cfr. H. JEDIN, *Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes

ne relativa»<sup>23</sup>, più o meno intenzionale, contraddice la scelta di assumere i suoi risultati in termini di adattamento e i suoi potenziali di innovazione come criteri per la modernità dei modelli di vita cristiana post-tridentini. Sembra più sensato (e probabilmente anche più avvincente) porre la questione del contributo «assoluto» dei modelli alla genesi del moderno<sup>24</sup>, di ciò che non era o, almeno, non era direttamente intenzionale; non solo per sfuggire al pericolo di perdersi in dettagli di politica della Chiesa o agiografici, ma anche perché un simile approccio rende più giustizia alla complessità di questi modelli, in cui elementi tradizionali e innovativi, ritardanti e dinamici potevano trovare connessioni che non sono più adeguatamente descrivibili con le categorie della «modernizzazione relativa», ma necessitano di criteri di «modernizzazione assoluta»; di questi soprattutto tre saranno di particolare importanza per le seguenti riflessioni: razionalizzazione, disciplinamento e individualizzazione<sup>25</sup>.

## II.

La questione circa la modernità dei modelli di vita post-tridentini di provenienza celeste presuppone che sia possibile identificare santi o gruppi di santi che possono essere

Nordrhein-Westfalen. Geschichtswissenschaften 146), Köln-Opladen 1968, p. 19. Sul retroscena storico-teologico H.U. GUMBRECHT, *Modern, Modernität, Moderne*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, II, Stuttgart 1978, pp. 93-131, qui 124 s.

<sup>23</sup> Dettagliatamente sul concetto della «modernizzazione relativa» in questo volume W. REINHARD, *Il concilio di Trento e la modernizzazione della Chiesa. Introduzione*.

<sup>24</sup> Che modernizzazione «relativa» e «assoluta» non necessariamente convergano, ma che possa succedere il contrario è esemplificato dallo stesso REINHARD, *ibidem*, sulla scorta dell'*Index librorum prohibitorum*.

<sup>25</sup> In sintesi su questi (e altri) criteri di modernizzazione H. VAN DER LOO-W. VAN REIJEN, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1992.

definiti «tridentini» o «post-tridentini»; il che non è così semplice come potrebbe sembrare a prima vista, perché certamente non basta concentrarsi solamente sui cosiddetti «santi della riforma», che come Carlo Borromeo, Teresa d'Avila, Ignazio di Loyola o Francesco di Sales sono stati santificati a partire dagli anni a cavallo tra il XVI e il XVII secolo<sup>26</sup>. Sono da includere anche quei santi «vecchi» che nei decenni post-tridentini ottennero o erano comunque destinati a ottenere una nuova popolarità e che solo ora assunsero contorni precisi, trovando una diffusione più vasta<sup>27</sup>; vennero rianimati, assimilati e favoriti ufficialmente, messi infine nella condizione di spodestare, addirittura di degradare anche altri «vecchi» membri della società celeste<sup>28</sup>. In poche parole: dalla prospettiva di una teoria della modernizzazione, sembra sensato guardare con la stessa attenzione sia i santi «vecchi» che quelli «nuovi»; è quindi solo coerente se iniziamo da quelli che già prima del concilio facevano parte della società celeste ufficiale<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Una rapida rassegna delle canonizzazioni a partire dal concilio di Trento è resa possibile da G. LÖW, *Canonizzazione*, in *Enciclopedia Cattolica*, III, pp. 569-607, qui 591 ss., 599 ss.; cfr. anche P. DELOOZ, *Sociologie et canonisations* (Collection Scientifique de la Faculté de Droit de l'Université de Liège 30), Liège 1969, qui soprattutto 445 s., 460 ss.

<sup>27</sup> Come per esempio san Giuseppe. Fondamentale su ciò H. ERLEMANN, *Die Heilige Familie. Ein Tugendvorbild der Gegenreformation im Wandel der Zeit. Kult und Ideologie* (Schriftenreihe zur religiösen Kultur 1), Münster 1993, pp. 131 ss.

<sup>28</sup> Come indicatori che possono ragguagliare sul grado di «popolarità» di certi santi figura, accanto alla scelta dei nomi, dei patroni nonché la nascita e la frequenza di pellegrinaggi e confraternite, per esempio anche la diffusione di motivi iconografici e di letteratura spirituale. Su alcuni problemi di metodo posti dal tentativo di determinare la popolarità dei santi, cfr. P. BURKE, *Culture and Society in Renaissance Italy 1420-1540* (Studies in Cultural History), London 1972, pp. 145 ss.; W. BRÜCKNER, *Erzählende Kurzprosa des geistlichen Barock. Aufriß eines Forschungsprojektes am Beispiel der Marienliteratur des 16. bis 18. Jahrhunderts*, in «Österreichische Zeitschrift für Volkskunde», NS, 37, 1983, pp. 101-148; D. GENTILCORE, *Methods and Approaches in the Social History of the Counter-Reformation in Italy*, in «Social History», 17, 1992, pp. 73-98, qui in particolare p. 83; M. MITTERAUER, *Abnen und Heiligen*, cit., pp. 330 ss., 357 ss.

<sup>29</sup> Solo a margine si fa notare che non tutti quelli che morirono in fama

Gettando uno sguardo sulle ricerche che hanno affrontato il tema della venerazione dei santi nella prima età moderna, appare subito con evidenza che dopo il concilio era soprattutto la vicinanza a Cristo a dare lustro a un vecchio santo<sup>30</sup>. Si può per esempio constatare tanto una promozione di santi appartenenti all'immediato ambiente di vita e di missione di Gesù<sup>31</sup> quanto una progressiva venerazione di mi-

di santità e contribuirono accertatamente alla nascita di nuovi modelli di vita, riuscirono poi ad entrare nel cielo dei santi ufficiali. Al contrario: molti vennero esaminati, santificati solo pochi. Detto diversamente: i modelli culturali di cui qui si tratta, sono in primo luogo progetti del «centro», non della «periferia»! Sulla venerazione di santi «non ufficiali» e «falliti» i cui culti vennero per lo più soppressi, cfr. S. TRAMONTIN (ed), *Culto dei santi a Venezia* (Biblioteca Agiografica Veneziana 2), Venezia 1965; J.-M. SALLMANN, *Il santo e le rappresentazioni della santità. Problemi di metodo*, in «Quaderni Storici», 41, 1979, pp. 827-874; dello stesso, *Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle*, in «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 91, 1979, pp. 827-874; W.A. CHRISTIAN, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton-New Jersey 1981, p. 133; F. TARICONE, *Vita, virtù e miracoli nei processi di beatificazione e canonizzazione delle religiose del XVII e XVIII secolo*, in «Euntes Docete», 36, 1983, pp. 439-465; G. CALVI, *Una metafora degli scambi sociali: la peste fiorentina del 1630*, in «Quaderni Storici», 55, 1984, pp. 35-64; J.-M. SALLMANN, *La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVIe et XVIIe siècles*, in S. BOESCH GAJANO-L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Roma 1984, pp. 681-702. Da ricordare in questo contesto anche l'«Index processuum beatificationis et canonizationis, qui in Archivio Secreto Vaticano et in Archivio Sacrae Congregationis pro Causis Sanctorum asservantur (1588-1982)», che lascia intuire le possibilità del centro di esaminare, rimodellare, manipolare, riconoscere o rifiutare i modelli di vita cristiani della periferia. A questo riguardo cfr. anche E. HOORNAERT, *Aus dem Volke stammende Heiligkeitsmodelle*, in «Concilium», 15, 1979, pp. 584-589.

<sup>30</sup> In sintesi M. PAMMER, *Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820* (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien 21), Wien-München 1994, pp. 112 ss.

<sup>31</sup> Accanto a Maria e Giuseppe vanno citati qui in particolare Anna, Giovanni e Maria Maddalena. P. BURKE, *Culture and Society*, cit., p. 151; H. HÖRGER, *Dorfreligion und bäuerliche Mentalité im Wandel ihrer ideologischen Grundlagen*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 38, 1975, pp. 244-316, qui 266 e *passim*; H. HÖRGER, *Stabile Strukturen und mentalitätsbildende Elemente in der dörflichen Frömmigkeit. Die pfarrlichen Verkündbücher als mentalitätsgeschichtliche Quelle*, in «Baye-

stiche e mistici tardomedievali che facevano riferimento a Gesù<sup>32</sup>. Si può addirittura osservare come santi che non potevano vantare riferimenti molto forti a Cristo, venissero consapevolmente posti in una luce cristocentrica. Un esempio: quando, a cavallo fra il XVI e il XVII secolo, la venerazione di sant'Ulrico di Augusta sembrò diminuire<sup>33</sup>, l'abate di Sant'Ulrico e Afra, Johannes Merck, tentò di fare qualcosa per rendere più attraente il suo santo, commissionando un nuovo altare dedicato a sant'Ulrico il cui motivo centrale doveva essere la resurrezione di Cristo. Ultimato nel 1607<sup>34</sup> e collocato al posto fino ad allora occupato dal vecchio altare, il nuovo modello presentava il santo non più come

risches Jahrbuch für Volkskunde», 1980-81, pp. 110-133, qui 123; A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte 142), Mainz 1991, pp. 188 ss.; A. DÖRFLER-DIERKEN, *Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 50), Göttingen 1992, pp. 74, 89, 206 s., 258 s.; K. GANZER, *Das Konzil von Trient und die Volksfrömmigkeit*, in H. MOLITOR-H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 54), Münster 1994, pp. 17-26, qui 25; M. PAMMER, *Glaubensabfall*, cit., pp. 135 ss. Se W. MÜLLER, *Katholische Volksfrömmigkeit in der Barockzeit* (in *Barock in Baden-Württemberg. Vom Ende des Dreißigjährigen Krieges bis zur Französischen Revolution. Ausstellung des Landes Baden-Württemberg. Badisches Landesmuseum Karlsruhe*, II, Karlsruhe 1981, pp. 399-408, qui 402) giunge ad una valutazione opposta circa la venerazione di Anna nella prima età moderna, la ragione risiede nel fatto di non differenziare dal punto di vista cronologico.

<sup>32</sup> Esempi in H. HÖRGER, *Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft. Strukturanalysen zur gesellschaftsgebundenen Religiosität ländlicher Unterschichten des 17. bis 19. Jahrhunderts, aufgezeigt an bayerischen Beispielen*, parte I (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte 5), München 1978, pp. 159 ss.

<sup>33</sup> H. HÖRGER, *Die «Ulrichsjubiläen» des 17. bis 19. Jahrhunderts und ihre Auswirkungen auf die Volksfrömmigkeit in Ulrichspfarrreien*, in «Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte», 37, 1974, pp. 309-357, qui 312 ss., 339 ss.

<sup>34</sup> B. BUSHART, *Kunst und Stadtbild*, in G. GOTTLIEB (ed), *Geschichte der Stadt Augsburg. 2000 Jahre von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1985<sup>2</sup>, pp. 363-385, qui 382.

patrono che distrugge i topi, ma come maestro di rango vescovile che avvicina i suoi ascoltatori nella predella alla presenza di Cristo nell'eucarestia, per poi invitarli nel retablo alla comunione. Invano si cerca il pesce, l'attributo legendario del santo<sup>35</sup>, ma anche i suoi vecchi compatroni Simperto e Dionisio; ci si imbatte, invece, oltre che in Benedetto e in Scolastica, nei padri della Chiesa latini che fungono da garanti teologici della presenza reale di Cristo nell'eucarestia<sup>36</sup>.

Cos'era che faceva sembrare così attraenti dopo il concilio i santi vicini a Cristo? Se si richiama alla memoria il decreto sulle immagini, la risposta è evidente: facendo della *intercessio sanctorum* il suo nucleo teologico, il decreto rafforza nel contempo quei membri della popolazione celeste che per via della loro vicinanza a Cristo sono particolarmente idonei come intercessori celesti. A ciò va aggiunto il fatto che il decreto esorta più volte i vescovi a prendere decisi provvedimenti contro ogni forma abusiva di *veneratio sanctorum*<sup>37</sup>, un aspetto che a sua volta contribuirà all'attrattiva dei santi vicini a Cristo<sup>38</sup>. Se si tiene conto inoltre dell'orientamento cristocentrico delle decisioni dogmatiche del concilio<sup>39</sup>, di-

<sup>35</sup> W. BRAUNFELS (ed), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, VIII, Roma 1994 (ediz. straord.), col. 508. Sulla leggenda stessa, cfr. H.L. KELLER, *Reclams Lexikon der Heiligen und der biblischen Gestalten. Legende und Darstellung in der bildenden Kunst*, Stuttgart 19917, pp. 553 s.

<sup>36</sup> Dettagliatamente su concezione e programmatica del nuovo altare H. HÖRGER, «Ulrichsjubiläen», cit., pp. 317 s. Incisioni contemporanee in *Basilica SS. Udalrici et Afrae...*, Augsburg 1653 (I ed.: Augsburg 1627), pp. 44 s. (ed. ted.: Augsburg 1712, qui 31). Cfr. anche H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher*, in «Ephemerides liturgicae», 59, 1945, pp. 5-38 nonché E. RAITZ VON FRENTZ, *Das Konzil von Trient und seine Ausstrahlung auf die Frömmigkeit*, in G. SCHREIBER (ed), *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, I, Freiburg i.Br. 1951, pp. 337-347.

<sup>37</sup> Vengono citati *superstitio, turpis quaestus e lascivia. Concilium Tridentinum*, cit., p. 1078.

<sup>38</sup> Su ciò anche P. MANNS, *Die Heiligenverehrung*, cit., p. 627.

<sup>39</sup> Cfr. qui solo R. BÄUMER (ed), *Concilium Tridentinum* (Wege der Forschung 313), Darmstadt 1979 (in particolare i contributi di Eduard Stake-

ventano del tutto comprensibili la riabilitazione e la popolarizzazione post-tridentine dei vecchi santi che fanno riferimento a Cristo – fino alla metamorfosi di sant’Ulrico<sup>40</sup>.

Come si configurano ora questi dati dalla prospettiva di una teoria della modernizzazione? Innanzitutto, l’ipotesi più vicina è quella di interpretare l’esortazione alla *veneratio* di santi vicini a Cristo, più o meno accreditati dopo il concilio di Trento – e ciò significa anche: esortazione alla *imitatio* di questi santi – come «aggiornamento», cioè adattamento agli indirizzi del concilio, che a loro volta costituivano una risposta alla critica dei riformatori contro il *cultus sanctorum* cattolico. Al di là di ciò va tuttavia sottolineato che questa esortazione non si limitava affatto ad essere un utilizzo selettivo della tradizione con intento modernizzante, quindi una modernizzazione relativa. Perseguendo l’obiettivo di assicurare una *intercessio* effettiva e di eliminare inoltre abusi (primo fra tutti la *superstitio*), contribuì allo stesso tempo anche alla razionalizzazione della devozione<sup>41</sup>, al disciplinamento del popolo dei fedeli<sup>42</sup> e alla gerarchizzazione della

meier, Henri Holstein, Giuseppe Alberigo, Heiko A. Oberman e Erwin Iserloh). In versione ridotta M. VENARD, *Die katholische Kirche*, cit., pp. 263 ss.

<sup>40</sup> Si fa notare in margine che il nuovo altare di Sant’Ulrico non riuscì a superare la crisi nella venerazione di Ulrico, destinata addirittura ad accentuarsi a partire dal 1626, quando il santo in seguito all’applicazione dei decreti di riforma di Trento perse le sue letture nell’Offizio, cosa che ne fece un santo di «quart’ordine». F.A. HOEYNCK, *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Augsburg*, Augsburg 1889, p. 305; H. HÖRGER, «Ulrichsjubiläen», cit., p. 313.

<sup>41</sup> Per esteso su questo processo W. FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit*, cit., pp. 19 ss., 84 ss. e *passim*. Cfr. inoltre: R. SCHLÖGL, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840* (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 28), München 1995, in particolare pp. 11 ss.

<sup>42</sup> Cfr. a proposito solo in generale W. REINHARD, *Kirchendisziplin, Sozialdisziplinierung und Verfestigung der konfessionellen Fronten: Das katholische Reformprogramm und seine Auswirkungen*, in G. LUTZ (ed), *Das Papsttum, die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605. Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens’ VIII.* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 66), Tübingen 1994, pp. 1-13.

società celeste, in cui i santi «lontani da Cristo» correvano in misura crescente il pericolo di essere emarginati<sup>43</sup>. Detto diversamente: l'esortazione post-tridentina all'*imitatio* di santi vicini a Cristo e dei loro modelli di vita non era un semplice «aggiornamento», ma seguiva anche una tendenza della società nel suo insieme alla modernizzazione assoluta.

Al pari della promozione e della diffusione di santi vicini a Cristo, vi erano altre due caratteristiche proprie del comportamento post-tridentino nei confronti del cielo dei santi pretridentino che permettono un approccio in termini di teoria della modernizzazione: la distanza ufficiale rispetto ai santi collettivi e la confessionalizzazione progressiva della società celeste.

La presa di distanza ufficiale rispetto ai collettivi celesti, che culminò nel 1617 nell'eliminazione della messa per i santi ausiliatori dal *Missale Romanum*<sup>44</sup>, si può desumere soprattutto dal fatto che i santi, rappresentati e venerati a partire dal tardo medioevo prevalentemente come membri di un gruppo<sup>45</sup>, dovevano apparire dopo il concilio sempre

<sup>43</sup> Esempi che mettono in luce come la degradazione di sant'Ulrico (cfr. n. 40) sia stata solo un caso fra tanti. H. HÖRGER, *Dorfreligion*, cit. e *Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft*, cit., pp. 162 ss.; L. CHÂTELLIER, *Images et paroisse: l'iconographie dans ses rapports avec la structure paroissiale*, in *Iconographie et histoire des mentalités* (Centre Méridional d'Histoire Sociale des Mentalités et des Cultures, Université de Provence Aix-en-Provence), Paris 1979, pp. 142-144, qui 143.

<sup>44</sup> G. SCHREIBER, *Die Vierzehn Nothelfer in Volksfrömmigkeit und Sakralkultur. Symbolkraft und Herrschaftsbereich der Wallfahrtskapelle, vorab in Franken und Tirol* (Schlern-Schriften. Veröffentlichungen zur Landeskunde von Südtirol 168), Innsbruck 1959, pp. 111, 128. In generale sulle riforme liturgiche dei decenni post-tridentini cfr. Ph. HARNONCOURT, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets* (Untersuchungen zur Praktischen Theologie 3), Freiburg i.Br. 1974, pp. 72 ss. Sulla realizzazione delle riforme liturgiche G. SCHREIBER, *Deutsche Bauernfrömmigkeit in volkskundlicher Sicht* (Forschungen zur Volkskunde 29), Düsseldorf 1937, pp. 55 s. e *passim*; E. NIED, *Heiligenverehrung und Namengebung sprach- und kulturgeschichtlich mit Berücksichtigung der Familiennamen* (Diss. phil.), Freiburg i.Br. 1923, pp. 19 ss., 23 s.

<sup>45</sup> Cfr. J. KLAPPER, *Die Vierzehn Nothelfer im deutschen Osten*, in «Volk

più spesso da soli<sup>46</sup>; ciò sembra in molti casi una degradazione<sup>47</sup>, dal momento che questi santi di gruppo dovevano la loro attrattiva e la loro efficacia in primo luogo al fatto di essere parte di un collettivo<sup>48</sup>. Inoltre, da una parte non sono documentabili nuove formazioni di gruppi di vecchi santi che fossero stati promossi ufficialmente<sup>49</sup>, dall'altra anche i nuovi santi apparivano esclusivamente come «santi individuali»<sup>50</sup> che rimanevano solitari anche quando si trovavano in società, un fatto che si impone osservando il cielo delle chiese barocche<sup>51</sup>.

und Volkstum», 3, 1938, pp. 158-192. (Accanto al gruppo degli ausiliatori d'emergenza vanno annoverati qui soprattutto i «quattro marescialli»: Antonio eremita, Cornelio papa, Uberto di Tongern, Quirino di Neuß, i «sette dormienti» e i due gruppi di vergini Ainbet, Vielbet e Wolbet nonché Margarete, Katharina e Barbara). Pregnante sulla venerazione dei santi nel tardo medioevo B. MOELLER, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 56, 1965, pp. 5-31, qui 12 s.

<sup>46</sup> Esempi in H. HÖRGER, *Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft*, cit., pp. 148 ss.

<sup>47</sup> «Degradazione» qui nel senso di H. GARFINKEL, *Conditions of Successful Degradation Ceremonies*, in «The American Journal of Sociology», 61, 1955, pp. 420-424.

<sup>48</sup> Sull'esempio della scelta dei nomi: M. MITTERAUER, *Abnen und Heilige*, cit., p. 357 e *passim*.

<sup>49</sup> G. SCHREIBER, *Die Vierzehn Nothelfer*, cit., p. 59, in prevalenza sulla base di un'altra ricerca dell'autore: *Deutschland und Spanien. Volkskundliche und kulturkundliche Beziehungen. Zusammenhänge abendländischer und ibero-amerikanischer Sakralkultur* (Forschungen zur Volkskunde 22/24), Düsseldorf 1936. Conferma questo risultato G. SCHREIBER, *Die Sakrallandschaft des Abendlandes. Mit besonderer Berücksichtigung von Pyrenäen, Rhein und Donau* (Mitteilungen des Deutschen Instituts für Volkskunde 2), Düsseldorf 1937.

<sup>50</sup> Su questo concetto cfr. H. HÖRGER, *Dorfreligion*, cit., pp. 295 ss.

<sup>51</sup> Per esempio in Sant'Ignazio a Roma, dove l'affresco di Andrea Pozzo tematizza il «trionfo della Compagnia di Gesù». Su questo tema P. WILBERG-VIGNAU, *Andrea Pozzos Deckenfresko in S. Ignazio*, München 1970 (stampa parziale modificata di un testo dattiloscritto, Diss. phil. Kiel 1966); B. KERBER, *Andrea Pozzo* (Beiträge zur Kunstgeschichte 6), Berlin-New York 1971, pp. 94 ss.; C. WIEDEMANN, *Himmelsbilder*, cit., pp. 258 ss. (con relative illustrazioni). Cfr. inoltre P. PRODI, *Ricerca sulla teoria delle arti figurative nella Riforma Cattolica* (Rapporti/Reprint 7), Bologna 1984.

C'è da supporre che la decollettivizzazione dei collettivi celesti come modernizzazione relativa sia riconducibile al timore che una venerazione di comunità di intercessori fosse particolarmente esposta alla *superstitio* e alla *lascivia*<sup>52</sup>. Ma siccome è, nel contempo, indubbio che questo processo di decollettivizzazione contribuì a mettere in secondo piano la concezione tardo medioevale di una società celeste a matrice consociativa<sup>53</sup>, si può anche partire dal fatto che esso creò spazi liberi per santi individuali come Teresa d'Avila e Ignazio di Loyola, i cui modelli di vita indicarono una via a Dio che si poteva percorrere esclusivamente da soli<sup>54</sup>; ma ciò permette, d'altro canto, di affermare che il processo di decollettivizzazione è da interpretare, ben al di là del semplice «aggiornamento», come contributo ad una rivalutazione dell'individuo nei confronti di quelle unità sociali di cui faceva parte, e quindi come contributo non intenzionale alla genesi del moderno<sup>55</sup>.

Come contributo alla genesi del moderno che andava oltre l'«aggiornamento», deve essere intesa anche la progressiva

<sup>52</sup> Probabilmente in questo contesto bisogna anche tener conto del fatto che nei gruppi di santi tardo medievali si trova un numero sorprendentemente alto di intervenenti celesti, la cui esistenza storica venne messa in dubbio a partire dall'inizio della Riforma. G. REITER, *Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Schrifttum von Reformation und katholischer Restauration* (Diss. phil.), Würzburg 1970, pp. 143 ss.; H. HÖRGER, *Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft*, cit., p. 149 (e n. 374); W. BRÜCKNER, *Erzählende Kurzprosa*, cit., p. 115 e *passim*. In sintesi sulla genesi dell'agiografia moderna a partire dagli anni a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, cfr. A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien*, cit., pp. 251 ss.

<sup>53</sup> Decisamente in questo senso H. HÖRGER, «Ulrichsjubiläen», cit.; dello stesso, *Dorfreligion*, cit. e *Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft*, cit., in particolare pp. 148 ss. Cfr. anche A. WITTMANN, *Kosmas und Damian. Kulturausbreitung und Volksdevotion*, Berlin 1967, pp. 239 ss., 251.

<sup>54</sup> Su questo aspetto è incisivo H. HÖRGER, *Dorfreligion*, cit., p. 295 (n. 168).

<sup>55</sup> Esautisticamente sulla «individualizzazione» come processo parziale della modernizzazione in età moderna H. VAN DER LOO-W. VAN REIJEN, *Modernisierung*, cit., pp. 159 ss.

confessionalizzazione della società celeste<sup>56</sup>; perché è fuori di dubbio che la confessionalizzazione come prima fase del disciplinamento sociale e della formazione dello Stato, debba essere annoverata fra i processi fondamentali della modernizzazione nella prima età moderna<sup>57</sup>. Ma come bisogna immaginarsi la confessionalizzazione del cielo dei santi? Benché questo processo interessò (e travolse) tutta una serie di intercessori celesti<sup>58</sup>, esso è concretizzabile adeguatamente in un esempio: l'esempio di Maria.

<sup>56</sup> «Aggiornamento» era in primo luogo la confessionalizzazione della società celeste come tentativo consapevole di marcare posizioni antiprotestanti.

<sup>57</sup> Cfr. solo W. REINHARD, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in W. REINHARD (ed), *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang* (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg 20), München 1981, pp. 165-189; W. REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Zeitschrift für historische Forschung», 10, 1983, pp. 257-277 (trad. it. in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 8, 1982, pp. 13-37); H. SCHILLING, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, in «Historische Zeitschrift», 246, 1988, pp. 1-45; W. REINHARD, *Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State. A Reassessment*, in «Catholic Historical Review», 75, 1989, pp. 383-404; W. FREITAG, *Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung. Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien*, in «Westfälische Forschungen», 42, 1992, pp. 75-191; D. WILLOWEIT, *Katholische Reform und Disziplinierung als Element der Staats- und Gesellschaftsorganisation*, in P. PRODI (ed), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Schriften des Historischen Kollegs 28), München 1993, pp. 113-132; H. SCHILLING, *Luther, Loyola, Calvin und die europäische Neuzeit*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 85, 1994, pp. 5-31; W. REINHARD, *Was ist katholische Konfessionalisierung?*, in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung*, cit., pp. 419-452; H. SCHILLING, *Confessional Europe*, in Th. A. BRADY (ed), *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation, II: Visions, Programms and Outcomes*, Leiden 1995, pp. 641-679. Sullo sfondo storiografico J. BOSSY, *The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe*, in «Past & Present», 47, 1970, pp. 51-70; W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», 68, 1977, pp. 226-252.

<sup>58</sup> Per esempio san Giuseppe. H. ERLEMANN, *Die heilige Familie*, cit., pp. 133 ss.

Centro delle teologia e della devozione tridentine cristocentriche<sup>59</sup>, Maria divenne nei decenni successivi al concilio la santa per eccellenza<sup>60</sup>. Contemporaneamente ci si allontanò sempre più dalla Maria quale era esistita ancora nel tardo medioevo<sup>61</sup>. Oltre a registrare una progressiva militarizza-

<sup>59</sup> W. BRÜCKNER, *Erzählende Kurzprosa*, cit., pp. 109 s. e *passim*; W. BEINERT-H. PETRI (edd), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, in particolare pp. 192 ss.

<sup>60</sup> Sulle varie componenti di questo processo, dall'incremento dei pellegrinaggi mariani alla diffusione trionfale del nome Maria, alla fondazione di congregazioni mariane, cfr. S. BEISSEL, *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte*, Freiburg i.Br. 1910, in particolare pp. 112 ss.; Ch. FLACHAIRE, *La Dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1916; L.A. VEIT-L. LENHART, *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Freiburg i.Br. 1956, pp. 58 ss.; D. JULIA, *La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales: ordre et résistances*, in *La Società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno di studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum, 18-21 maggio* (Esperienze 25), Napoli 1973, pp. 311-415, qui soprattutto 378 ss.; A. TURCHINI, *Clero e fedeli a Rimini in età posttridentina*, Roma 1978, in particolare pp. 147 ss.; L. CHÂTELLIER, *Tradition chrétienne et renouveau catholique. Dans le cadre de l'ancien diocèse de Strasbourg 1650-1770* (Association des Publications près les Universités de Strasbourg), Paris 1981, pp. 185 ss.; A. PROSPERI, *Madonne di città e Madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina*, in S. BOESCH GAJANO-L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi*, cit., pp. 617-647; L. SEBASTIANI, *Culto dei santi, feste religiose e comunità nella Lombardia post-tridentina*, *ibidem*, pp. 791-833; K. GUTH, *Die Wallfahrt – Ausdruck religiöser Volkskultur. Eine vergleichende phänomenologische Untersuchung*, in «Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology», 16, 1986, pp. 59-82, qui 64 ss.; A. DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages* (Bibliothèque des Histories), Paris 1987; W. FREITAG, *Volks- und Elitenfrömmigkeit*, cit., pp. 86 ss.; R. HABERMAS, *Wallfahrt und Aufruhr. Zur Geschichte des Wunderglaubens in der frühen Neuzeit* (Historische Studien 5), Frankfurt a.M.-New York 1991, pp. 27 ss.; M. MITTERAUER, *Ahnen und Heilige*, cit., pp. 357 ss.; M. PAMMER, *Glaubensabfall*, cit., pp. 112 ss.

<sup>61</sup> È questo un aspetto che nei lavori sulla venerazione dei santi nella prima età moderna viene sempre trascurato, perché gli autori si limitano in genere a sottolineare continuità o a constatare la riattivazione di determinati santi (cfr. per esempio B. HUBENSTEINER, *Vom Geist des Barock. Kultur und Frömmigkeit im alten Bayern*, München 1967, p. 21; A. ANGENENDT, *Heiligen und Reliquien*, cit., pp. 244 ss.), senza considerare che proprio i santi tendono a reagire in modo molto sensibile al muta-

zione della Maria post-tridentina<sup>62</sup> che come generalissima sacrale trionfò sia a Lepanto nel 1571<sup>63</sup> che nella battaglia della Montagna Bianca nel 1620<sup>64</sup>, si può comprendere come questa Maria divenne in misura sempre maggiore una santa politica che come patrona di principati, dinastie, province e stati cattolici<sup>65</sup> doveva far sì che i santi tradizionali delle signorie locali perdessero potere e prestigio, mentre i principi territoriali tentavano di ridimensionare le signorie stesse<sup>66</sup>. Di più: già un breve sguardo alla letteratura in merito fa capire che la Maria post-tridentina contribuì in misura sempre maggiore a disciplinare il popolo dei fedeli cattolico per assicurarne l'omogeneità confessionale<sup>67</sup>; da ciò conseguì a sua volta che Maria divenne progressivamente una Maria che non concedeva più gratuitamente protezione, consolazione ed aiuto:

«Unlike the medieval Mary, who meted out aid to all regardless of the quality of their piety, this Virgin intended those she helped to change and become rigorous practitioners of the Catholic religion. She might comfort and heal the sick, but the purpose of these ministrations was ultimately to increase the level of devotion of her parishioners. Mary now expected more in return – an internal trans-

mento sociale e culturale. Su questo aspetto basti qui il rimando a P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in «Journal of Roman Studies», 61, 1971, pp. 80-101 (trad. ted. *Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike*, in P. BROWN, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum* [Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek 40], Berlin 1993, pp. 21-47).

<sup>62</sup> Dettagliatamente su questo processo K. SCHREINER, *Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München-Wien 1994, pp. 374 ss.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 395 s.

<sup>64</sup> A. CORETH, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich* (Österreich-Archiv), München 1959, pp. 43 ss.

<sup>65</sup> K. SCHREINER, *Maria*, cit., pp. 395 ss.

<sup>66</sup> Esempi in H. HÖRGER, *Kirche, Dorfreligion und bäuerliche Gesellschaft*, cit., in particolare pp. 124 ss. Più in generale W. REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung?*, cit., pp. 273 s.

<sup>67</sup> Cfr., oltre alla letteratura citata in nota 60, H. HACKETT, *Virgin Mother, Maiden Queen. Elizabeth I and the Cult of the Virgin Mary*, Basingstoke 1994.

formation of the heart and faithful attendance at mass and confession – than a pound of wax or a length of cloth»<sup>68</sup>.

In breve: se crescita politica, formazione dello Stato, disciplinamento sociale e intolleranza confessionale possono essere assunti come caratteristiche della modernizzazione nella prima età moderna<sup>69</sup>, la Maria post-tridentina che chiedeva ai suoi devoti più di un mezzo chilo di cera, è una santa moderna in tutto e per tutto.

### III.

In presenza del fatto che i santi vecchi, assurti a nuovi onori dopo il concilio, abbiano contribuito sia in termini «relativi» che «assoluti» alla genesi del moderno, la risposta alla questione iniziale posta in apertura delle presenti riflessioni per questo gruppo di intercessori celesti, è ovvia; sembra essere giunto quindi il momento di includere nell'analisi la parte più recente del cielo dei santi post-tridentini. Più precisamente: sebbene fra il 1558<sup>70</sup> e il 1690<sup>71</sup> siano state santi-

<sup>68</sup> Ph.M. SOERGEL, *Wondrous in His Saints. Counter-Reformation Propaganda in Bavaria* (Studies on the History of Society and Culture 17), Berkeley 1993, p. 216 (in primo luogo sulla base empirica della letteratura mariana e di libri bavaresi sui miracoli).

<sup>69</sup> Particolarmente pregnante W. REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung?*, cit.

<sup>70</sup> Il 1558 fu l'anno della prima santificazione dal 1523. G. LÖW, *Canonizzazione*, cit., pp. 589 e *passim*. A proposito di questo iato e dei suoi retroscena: P. BURKE, *Wie wird man ein Heiliger der Gegenreformation?*, cit., p. 56. Il 1588 fu nel contempo anche l'anno in cui venne istituita la «Congregatio sacrorum rituum» che come gremio cardinalizio permanentemente aveva in primo luogo la funzione di preparare le beatificazioni e santificazioni papali e che, in forma diversa, esiste tutt'oggi. P. HIN-SCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, I (Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland 1), Berlin 1869, pp. 471 ss. L'istituzione della congregazione dei riti va considerata come un ulteriore passo nella direzione dell'affermazione della pretesa papale, già avanzata nell'alto medioevo, secondo cui solo la Sede Apostolica avrebbe il diritto di decretare una cano-

ficato 27 persone fra donne e uomini e fino al 1767<sup>72</sup> ancora altre 29<sup>73</sup>, in seguito verranno trattati più da vicino solo cinque di loro; cinque però, che già prima della loro canonizzazione, come creatori carismatici di nuovi modelli di vita cristiana trovarono in tutta Europa seguaci, allievi e

nizzazione formale. Su questo processo di centralizzazione e le sue tappe più importanti fino alla fine del medioevo A. AMORE, *Culto e canonizzazione dei santi nell'antichità cristiana*, in «Antonianum», 53, 1977, pp. 38-80; B. SCHIMMELPFENNIG, *Afra und Ulrich. Oder: Wie wird man heilig?*, in «Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben», 86, 1993, pp. 23-44; B. SCHIMMELPFENNIG, *Heilige Päpste – päpstliche Kanonisationspolitik*, in J. PETERSOHN (ed), *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Vorträge und Forschungen 42), Sigmaringen 1994, pp. 73-100; M. SCHWARZ, *Heiligsprechungen im 12. Jahrhundert und die Beweggründe ihrer Urheber*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 39, 1957, pp. 43-62; S. KUTTNER, *La réserve papale du droit de canonisation*, in «Revue historique de droit français et étranger», 17, 1938, pp. 172-228; M. GOODICH, *The Politics of Canonization in the Thirteenth Century: Lay and Mendicant Saints*, in S. WILSON (ed), *Saints and Their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1983, pp. 169-188; M.R. TOYNBEE, *S. Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the Fourteenth Century* (Publications of the University of Manchester 199), Manchester 1929. Sullo sviluppo successivo all'istituzione della congregazione dei riti e alle riforme di Urbano VIII fino alla sistemazione fondamentale di Prospero Lambertini «De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione» (Bologna 1734-1738), cfr. F. VERAJA, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, Roma 1983; W. SCHULZ, *Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren*, Paderborn 1988, pp. 31 ss.; G. DALLA TORRE, *Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità*, cit., pp. 231-263. In generale P. HINSCHIUS, *System*, cit., IV (Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland 4), Berlin 1888, pp. 239 ss.; E. W. KEMP, *Canonization and Authority in the Western Church*, London 1948; B. KÖTTING, *Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung*, in P. MANNS (ed), *Die Heiligen in ihrer Zeit*, cit., pp. 27-39; H. HEINEMANN, *Heiligsprechung und kirchliche Normen der Heiligenverehrung*, in W. BEINERT (ed), *Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Freiburg i.Br. 1983, pp. 81-94.

<sup>71</sup> Il 1690 fu l'anno delle ultime cinque santificazioni nel XVII secolo.

<sup>72</sup> Dal momento che dopo il 1767 per quarant'anni nessuno è stato più santificato, anche quest'anno si presenta come cesura cronologica. Cfr. solo P. BURKE, *Wie wird man ein Heiliger der Gegenreformation?*, cit., p. 58.

<sup>73</sup> Entrambe le cifre secondo G. LÖW, *Canonizzazione*, cit.

«imitatori», per conquistare infine, come i santi della riforma per eccellenza, una tale popolarità da mettere veramente in ombra la gran maggioranza delle loro colleghe e dei loro colleghi celesti: Carlo Borromeo, Teresa d'Avila, Ignazio di Loyola, Filippo Neri e Francesco di Sales<sup>74</sup>. Detto diversamente: se la risposta alla questione sulla modernità della parte più recente della società celeste post-tridentina viene fatta dipendere in gran parte da quanto fossero moderni i cinque santi menzionati, il motivo risiede nel fatto che questi santi hanno contribuito in modo particolare a fare del cielo del XVII secolo un cielo «post-tridentino»<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Benché si possa sicuramente discutere se ciò sia più o meno valido anche per santi come Francisco de Jassu y Javier, Maria Maddalena de' Pazzi, Rosa de Lima, Gaetano da Thiene, Francisco Borja o Stanislaw Kostka, è sembrato comunque sensato fare una selezione ristretta che per giunta vanta un ampio consenso nel mondo della ricerca. Cfr. per esempio i saggi in merito apparsi in *Bibliotheca Sanctorum* (12 voll., Roma 1961-1970; prima appendice, Roma 1987) nonché D. WEINSTEIN-R.M. BELL, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago-London 1982. È da tenere in considerazione in questo contesto che non mancano nel XVII e XVIII secolo i santi che hanno seguito i modelli di vita dei cinque intervenenti celesti. Esempi in P. BURKE, *Wie wird man ein Heiliger der Gegenreformation?*, cit., p. 64.

<sup>75</sup> La biografia collettiva, orientata verso una teoria della modernizzazione, che viene presentata in chiusura, si basa in primo luogo sullo spoglio delle monografie, delle miscellanee e dei saggi seguenti: (su Carlo Borromeo), A. RATTI (Pio XI), *San Carlo e gli esercizi spirituali di Sant'Ignazio*, Parigi 1930<sup>3</sup>; H. JEDIN, *Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts*, in H. JEDIN, *Kirche des Glaubens*, cit., pp. 75-117, qui 109 ss.; G. ALBERIGO, *Carlo Borromeo come modello di vescovo della chiesa post-tridentina*, in «Rivista storica italiana», 79, 1967, pp. 1031-1052; A. DALLAJ, *Carlo Borromeo e il tema iconografico dei santi arcivescovi milanesi*, in S. BOESCH GAJANO-L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi*, cit., pp. 651-680; A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo*, cit.; J.M. HEADLEY-J.B. TOMARO (edd), *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*, Washington (D.C.) 1988; G. ALBERIGO, *Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 55), Münster 1995; (su Teresa d'Avila) V. CASALE, *Lazzaro Baldi e Ciro Ferri «agiografi» di santa Teresa d'Avila*, in S. BOESCH GAJANO-L. SEBASTIANI (edd), *Culto dei santi*, cit., pp. 737-788; R. ROSSI, *Teresa de Jesús. Biografía de una escritora*, Madrid 1984; A. WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton (N.J.) 1990; R. WILLIAMS,

Anche se già i contemporanei sapevano che le canonizzazioni di Carlo Borromeo, Teresa d'Avila, Ignazio di Loyola, Filippo Neri e Francesco di Sales non celavano in ogni caso solo la volontà di «aggiornamento» come volontà di rinnovamento cattolico<sup>76</sup>, tutti e cinque possono pretendere autonomamente di essere stati già in vita veneratori di Cristo e cattolici riformatori che giocarono un ruolo attivo, anzi costitutivo nel processo di confessionalizzazione e indicarono una via a Dio «decollettivizzata»; niente vieta quindi di definire anche loro santi moderni. A differenza dei vecchi santi, in essi sono tuttavia rilevabili altri due elementi in comune che permisero ai loro modelli di vita di agire da supporto all'orientamento sociale, il cui contributo «assoluto» alla genesi del moderno è evidente:

1. Benché fossero grandi asceti, i santi suddetti, che tendevano tutti grosso modo alla religiosità personale, al lavoro di fede individuale, al disprezzo del mondo e all'autoespe-

*Teresa of Avila*, London 1991; (su Ignazio di Loyola) U. KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600*, Berlin 1982; J. PLAZADA (ed), *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso internacional de historia (9-13 setiembre 1991)*, Bilbao 1992; (su Filippo Neri) L. PONNELLE-L. BORDET, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris 19582; (su Francesco di Sales) E.-J. LAJEUNIE, *Saint François de Sales. L'homme, la pensée, l'action*, 2 voll., Paris 1966; H. SCHWENDENWEIN, *Franz von Sales in der Entwicklung neuer Formen des Ordenslebens* (Studia Salesiana), Eichstätt-Wien 1966.

<sup>76</sup> Accanto ad interessi dinastici e nazionali va ricordata qui soprattutto la concorrenza degli ordini. P. BURKE, *Wie wird man ein Heiliger*, cit., pp. 64 s. Più in generale K. GEORGE-Ch.H. GEORGE, *Roman Catholic Sainthood and Social Status*, in R. BENDIX-S.M. LIPSET (edd), *Class, Status and Power. Social Stratification in Comparative Perspective* (The Free Press), New York 19662, pp. 394-401, *passim*; P. DELOOZ, *Sociologie*, cit., pp. 435 ss. Sul nesso fra politica di canonizzazione e *pietas* papale, cfr. W. REINHARD, *Papa Pius. Prolegomena zu einer Sozialgeschichte des Papsttums*, in R. BÄUMER (ed), *Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen*, München 1972, pp. 261-299, qui 281 ss.; cfr. anche G. BARONE, *La canonizzazione di Francesca Romana (1608): la riproposta di un modello agiografico medievale*, in G. ZARRI (ed), *Finzione e santità*, cit., pp. 264-279.

rienza visionaria<sup>77</sup>, in nessun caso si può osservare in loro ciò che Max Weber ha chiamato «asistemica fuga dal mondo»<sup>78</sup>. Al contrario: il loro attivismo intramondano è fuori di dubbio e suscitò già nel XVII secolo meraviglia, sempre suscettibile di rovesciarsi in rifiuto quando diventava troppo evidente che la dinamica volontaristica dei cinque attivisti apriva un varco nell'imperante sistema dei valori religiosi in cui la «vita contemplativa» precedeva ancora la «vita attiva»<sup>79</sup>.

2. Tutti e cinque questi santi erano santi «razionali» e avevano sottoposto la loro condotta di vita alla «supremazia in un volere sistematico», per citare ancora una volta Max Weber<sup>80</sup>. Detto diversamente: chi parla di Carlo Borromeo, Teresa d'Avila, Ignazio di Loyola, Filippo Neri e Francesco di Sales, parla nello stesso tempo anche di autodisciplina radicale, di controllo degli affetti, di etica del lavoro e di grande efficienza<sup>81</sup>.

77 Un'inclinazione che in Ignazio di Loyola può essere ricondotta per esempio ad una forma specifica di esperienza di fede mistica nella «visione di Gesù». G. MARON, *Ignatius von Loyola in evangelischer Sicht*, in J. PLAZADA (ed), *Ignacio de Loyola y su tiempo*, cit., pp. 819-838, qui in particolare 829.

78 M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, cit., p. 116 (trad. it. cit., p. 111); M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (Studienausgabe), Tübingen 1972<sup>3</sup>, p. 330. Cfr. inoltre E. TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Historische Bibliothek 24), Aalen 1963 (rist. dell'ed. München 1911), p. 15: «L'ascetismo religioso come negazione del mondo... s'è dileguato dal mondo moderno, sebbene anche per esso sia rimasto semplice teoria il godimento illimitato della vita e sebbene esso appunto abbia opposto alla semplice vita d'istinto la barriera della riflessione e del lavoro metodico» (dalla trad. it. *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, Firenze 1968<sup>2</sup>, pp. 12-13).

79 Su ciò anche W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung?*, cit., p. 240.

80 M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, cit., p. 116 (trad. it. cit., p. 111).

81 Cfr. su questi risultati anche la caratterizzazione di Filippo Neri nel *Viaggio in Italia* di Johann Wolfgang Goethe (parte 1, a cura di Ch. MICHEL-H.G. DEWITZ, in J.W. GOETHE, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, XV 1) (Bibliothek deutscher Klassiker 88), Frankfurt a.M. 1993, pp. 349 s. (cit. dalla ediz. it. *Viaggio in Italia 1786-*

In presenza di una popolazione celeste, la cui parte più recente era dominata da attivisti razionali rispetto allo scopo, è opportuno arrivare alla conclusione e riassumere: al pari dei vecchi santi che a partire dagli anni a cavallo tra il XVI e il XVII secolo vennero riattivati, promossi e popolarizzati, anche i cinque nuovi santi qui analizzati contribuirono a trasformare la società celeste post-tridentina in una società moderna. Di più: se è vero che la metamorfosi di sant'Ulrico, la confessionalizzazione di Maria e la canonizzazione di uomini come Carlo Borromeo e Ignazio di Loyola sono da interpretare come fenomeni di una tendenza che investe la società nel suo insieme e che va nella direzione di una modernizzazione, allora il cielo dei santi post-tridentini non solo era un mezzo vitale per la trasmissione di nuovi modelli di vita cristiana, ma un laboratorio sociale, culturale e psicologico del moderno.

1788, Firenze 1980, p. 334): «Filippo Neri ha lasciato di sé grande rino-  
manza e insieme ricordo lieto. Si resta edificati e incantati al sentir parla-  
re di lui e della sua grande pietà; ma si sentono raccontare anche non  
pochi aneddoti del suo felice umore. Fin dai suoi primi anni egli ha  
sentito in sé un ardentissimo fervore e nel corso della sua vita si sono  
manifestati in lui i doni più eletti dell'entusiasmo religioso: il dono della  
preghiera involontaria, dell'adorazione profonda e muta, il dono delle  
lacrime, dell'estasi e infine anche quello di sollevarsi e di librarsi sopra il  
suolo, che vien considerato come la grazia più eccelsa. A tutte queste  
misteriose e preziose grazie spirituali, egli accoppiava il più lucido buon  
senso, una valutazione, o meglio una svalutazione esattissima delle cose  
terrene, un vivissimo sentimento di carità, votato alle sofferenze morali e  
fisiche del prossimo. Era rigido osservante di tutti i doveri che in fatto di  
feste religiose, visite alle chiese, preghiere e digiuni può imporsi un pio  
ecclesiastico. Con pari fervore si occupava dell'educazione della gioven-  
tù, mediante esercizi di musica e di recitazione, proponendo argomenti  
sacri e geniali ad un tempo e promovendo conversazioni e discussioni  
atte a risvegliare l'ingegno».



## La visita come strumento di governo del territorio

di Angelo Turchini

### Premessa

Nella ormai immensa letteratura sulle visite pastorali, questo intervento si inserisce per mettere in luce o sottolineare gli elementi di modernità della visita tridentina come strumento razionale per il controllo del territorio, nella conoscenza, nella giurisdizione e nell'amministrazione in parallelo con quanto avviene nello stesso periodo nell'ambito delle strutture statali. Non posso, se non con qualche breve richiamo, ridefinire il quadro della visita pastorale come istituzione canonica con la sua lunga tradizione, quadro che deve essere dato qui per conosciuto e per il quale si rinvia a precedenti studi<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per qualche orientamento bibliografico di ordine generale cfr. G. BACCRABÈRE, *Visite canonique de l'Église*, in *Dictionnaire de droit canonique*, VII, Paris 1965, coll. 1512-1619; P.T. LANG, *La riforma in trasformazione. I questionari delle visite pastorali cattoliche in Germania nel XVI e XVII secolo*, in U. MAZZONE-A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali. Analisi di una fonte*, Bologna 1990<sup>2</sup>; dello stesso autore v. anche *Die Bedeutung der Kirchenvisitation für die Geschichte der Frühen Neuzeit. Ein Forschungsbericht*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», III, 1984, pp. 207-212; dello stesso, *Die Kirchenvisitationsakten des 16. Jahrhunderts und ihr Quellenwert*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», VI, 1987, pp. 133-153; dello stesso, *Die katholischen Kirchenvisitationen des 18. Jhs. Der Wandel vom Disziplinierung zum Datensammelgerät*, in «Römische Quartalschrift», 83, 1988, pp. 265-295; E.W. ZEEDEN, *Visitationsforschung und Kirchengeschichtsschreibung*, in «Theologische Revue», 87, 1991, n. 5, coll. 353-366 e il classico lavoro di W.E. ZEEDEN-H. MOLITOR (edd), *Die Visitation im Dienst der kirchlichen Reform. Mit einer Einführung von H. Jedin*, Münster W. 1967, 1977<sup>2</sup>, nonché l'importante raccolta di E.W. ZEEDEN-P.T. LANG (edd), *Kirche*

Mi limiterò a riguardare la visita tridentina come «strumento», nei suoi meccanismi interni, nelle sue innovazioni tecniche e organizzative; la dott. Cecilia Nubola, nella sua relazione che è stata preparata in modo complementare a questa, analizzerà invece le dinamiche esterne che si sviluppano in rapporto alla realtà politica e sociale.

Come è noto il concilio di Trento si occupa a più riprese del diritto-dovere di visita degli ordinari diocesani indicando puntualmente tutti gli enti soggetti e le finalità da perseguire<sup>2</sup>; il tutto viene ripreso e ampliato poi nel decreto di riforma della sessione XXIV dell'11 novembre 1563.

*und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart 1984, senza dimenticare il vecchio lavoro di M. LINGG, *Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation in Deutschland*, Kempten 1888; cfr. inoltre i fondamentali bilanci di D. JULIA, *La réforme posttridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales: ordre et résistances*, in *La società religiosa nell'età moderna. Atti del Convegno studi di storia sociale e religiosa. Capaccio-Paestum, 18-21 maggio 1972*, Napoli 1973, pp. 311-415; M. VENARD, *Le visites pastorales françaises dal XVI al XVIII secolo*, in U. MAZZONE-A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, cit., pp. 13-55; A. TURCHINI, *Dai contenuti alla forma della visita pastorale. Problemi e prospettive*, in *Ricerca storica e chiesa locale in Italia. Risultati e prospettive. Atti del IX Convegno di studio dell'Associazione italiana dei professori di storia della chiesa, Grado 9-13 settembre 1991*, Roma 1995, pp. 133-158; da ultimo si v. G. DE ROSA, *I codici di lettura del «vissuto religioso»*, in G. DE ROSA-T. GREGORY (edd), *Storia dell'Italia religiosa, II: L'età moderna*, Roma-Bari 1994, pp. 303-321. Per la Spagna sembrano interessanti M.M. CARCEL-ORTI, *Las visitas pastorales*, in «Boletín de la sociedad castellonense de cultura», LVIII, 1982, pp. 713-726; J. TRENCHS-M.M. CARCEL, *Las visitas pastorales: metodología d'estudi*, in «Quaderns de Sueca», VI, 1984, pp. 2-29, opere segnalate da P. PUEYO COLOMINA, *Iglesia y sociedad zaragozanas a mediados del siglo XVIII: la visita pastoral del arzobispo D. Francisco Añoa a su diócesis (años 1745-1749)*, Zaragoza 1991. In queste note mi limito ad una riflessione sull'area centro europea tralasciando, per motivi di semplificazione, altri territori degni di attenzione come quello del regno di Polonia, quello d'Inghilterra o l'Irlanda.

<sup>2</sup> Mi sia lecito qui rinviare in modo organico ad alcune considerazioni sviluppate in diverse occasioni: al convegno dei docenti di storia della chiesa di Grado (1991) per l'*ordo visitandi* borromaico, sugli «Annali di storia della scuola e dell'istruzione», 2, 1995 per gli inventari e alla giornata in onore di H. Jedin organizzata dall'ISIG nel 1980 per la *visitatio synodalis*.

Spesso i decreti del concilio usano il binomio dei termini *visitatio et/aut correctio* (a denotazione del collegamento stretto fra visita e diritto/dovere di controllo e correzione); la visita è considerata innanzitutto strumento privilegiato di conoscenza preliminare all'esercizio del governo ecclesiastico individuato nelle sue caratteristiche di capacità di stabilire «sottomissione» e «obbedienza» attraverso comando, regolazione, punizione, esecuzione. Il controllo va coniugato con l'intensità delle tornate di visita, con la loro periodica ripetizione, con l'efficacia reale; se il visitatore non vuole essere uno straniero di passaggio o semplicemente essere rappresentante di un potere lontano, alla luce degli obiettivi generali che si propone, la sua visita deve risultare esercizio di una possibilità di intervento sul territorio, se pur non disgiunta da altre<sup>3</sup>.

Insistendo sulla obbligatorietà e sul dovere dei vescovi, non si dimentica che la visita appartiene al campo dei diritti episcopali, è modulazione di un atto di controllo o di un esercizio di potere nell'ambito del territorio diocesano di pertinenza, in vista di un vantaggio spirituale. Importa però l'idea del vescovo: la formulazione e la sollecitazione ad una autocoscienza del ruolo e l'affermazione del principio della *cura animarum* come finalità, come motivazione costituisce un punto di svolta; la missione del vescovo, scrive all'inizio del XV secolo Gerson, si esprime nella predicazione, nella amministrazione dei sacramenti, nella visita e nella formazione del clero; una eco si coglie nella impostazione e ripartizione del concilio di Colonia (1536). La riformulazione dei compiti e delle finalità del vescovo alla luce della categoria del buon pastore che cura le anime, responsabile di fronte a Dio della loro salvezza, costituisce un prerequisito di cambiamento, di ricollocazione, anche se solo ideale, culturale e ideologica e di rifondazione della autopercezione di

<sup>3</sup> Cfr. I. FERNANDEZ TERRICABRAS, *Visites ecclésiastiques et résistances aux réformes au XVI<sup>e</sup> siècle. Le cas de Roncevaux*, in M. BRUNET-S. BRUNET-C. PAILHES (edd), *Pays Pyrénéens et pouvoirs centraux. XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> s. Actes du colloque international organisé à Foix les 1-2-3 octobre 1993*, Toulouse 1995, pp. 447 ss.

sé e del proprio ufficio che trova riscontro nel ritratto ideale delineato ad esempio nelle opere di Contarini (1516), di Bartolomeo de Martyribus (1564)<sup>4</sup>, di Luis de Granada (1565).

La tradizione della visita, come è a tutti noto, è antica; dopo essere stata sollecitata dal potere politico nell'ambito dell'impero carolingio, fissata nel diritto canonico e nella prassi ecclesiastica medievale, non meno sollecitata da concili che praticata da vescovi e prelati zelanti, essa trova una formulazione di ordine generale solo nel concilio tridentino: alla luce del principio della *salus animarum* se ne modificano le motivazioni.

Nella visita si rispecchiano intenti di sorveglianza e di controllo dello Stato sugli apparati burocratici. Con le *visitas* del XVI e XVII secolo promosse nei domini italiani dal governo spagnolo (ma già sperimentate in Aragona) si è di fronte ad uno strumento di moderata centralizzazione e moralizzazione della amministrazione pubblica (e nel caso di *visitas* generali vedrei bene il paragone con le visite apostoliche, come diretta emanazione di organismi centrali); esse hanno successo anche nella Toscana medicea e sono realtà importante pure per lo Stato pontificio dell'ultimo quarto del XVI secolo<sup>5</sup>. Così meritano interesse le visite promosse dal governo bavarese sia nei confronti dell'apparato civile

<sup>4</sup> Sulla pratica delle visite nella diocesi bracarense dal 1518 al 1861 cfr. il repertorio di M. VASCONCELOS DA, *Inventario das visitas e devassas: inventario-sumário i livros*, Braga 1986.

<sup>5</sup> Cfr. M. RIZZO, *Finanza pubblica, Impero e amministrazione nella Lombardia spagnola: le «visitas generales»*, in P. PISSAVINO-G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia Borromaica, Lombardia spagnola (1554-1659)*, I, Roma 1995, pp. 303 ss. con bibliografia anche per il Regno di Napoli; E. FASANO GUARINI, *La Maremma senese nel granducato mediceo (dalle «Visite» e memorie del tardo Cinquecento)*, in *Contadini e proprietari terrieri nella Toscana moderna. Atti del Convegno di studi in onore di Giorgio Giorgetti*, I: *Dal Medioevo all'età moderna*, Firenze 1979, pp. 447 ss.; G. GIUBBINI-L. LONDEI, *Ut bene regantur. La visita di mons. Innocenzo Malvasia alle comunità dell'Umbria (1587)*. Perugia, Todi, Assisi, Perugia 1994 e C. PENUTI, *Aspetti della politica economica nello Stato pontificio sul finire del '500: le «visite economiche di Sisto V»*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», II, 1976, pp. 183-202.

che di quello ecclesiastico (sulla scorta del concordato del 1583), anche se bisognerebbe vederne bene la matrice; i resoconti dei *Rentmeister* provinciali inviati dal governo bavarese contengono molti dati e riferimenti alle condizioni della vita religiosa, da mettere in relazione comparativa con quelli delle visite (dell'amministrazione civile, ma anche di quella religiosa)<sup>6</sup>.

In ogni caso la visita, a partire dalla metà del XVI secolo, entra a far parte degli strumenti talora eccezionali, talora ordinari o comunque sistematicamente adottati a disposizione del governo civile come, e ancor più, di quello ecclesiastico. Da quest'ultimo punto di vista è interessante individuare alcuni modelli impostisi per tutta una serie di motivi (che non è qui il caso di ricordare fin dal loro apparire sulla scena storica). Ci si muove fra due polarità: alla proposta di un modello ideale, poi identificato nella figura di alcuni vescovi assunti come «specchio» del clero, Borromeo in primo luogo, ma non solo, si affianca la «funzione costituzionale di portare... una norma autorevole di governo»; la santità di una vita specchiata è sempre meta da pochi raggiungibile, la pratica di un «buon governo ecclesiastico», testi alla mano, è invece alla portata di tutti, mettendo in atto attraverso di essa un «processo di unificazione culturale»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> G. STRAUSS, *The Reformation and its public in an age of orthodoxy*, in R. PO-CHIA HSIA (ed), *The German People and the Reformation*, Ithaca-London 1988, p. 207.

<sup>7</sup> A. PROSPERI, *Missioni popolari e visite pastorali in Italia tra '500 e '600*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXIII, 1994, p. 35; per il modello 'borromaico' cfr. A. TURCHINI, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*, Casale Monferrato 1984. Resto sempre stupito dalla facile assunzione a modello storiografico della proposta formulata nei manuali del «buon vescovo», dalla esaltazione dell'adeguamento ad esso: è eccezionale la visita personale del vescovo, anche alla luce della tradizione ecclesiastica, a favore del sostituto, ma è normale l'affermazione della sua autorità, di cui la visita è un segno.

### 1. 'Ordo visitandi' di C. Borromeo

È noto il largo influsso esercitato da Carlo Borromeo<sup>8</sup>; i suoi concili provinciali ebbero straordinaria diffusione a stampa (del primo, svoltosi nel 1565, circolarono oltre seimila copie), mentre i materiali contenuti negli *Acta ecclesiae Mediolanensis* (1584), *corpus* definito di leggi e di regolamenti, di direttive e di formule, verranno assunti quale *vademecum* anche per l'impostazione, la preparazione, l'organizzazione, l'espletamento della visita<sup>9</sup>. Esso è particolarmente forte non solo sul suolo italiano, nell'ambito dell'ampia provincia ecclesiastica milanese in primo luogo, ma anche nelle regioni del Sud-Est del regno di Francia, in particolare nel comitato Venassino, dove i prelati sono nominati direttamente dal papa, per poi diffondersi in altre diocesi del Midi. Fondate e ben piantate sui principi formulati a Trento, le norme emanate da Carlo Borromeo erano già circolanti da tempo in forma autonoma, almeno quelle contenute nel I concilio provinciale e nel IV (1576), completate da istruzioni particolareggiate<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Da ultimo cfr. M. VENARD, *Les visites pastorales dans l'Église de France au XVI<sup>e</sup> siècle. Évolution d'une institution*, in M. PERONNET (ed), *Les églises et leurs institutions au XVI<sup>e</sup> siècle*, Montpellier 1978, pp. 115 ss.

<sup>9</sup> Sulla concezione delle visite da parte del Borromeo cfr. G. ALBERIGO, *Come San Carlo organizza le strutture della diocesi. Problematiche delle visite pastorali e apostoliche. (Introduzione a un triennio di studi sulle visite)*, in «Studia borromaica», VIII, 1994, pp. 291-302, una lettura orientata principalmente da schemi teologici, nonostante riferimenti a G. BACCABÈRE, *Visite canonique*, cit.; cfr. anche P. BROUTIN, *Les visites pastorales d'un évêque au XVII<sup>e</sup> siècle*, in «Nouvelle revue théologique», 1949, pp. 937-949 (con riferimento a Francesco di Sales) e da ultimo A. TURCHINI, *I 'questionari' di Carlo Borromeo per il governo della diocesi milanese*, in «Studia borromaica», X, 1996. Sulla diffusione degli *Acta ecclesiae Mediolanensis* cfr. quanto ha scritto E. CATTANEO, *La singolare fortuna degli «Acta ecclesiae Mediolanensis»*, in «La scuola cattolica», 111, 1983, pp. 197 ss.

<sup>10</sup> Cfr. BACCABÈRE, *Visite canonique*, cit., coll. 1525 ss., con riferimento a R. MOLS, *S. Charles Borromée, pionnier de la pastorale moderne*, in «Nouvelle revue théologique», 79, 1957, pp. 602-605; B. PLONGERON, *Charles Borromée, exemple et modèle: son influence en France (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)*, in *San Carlo e il suo tempo*, I, Roma 1986, pp. 493-515

Il I concilio provinciale (1565) si occupa precipuamente della vita dei chierici, della loro condotta, comportamento, abito, impegno nel comporre la pace della comunità, e complessivamente dei loro doveri di ministri, con verifica delle loro qualità, dei loro diritti, della loro cultura (presentazione di inventari di libri), dello svolgimento delle loro funzioni spirituali, della tenuta dei registri canonici, cui si aggiunge il *liber status animarum* (dal 1574)<sup>11</sup>. Nel IV concilio (1576) si dedica attenzione all'arredo e alla dotazione della sacrestia, con i libri liturgici; ma si prevede anche presentazione e verifica dei documenti della chiesa, degli altari e delle cappelle, dei privilegi e dei beni.

Può essere allora significativo svolgere qualche considerazione sul modello di visita carolino, sulla scorta di una relazione della metà del XVII secolo concernente le modalità previste per l'occasione. Vorrei sottolineare il ruolo attribuito nell'organizzazione diocesana alla Congregazione generale, una struttura permanente in ambito curiale, cui dovevano partecipare i vicari della corte o del tribunale vescovile, i vicari foranei, i prefetti cittadini e i visitatori; come preposti *ad universam disciplinam* si indicano più puntualmente il vicario generale, con il visitatore generale della città e quello della diocesi, i prefetti o visitatori per la città (in numero di sei), i visitatori per la diocesi (uno per ogni zona pastorale o *regio* in cui questa era stata divisa)<sup>12</sup>.

Nella riunione generale i vicari fanno un resoconto schema-

particolarmente. Ma si v. anche M. VENARD, *Evêques italiens et pastorale dans la France du XVIe siècle*, in M. MACCARRONE-A. VAUCHEZ (edd), *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Age à l'époque moderne*, Genève 1987, pp. 247-257, nonché l'importante thèse dello stesso autore, *L'église d'Avignon au XVIe siècle*, Lille 1980; W. REINHARD, *Die Reform in der Diözese Carpentras unter den Bischöfen Jacopo Sadoletto, Paolo Sadoletto, Jacopo Sacrati und Francesco Sadoletto, 1517-1596* (Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, 94), Münster W. 1966.

<sup>11</sup> *Acta ecclesiae Mediolanensis* (ed. A. RATTI), II, col. 1529, con riferimento alle *Avvertenze per far il stato dell'anime*; nonché AS Milano, Sez. X, *Varie cose*, n. 5-6; cfr. A. TURCHINI, *I 'questionari'*, cit.

<sup>12</sup> G. CRISPINO, *Trattato della visita pastorale* (1682), Venezia 1711, p. 122; cfr. A. TURCHINI, *Dai contenuti alla forma*, cit., pp. 144 ss.

ticamente riassumibile sotto queste voci: chiese, sacerdoti, chierici, confraternite e aderenti, ospedali, luoghi pii, monasteri maschili e femminili, congregazioni. L'organizzazione di siffatta Congregazione generale può essere accostata al *Geistlicher Rat* ecclesiastico presente in modo più o meno diffuso nel territorio dell'impero a partire dagli anni ottanta del XVI secolo, anche se con compiti consultivi e non decisionali.

Il *Geistlicher Rat* di Frisinga ad esempio (distinto da quello di Monaco, suo concorrente e parte degli organismi ducali e signorili) è fondato, su suggerimento di Guglielmo V, dal vescovo Ernst nel 1586<sup>13</sup>; amministrazione e giustizia sono pertinenti tanto alla giurisdizione civile che ecclesiastica, sia nell'ambito del principato vescovile che della intera diocesi, in ogni caso relativi alla giurisdizione vescovile; oggetto sono anche i monasteri, la formazione del clero, con l'immissione nei benefici, i diritti e le libertà della chiesa e così via. Un organismo siffatto mescolando governo signorile ed ecclesiastico presenta caratteristiche di grande ambiguità, non dissimili da quelle riscontrabili nella pratica del Consiglio ecclesiastico di Trento<sup>14</sup>. I protocolli del *Geistlicher Rat* di Frisinga documentano una considerevole attività di governo dell'organismo; la produzione di decreti, la registrazione di mandati, l'attività ispettiva, la corrispondenza con il vescovo e l'acquisizione delle sue direttive, la corrispondenza con altri enti similari o subordinati ne fanno un punto di cerniera vitale di decisioni, di informazioni, di direttive fra centro diocesano e periferia, e non solo in occasione di visite pastorali<sup>15</sup>.

Ma tornando al modello formulato in ambito borromaico, esso prevede, oltre le congregazioni generali, periodiche riunioni (o conferenze) vicariali nelle quali leggere, dichiarare e intimare istruzioni dell'arcivescovo, brani del concilio tri-

<sup>13</sup> L. WEBER, *Veit Adam von Gepeckh, Fürstbischof von Freising 1618 bis 1651*, München 1972, pp. 267-268.

<sup>14</sup> Cfr. C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Bologna 1993.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 278-290.

dentino e di sinodi diocesani su aspetti peculiari, grida statali, bolle pontificie e vescovili, lettere del vicario generale ed editti<sup>16</sup>. Congregazione generale e particolare erano intimamente connesse e finalizzate a provvedere direttamente o mediatamente ai «bisogni et abusi» attraverso dispositivi di controllo disciplinare efficienti; la *congregatio* è una struttura insieme dialogica (quando comprende dei pari grado, fatta salva l'autorità), gerarchica (quando si trasmettano ordini) e socializzante (quando il confronto, o il comando, inducendo maggiore autocontrollo favoriscano la coesione del gruppo); la *congregatio* è struttura intermedia, dove si rappresentano problemi e necessità, dove si rende conto di situazioni non conformi al modello etico, culturale o ecclesiastico su cui è necessario intervenire.

Una volta espletate le congregazioni, preso nota delle necessità e dei problemi, la visita poteva iniziare, non senza aver previamente raccolto una ricchissima serie di indici e inventari relativi ad alcune specifiche categorie di persone da controllare, vuoi perché «a rischio» vuoi perché utilizzabili a fini pastorali, vuoi per altri motivi concernenti *res* ecclesiastiche; si risparmiava sui tempi e sui costi di visita, da sempre un problema, mentre si ponevano così alcune basi non solo per una loro compilazione burocratizzata, ma anche per la visita in generale<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Per la continuità d'indirizzo nel tempo cfr. A. TURCHINI, *Tradizione borromaica, istituzioni ecclesiastiche, indirizzi pastorali nel Settecento milanese*, in A. ACERBI-M. MARCOCCHI (edd), *Ricerche sulla chiesa di Milano nel Settecento*, Milano 1988, pp. 10-11: ad esempio all'inizio del Settecento Erba Odescalchi preferisce la giurisdizione spirituale ed amministrativa dei vicari foranei quale forma 'normale' dell'ordinario esercizio pastorale, mentre la Congregazione generale dei vicari, nel terzo quarto del secolo è apprezzata da Pozzobonelli quale mezzo precipuo di diffusione delle direttive episcopali. Con riferimento alla realtà di Reggio Emilia nel XVI secolo A. Prospero (*Missioni popolari*, cit., p. 38) ha messo in evidenza l'attivazione di sostituti e vicari come «autorità delegata che consente al vescovo di ridurre le visite e togliere loro funzioni di governo ordinario».

<sup>17</sup> I vicariati borromaici sono collocabili in un clima di fiducia nelle risorse di quella che G. LE BRAS, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale* (Storia della Chiesa, XII 2), Torino 1973, p. 565, definisce come «solidarietà decanale».

Come Borromeo valorizza lo strumento della *congregatio*, altrettanto fa con la figura del vicario foraneo in relazione e in occasione della visita, coinvolgendolo e associandolo, quando non delegandolo; il vicario interviene nel richiedere gli indici e gli inventari, nell'accompagnamento del visitatore e nella verifica degli *status*, al momento della stesura definitiva dei decreti<sup>18</sup>.

## 2. La scrittura

Lang ha distinto fra *Visitationsarten* (*Mittelpunkt Visitation*, *Visitationsreisen*) e *Visitationsakten*, fra i quali comprende i materiali preparatori (*vor*), come trattati, istruzioni, interrogatori e ordini (*Visitationsbefehle*), quelli di visita vera e propria (*Protokolle* e *Berichte*) e gli allegati (dagli inventari alle statistiche, agli *Urteile*, ai *Rezesse*, più altri materiali di natura economica o giuridica)<sup>19</sup>. Non v'è dubbio che nella dizione di visita sono compresi molti atti: occorre perciò distinguere fra documenti, cioè scritture in cui si registra l'attività di un ufficio, di un funzionario che raccoglie, elabora e redige, da una parte, e atti dall'altra, cioè i decreti, ovvero il prodotto finale. Durante, e alla fine di una visita si stendono decreti, costituzioni o comunque norme intese a disciplinare gli elementi ritrovati riprovevoli: essi vanno posti accanto alla legislazione maggiore, perché hanno, seppure calati nella concretezza delle situazioni specifiche, valenza non solo disciplinare, ma anche, e in primo luogo, giuridica; atti e documenti sono entrambi parte del negozio, come

<sup>18</sup> Cfr. A. TURCHINI, *Bayern und Mailand in Zeichen der konfessionellen Bürokratisierung*, in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 135), Gutersloh 1995, pp. 394-403 nonché *Officiali ecclesiastici fra centro e periferia. A proposito dei vicari foranei a Milano nella seconda metà del XVI secolo*, in «Studia borromaica», VIII, 1994; sul processo di burocratizzazione cfr. P.T. LANG, *Die Bedeutung*, cit., p. 209.

<sup>19</sup> P.T. LANG, *Die Kirchenvisitationsakten*, cit., p. 135; cfr. anche R. O'DAY, *Geschichte der bischöflichen Kirchenvisitation in England, 1500-1689*, in E.W. ZEEDEN-P.T. LANG (edd), *Kirche und Visitation*, cit., pp. 208 ss.

tali sono aderenti alla realtà descritta e meritevoli di fede, producendo una nuova realtà costituita dalle carte.

Sia gli inventari che gli *status* che i decreti costituiscono quella specifica visita, come voci specifiche dell'atto; il loro riscontro nella realtà archivistico-documentaria non è agevole quando tutto il materiale è stato raccolto insieme anche alla rinfusa, come a Milano; risulta più evidente quando è partitamente ordinato in itinerari, annotazioni, diari, agende dei vescovi, inchieste e rilevazioni, *notulae* o minute, ordinate come a Verona o, in parte, a Udine (Aquileia)<sup>20</sup>. Inventari e indici presentati o redatti nel quadro delle visite sottolineano l'affermarsi di una società dalle procedure, soprattutto dalla documentazione per iscritto; non che mancassero simili registrazioni nelle visite precedenti, ad esempio del XV secolo, ma non sono così sistematiche e diffuse. Si afferma il principio dell'uso della scrittura per tracciare il quadro della situazione locale e territoriale da presentare per lo più, anche attraverso passaggi intermedi, ad una amministrazione diocesana centralizzata che se ne alimenta<sup>21</sup>; tutto ciò entro un processo di stabilizzazione e di consolidamento delle strutture diocesane, con l'affermazione di competenze e la divisione di ruoli, in parallelo con quanto sta verificandosi nelle pratiche degli stati.

## 2.1. Istruzioni e questionari

La visita è agevolata anche dalla produzione di manuali destinati alla visita pastorale in modo esclusivo. Si rivolgono non più al vescovo come opere nel cui ambito si tratta anche della visita; con questo tipo di prontuario da seguire, in cui si prevedono tutti i momenti con i relativi passaggi destinati a tradursi nella documentazione da raccogliere, da

<sup>20</sup> Cfr. A. TURCHINI, *Dai contenuti alla forma*, cit., p. 138.

<sup>21</sup> M. LINGG, *Geschichte*, cit., p. 49; si v. anche le indicazioni generali offerte da P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in G. BENZONI-M. PEGRARI (edd), *Cultura religiosa e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, pp. 209-223.

stendere, da inviare, si segna una svolta nella formalizzazione dell'atto: la visita può essere compiuta con relativa facilità, una volta presa la decisione. A partire dalla seconda metà del XVI secolo, e poi in seguito, i trattati sono numerosi e dalle caratteristiche più disparate: da quelli che intendono aiutare il vescovo a «fare bene» il suo compito a quelli che raccolgono la normativa e la prassi, come i classici Barbosa e Gavanti, a quelli pur animati da un afflato spirituale che scendono nei dettagli di una casistica quanto mai complessa e analitica, come il *Trattato della visita pastorale* di Crispino (1682), oppure teorico-pratici come il *Metodo della santa visita* di F.M. D'Aste (1706), l'*Ichnografia* del Fontanini (1712), a quelli che inseriscono la visita nel contesto giuridico e canonico come Ferrari o van Espen<sup>22</sup>; ma già si segnala una *Compendiosa descriptio visitationis ecclesiasticae* di Prospero Fagnani<sup>23</sup>.

I trattatisti prendono a modello la produzione dei vescovi, ma accade anche viceversa, basti pensare all'ampia utilizza-

<sup>22</sup> Cfr. P. FUSCHI, *De visitatione et regimine ecclesiarum*, Romae 1581; F. NINGUARDA, *Manuale visitatorum duobus libris*, Venetiis 1592; L.A. RESTA, *Dictionarium visitatorum visitandorum, cum praxi et formula generalis visitationis omnium ... ecclesiarum, monasteriorum et personarum*, Romae 1593; P. SALODIO, *Praxis compendiosa de visitatione*, Mediolani 1593: su questi autori cfr. FIORANI, *Le visite apostoliche del Cinque-Seicento e la società religiosa romana*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 1980, pp. 53-148, ma v. anche J. ARIAS, *Practica ecclesiastica para el uso y exercicio de notarios publicos y apostolicos, y secretario de preladados, con un tractado breve de visitacion de iglesias*, Madrid 1585; per manuali italiani successivi offre utili spunti L. MEZZADRI, *L'ideale pastorale del vescovo del primo Settecento*, in «Divus Thomas», 75, 1971, pp. 355-367, ma senza dimenticare opere specifiche di larga diffusione in Francia come *Manuale ad visitandas parochias*, Albi 1682, oppure un *Manuale episcoporum ad visitandas parochias*, Paris 1694 o ancora, per la Spagna, di GOMEZ DE SANABRIA, *El perfecto visidador ecclesiastico*, Madrid 1645. Sull'importante opera del Crispino, scritta per il cardinale Orsini, poi papa Benedetto XIII, cfr. G. DE ROSA, *Vescovi popolo e magia nel Sud*, Napoli 1983<sup>2</sup> nonché A. TURCHINI, *Pastorale e riforma della chiesa fra '600 e '700: il «Synodicon» del cardinal Orsini*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX, 1984, pp. 388-414.

<sup>23</sup> A. GÖSSI-J. BANNWART (edd), *Die Protokolle der bishöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts in Kanton Luzern* (Luzerner Historische Veröffentlichungen, 27), Luzern-Stuttgart 1992, p. 17.

zione della *summa moralis* di S. Antonino Pierozzi o dei testi di Giovan Francesco Pavini, di Francesco Trotti e di altri giuristi del XV secolo (valga qui il richiamo ai materiali tenuti presenti nella *Instructio pro visitoribus et quo ordine debeant officium expedire* del cardinale Bernardo Clesio, 1524, utilizzata poi anche da Ludovico Madruzzo succedutogli nella sede trentina)<sup>24</sup>.

Una valorizzazione delle visite in chiave riformatrice compare nel *Sermo de visitatione praelatorum* (1402) di Gerson, quindi nel trattato *De cultu vinee Domini*, composto fra 1425 e 1451, opera di Pierre Soybert dedicata al medesimo tema<sup>25</sup>. Il forte legame fra visita e riforma è destinato a sciogliersi per accentuare alcuni aspetti per così dire tecnici dell'istituto; ma non è una perdita, perché l'idea riformistica si riflette e trasmuta in una diversa concezione del ruolo e della presenza del vescovo, in una attività improntata dalla *cura animarum* calata nei moduli del diritto e della tradizione canonistica. Il *Baculus pastoralis* (1475) del giurista di curia Gian Francesco Pavini rappresenta l'emergere di una linea di tendenza destinata al successo<sup>26</sup>. Con la pubblicazione del *Pontificale romanum* (1595) si intende porre fine ad una pluralità di modelli locali, proponendo di conformarsi ad un unico nuovo testo: l'*Ordo ad visitandas parochias*, che gioca un ruolo importante nell'impostazione unitaria della visita dell'età moderna; in esso si indicano le modalità di accoglienza, i motivi della visita enunciati durante la predicazione solenne con l'invito alla conversione e alla penitenza, la procedura di visita dell'edificio, degli istituti religiosi e simili. La procedura orale e sommaria è ancora possibile, ma non è la norma; gli atti si compiono tutti

<sup>24</sup> G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento, 1537-1538*, Bologna 1989 e, per la continuità d'uso nel corso del secolo, C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit.; cfr. anche A. TURCHINI, *Per la storia religiosa del '400. Visite pastorali e questionari di visite nell'Italia centro-settentrionale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII, 1977, pp. 265-290.

<sup>25</sup> M. VENARD, *Les visites pastorales*, cit., pp. 115 ss.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 115 ss.

per iscritto anche nella visita, tanto più nella raccolta dei documenti. Nello stesso modo si accentua la standardizzazione dei formulari e dei questionari, e la burocratizzazione di norme e procedure. Dal Settecento la visita pastorale è sempre più proposta sotto forma di questionari prestampati e uniformi, da compilare e rendere in curia; è sempre più controllo amministrativo che presenza del vescovo.

#### a. Stati italiani

Mancando una indagine sistematica dei questionari e delle istruzioni dell'episcopato presente negli stati italiani, sensibile agli orientamenti della S. Sede più di altre realtà, mi limito a qualche breve cenno. L'importante «memoriale» utilizzato dai visitatori delegati dal vescovo G. M. Giberti (1530-1541) si propone alla riflessione di un episcopato attento dopo il concilio tanto al Nord (Ormaneto, Morone, Borromeo, Valier) quanto nel Mezzogiorno (Marco Antonio Colonna, ad esempio)<sup>27</sup>. Borromeo fa stendere questionari (e trattati di visita) che circolano fra i suoi collaboratori, ma essi restano allo stato di ms; d'altra parte bisognerebbe farne un confronto puntuale con i materiali editi in *Acta ecclesiae Mediolanensis*: in ogni caso essi illustrano la porzione di realtà sociale religiosa e istituzionale che si intende vedere<sup>28</sup>. E non è stata ancora valutata appieno la diffusio-

<sup>27</sup> Cfr. A. PROSPERI, *Tra evangelismo e controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969; H. JEDIN, *Carlo Borromeo*, Roma 1971; *La società religiosa nell'età moderna*, Napoli 1973; G. GALASSO-C. RUSSO (edd), *Per la storia sociale e religiosa del Mezzogiorno d'Italia*, 1-2, Napoli 1980-1982; G. DE ROSA-A. CESTARO (edd), *Il concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo. Atti del convegno di Maratea*, 1-2-, Venosa 1988, nonché l'esemplare V. DE MARCO, *La diocesi di Taranto nell'età moderna (1560-1713)*. Prefazione di G. De Rosa (*Thesaurus ecclesiarum Italiae recentioris aevi*, XIII 1), Roma 1988 e il bilancio compiuto da G. DE ROSA, *I codici di lettura del 'vissuto religioso'*, in G. DE ROSA-T. GREGORY (edd), *Storia dell'Italia religiosa*, II, cit.

<sup>28</sup> Cfr. A. TURCHINI, *I 'questionari'*, cit.; G. DE ROSA, *I codici di lettura*, cit., pp. 306-307.

ne, dopo il concilio tridentino, proprio a partire dalla sede romana di un ms intitolato *modus in visitatione servandus*, o anche *modus visitandi*<sup>29</sup>, né l'effetto, anche sull'impostazione delle visite, e non solo italiane, delle direttive standardizzate per la compilazione delle *relationes ad limina*. In qualche caso, attraverso l'esame di direttive, come l'interessante *Instructio brevis pro visitoribus civitatis et dioecesis Bononiensis* di Fabio Fabi, vicario di Alfonso Paleotti a Bologna (1598), si giunge ad individuare in ambito specifico «la definitiva separazione del vescovo dall'ufficio di visitatore e la riduzione della visita a ispezione burocratica»<sup>30</sup>.

#### b. Regno di Francia

Alla fine del XVI secolo cominciano a comparire in Francia formulari di visita stampati, come quello del cardinale di Joyeuse (Toulouse 1596)<sup>31</sup>. I tempi di introduzione di uno schema da seguire per la visita sono abbastanza variabili, e non sempre si traducono e si fissano in uno stampato che facilita l'ordine della scrittura o addirittura prevede la compilazione diretta; Julia nota una discreta produzione nel corso della prima metà del XVII secolo, a prescindere dalla pubblicazione del summenzionato questionario del cardinal di Joyeuse: Clermont (1620, a stampa nel 1623), St. Papoul, Mirepoix, Maillezais e Poitiers (rispettivamente: 1630, 1631, 1632, tutti a stampa), Puy (1648), Chalons-sur-Marne (1650) e, nello stesso anno, Lyon (a stampa), Nantes (1652), Comminges (1664), Reims (1672); altre realtà sono più tardive come Montpellier (1684), Besançon (1698, a stampa), Rodez

<sup>29</sup> Una moderna edizione del testo, ritenuto inedito, è stata fatta da M. PERICOLI, *La Riforma nell'Umbria alla luce delle prime visite apostoliche postridentine*, in *Eremiti e pastori della Riforma cattolica nell'Italia del '500. Atti del VII Convegno di studi avellaniti, Fonte Avellana 31 agosto-2 settembre 1983*, [Urbino 1984], pp. 293-300; in realtà il *modus in visitatione servandus* è stato pubblicato dal Ninguarda nel suo noto e diffuso *Manuale visitorum*.

<sup>30</sup> A. PROSPERI, *Missioni popolari*, cit., p. 39.

<sup>31</sup> G. BACCABÈRE, *Visite canonique*, cit., col. 1551.

(fine secolo), Limoges (1713, a stampa nel 1730) e così via<sup>32</sup>. Ricchi questionari in 140 punti sono approntati da monsignor Colbert (Normandia) nel 1687 mentre nello stesso anno, per il decanato di Xaintois se ne adotta uno in 81 punti<sup>33</sup>. Non mancano parentele e filiazioni. Ad esempio lo schema di visita di Laon (1756), come quello delle memorie inviate preliminarmente ai curati, non è altro che la copia pura e semplice di quelli utilizzati decenni prima a Chalon-sur-Marne (1704 e 1726); così il vescovo di Tarbes nel 1783 non si fa scrupolo di adottare il modello di Reims (1774) senza grandi cambiamenti<sup>34</sup>, mentre il questionario in 70 punti di monsignor de Manitau a Bordeaux prende qualcosa in prestito da quello del cardinal Orsini<sup>35</sup>.

### c. Impero

Non è casuale il fatto che i questionari identificati ed esaminati da Lang appartengano «principalmente a diocesi della Germania meridionale» e alcuni di essi siano stati usati contemporaneamente in varie sedi: quello di Mainz (1549) è adottato a Paderborn e a Strasburgo, quello di Köln (1550) a Münster, e quello di Münster (1612) si ritrova a Paderborn, quelli di Salisburgo (1558 e 1569) sono a loro volta «applicati in tutte le diocesi bavaresi»<sup>36</sup>. A sua volta il *Visitationsordnung* di Costanza del 1646 costituisce la base della *Forma et modus visitandi episcopatum Constantiensem* edita

<sup>32</sup> D. JULIA, *La réforme*, cit., pp. 322-323.

<sup>33</sup> P. BURKE, *Le domande del vescovo e la religione del popolo*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, p. 549.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> P.T. LANG, *La riforma*, cit., pp. 59-60; *Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. von E.W. ZEEDEEN in Verbindung mit P.T. Lang-C. Reinhardt-H. Schnabel-Schüle, Bd. I.: *Hessen*, hrsg. von C. Reinhardt-H. Schnabel-Schüle, Stuttgart 1982; Bd. 2.: *Baden-Württemberg*, Teilband II.: *Der protestantische Südwesten*, hrsg. von H. Schnabel-Schüle, Stuttgart 1987.

nel 1700<sup>37</sup>. Si potrebbe anche misurare l'allungamento dei questionari dal XVI al XVIII secolo; esso da una parte mostra il consolidarsi dello strumento, dall'altra la sua formalizzazione in un genere letterario: l'estensione a piacimento è limitata ad alcuni argomenti, in qualche caso viene contratta da esigenze di praticità. Johann Otto (Augsburg, 1593) costruisce per il visitatore un questionario di 78 domande distribuite in 9 rubriche, ridotte dal successore Heinrich V in 46 (dopo il 1635). Il vescovo Iohann Gottfried di Bamberg al vicario generale Forner offre nel 1611 due istruzioni, la prima per i visitatori generali comprende in 30 capitoli non meno di 647 domande (un'intera trattazione di teologia pastorale)<sup>38</sup>, la seconda per i decani con non meno di 100 domande. L'arcivescovo Franz von Köln non è da meno; il suo *Prodromus visitationis*<sup>39</sup> del 1649 dedicando alla visita materiale 386 domande (la prima parte), alla visita personale 269 (seconda parte), si offre come modello per quello del principe-abate di Fulda del 1656. Alla misurata *Instructio pro visitoribus et decanis* del vescovo Franz Wilhelm (Regensburg, 1652) costituita da sole 43 domande in 4 rubriche si può affiancare una *Instruktion* del vescovo Johann Gottfried (Würzburg 1689), ancora contenuta con 75 domande per la *visitatio localis* e 94 per quella *personalis*, per giungere all'ampilissimo *Modus visitandi* stampato da Joseph Clemens di Freising nel 1693, contenente una *visitatio rerumque ad eam pertinentium* (487 domande), una *visitatio personarum ecclesiasticorum* (168 domande) ed una *visitatio circa administrationem sacramentorum* (con altri 160 quesiti)<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> A. GÖSSI-J. BANNWART (edd), *Die Protokolle*, cit., p. 23. Si v. anche J.G. MAYER, *Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz*, 1-2, Stans 1901-1902; H. REINHARD-F. STEFFENS, *Studien zur Geschichte der Katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeo's*, Stans 1911, nonché *Das Visitationsprotokolle über den Schweizerischen Klerus des Bistums Konstanz von 1586*, bearbeitet von O. VASELLA (Quellen zur Schweizer Geschichte. NF. II. Abt., Akten, Bd. 5, 1963).

<sup>38</sup> M. LINGG, *Geschichte*, cit., p. 49.

<sup>39</sup> Cfr. solo per questo caso P.T. LANG, *La riforma*, cit., p. 94.

<sup>40</sup> *Modus visitandi ecclesias earumque res et personas*, Monachii 1693; cfr. M. LINGG, *Geschichte*, cit., p. 50.

La maggior parte delle istruzioni per i visitatori del XVII secolo mostra la tendenza alla complessità, e alla maggiore ampiezza possibile, data dall'alto numero di domande previste<sup>41</sup>. Cambia lo stile e la forma esterna: «I fogli di carta coperti di domande disordinate scompaiono col passare degli anni e lasciano il posto a volumi consistenti, ben strutturati, stampati e rilegati»<sup>42</sup>.

## 2.2. Inventari

Ai visitati toccava fornire una ricchissima serie di dati, cioè preparare «distintamente» indici di tipo giuridico, economico, personale e quantaltro, concernenti situazioni di fatto di cose e persone; rientrano in questa raccolta elenchi e inventari di cappelle, legati pii, benefici, beneficiati, persone ecclesiastiche, chiese semplici, cappelle e cappellanie, scuole e confraternite, luoghi pii, al pari di concubini, malviventi, medici, maestri di scuola e altri<sup>43</sup>. Nel IV concilio provinciale milanese si stende un lungo elenco di inventari e di indici<sup>44</sup> da preparare in occasione della visita.

Mi preme segnalare la connessione fra il materiale documentario prodotto e la visita, anche perché esso è stato proficuamente utilizzato, in area francese soprattutto per la tarda età moderna in connessione con lo sviluppo della stessa attività visitale. Gli indici di età carolina risultano scompaginati, sparsi fra le miscellanee di visita, qualche volta sono databili con difficoltà, essendo talora frammenti di un do-

<sup>41</sup> M. LINGG, *Geschichte*, cit., p. 49; cfr. P.T. LANG, *La riforma*, cit., p. 66: prima del XVII secolo il numero medio delle domande è attorno a cento (105), dopo attorno a centocinquanta (143).

<sup>42</sup> P.T. LANG, *La riforma*, cit., p. 78.

<sup>43</sup> Cfr. A. TURCHINI, *Dai contenuti alla forma*, pp. 140 ss.

<sup>44</sup> Cfr. A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, in fase di stampa, introduzione, parzialmente anticipata in «Annali di storia della scuola e dell'istruzione pubblica», II, 1994.

cumento più ampio, talaltra in sé compiuti; nella loro raccolta si può empiricamente riconoscere e distinguere una fase precedente la peste del 1576, più ordinata e organica, dal restante periodo dell'episcopato carolino. Gli indici e gli inventari dell'età di Gaspare Visconti e soprattutto di Federico Borromeo sono molto interessanti non solo perché ben conservati, ma anche per le modalità di registrazione.

Esiste una attenzione tutta nuova per la conservazione degli atti in archivio, che diventa sempre più funzionale. Le norme emanate da Borromeo nel concilio provinciale del 1565 richiamano la Sess. XXII, c. 10 de ref. (con riferimento alla imperizia dei notai, all'esame loro da parte del vescovo); la materia è quanto mai importante per la conservazione della proprietà, il mantenimento della disciplina, la regolata amministrazione del territorio; al Borromeo si deve la «costruzione ed elaborazione particolareggiata del sistema» sia a livello locale parrocchiale, che centrale diocesano; ulteriori approfondimenti sono nel concilio provinciale milanese del 1573. Il buon funzionamento dell'attività di curia, sotto la supervisione del vicario, dipende anche dall'organizzazione, dall'ordinamento e ripartizione dell'archivio che deve permettere la buona collocazione degli atti che sempre più abbondanti vi confluiscono e, ancora prima, vi si producono. La registrazione degli atti e la conservazione del materiale archivistico risponde a criteri pratici, cui era subordinato lo stesso funzionamento dell'attività curiale; i registri sono ben ordinati, corredati di indici analitici<sup>45</sup>.

Così come si procede all'autocompilazione degli inventari, si può procedere all'autocompilazione dei formulari di visita trasmessi magari tramite i vicari; il controllo dei medesi-

<sup>45</sup> Cfr. A. TURCHINI, *L'organizzazione di un archivio vescovile nel '500: il caso di Cesena (da un inventario inedito)*, in «Studi Romagnoli», 30, 1979, pp. 155-196, con riferimenti anche alla coeva situazione di Bologna e Milano; per quest'ultima sede ora v. A. TURCHINI, *La nascita del sacerdozio come professione*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 225-256 nonché D. ZARDIN, *La struttura della Curia arcivescovile al tempo di Carlo Borromeo*, in «Studia borromaica», VIII, 1994.

mi poggia sia sulla fedeltà riconosciuta agli estensori, sia sul controllo vicariale. Come dimenticare i modelli formalizzati adottati dalla burocrazia, la strumentazione adottata, l'utilizzazione crescente della stampa mano a mano che si procede nell'età moderna? I dati raccolti attraverso la documentazione scritta (anche ciò va tenuto presente) concernono la popolazione, l'entità e (talora) qualità della sua adesione alla fede e soprattutto il clero; i materiali si moltiplicano e accrescono dal punto di vista quantitativo (anche se non si tratta di fonti di origine statistica) in connessione con la progressiva centralizzazione del potere, e dal punto di vista qualitativo in rapporto alla perizia e al livello professionale dell'amministrazione. Le visite, da questo punto di vista, possono costituire un elemento talora discriminante per misurare la modernizzazione in atto nella Chiesa, parallelamente a quella dello Stato. È significativo l'atto del controllo in sé non tanto la verifica della sua realizzazione o la sua messa in esecuzione (certo, se si attuano i decreti, è meglio per l'istituzione)<sup>46</sup>.

### 3. *Strutture di curia, le 'congregationes'*

Alla luce della *salus animarum* la visita permette di definire ulteriormente le strutture interne della chiesa locale, sia permanenti, sia temporanee; alcune di esse sono introdotte *ex novo*, rispondendo alla necessità di una divisione del lavoro e delle competenze: la curia è il luogo che costituisce (e verrebbe di dire, quasi sostituisce) il centro della diocesi, nella sede della città vescovile, sotto la direzione del vescovo e dei suoi delegati. I rapporti sono sempre più mediati

<sup>46</sup> Cfr. W. REINHARD, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione. Un discorso storiografico*, nonché H. SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit.; cfr. altresì H. SCHILLING, *Confessional Europe*, in A. BRADY-A. HEIKO-J. OBERMAN-D. TRACY (edd), *Handbook of european history 1400-1600. Late Middle ages, Renaissance and Reformation*, II: *Visions, programs and outcomes*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 641-687.

dagli uffici curiali creati per specifiche questioni; mi sembra opportuno segnalarne alcuni:

### 3.1. Congregazione della disciplina

Carlo Borromeo ne prevede formalmente la costituzione come strumento permanente; lo ricorda egregiamente un suo biografo e antico collaboratore come il Giussani, in un passo già ricordato. La congregazione si riunisce settimanalmente e tratta i problemi di governo della diocesi a partire dalla visita, ovvero dai risultati delle ispezioni, investigazioni, informative raccolte. Gli atti di questa Congregazione depositati in uno specifico fondo dell'Archivio storico diocesano di Milano sono tuttora assenti per il XVI secolo, fatto salvo qualche lacerto rintracciabile in altro fondo nella medesima sede; la scarsa consistenza per i secoli XVII-XVIII induce a credere non tanto ad una sezione 'chiusa' quanto ad uno svuotamento di funzioni a favore di altri strumenti di governo delegati e ad una diversa operatività.

Una congregazione simile a quella operante a Milano, detta *Régime ecclésiastique*, si ritrova a Bordeaux con il cardinale François de Sourdis (1600-1628)<sup>47</sup>. All'interno di un processo di rinnovamento e di richiamo ad un maggior rigore Innocenzo XI nel 1696 stabilirà a Roma una 'Congregazione sopra la disciplina ecclesiastica'<sup>48</sup>.

### 3.2. 'Congregatio spiritualis' o della visita

Quando nell'*ordo visitandi* si scende nei dettagli (regole per la «disciplina» ecclesiastica, ordini «spirituali») si delinea

<sup>47</sup> G. BACCABÈRE, *Visite canonique*, cit., col. 1546 con riferimento a P. BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, I, Paris 1956, p. 111; cfr. anche il concilio di Bordeaux del 1624 nel capitolo sulla visita: MANSI, XXXIV, B, coll. 1594-1595.

<sup>48</sup> Cfr. M. TURRINI, *La riforma del clero secolare durante il pontificato di Innocenzo XII*, in «Cristianesimo nella storia», 13, 1992, p. 336.

anche l'operato di congregazioni naturalmente costituite ad hoc durante la visita. La *congregatio spiritualis* non è istituzionalmente prevista negli *Acta ecclesiae Mediolanensis*, ma è attiva di fatto; d'altra parte se il termine *congregatio* è facilmente definibile, l'aggettivo può trovare riscontro solo nella visita come suggerisce la stessa antica definizione del corpo archivistico delle visite pastorali milanesi, già archivio «delle visite», «spirituale».

Una breve ricerca permette di accertarne i compiti. La visita della diocesi di Treviri nel 1569-1570 è preparata da una commissione che ne stabilisce gli scopi e il piano di realizzazione, dopo averne assodato i diritti<sup>49</sup>. Nel principato vescovile di Trento, una Congregazione spirituale come organo di coordinamento dei visitatori e insieme di controllo della visita pastorale, è formata dal vescovo (se presente in diocesi), dal vicario generale, da due consiglieri e da un notaio. Essa compare nel corso della visita Madruzzo del 1579-81 e, secondo Nubola, opera in due direzioni complementari: «Da un lato si occupa dell'esame e risoluzione delle questioni emerse nel corso della visita e segnalate dai visitatori, dall'altro elabora i decreti visitali, alcuni documenti e norme generali su problemi di particolare rilevanza inviati poi in tutta la diocesi» come *ordines et decreta*<sup>50</sup>.

È una struttura di lavoro entro l'organizzazione curiale, mobile quella, istituzionale quest'ultima. La congregazione spirituale o della visita prende i provvedimenti opportuni ed è strutturalmente inquadrata nell'ordinamento diocesano, scrive il Rinuccini<sup>51</sup>, seguito dal Crispino che in questo

<sup>49</sup> Cfr. «Revue d'histoire de l'église de France», LV, 1969, p. 287 (la visita viene condotta decanato per decanato, assunto come unità di misura); non diversamente a Würzburg la visita di Julius Echter von Messelbrunn si appoggia al *Geistlicher Rat*.

<sup>50</sup> C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit.

<sup>51</sup> G. RINUCCINI, *Della dignità et officio dei vescovi discorsi quaranta*, Roma 1651 (testo già approntato intorno al 1643-1644) in G. CRISPINO, *Trattato*, cit., pp. 377-378: «In particolare poi, non ho saputo trovare miglior modo per l'esecuzione della visita, che una congregazione da farsi inviolabilmente una volta la settimana a questo effetto. In essa devono

modo chiude il suo ampio lavoro<sup>52</sup>. Tuttavia il quadro delineato è molto vicino a quello della Congregazione della disciplina per quel che concerne la periodicità e i componenti; l'oggetto e la procedura sono puntualmente descritti da G.B. Rinuccini.

Riscontri sono rintracciabili anche a Roma. La Congregazione della visita, scrive Crispino serve per accertare l'esecuzione dei decreti e delle istruzioni lasciate durante la visita; alla riunione periodica dovrebbero intervenire i visitatori, e qui si riprende quasi negli stessi termini sia il testo del Giussani che quello del Rinuccini; ma Crispino ricorda anche il modello offerto dalla «Sede apostolica, ch'è la madre e la maestra di tutte le chiese» e ne descrive l'attività<sup>53</sup>. Nella congregazione si pigliano le «opportune provvisioni»<sup>54</sup>. Peraltro non credo che Crispino commetta l'errore di identificare questa con la 'Congregazione sopra la disciplina ecclesiastica' voluta da Innocenzo XI.

intervenire sempre il vescovo e due suoi visitatori, e di più quei nominati di sopra, a i quali sono commesse in specie le chiese, i luoghi pii, il seminario, le officature, e quanto si è detto; et oltre di questi, un sagrestano ... E perché il negotio di far adempire tutti gli obblighi, et officature, è sommamente importante, oltre all'esservi il deputato particolare: io ho ordinato severamente che tutti i vicari foranei diano conto due volte l'anno di quegli obblighi, che non si soddisfano per mancamento de' sacerdoti, e per altre cause, acciò quando il mancamento seguisse, non passi però il termine di sei mesi. Alla congregazione io ho aggiunto un procuratore, et un avvocato, i quali vengono chiamati, quando si tratta de liti de' luoghi pii». Cfr. E. TASSI, *Norme per l'attività pastorale del vescovo proposte da mons. Giovanni Battista Rinuccini arcivescovo di Fermo (1625-1653)*, in «Quaderni dell'Archivio storico arcivescovile di Fermo», 10, 1990, pp. 20-21 che dà anche questo passo come inedito; sulla figura del Rinuccini ora v. il resoconto della relazione di M. ROSA, *L'immagine del vescovo nel Seicento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXIII, 1994, pp. 53 ss.

<sup>52</sup> G. CRISPINO, *Trattato*, cit., pp. 376-377.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 122-123.

<sup>54</sup> *Ibidem*, pp. 376-377.

### 3.3. Congregazione delle «cose temporali»

Non conosco la strutturazione della congregazione delle «cose temporali», di cui si parla nel già citato *ordo visitandi*, tuttavia posso pensare non solo a interventi sull'amministrazione e governo delle medesime, ma anche a effetti che potrebbero essere testimoniati dalla numerosa produzione di «stati temporali» a partire dalla fine del XVII secolo rinvenibili in numerosi archivi ecclesiastici italiani (in larga parte inventari autonomi e non più inseriti nella visita, ma arricchiti di molte notizie giuridiche e non solo patrimoniali).

### 4. Organizzazione decanale e vicariale

Anche nel contesto della Congregazione della visita, si valorizza l'apporto dei vicari foranei, attraverso i quali si tenta il superamento dell'organizzazione diocesana precedente. È il riconoscimento di una realtà di fatto, di una struttura mutuata dal medioevo<sup>55</sup>, trasformata e adattata a nuovi fini, e sotto la direzione del vescovo. Il decanato diventa l'unità di misura della visita.

Non si tratta soltanto di fare i conti con una certa ampiezza territoriale (superiore in certi casi alla realtà delle diocesi del Regno di Napoli) quanto piuttosto con la natura stessa dei vicari foranei. Non è casuale che su di essi si siano concentrate indagini non sporadiche soprattutto laddove il fenomeno risulta più appariscente perché diversa è l'attenzione a livello della articolazione delle istituzioni ecclesia-

<sup>55</sup> Il ruolo dei decani (o vicari foranei) era stato ampiamente esaltato nei *Capitula synodica* di Incmaro, arcivescovo di Reims (852), il quale a sua volta si rifaceva alla tradizione; la visita tocca le persone (soprattutto i diritti di decima) e le cose (soprattutto la buona amministrazione), quindi ne va fatto resoconto al vescovo; l'influenza dei *capitula* si sente particolarmente nella regione renana, soprattutto nell'opera di Reginone, abate di Prüm, di cui diremo fra poco, poi in Burcardo di Worms (XI secolo) per giungere sino al XVI e XVII secolo. G. BACCRABÈRE, *Visite canonique du vicaire forain*, in *Dictionnaire de droit canonique*, VII, Paris 1965, col. 1607.

stiche, del loro diverso ruolo e dei loro poteri in connessione con gli ambiti sociali e politici proprio a partire dalla stessa configurazione di una chiesa dalle precise connotazioni territoriali (ad esempio nei territori dell'Impero, della Francia e della Spagna)<sup>56</sup>.

Gli arcidiaconi (o i loro sostituti) quando passano in visita «vengono a controllare il curato, lo stato dei luoghi e dei conti di fabbriceria, a correggere le mancanze più evidenti, a percepire ammende ed il diritto di procura»<sup>57</sup>. I decanati non sono vicariati foranei, hanno una valenza collegiale e capitolare che nel vicariato manca. La realtà dei capitoli e delle collegiate nei diversi stati italiani, a differenza di quanto già si è fatto per altre zone d'Europa, non è ancora stata adeguatamente studiata, eccezion fatta per l'area lombarda fra tardo medioevo e prima età moderna o per qualche caso sporadico nel regno di Napoli, nel contesto di una programmatica attenzione al fenomeno della chiesa ricettizia peraltro ancora poco noto nella sua realtà concreta, eppure di lunga durata<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Solo da un punto di vista meramente esemplificativo cfr. A. DROCHON-BENONI, *L'ancien archiprêtre de Parthenay: visites des paroisses (1598-1740) et documents divers* (1884), Paris 1993; T.P. BECHER, *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der Katholischen Reform in den Dekanaten Ahrghau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761* (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Bonn, 43), Bonn 1989; A. BAUR, *Die Visitationen im Landkapitel Neckarsulm von 1596, 1597, 1612 und 1619*, in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», V, 1986, pp. 271-310; M. CLOET-N. BOSTYN-K. DE VREESE, *Repertorium van dekenale visitatieverslagen betreffende de Mechelse Kerkprovincie 1559-1801*, Leuven 1989. Un arcivescovo (già coadiutore di F. de Jouyeuse) impegnato nella sola visita di capitoli e monasteri presenta J. DAHYOT-DOLIVET, *L'oeuvre législative de François de Harlay, archevêque de Rouen de 1616 à 1651*, Roma 1987; FERNANDEZ TERRICABRAS, *Visites*, cit., p. 449, notando soprattutto le resistenze dei corpi locali, invita a non mitizzare le visite. Sulle visite arcidiaconali in Inghilterra cfr. l'appendice di R. O'DAY, *Geschichte*, cit., pp. 208 ss., nonché T.A. HAMILTON, *Diocesan organisation in the Middle Ages: archdeacons and rural deans*, in «Proceedings of the British Academy», XXIX, 1943, pp. 153-194.

<sup>57</sup> M. VENARD, *Le visite pastorali*, cit., p. 26.

<sup>58</sup> Sui capitoli nel Quattrocento cfr. D. HAY, *La chiesa nell'Italia rinascimentale*, Bari 1979, pp. 35 ss. Cfr. inoltre G. GRECO, *Fra disciplina e*

Il ruolo del vicario foraneo, o del decano, aumenta, ma la giurisdizione sulle cause importanti decresce, gli è praticamente ritirata<sup>59</sup>, dovendo fare riferimento esclusivo al vescovo, la cui autorità viene ulteriormente affermata come perno dell'azione pastorale di controllo, anche delegato, tanto più che in molti casi il vicario risulta controllato attraverso i testi sinodali, di cui diremo fra poco. Le visite degli arcipreti in qualche caso, come a Strasburgo, sono particolarmente numerose durante situazioni di crisi<sup>60</sup>.

I vicari foranei hanno funzioni di vigilanza e di controllo sulla vita del clero, sul comportamento dei laici dal punto di vista della vita religiosa, sull'amministrazione di fondazioni, pia loca, confraternite e simili, e devono rendere conto ai loro superiori gerarchici, al vicario generale o al vescovo; il rapporto, le direttive e quantaltro avviene per iscritto. I vicari fanno periodicamente le loro visite, anche in funzione dei sinodi, e le accompagnano da una serie di rapporti, quando sono nominati testi sinodali; ma i rapporti vengono egualmente stesi ed inviati, a prescindere dai sinodi, attraverso pratiche amministrative, consultazioni periodiche e simili, la corrispondenza ordinaria con il centro diocesano e gli organismi curiali; solo col tempo si giungerà a fissare un modello con la *Raccolta di alcuni decreti, ordini, istruzio-*

*sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari 1992, pp. 45-113; O. DI SIMPLICIO, *Peccato penitenza perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano 1994, p. 90; e in generale M. DE ROSA, *I codici di lettura*, cit., e inoltre G. GRECO, *I giuspatronati laicali nell'età moderna*, in G. CHITTOLINI-G. MICCOLI (edd), *La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 543 ss.; A. CESTARO, *Per una definizione tipologica e funzionale della parrocchia nel Mezzogiorno nell'età moderna e contemporanea*, nonché E. ROBERTAZZI, *Attività religiosa ed economica del clero ricettizio nel '700*, in *La parrocchia nel Mezzogiorno dal medioevo all'età moderna. Atti del I° incontro seminariale di Maratea (17-18 maggio 1977)*, Napoli 1980, rispettivamente pp. 165 ss. e 95 ss.

<sup>59</sup> M. VENARD, *Le visite pastorali*, cit., pp. 33-34: le «visite arcidiaconali o decanali sono ormai subordinate al vescovo, seguono schemi fissati dagli statuti sinodali e si integrano in una pastorale gerarchizzata».

<sup>60</sup> Cfr. «Revue d'histoire de l'église de France», 58, 1972, p. 351.

*ni, lettere e altre cose, tratte dagli Acta ecclesiae Mediolanensis* (1602, 1608, 1624, 1649, 1707). Avvisi, bandi, ordini e «comandamenti» possono essere inviati e anche riproposti in riunioni formali e informali indette dal vicario<sup>61</sup>.

Il vicario assume compiti giurisdizionali (di rappresentanza), amministrativi, polizieschi (di controllo) sul territorio, per contenerne la spinta o le pulsioni centrifughe di una troppo marcata autonomia<sup>62</sup>. Il vicario entra a far parte pienamente del corpo degli ufficiali «periferici»; relazionato ad altri ufficiali diventa un elemento di una complessiva «macchina burocratica» in via di costruzione e di affermazione chiamata ad operare sul territorio come strumento e tramite dell'autorità vescovile, con compiti di coordinamento degli ambiti di pertinenza, nonché di addestramento professionale con l'organizzazione dei casi di coscienza. Il modello milanese fa scuola ed i suoi principi sono presto diffusi ed assunti altrove, con riproposizione diretta o mediata. Ma la valorizzazione di un ufficiale intermedio come il vicario foraneo o il decano porta anche ad uno svuotamento della visita. Infatti il controllo del clero passa attraverso altri strumenti; le conferenze del clero o di vicariato, per le quali Plongeron ha intravisto «une longue tradition française qui remonte au IXe siècle»<sup>63</sup>, i rapporti dei vicari foranei, o degli arcipreti e dei decani, i seminari, i ritiri spirituali rendono l'urgenza della visita meno «pressante»<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> Nel IV sinodo diocesano Borromeo fissa una riunione generale dei vicari della diocesi, previa convocazione delle riunioni vicariali locali, sottolineando quindi la funzione osmotica e di filtro del vicario rispetto alla periferia, ma anche rispetto al centro, quando prevede che essi rendano partecipe il clero del vicariato in una apposita assemblea; la partecipazione al sinodo è vista come occasione propizia per rendiconti, per la presentazione di documenti, o di note più volte richieste, come elenchi ed inventari.

<sup>62</sup> Anche per le valutazioni seguenti cfr. quanto ho scritto ne *La nascita del sacerdozio*, nonché in *Ufficiali ecclesiastici*.

<sup>63</sup> B. PLONGERON, *Charles Borromée, exemple et modèle*, cit., p. 508.

<sup>64</sup> M. VENARD (ed), *Les temps des confessions (1530-1620/30)* (Histoire du christianisme des origines à nos jours, VIII), Paris 1992, p. 969.

### 5. Il vescovo giudice nella 'visitatio synodalis'

Un vescovo come Giberti, «costituito il cosiddetto tribunale, scrive Fasani<sup>65</sup>, esaminava sotto giuramento il parroco e i sacerdoti residenti in parrocchia e laici qualificati», quindi emetteva il suo giudizio; nelle sue visite pastorali si ritrova il vicario Callisto Amadei fare escussione di testi, prendere atto di documenti presentati, quindi sentenziare, assolvere, punire. I laici ricorrenti davanti al tribunale del vescovo, o del suo delegato in visita, segnalano situazioni di disagio (inimicizie, cause matrimoniali e simili) e insieme la possibilità di sanare direttamente, quasi verbalmente in contraddittorio conflitti difficilmente componibili diversamente.

La visita voluta da Giberti è strettamente intrecciata con il giudizio sinodale medievale (*synodale iudicium*). Radunato dal vescovo durante la visita, concepita come un diritto, è un istituto nuovo (nel nono secolo) finalizzato a facilitare la visita medesima, poiché nell'adunanza o *synodus*, il vescovo ascolta discolpe e denunce, quindi dà, circondato dal clero, il suo giudizio prima di pronunciare un congruo sermone. Poi, con l'uso della delega sempre più frequente all'arcidiacono per la risoluzione dei casi più lievi prima della venuta del vescovo, si era finito con attribuirgli appieno l'esercizio di una funzione visitale; l'affermazione della giurisdizione del visitatore sul visitato comporta notevoli problemi di fiscalità e di esenzione.

Il vescovo è giudice in visita secondo un modello consolidato nel tempo, tradito dall'alto medioevo e ribadito non solo dalla canonistica, ma anche dalla legislazione conciliare e dalla trattatistica sulla visita. Il concilio di Basilea ad esempio (Sess. XV) aveva imposto al vescovo di presiedere personalmente il giudizio sinodale, investigando anche attraverso testi sinodali, scelti fra i più onesti e distinti per zelo religioso, i quali previo giuramento avrebbero percorso il territorio diocesano loro affidato e indicato i provvedimenti

<sup>65</sup> A. FASANI (ed), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti, 1525-1542* (Fonti e studi di storia veneta, 13), Vicenza 1989, I, p. LXXXIII.

da assumere<sup>66</sup>. L'uso dei testi sinodali a Milano compare in atti processuali dell'età di Gabriele Sforza (metà del XV secolo)<sup>67</sup>; ma gli esempi coevi sono molti; per tutti si possono ricordare quelli offerti dal beato Tavelli da Tossignano a Ferrara e da S. Antonino Pierozzi a Firenze.

Le matrici lontane di tale posizione vanno ricercate nel IX-X secolo, in un preciso ambito geografico. Nei paesi renani esistevano assemblee giudiziarie, da tenersi durante la visita pastorale (di qui il nome di *visitatio synodalis*) presiedute dal vescovo. Per assicurarne il funzionamento i vescovi, conformandosi ad un modello dedotto dall'amministrazione franca avevano creato, nelle diverse località, testimoni sinodali (personale ecclesiastico dapprima, ecclesiastici e laici poi) incaricati di denunciare tutti gli «abusi» di loro conoscenza. Al fine di facilitare il più possibile l'azione di *testes* durante le visite pastorali, superando un formulario riconosciuto insufficiente a preparare le assemblee ed a guidare i chierici nelle risposte, Reginone, abate di Prüm, ritiratosi a Treviri, compose verso il 906, a richiesta di Rathbod suo arcivescovo, un manuale intitolato *De ecclesiasticis disciplinis libri duo*<sup>68</sup>. Fra le modalità può interessare la convocazione oppure l'importante scelta dei *testes*<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> G. CORNAGGIA MEDICI, *Il vicariato visconteo sui concili generali riformatori*, Firenze 1936, pp. 38-39.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 40; il termine *synodalis inquisitio* è molto antico, comparso la prima volta in Gregorio Magno (*ibidem*, p. 45).

<sup>68</sup> In *Patrologia latina* (PL), CXXXII; cfr. quanto scrivevo in U. MAZZONE-A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, cit., p. 100, con riferimento a W. HELLINGER, *Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm. Der Rechtsgehalt des I. Buches seiner «Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis»*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan.Abt.», LXXIX, 1962, pp. 1-116; v. anche W. HARTMANN, *Der Bischof als Richter. Zum geistlichen Gericht über kriminelle Vergehen von Laien im früheren Mittelalter (6.-11. Jahrhundert)*, in «Römische historische Mitteilungen», XXVIII, 1986, pp. 103-124, e G. FLADE, *Die Erziehung des Klerus durch die Visitationen bis zum 10. Jahrhundert* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 27), Berlin 1933, reprint Aalen 1979; rinnovata attenzione al testo di Reginone mostra L. PROSDOCIMI in «Studia borromaica», IX, 1995.

<sup>69</sup> Il vescovo, una volta giunto nella pieve e «in synodo residens», sceglie sette testi sinodali obbligandoli con giuramento a investigare sui proble-

Ad un secolo di distanza Burcardo di Worms († 1025) riproduce il questionario di Reginone nel primo libro *Decretorum*<sup>70</sup> e, con la diffusione della sua opera, il modello è dato per sempre anche se sarà amplificato e complicato dai cancellieri, ma anche semplificato. Nel *Decretum* si recepisce ad esempio solo una minima parte del complesso cerimoniale della *visitatio synodalis*, quella concernente la scelta dei *testes* (C. XXXV q. 6 c. 7), inserita in un contesto ed in una situazione (C. X q. I c.12) che cambiavano la proposta originale. Il vescovo fatti i debiti accertamenti doveva «amministrare iusticiam», esercitare una attività giudicante. Nel concilio tridentino a sua volta si prevede: «Le cause matrimoniali e criminali, inoltre, non saranno lasciate al giudizio del decano, dell'arcidiacono o di altri di grado inferiore, anche se sono in visita canonica, ma saranno riservate soltanto all'esame e alla giurisdizione del vescovo» (Sess. XXIX, c. 20 de ref.); in altri termini il potere giudiziario è tutto nelle mani del vescovo, che può delegarlo agli ufficiali competenti negli organismi curiali; non vi è più necessità di andare in visita per amministrare la giustizia, nel momento in cui la maggiore efficienza (e insieme la esclusiva assegnazione di competenza) dei tribunali ecclesiastici diocesani permette l'ordinarietà dell'atto giudiziario.

L'affermazione della *cura animarum* (collegabile con il principio della *salus animarum*) porta alla progressiva costituzione di una sfera di competenza specifica, e ancor prima alla distinzione della medesima da altre con innegabili effetti sulla giurisdizione sempre più orientata allo «spirituale»; anche se permane il peso della tradizione il vescovo non sarà più giudice come in passato, e in ambiti limitati; le sue

mi della parrocchia e relativi a chiunque, quindi li avrebbe ascoltati secondo un formulario di rito: *De synodalibus causis*, c. LVII, LXVIII, LXXIX, LXXII, LXXXVI. Cfr. G. CORNAGGIA MEDICI, *La «visitatio plebana». Caratteri della procedura inquisitoria vescovile, con speciale riguardo alle fonti della chiesa milanese (secc. IV-XII). Contributo territoriale allo studio dell'origine dell'inquisizione innocentina. Studio storico di diritto ecclesiastico lombardo*, Milano 1935.

<sup>70</sup> In *PL*, CXL.

competenze, quando toccano lo stato (*ad extra*) soprattutto in tema di giurisdizione mista, vengono sempre più regolate dai concordati fra Chiesa e Stato, e quando investono questioni ecclesiastiche (*ad intra*), risultano normate dalle direttive della curia romana; eventuali contrasti vengono spesso risolti altrove e 'spediti' come ricorsi. Tornando al caso del Giberti, egli direttamente o tramite vicari rende giustizia sul territorio, ma non manca l'espletamento di siffatto incarico, sempre in ordine alle medesime materie, anche e, direi, naturalmente attraverso gli organismi curiali.

#### 6. Sassonia, Verona, Roma, anno 1529

La presenza e l'impegno personale sono sottolineati con vigore, sia pure attraverso modalità diverse, tanto da Giberti quanto da Lutero. Anche il concilio di Bourges (1528), in quel primo tornante del XVI secolo, obbliga espressamente i vescovi a fare la visita di persona: «Fiant etiam visitationes a dominis praelatis singulis annis, et per se, legitimo cessante impedimento; quoniam ad eos pertinet de ovibus curam sollicitam agere» (c. 9); a sua volta il concilio di Sens dello stesso anno, ordina ai vescovi di visitare due volte l'anno, anche più spesso se necessario, le parrocchie o le zone sottoposte al rischio di infiltrazioni ereticali.

La famosa visita alle chiese di Sassonia «può essere assunta come data della svolta di tempi nuovi», ma alcune visite di Verona e di Roma sono più o meno coeve alla visita sassone e meritano di essere ben tenute presenti: le prime si collocano fra 1525 e 1529, la seconda nel 1529 (e quindi nel 1535). Condotte dai vicari hanno una impostazione abbastanza simile, al di là dell'ampiezza del territorio visitato, e mostrano strette connessioni, per quanto non immediatamente evidenti, al punto da permettere, al di là della notorietà confinata in archivio e non proclamata a mezzo stampa, una comparazione non solo fra le medesime, ma con la stessa tradizione ecclesiastica dell'istituto.

## 6.1. Sassonia

Con l'*Unterricht der Visitatoren* si produce a stampa una «pulcherrima ordinatio» da utilizzare per ordinare «quae necessaria sunt pro ecclesiis» in modo abbastanza uniforme<sup>71</sup>; essa è una vera e propria «visitationum institutio»<sup>72</sup>, una vera e propria «formula visitandi»<sup>73</sup>. Interessando precipuamente il maestro di fede, si comprende come la traduzione latina del 1538 significativamente precisi l'argomento della *Instructio* sassone compendiandolo nella voce «de doctrina christiana»<sup>74</sup>. Lutero nel *Vorrede* si richiama in primo luogo alla tradizione biblica della visita, quindi agli antichi padri e ai santi vescovi. Traccia poi il quadro ideale del visitatore, rileggendone però i compiti in vista dell'insegnamento e della predicazione.

Il vescovo è, in senso stretto, *Aufseher* (sovrintendente) ovvero visitatore; l'arcivescovo deve guardare le cose del vescovo, come il parroco quelle dei suoi parrocchiani (*Pfarrkinder*), e rendersi conto di quanto è giusto pure nella predica. In realtà così non è stato: gli arcivescovi sono diventati principi, i vescovi nobili e così via, trasformandosi in signori o ufficiali attenti solo al danaro: «gelt sachen und niemand besuchen»<sup>75</sup>. Prevalendo il fine pecuniario i visitatori preferivano «warme stuben» piuttosto che adempiere al loro compito; si facevano così sostituire da delegati con il compito di ascoltare le chiacchiere, farne la spia con denunce al signore, con effetti sulla reputazione, l'onore e la vita dei denunciati, suscitando grandi lamentele e proteste fra la

<sup>71</sup> M. LUTHER, *Werke*, XXVI, Weimar 1909, p. 180, lettera del 19 agosto a Spalatin. Fra la abbondante bibliografia mi limito a qualche rinvio ad opere recenti come quelle di H. BORNKAMM, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag*, Göttingen 1979 e di M. BRECHT, *Martin Luther, II: Ordnung und Abgrenzung der Reformation, 1521-1532*, Stuttgart 1986.

<sup>72</sup> M. LUTHER, *Werke*, XXVI, cit., p. 186, allo stesso, 5 febbraio 1528.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 196.

popolazione. In questo modo la visita era decaduta come compito sacro ed era venuto meno «der heilige Send oder Synodus»<sup>76</sup>. In questo bilancio si avverte l'attenzione alla antica tradizione, ed alla prassi, della *visitatio synodalis* sino alla sua evoluzione e trasformazione: una fiscalizzazione crescente, lamentele e *gravamina* sotto gli occhi di tutti avevano portato ad un ampio discredito delle visite e del *Sendgericht*<sup>77</sup>.

I visitatori devono riferire al principe «schriftlich»<sup>78</sup> sulla fede e credenza confessionale; il principe a sua volta sottopone a Lutero gli atti della visita per l'edizione<sup>79</sup>. In un appunto Lutero aveva preliminarmente classificato la materia in vari *Verordnungen*, relativi ad esempio al trattamento economico dei predicanti (o predicatori) e cappellani, nonché dei maestri di scuola e dei custodi, ai poveri, alla tipologia e contenuti della predica, all'eresia, alla magia e alla stregoneria; si era soffermato inoltre sul controllo dei comportamenti, ad esempio sull'obbedienza ai genitori, sulla pratica di canti osceni, sul gioco, sull'ubriachezza, sull'etica (adulterio o seduzione delle vergini), sulle spie e simili<sup>80</sup>. Lo schema<sup>81</sup> dell'*Unterricht* non differisce molto dall'ipotesi originaria; dedica molto spazio alle questioni dottrinali (ad esempio sul battesimo, sulla penitenza, sul matrimonio, sulla cena, sul libero arbitrio) e all'importanza della loro spiegazione, della loro predicazione ed annuncio («das man von glauben predigt»), del loro insegnamento. Occorre essere maestri di fede religiosa e di etica; e se si guarda ad una lista

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 196; cfr. P. MÜNCH, *Contribution à la théorie de la visite pastorale au Nassau-Dillenburg au XVIe siècle*, in *Sensibilité religieuse et discipline ecclésiastique. Les visites pastorales en territoires protestantes (Pays rhénans, comté de Montbéliard, pays de Vaud) XVIe – XVIIIe siècles*, Strasbourg 1975, pp. 80-81.

<sup>77</sup> P. MÜNCH, *Contribution*, cit., p. 80.

<sup>78</sup> M. LUTHER, *Werke*, XXVI, cit., p. 200.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 180, lettera del 19 agosto a Spalatin.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 201.

di argomenti da insegnare si trovano insieme quelli più propriamente religiosi con quelli di una morale sociale di interesse civico<sup>82</sup>.

Segue un intervento sull'istruzione, con l'ordinamento e la didattica elementare: ad esempio al livello della prima classe si prevede l'apprendimento dell'alfabeto, del Pater noster, della proclamazione della fede e insieme l'utilizzo di testi classici come Donato per la lettura e Catone per l'esposizione<sup>83</sup>. La visita sassone di Lutero costituisce un modello per la confessione riformata; essa favorisce l'elaborazione di un questionario dettagliato, a Strasburgo ad esempio, con oltre 20 domande indirizzate al clero ed ai notabili della parrocchia<sup>84</sup>.

## 6.2. Verona

Per Lutero la predicazione è punto irrinunciabile ed essenziale dell'impegno del pastore, essendo la parola divina al primo posto. Anche Giberti, sia pure qualche tempo più tardi, trova opportuno avvalersi di uno strumento come la predicazione, e non solo in visita, direttamente o attraverso Tullio Crispoldi; le sue istruzioni per i confessori intendono diffonderne la pratica fra il clero con suggerimento e proposte ad un livello molto semplice; è altresì significativa la proposta del testo degli *Avvertimenti* con la stessa funzione del catechismo di Lutero<sup>85</sup>. Occorrerebbe introdurre un di-

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 236 ss.; cfr. la classica opera di G. STRAUSS, *Luther's house of learning. Introduction of the young in the German Reformation*, Baltimore-London 1978.

<sup>84</sup> VOGLER, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 58, 1972, p. 347.

<sup>85</sup> A. PROSPERI, *Missioni popolari*, cit., pp. 31-36: «Il modello offerto da Gian Matteo Giberti nelle sue visite della diocesi di Verona può aiutarci ... I momenti fondamentali che si possono distinguere nella sua pratica della visita erano i seguenti: a) l'ingresso come incontro tra la comunità e l'inviato che veniva da lontano, con un messaggio di salvezza; b) la predica come occasione di insegnamento dei contenuti corretti della fede –

scorso sulla dottrina cristiana, ma porterebbe lontano, a partire dal catechismo di Lutero, al testo del Giberti, alla regola di Castellino da Castello sino al catechismo romano e soprattutto all'interesse dimostrato nelle visite, a partire dalla seconda metà del XVI, e soprattutto nel XVII e XVIII secolo, alla dottrina cristiana.

La *Formula visitandi* di Gropper (1536) stampata negli statuti del concilio di Köln ottiene, con il successo editoriale del medesimo, larga diffusione, giocando un ruolo importante nell'elaborazione dei modelli di visita tanto nell'Impero che in terra italiana; l'ufficio del vescovo «post verbi praedicationem» consiste nell'amministrazione dell'ordine e nella visita della diocesi<sup>86</sup>: è un concetto che ritorna anche nell'*Enchiridion christiane institutionis*<sup>87</sup>.

Si tenga presente a tal proposito l'edizione veronese del 1543, alla fine cioè dell'episcopato di Giberti, corredata dalla *formula visitationis episcopalis*<sup>88</sup>. Le visite ordinate da Giberti individuano il rettore, ne verificano la qualità, esaminano lo stato materiale della chiesa e dei luoghi sacri, prevedono una ricognizione dei beni mobili della chiesa (inventari di paramenti e arredi che occupano largo spazio nella loro minuta elencazione); infine si odono *gravamina* e si esercita la giustizia in questioni matrimoniali e criminali.

insomma l'annuncio della verità; c) il controllo e la correzione del funzionamento delle istituzioni, della conservazione e dell'amministrazione dei sacramenti, della preparazione del clero; d) l'opera di reintegrazione della comunità, della cancellazione dei motivi di lacerazione – attraverso la soluzione dei casi matrimoniali o l'assoluzione di chi si trovava escluso dalla comunità per casi riservati. Questo modello apparve allora così importante e significativo che si tentò di esportarlo, elaborando un ciclo di prediche esemplari». A tal proposito, cfr. la classica opera dello stesso Prospero sulla figura di Giberti, e per le visite A. FASANI (ed), *Riforma pretridentina*, cit.

<sup>86</sup> Colonia 1536 (Verona 1543; Venezia 1555, 1565).

<sup>87</sup> «Cum visitationis officium sit instare praedicationi exhortationi & doctrinae».

<sup>88</sup> Cfr. anche «Revue d'histoire de l'Église de France», 55, 1969, p. 286.

### 6.3. Roma

Nel 1529 e nel 1535 viene complessivamente visitato un centinaio di chiese dell'Urbe; il contesto oscilla fra le conseguenze del sacco di Roma e i tentativi di riforma della Chiesa, a partire dalla sede curiale romana, la Babilonia laterana. Fra il 26 luglio ed il 5 agosto del 1529 il vicario generale G.A. Capizucchi, compie una visita che tocca non meno di 24 chiese (da vari indizi e rimandi si può legittimamente supporre che egli si sia interessato anche di altre). I materiali conservati (e reperiti) sono gli ordini dati in seguito alla visita, non sono la visita vera e propria, ma solo la sua terminazione. Si assegna un tempo stabilito per provvedere agli arredi necessari per la celebrazione della messa, si cura la tutela del SS. Sacramento, nonché del fonte battesimale, si prevede l'utilizzazione delle campane per chiamare a raccolta i fedeli per la messa, si guarda alla stabilità (i tetti) e al decoro dell'edificio ecclesiastico, ancora prima si invoca la residenza del clero, mentre si presta attenzione all'inventario dei beni immobili tanto per la chiesa quanto per le cappellanie, con interesse alla conoscenza dei fruitori delle medesime<sup>89</sup>.

Le rimanenti nel 1535 costituiscono il naturale seguito, non solo della continuazione fisica degli atti; è però presente una finalità nuova. Nell'ottobre 1535, dal 4 al 27, il luogotenente Nicolò Besi da Forlì visita le chiese di Roma<sup>90</sup>; questa attività abbastanza intensa (più visite al giorno), ma qualitativamente simile alla precedente, è con tutta probabilità da porsi in relazione con la bolla del 23 agosto dello stesso anno, con cui si intendeva riformare la città di Roma e la curia romana in vista dell'imminente concilio; gli esiti ravvisabili nell'editto dell'11 febbraio 1536 sono deboli, poiché ci si limita, con l'apporto di componenti conservatrici della curia, a «regolare la vita e il modo di vestire del clero della

<sup>89</sup> AS Roma, *Collegio 30, Notai capitolini*, vol. 315, Latinus Cecius, f. 513 ss.; sto approntandone l'edizione.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

città di Roma, l'amministrazione degli ordini sacri, la residenza e l'ufficio dei parroci e dei capitoli; la conduzione degli affari da parte degli uffici di curia non fu toccata»<sup>91</sup>. Il tentativo di giungere ad una riforma morale e spirituale della città e della curia romana ha successo solo nel primo caso.

Le visite ora menzionate al di là delle innegabili specificità proprie sono collegate al desiderio di una riforma ecclesiastica, si rifanno alla tradizione della visita nella parte più giuridica (o meglio giudiziaria), propongono nei fatti una rivisitazione nuova della pratica, a partire dalla presenza del visitatore, eppure segnano tutte insieme una fase di passaggio fra l'antico e il moderno, destinate ad essere superate (penso soprattutto all'ambito confessionale cattolico) dalla valorizzazione dei corpi professionali e burocratici che renderanno seducente evento l'arrivo del pastore, sminuendone però la portata a favore di una ordinata amministrazione.

#### 7. *Chierici e laici nella 'visitatio'*

Ma i laici, vanno interrogati perché compongono, anch'essi, la comunità cristiana oppure perché così vuole una tradizione di chiesa, di cui ormai, nel XVI secolo, restano scarse tracce? In effetti i laici sono, in certa misura, associati all'azione del personale governo della società ecclesiastica quando in ciascuna parrocchia vengono scelti, fra i più anziani, i notabili, ecc. come testimoni incaricati, in occasione della visita pastorale, di rivelare al visitatore «abusi» loro noti. Tuttavia anche in questa partecipazione attiva alla vita della chiesa, sia pure in un momento di valorizzazione, i laici non giocano che un ruolo di informatori. Difatti sono semplicemente ascoltati come *testes*: già S. Antonino prevede la conoscenza dell'opinione dei fedeli, con una posizione vicina a quella del beato Tavelli da Tossignano, vescovo di Ferrara. Quest'ultimo procede all'esame del clero (e dei fe-

<sup>91</sup> H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, I, Brescia 1948, p. 347.

deli) coi *capitulis quos habebat in scriptis*: volendo essere imparziale con tutti, applica a tutti, nello stesso ordine, le medesime domande, senza tema di tralasciarne alcuna. All'apparenza sembra presiedere un intento molto burocratico, ripreso parzialmente dai *capitula* del 1434<sup>92</sup>. Eppure, sotto la forma, esiste un contenuto che, sia o no del Tavelli, da lui è stato comunque certamente adottato nella pratica pastorale. L'intento è quello di «inquirere de vita et conversatione ministrancium et laycorum».

Occorre fermare l'attenzione sulla «metodologia». L'indagine deve essere condotta domandando informazioni (*quaerendo*), in maniera critica, sia *de laycis* che *de clericis* a testi selezionati degni di fede ed onesti, cui si chiedono notizie riservate a tre differenti livelli: se sanno, credono o suppongono, hanno avuto notizia circa l'oggetto dell'indagine o circa suoi particolari aspetti. La norma che presiede, in questa fase, è la massima cautela: chi usa interrogare deve amare la certezza, non le possibili maldicenze o chiacchiere della gente. Ai laici ci si rivolge per essere informati, nell'ambito di un'ottica di fatto valorizzante la loro esperienza partecipativa alla vita parrocchiale e vicinale.

Il formulario di visita di Antonino Pierozzi da Firenze (1446-1457), rivolto ai vescovi ed agli arcivescovi metropolitani intenzionati a visitare la loro diocesi o provincia ecclesiastica, si può collocare al punto culminante della parabola quattrocentesca della tendenza ad assumere ed a valorizzare, entro certi limiti, l'apporto dei fedeli. La precisa conoscenza delle Decretali (C. X q. I c. 9-12) e dei canonisti (quali ad esempio l'Ostiense o il Durand) non è stata senza effetti. In fondo l'indirizzo espresso, il principio cui attenersi enunciato da Antonino, risulta porsi su una linea perdente, se non sul piano pratico (nell'espletamento cioè della visita pastorale) almeno sul piano teorico, nell'elaborazione dei

<sup>92</sup> Cfr. A. TURCHINI, *Per la storia religiosa del '400*, cit.; vedi le belle riflessioni di E. PEVERADA, *La visita pastorale del vescovo Francesco Dal Legname a Ferrara (1447-1450)*, Ferrara 1982, pp. 122-126, 134-138, riferite alla *visitatio synodalis*.

criteri coi quali condurre la visita stessa. La valorizzazione, sia pur limitata, dei laici, verrà trascurata per favorire una linea che si può definire senz'altro più clericale (e anche più autoritaria). Infatti alla metà del XV secolo, almeno in Italia, sembra di assistere agli ultimi guizzi o, se si vuole alle ultime reminiscenze di una pratica pastorale che si rifaceva, alla *visitatio synodalis*, e ad essa era connessa, presto destinata ad essere, se non eliminata, certo, radicalmente mutata di segno con la riaffermazione dell'autorità vescovile, dopo il concilio di Trento.

Dalla tradizione della Chiesa altomedioevale e protorinascimentale vengono tre modalità di raccolta delle informazioni. La modernizzazione della struttura ecclesiastica a partire dalla sua articolazione territoriale, sul lungo periodo dell'età moderna comporta una progressiva clericalizzazione riscontrabile anche nella raccolta delle informazioni, con conseguente controllo di istituti ed enti, di apparati, di persone e di porzioni di vita quotidiana; ma essa non è disgiunta da soluzioni di mediazione nelle situazioni di moderata conflittualità con le realtà statali in questioni di giurisdizione mista lasciate irrisolte dalla «riforma dei principi» in sede di concilio tridentino<sup>93</sup>, con le comunità ed i corpi, con istituti ed enti anche ecclesiastici, con famiglie e singoli esponenti della società. Le modalità informative riplasmate, e modificate anche profondamente, sono connesse con la pratica della *visitatio synodalis*, mentre cessa, sia pure in tempi diversi, l'amministrazione 'mobile' della giustizia (ormai centralizzata e non più resa durante la visita); esse sono rappresentate in vario modo da:

### 7.1. Relazioni di testi sinodali

I testimoni sinodali sono l'occhio e l'orecchio del vescovo, a livello parrocchiale; indipendenti dai vicari foranei in una

<sup>93</sup> Cfr. H. JEDIN-P. PRODI (edd), *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea*, Bologna 1982.

realtà come quella milanese di Carlo Borromeo vengono ampiamente valorizzati per il controllo del comportamento del clero e dei laici<sup>94</sup>. Sono presenti nelle visite della Bretagna e di Grenoble del XVI secolo, ma poi non compaiono più<sup>95</sup>.

D'altra parte, dopo un ricco fiorire di produzione sinodale all'indomani del concilio tridentino, si ha come una caduta di una legislazione locale spesso ripetitiva, per riprendere sia pure in modo non uniforme, solo alla fine del XVII secolo, ovvero in un periodo in cui sembra essere reintrodotta la convocazione di alcuni *testes*, per conoscere meglio la vita e i costumi, tanto dei laici quanto dei chierici. Si tratta tuttavia di un recupero svolto tutto in chiave burocratica ed efficientistica, permeato fortemente di giuridicismo: i *testes* diventano «scrutatori segreti», che guardano alla diocesi e non alla parrocchia. Teorizzatore ne è il Crispino, esplicatore il cardinal Orsini (1686-1730).

## 7.2. Interrogatorio dei laici

Di interrogatorio del clero e dei laici si parla nell'*Enchiridion christiane institutionis*, ma anche dopo il concilio tridentino resta l'abitudine di interrogare i parrocchiani (testi qualificati, secondo l'uso) per accertare una serie di informazioni, di notizie, per vagliare l'*honestas clericorum*, e così via. Giorgio Corner interroga 1565-1575 i massari della chiesa e della fabbrica e altri esponenti della parrocchia oggetto di visita «della vita e delli costumi et sufficienza del parroco; se esso attende alla sua cura o no; se è persona che dia scandalo, che tenga mala vita... se esso manca in amministrare gli sacramenti» e simili<sup>96</sup>. I laici sono coinvolti anche

<sup>94</sup> Per il momento rinvio a quanto ho scritto in *Sotto l'occhio del padre*, cit.

<sup>95</sup> D. JULIA, *La réforme*, cit., pp. 327-328.

<sup>96</sup> G. LIBERALI, *La diocesi delle visite pastorali* (Documentari sulla riforma cattolica pre- e post-tridentina a Treviso, 1527-1577, VII), Treviso 1976, pp. 263-264, n. CXII.

da Borromeo<sup>97</sup>. L'interrogatorio è d'uso nelle visite francesi sino al XVII secolo<sup>98</sup>. I laici sono interrogati anche nelle visite catalane all'indomani del concilio tridentino, nel 1566 e nel 1569<sup>99</sup>.

Ma, un'*inquisitio* siffatta rientra in un momento del tutto eccezionale, limitato a casi specifici e caratterizzato spesso da motivi inquisitoriali ben differenti da quelli che sottendevano un'adunanza anche ecclesiale come la *visitatio synodalis*. Non credo si possa pensare ad una generale, sospetta e sistematica esclusione di atti siffatti riferiti ad 'abusi'<sup>100</sup>; il mutismo delle fonti e degli archivi segnala piuttosto mutamenti dell'istituto visitale. Inoltre si afferma la pratica obbligatoria della confessione, un'*inquisitio* individualizzata.

### 7.3. Presentazione di *gravamina*

Accanto all'interrogatorio si segnala la presentazione di *gravamina* o denunce di qualsiasi tipo, prevista come d'uso dalla tradizione nel mondo germanico<sup>101</sup>; particolarmente significative quelle relative ai sacerdoti formalizzate nei que-

<sup>97</sup> Cfr. ad esempio O. LURATI, *Pene ai bestemmiatori, indulgenze e reliquie e «immagini profane» nella diocesi milanese (e nelle Tre Valli) ai tempi di san Carlo*, in «Folklore suisse», LX, 1970, n. 4, pp. 41-50.

<sup>98</sup> M. VENARD (ed), *Les temps des confessions*, cit., p. 886, con riferimento a R. SAUZET, *Les visites pastorales dans le diocèse de Chartres pendant la première moitié du XVIIe siècle*, Roma 1975; M. VENARD, *Les visites pastorales*, cit., p. 125.

<sup>99</sup> M. VENARD (ed), *Les temps des confessions*, cit., p. 886, con riferimento a J. BADA, *Situación religiosa de Barcelona en el siglo XVI*, Barcelona 1970, pp. 223 ss.

<sup>100</sup> Cfr. D. BARATTI, *Lo sguardo del vescovo. Visitatori e popolo in una pieve svizzera della diocesi di Como, XVI-XIX sec.*, Comano 1989, p. 34: «Non è dimostrabile, ma ci sono ragioni sufficienti per pensare che ... informazioni delicate fossero per discrezione separate»; un punto su cui torna in qualche modo A. Prospero nella presentazione delle visite di Giberti curate da Fasani.

<sup>101</sup> Cfr. P.T. LANG, *La riforma*, cit., p. 90: «iam dicat sua gravamina»; per l'esempio trentino cfr. C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit.

stionari di visita in domande da somministrare alle persone preminenti della comunità<sup>102</sup>. Non mancano riscontri in Francia: Jean Soanen, vescovo di Senes nel suo «plan type» di visita (1697-1699) prevede nel contesto dei verbali l'acquisizione di «remonstrances des consuls pour la paroisse» (cap. V, b)<sup>103</sup>. Lo scontento dei fedeli compare in «querelle contro il signor pievano» in Siena nel 1760, tuttavia con riferimento al fondo delle *Cause criminali*<sup>104</sup>.

Come ha messo bene in evidenza Cornaggia Medici prevale «il senso amministrativo della visita»<sup>105</sup> rispetto ad uno «ministeriale»: la visita è stata considerata propria del vescovo perché fondata sul *ministerium*, di conseguenza le decisioni prese sono inappellabili ed esecutive, ma anche suscettibili di discussione successivamente, essendovi «finalità emendatrice e non già vendicativa, un valore straordinario e non ordinario»<sup>106</sup>; poi però il processo si fa giurisdizionale; ne rendono testimonianza i canonisti dopo Trento, quando ravvisano nella *iurisdictio* e solo in essa «il fondamento del potere di vigilanza del vescovo nel corso della visita»<sup>107</sup>.

Se le visite pastorali si riducono «spesso, non sempre, a verifiche burocratiche di comportamenti ecclesiastici senza tempo»<sup>108</sup> ovvero se si scopre l'ampiezza assunta dal fenomeno del controllo burocratico, o in via di burocratizzazione, nell'età moderna, bisogna chiedersene, o cercare di spiegarne, la ragione, la funzionalità simile rispetto alle varieguate situazioni. Credo occorra valutare impossibile o irra-

<sup>102</sup> P.T. LANG, *La riforma*, cit.

<sup>103</sup> D. JULIA, *La réforme*, cit., pp. 316-317; cfr. Y. DURAND, *Cahiers de doléances des paroisses du balliage de Troyes pour les États Généraux de 1614*, Paris 1966, pp. 251-252 citato da M. VENARD (ed), *Les temps des confessions*, cit., p. 887.

<sup>104</sup> O. DI SIMPLICIO, *Peccato*, cit., pp. 144-145.

<sup>105</sup> G. CORNAGGIA MEDICI, *La «visitatio plebana»*, cit., p. 58.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> A. PROSPERI, *Missioni popolari*, cit., p. 44.

zionale un controllo territoriale continuo e costante, non saltuario o itinerante, senza un apparato di funzionari delegati con compiti e funzioni diverse, senza l'utilizzo di procedure standardizzate, senza l'apporto decisivo di una strutturazione permanente e funzionale agli obiettivi di fondo, ordinati e coordinati in un sistema che respira con ritmi secolari e riesce ad orientarsi, e a indirizzare i suoi sforzi, sulla lunga durata istituzionale.

#### 8. *Abbozzo di periodizzazione*

Una periodizzazione delle visite, tutta interna al materiale documentario, può tenere conto sia della variazione dei contenuti, della loro ampiezza, come della loro modalità di presentazione. Col concilio tridentino si presentano novità anche nell'istituto della visita affidata alle direttive del vescovo, ma all'insegna, almeno in una prima fase, della continuità e della tradizione che porta a ridurre le differenze fra visite pre- e post-tridentine. È opportuno tenere presente una linea di continuità, uniforme, di azione e di interesse fra le visite del XIV e quelle del XV secolo, sulle quali agisce l'influsso dei concili medievali e soprattutto del Lateranense IV; ma anche fra quelle del XV e quelle del XVI secolo, fra queste e le seguenti, senza trascurare la portata del dettame tridentino, ma senza esaltarlo eccessivamente.

Rilevante in ogni caso è il passaggio del ruolo giudicante del vescovo attribuito ad organismi curiali, nonché la valorizzazione della delega ai collaboratori di vario rango e preparazione. La continuità e la precisazione delle modalità espressive dell'istituto si traducono in una linea di discontinuità nella prassi, tanto spaziale che temporale, con momenti di rarefazione e di ripresa anche all'interno di un medesimo episcopato, condizionato dalle direttive romane.

Alcuni istituti, come le congregazioni romane, in primissimo luogo la S. Congregazione del concilio, ma anche quella dei vescovi e regolari, al pari di quella dei riti, giocano un ruolo di tutto rispetto, destinato a crescere con il tempo, sia

nel reclutamento e controllo dei vescovi, che nell'attività pastorale; in qualche caso non è trascurabile, soprattutto all'indomani del concilio, il ruolo delle nunziature: a tal proposito si può ricordare l'organizzazione di visite da parte dei vari nunzi, qualche volta anche direttamente, tanto in area tedesca che francese che italiana (Ninguarda in Baviera, Albergati a Colonia, Castelli in Francia, Bolognetti in Toscana)<sup>109</sup>; né si può dimenticare il ruolo dello Stato.

Nel regno di Francia ad esempio, ma non solo, di fronte all'eresia interviene il potere laico:

«Nel 1546, il parlamento della Provenza ordina a tutti i vescovi compresi nel territorio di sua competenza di visitare le loro diocesi per estirparvi i germi dell'eresia, ma altresì per riformare gli abusi; con un programma analogo, cinque anni più tardi, il re Enrico II invita tutti i vescovi del Regno a visitare le loro diocesi».

Sono stati rintracciati in 14 diocesi i verbali, o almeno la traccia, di queste visite del 1551<sup>110</sup>. Peraltro l'assemblea degli stati generali francesi riunita a Blois (1560) domanda ai vescovi e agli arcivescovi di visitare le chiese loro affidate; l'*ordonnance* allora stabilita viene completata sempre a Blois nel 1576, richiedendo al rettore la sorveglianza delle scuole, precisando l'oggetto della visita, i poteri del vescovo, questi ultimi alla luce del dettato tridentino<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> Per l'attività delle nunziature cfr. B. BARBICHE-S. DE DAINVILLE-BARBICHE, *Les pouvoirs des légats 'a latere' et des nonces en France au XVIe et XVIIe siècles*, in M. MACCARRONE-A. VAUCHEZ (edd), *Echanges religieux*, cit., pp. 259-277, nonché la valutazione di G. FRAGNITO, *Vescovi e ordini religiosi in Italia all'indomani del Concilio*, in «Economia trentina», XLIV, 1995, 1, Suppl., p. 254: «L'estensione a molti nunzi della *potestas legati de latere* e la concessione ai rappresentanti della diplomazia pontificia di facoltà che potevano comprendere vasti poteri (inquisitoriali, di visita canonica, di intervento in campo beneficiale e fiscale, di conferimento ai sacerdoti con cura d'anime della potestà di assolvere dai peccati riservati all'ordinario, ecc.) non potevano infatti non recare serio pregiudizio all'esercizio della giurisdizione ordinaria da parte dei vescovi».

<sup>110</sup> M. VENARD, *Le visite pastorali*, cit., p. 29.

<sup>111</sup> G. BACCRABÈRE, *Visite canonique*, cit., col. 1533 ss. con riferimento a ISAMBERT, *Recueil général des anciennes lois françaises*, XIV, Paris 1829, pp. 66, 388-400.

La stessa legislazione sovrana emanando una serie di *ordonnances*: ad esempio l'editto di Parigi del 1606, il regolamento del 1661, l'editto di Versailles del 1695, si dimostra preoccupata dell'aspetto amministrativo della visita, al punto da rendere il «vescovo sostituto dell'intendente nel XVIII secolo, un funzionario amministrativo o un ispettore che controlla i servizi sociali dello Stato (scuole, ospedali, assistenza, cimiteri, atti di stato civile)»<sup>112</sup>.

Se si guarda allo sviluppo temporale si possono individuare a grandi linee alcune fasi o tappe successive: talora più o meno brevi o concentrate, talora più diluite e distese, risultano pur sempre presenti e sono così sintetizzabili: affermazione e rafforzamento, quasi nuova fondazione, del potere episcopale, soprattutto sul clero, a partire anche dalla visita; conseguente e parallela riorganizzazione della vita ecclesiastica sul territorio, col concorso anche conflittuale delle comunità e dei ceti; essa offre stabilità alla struttura sociale della Chiesa, con una legislazione centralizzata eretta, per quanto è possibile, a sistema; occasione di innalzamento della qualità del clero, e di relativo indirizzo per un approfondimento confessionale della vita religiosa popolare.

Nell'ambito degli Stati italiani nel corso del XVI secolo, a partire dal dettame conciliare, i vescovi intraprendono una attività di visita un po' ovunque; è da segnalare<sup>113</sup> che circa 1/3 delle diocesi le conosce per la prima volta, mentre erano note già da tempo in un altro terzo circa, particolarmente nei territori dello Stato pontificio, del Regno di Napoli e in genere un po' ovunque nel Nord. È interessante notare, sulla base dei dati attualmente a disposizione, che in alcune realtà minori soprattutto del Regno di Napoli esse vengono realizzate solo a partire dal XVII secolo o addirittura da quello seguente (in circa 1/6 dei casi). Dopo una fase di intensificazione del fenomeno nella seconda metà del XVI secolo, anche per l'influenza di Carlo Borromeo, o di uomi-

<sup>112</sup> *Ibidem*, col. 1534.

<sup>113</sup> Sulla scorta della guida degli archivi diocesani italiani fin qui editi in due volumi (ma ne manca ancora uno) in «Archiva ecclesiae», 32-33 e 36-37, 1989-1990 e 1993-1994.

ni a lui legati, senza trascurare le sollecitazioni anche pressanti da parte romana attraverso l'invio di visitatori apostolici un po' in tutti gli stati italiani, sembra di poter leggere un periodo di riflessione, che è in realtà di mutamento e di trasformazione, destinato a culminare con rinnovato impegno e diffusione nella seconda metà del XVII secolo. Come punto discriminante si può assumere la fine del XVI secolo o l'inizio di quello seguente, quando in parecchie realtà (Bologna, ad esempio, come si è visto) la visita tende a divenire ispezione burocratica.

In modo non dissimile, per la Francia si possono distinguere (o almeno ipotizzare) grosso modo tre periodi. Il primo fra 1560 e 1610, in cui intorno al 1580 si nota un gran numero di visite, soprattutto nella Francia meridionale, con una intensificazione degli atti amministrativi; fra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo si risente dell'impulso e dello slancio di forti personalità (soprattutto nel comitato Venassino, a Toulouse, a Bordeaux) e si scontano gli effetti dell'editto di Nantes. Il secondo, collocabile nella seconda metà del XVII secolo, vede il vescovo utilizzare ufficiali di vario livello (vicari generali, arcidiaconi, o decani supplenti, notari e segretari per notifiche), uniformandoli altresì ad uno schema di visita; molti vescovi pensano bene di farsi precedere da missionari che preparino all'accoglienza la popolazione. Il terzo dipende dal livello di trasformazione della visita, grazie all'uniformizzazione, in un «habitude routinière d'une administration rationnelle qui classe ses dossiers et suit les affaires depuis les paisables bureaux d'un confortable palais épiscopal».

Nel territorio dell'Impero durante lo svolgimento del concilio tridentino all'attenzione di larga parte della confessione cattolica si propongono due modelli, di vario successo.

Il primo è contenuto nella *formula reformationis* emanata nel *Reichstag* di Augusta del 1548 da parte dell'imperatore Carlo V in accordo con gli elettori ecclesiastici ed i principi-vescovi<sup>114</sup>; il suo largo successo è dimostrato sia dalla sua ricezione

<sup>114</sup> HARTZHEIM, *Germania sacra*, VI, p. 763, citato da M. LINGG, *Geschichte*, cit., p. 47, al titolo 20 *de visitatione*.

nelle diocesi di Colonia, Augusta stessa, Trier, Strassburg, Würzburg, Speier, Paderborn, Osnabrück e Münster, e qualche tempo dopo nell'intera provincia ecclesiastica di Colonia che utilizza la *forma iuxta quam in visitatione inquisitio fieri debeat* adottata nel sinodo di Colonia del 1550<sup>115</sup>. Il secondo è la *forma* proposta nell'anzidetto sinodo di Colonia (dal sinodo provinciale dell'anno precedente), in cui si sviluppa e amplia la *formula* di Carlo V, fino a comprendere ben dieci formulari di domande relative ai chierici, alle scuole, ai laici, ai sospetti di eresia. A sua volta la *forma* del sinodo di Colonia riprende l'antico questionario di Reginone riadattato (che si ritrova anche nella *Instruktion* di Johann Hugo von Trier del 1688)<sup>116</sup>.

Fino all'inizio del XVII secolo le visite si sono rivolte più alla prima parte del decreto tridentino (relativa alla sana dottrina, alla tutela confessionale), quindi si è posto mano alla seconda parte (più propriamente alla acculturazione religiosa)<sup>117</sup>. Nella pratica il controllo che si traduce in atto scritto tocca: la messa festiva, i riti di passaggio, ed i sacramenti relativi, soprattutto il matrimonio con i relativi libri canonici, la catechesi (predica e dottrina), e perde il carattere più squisitamente giudiziario<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> *Ibidem*, pp. 622 ss. per oltre trenta pagine; cfr. M. LINGG, *Geschichte*, cit., p. 47.

<sup>116</sup> M. LINGG, *Geschichte*, cit., p. 61.

<sup>117</sup> P.T. LANG, *La riforma*, cit., pp. 77-78: «Analizzando i cambiamenti rilevabili, si evidenziano due fasi di sviluppo. La prima fase va fino all'inizio del secolo XVII. In essa la maggior attenzione viene dedicata all'eliminazione degli aspetti negativi – la difesa della nuova dottrina era in primo piano, tra il clero dovevano essere eliminati deviazioni di fede ed ignoranza teologica mentre erano da rimuovere grossi abusi nella conduzione dell'ufficio e nella condotta di vita. La seconda fase inizia nei primi decenni del secolo XVII. Essa è caratterizzata dalla costruzione degli aspetti positivi: il personale ausiliare viene trattato con più rigore e soprattutto all'arredo della chiesa viene dedicata più attenzione. All'interno di questo secondo periodo si possono osservare due spinte dinamiche: la prima finisce verso il 1630». Cfr. M. LINGG, *Geschichte*, cit., p. 70.

<sup>118</sup> M. LINGG, *Geschichte*, cit., pp. 62-63: «Das endlich der Visitation jetzt einen besonderen Charakter gibt im Vergleich zu früheren Zeiten,

In sostanza si può sottoscrivere il giudizio espresso da Zee-den: «Im 16. und 17. Jh. wurde alsdann in Deutschland und Europa quantitativ und qualitativ so fleißig, umsichtig und intensiv visitiert wie noch nie zuvor». Da quest'ultimo punto di vista dalla metà alla fine del XVI secolo o agli inizi del seguente si mette a punto la rimotivazione della figura del vescovo, con l'invito alla conoscenza della situazione («esecuzione del tridentino», anche in funzione controversistica)<sup>119</sup>, con l'approfondimento degli strumenti di verifica e di controllo; si procede altresì alla costruzione di una sfera di competenze, soprattutto in campo «spirituale», mentre si trasformano organismi antichi e si valorizza la curia a livello di centro diocesano. In un secondo momento, fino al chiudere del XVII secolo, si interviene sul funzionamento della macchina curiale, sia a livello di organismi superiori che intermedi e di controllo, attraverso tutta una serie di atti richiesti sul clero, sulla chiesa, sui fedeli, con modalità che portano ad una burocratizzazione fatta di ordinarietà e ripetitività; l'efficienza della macchina tocca la «creazione» e la selezione del personale, risponde a domande e a criteri comunque di verifica e pretende risposte di esecutività dei mandati, nonché della diffusione di testi scritti come strumenti dati (ad esempio di catechismi, messali, formulari, libri).

ist, daß sie als ein rein kirchlicher Akt in Verbindung gebracht wird mit dem Gottesdienst. Der alte Send war zu einem Sendgericht und die Visitation fast zu einem Gerichtstag oder einer polizeilichen Tagsfahrt geworden. Sasses ja doch die Sendrichter mitten im Chor der Kirche an einem Tisch, auf dem neben dem Evangelienbuch Rute und Scheere lagen. Die Visitation hatte früher einen strafpolizeilichen Charakter, jetzt einen kirchlich-pastorellen».

<sup>119</sup> La segnalazione degli eretici, il meccanismo di chiusura in funzione controversistica (domanda e inchiesta rituale che passa dalla censura della eresia a quella della *superstitio*), si trasmuta in una attenzione nuova agli elementi di turbativa non più religiosa ma sociale, mano a mano che procede una superficiale acculturazione delle campagne. Oltre le classiche opere di J. Delumeau, P. Burke, K. Thomas cfr. P.T. LANG, «*Ein grobes, unbändiges Volk*». *Visitationsberichte und Volksfrömmigkeit*, in H. MOLITOR-H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der frühen Neuzeit*, Münster 1994, pp. 49-64.

# Visite pastorali fra Chiesa e Stato nei secoli XVI e XVII

di *Cecilia Nubola*

## 1. *Pastoralità e governo*

Il concilio di Trento si occupa a più riprese del diritto-dovere di visita degli ordinari diocesani indicando modalità, finalità, enti soggetti<sup>1</sup>. Queste norme vengono riprese e ampliate nel decreto di riforma della sessione XXIV dell'11 novembre 1563 all'interno della trattazione dedicata agli strumenti di governo ecclesiastico delle chiese locali: concili provinciali, sinodi diocesani e, appunto, visite pastorali. Il c. 3 de ref., in particolare, stabilisce che patriarchi, primate, metropolitani e vescovi avrebbero dovuto visitare personalmente – oppure tramite il vicario generale o altro visitatore se legittimamente impediti – la loro diocesi con scadenza annuale o biennale nel caso di un territorio molto vasto. I padri conciliari si preoccupano di sottolineare la figura e il comportamento del vescovo in visita impegnato, innanzitutto, nella predicazione, intesa come strumento pastorale per eccellenza di esposizione della «dottrina pura e ortodossa», correzione, incitamento alla «pietà, alla pace e alla purezza». Più che ai contenuti della visita l'accento è posto sul modo di presentarsi del vescovo, ispirato a principi di povertà e di moderazione: il seguito formato da un numero modesto di cavalli e di servitori, non doveva gravare gli ospitanti con spese inutili ma accontentarsi di cibi forniti in

<sup>1</sup> Decreti del concilio di Trento in cui si parla di visite pastorali: sess. VI, cc. 3-4 de ref.; sess. VII, cc. 7, 8, 15. de ref.; sess. XIII c. 1 de ref.; sess. XIV c. 4 de ref.; sess. XXI c. 8 de ref.; sess. XXII, cc. 8-9 de ref.; sess. XXIV cc. 3, 9, 10, 11 de ref.

modo «frugale e moderato», non avrebbero dovuto accettare né denaro né doni<sup>2</sup>.

Riguardo alle priorità concrete, l'ordinario diocesano in visita doveva occuparsi innanzitutto di garantire la cura d'anime e il culto divino, poi doveva provvedere (o far provvedere) al restauro e alla manutenzione degli edifici sacri e controllare l'amministrazione di chiese e altri enti pii affinché rendite e proventi fossero impiegati in cose necessarie e utili.

La visita viene associata strettamente al diritto-dovere di controllo e correzione dei costumi con riferimento al popolo dei fedeli uno strumento privilegiato di governo ecclesiastico individuato nelle sue caratteristiche di capacità di stabilire «sottomissione» e «obbedienza» attraverso l'esercizio delle facoltà di comando, regolazione, punizione, esecuzione<sup>3</sup>.

Nel periodo successivo al Tridentino fino alla fine del XVI secolo l'attività di visita, condotta personalmente dal vescovo o attraverso suoi delegati, conosce un grande sviluppo in tutti i territori rimasti fedeli alla Chiesa romana. Si tratta di uno dei mezzi più utilizzati perché rispondeva ad alcune esigenze di fondo. Alla necessità di conoscere lo stato delle diocesi, premessa indispensabile per ogni progetto di «riforma», si affianca il tentativo di dare rinnovata visibilità ad un potere vescovile normalmente latitante o completamente assente anche per decenni a causa del mancato rispetto della residenza. L'immagine che il vescovo dà di sé e l'autocoscienza del suo ruolo tende ad essere improntata più al modello del «principe» che a quello del sacerdote-

<sup>2</sup> Sess. XXIV c. 3 de ref.

<sup>3</sup> Sess. XXIV c. 10 de ref.: «Perché i vescovi possano mantenere più facilmente nella sottomissione e nell'obbedienza il popolo che essi governano, in tutto ciò che riguarda la visita e la correzione dei costumi dei fedeli loro soggetti, avranno il diritto e il potere, anche come delegati della Sede apostolica, di comandare, regolare, punire ed eseguire, secondo norme canoniche, quanto, a loro prudente giudizio, sembrerà necessario alla correzione dei loro fedeli e al vantaggio delle loro diocesi»: *Conciliorum oecumenicorum decreta (COD)*, ed. Centro di documentazione, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1962, p. 765.

pastore, così come prevalgono gli aspetti di verifica e di controllo (sul clero e sui fedeli, sugli edifici ecclesiastici, sull'amministrazione di benefici ed enti) a scapito dei doveri di cura d'anime come la predicazione e l'amministrazione dei sacramenti.

In realtà, al di là di alcune personalità di vescovi residenti e riformatori, nell'insieme non sono numerosi gli ordinari diocesani che, anche se residenti, si dedicano personalmente e assiduamente all'attività visitale. Molti vescovi promuovono una visita pastorale generale all'inizio del loro episcopato per conoscere la realtà diocesana e «farsi conoscere» dal clero, dai fedeli, dalle istituzioni; successivamente prevalgono visite parziali o specifiche con maggiori caratteristiche di *routine*.

D'altro lato, anche a livello simbolico, alla dignità del potere (sia ecclesiastico che secolare) è connessa la «stanzialità» e la «distanza» rispetto al «popolo» e alla vita quotidiana. Non è confacente ai canoni della dignità episcopale percorrere la diocesi a dorso di mulo o di cavallo, su strade sconnesse e pericolose, in balia degli eventi atmosferici e umani. Questi elementi continueranno a far parte del mito-leggenda del vescovo «pastore» e riformatore – secondo un modello personificato da Matteo Giberti, vescovo di Verona, precursore delle istanze conciliari<sup>4</sup> – ma non troveranno, fra i vescovi dell'età moderna, proseliti numerosi.

L'onere di visita ricade spesso sui delegati del vescovo e le commissioni visitali sono coordinate da vicari generali, da vescovi suffraganei o ausiliari, da alte dignità capitolari o da membri dei consigli ecclesiastici<sup>5</sup>. Una lista di visitatori incaricati delle visite parziali o generali alla diocesi di Stra-

<sup>4</sup> A. PROSPERI, *Le visite pastorali del Giberti tra documento e monumento*, in A. FASANI (ed), *Riforma pretridentina della diocesi di Verona. Visite pastorali del vescovo G.M. Giberti 1525-1542*, Vicenza 1989, I, pp. XXXIII-LX.

<sup>5</sup> La composizione delle commissioni di visita riflette l'organizzazione delle chiese, in parte diversa da diocesi a diocesi da Stato a Stato e i rapporti fra Stato e Chiesa.

sburgo – dal 1605-1607 al 1758-1763 – evidenzia come, tranne per qualche visita specifica e parziale delle quali vengono incaricati gli arcipreti, i visitatori fossero normalmente i vicari generali e, con meno frequenza, i vescovi suffraganei<sup>6</sup>. Nella diocesi di Costanza, invece, le visite pastorali generali nei secoli XVI-XVIII non sono svolte dai vescovi titolari ma da commissioni visitali a capo delle quali compare frequentemente il vescovo ausiliare (*Weihbischof*)<sup>7</sup>.

Anche se l'ordinario non visita di persona, il suo interesse al governo della diocesi e le sue qualità pastorali possono risultare dalla capacità di individuare e nominare personale idoneo, preparato, fedele (a partire dalla scelta del vicario generale), dall'abilità nell'avvalersi della collaborazione di quelle dignità legate alle istituzioni più rappresentative – ad esempio dei capitoli cattedrali – nel tentativo di smorzare o di superare i rapporti spesso conflittuali e le resistenze nei confronti dell'attività episcopale che potevano provenire proprio da queste istituzioni. Nella visita di Ludovico Madruzzo alla diocesi di Trento (1579-1581), ad esempio, dei circa venti visitatori sei sono canonici del capitolo della chiesa cattedrale e fra questi si trovano il vicario generale, il vice vicario *in spiritualibus*, il preposito (seconda dignità del capitolo) e l'arcidiacono (terza dignità). Dalla scelta attenta degli uomini poteva dipendere il successo o il fallimento anche delle iniziative di visita.

Nel corso dell'età moderna, in seguito allo sviluppo organizzativo di uffici e di congregazioni curiali e alla riorganizzazione delle strutture diocesane con l'individuazione di rappresentanti stabili del vescovo sul territorio (vicari foranei, decani rurali) in grado di gestire i rapporti fra la curia diocesana e la «periferia» e, in misura minore, nella direzione

<sup>6</sup> L. CHATELLIER, *La visite pastorale dans le diocèse de Strasbourg aux XVIIe et XVIIIe siècles*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», LVII, 1972, pp. 352-353: su 25 visite individuate 15 vennero compiute da vicari generali e 7 da vescovi suffraganei.

<sup>7</sup> A. GÖSSI-J. BANNWART, *Die Protokolle der bischöflichen Visitationen des 18. Jahrhunderts im Kanton Luzern*, Luzern-Stuttgart 1992, pp. 35-36.

opposta (dalla «periferia» al «centro»), la visita pastorale generale mantiene il suo carattere di avvenimento «eccezionale», mentre le esigenze di conoscenza, controllo, comunicazione, possono essere più facilmente soddisfatte con strumenti di ordinaria amministrazione<sup>8</sup>.

Considerando le modalità di controllo e di governo delle «periferie» attraverso le visite, si può tentare di stabilire un confronto, pur con le necessarie cautele, fra visite pastorali (e visite apostoliche) e visite «politiche», promosse da principi e sovrani per il controllo dell'amministrazione e delle strutture pubbliche<sup>9</sup>. Quelli che seguono vogliono solo essere alcuni spunti che necessitano di essere maggiormente verificati e approfonditi.

Un primo parallelo riguarda gli obiettivi. In entrambi i casi le visite sono promosse dal potere – civile o ecclesiastico – per affermare la propria «presenza» anche in territori lonta-

<sup>8</sup> Su questi temi e per la relativa bibliografia cfr. il saggio di A. Turchini in questo volume; cfr. anche P. PRODI, *Lineamenti dell'organizzazione diocesana in Bologna durante l'episcopato del card. G. Paleotti (1566-1597)*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento. Atti del convegno di storia della chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958)*, Padova 1960, pp. 323-394; D. ZARDIN, *Tra continuità delle strutture e nuovi ideali di «riforma»: la riorganizzazione borromaica della Curia arcivescovile*, in P. PISSAVINO-G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola (1554-1659)*, Roma 1995, II, pp. 695-764.

<sup>9</sup> Il confronto è stabilito con riferimento, in particolare, alle visite politiche promosse dai sovrani spagnoli nei domini italiani: M. PEYTAVIN, *Le calendrier de l'administrateur. Périodisation de la domination espagnole en Italie suivant les visites générales*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 106, 1994, pp. 263-332; M. RIZZO, *Finanza pubblica, impero e amministrazione nella Lombardia spagnola: le «visitas generales»*, in P. PISSAVINO-G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica*, cit., I, pp. 303-339; M.C. GIANNINI, *Politica spagnola e giurisdizione ecclesiastica nello Stato di Milano: il conflitto tra il cardinale Federico Borromeo e il visitador regio don Felipe de Haro (1606-1607)*, in «Studia Borromaica», 6, 1992, pp. 195-226; più in generale A.D. WRIGHT, *Relations between Church and State: Catholic Developments in Spanish-ruled Italy of the Counter-Reformation*, in «History of European Ideas», 9, 1988, pp. 385-403; F. RURALE, *Stato e Chiesa nell'Italia spagnola: un dibattito aperto*, in G. SIGNOROTTO (ed), *L'Italia degli Austrias. Monarchia cattolica e domini italiani nei secoli XVI e XVII*, in «Cheiron», IX, 1992, pp. 357-380.

ni rispetto alla corte, alla curia romana, al palazzo vescovile. Nelle istruzioni consegnate ai visitatori, laici o ecclesiastici, l'obiettivo della missione è indicato nella necessità di conoscere la situazione locale per poter individuare gli «abusi» e provvedere alla loro riforma<sup>10</sup>. Il confronto è particolarmente evidente fra visite politiche e visite apostoliche; l'«estraneità» dei visitatori inviati dal centro rispetto al contesto locale, la brevità del mandato e la sua specificità permette loro, almeno in teoria, di mantenere un atteggiamento di maggiore obiettività e di imparzialità<sup>11</sup>. Più in generale sia per il potere politico che per quello religioso la finalità prioritaria delle iniziative è la difesa della fede e della cattolicità<sup>12</sup>: anche se può essere considerata in parte una formula retorica, sottende una concezione del governo in cui religione e politica sono difficilmente districabili. La compenetrazione fra le due sfere si estende dagli obiettivi agli uomini. Nelle *visitas generales* alla Lombardia, al regno di Napoli e di Sicilia, molti visitatori sono ecclesiastici: cardinali, vescovi, canonici, impegnati a Roma nelle congregazioni curiali, ad esempio come uditori di Rota, e nello stesso tempo sono alti funzionari di stato inseriti negli organi di governo politico ai livelli più elevati<sup>13</sup>. Un esempio fra i più significativi è quello di Pedro Pacheco visitatore regio a Napoli nella prima visita generale degli anni 1536-38. La sua carriera si

<sup>10</sup> Nella *Grida del Visitador General en el estado de Milan*, del 31 ottobre 1581, si annunciava alla popolazione che il re aveva inviato don Luis de Castilla in qualità di «Visitatore ... conferendogli a questo effetto le sue proprie veci, et possanza, et autorità, et facultà plenaria, in quella più ampla forma che conviene, et è necessario, con desiderio d'intendere gli abusi, se qualcuno ve n'è, per riformarli con la debita carità, et diligenza, et dar ordine et affetto a tutto quello che ne havrà di bisogno, et quanto più può sodisfar a l'uffitio suo, et a la sua coscienza», M. RIZZO, *Finanza pubblica*, cit., I, p. 306 n. 10.

<sup>11</sup> M. PEYTAVIN, *Le calendrier*, cit., pp. 284-285.

<sup>12</sup> Cfr., ad esempio, A. BORROMEO, *La corona spagnola e le nomine agli uffici ecclesiastici nello stato di Milano da Filippo II a Filippo IV*, in P. PISSAVINO-G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica*, cit., II, pp. 556-557.

<sup>13</sup> Elenco dei visitatori inviati dalla corona spagnola in M. PEYTAVIN, *Le calendrier*, cit., pp. 330-332.

snoda senza fratture fra Chiesa e Stato. Visitatore dell'università di Salamanca nel 1528 poi della propria diocesi di Mondoñedo e delle cancellerie di Valladolid e di Granada nei primi anni trenta, dopo la nomina a cardinale nel 1545 e la partecipazione al concilio di Trento, viene nominato visitatore generale a Napoli e conclude la sua carriera politica come vice re nella stessa città (1553-1555). Le esperienze di visite pastorali risulteranno fondamentali per la conduzione della visita politica e la sua visita a Napoli diverrà un modello per quelle successive promosse dalla Spagna in Italia<sup>14</sup>. Esperienza ecclesiastica e incarichi politici si fondono anche nella carriera del cardinale Gaspar de Quiroga, arcivescovo di Toledo e uditore di Rota, visitatore generale a Napoli nel 1564 poi presidente del Consiglio d'Italia e della *junta de la visita*, l'organismo incaricato di verificare la documentazione prodotta nel corso delle ispezioni formulando pareri e proposte che venivano poi sottoposti allo stesso sovrano spagnolo per la decisione definitiva<sup>15</sup>. Sia in ambito politico che in ambito ecclesiastico i poteri dei funzionari delegati (i visitatori), stabiliti di volta in volta, erano piuttosto ampi ma generalmente di tipo informativo (raccolta di documentazione e testimonianze); le decisioni, i provvedimenti, le leggi e i decreti più importanti venivano poi assunti dal «centro» – dal sovrano o dal principe, dal papa o dal vescovo – dopo che la documentazione era stata vagliata nei consigli ecclesiastici o nelle commissioni per la visita, nelle congregazioni romane o in quelle curiali diocesane.

Dal punto di vista operativo, se si guarda ai risultati concreti, sia nell'uno che nell'altro caso sembra di poter dire, in termini generali, che le capacità impositive e correttive delle visite rivelano un'efficacia generalmente parziale e limitata per gran parte dell'età moderna.

<sup>14</sup> M. PEYTAVIN, *Le calendrier*, cit., pp. 286-294.

<sup>15</sup> M. RIZZO, *Finanza pubblica*, cit. pp. 307-309; F. RURALE, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 357-358; M. PEYTAVIN, *Le calendrier*, cit., pp. 298.

## 2. Giurisdizioni ed esenzioni

Secondo il diritto canonico o la consuetudine, l'attività di visita non era prerogativa esclusiva dell'ordinario diocesano ma un diritto-dovere a cui erano soggetti (in maniera più o meno autonoma rispetto al vescovo) gli arcidiaconi e i decani, i capitoli cattedrali e gli ordini regolari per quelle chiese, enti, personale ecclesiastico e religioso, soggetti alla loro giurisdizione.

Nelle grandi diocesi del nord della Francia, ad esempio, erano stati soprattutto gli arcidiaconi che, nel periodo medievale, si erano assunti l'onere delle visite più ordinarie – in particolare quelle alle parrocchie – e i diritti degli arcidiaconi e dei decani si conservano a lungo nella zona renana, fino alla prima metà del XVII secolo. Nello stesso modo il potere di visita degli arcidiaconi permane prima e dopo il Tridentino anche in alcune diocesi dell'Impero<sup>16</sup>.

Il concilio non abolisce completamente le tradizioni e le consuetudini locali, confermando il diritto di visita degli arcidiaconi e dei decani per quelle chiese sulle quali già esercitavano una giurisdizione ma solo col consenso dell'ordinario, l'assistenza di un notaio e l'obbligo di inviare al vescovo, entro un mese, la relazione di visita e tutti gli altri atti. Nello stesso modo i capitoli cattedrali con diritto di visita dovevano nominare visitatori approvati dal vescovo. Veniva però ribadito il principio che, in ogni caso, anche queste chiese potevano essere visitate dall'ordinario in prima persona<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> M. VENARD, *En France et aux Pays-Bas*, in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, sous la direction de J.-M. MAYEUR-C. PIETRI-A. VAUCHEZ-M. VENARD, VIII: *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, sous la responsabilité de M. VENARD, Paris 1992, pp. 426-427; M. VENARD, *Le visite pastorali francesi dal XVI al XVIII secolo*, in U. MAZZONE-A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, Bologna 1990<sup>2</sup>, pp. 25-28. Per l'Impero cfr. A. FRANZEN, *Die Kölner Archidiakonate in vor- und nachtridentinischer Zeit*, Münster 1953.

<sup>17</sup> Sess. XXIV c. III de ref. (11 novembre 1563). Sulla soggezione dei capitoli cattedrali alla visita episcopale cfr. anche sess. VI, c. IV de ref.

Nella sessione XXIV (11 novembre 1563) non si accenna agli ordini regolari ma di questi si era già trattato nella sessione XXI del 16 luglio 1562 nel contesto delle norme riguardanti monasteri, abbazie, priorati e prepositure, benefici (con o senza cura d'anime) secolari e regolari anche esenti; si era previsto che questi enti dovessero essere visitati dai vescovi ma, nel caso fossero soggetti ad un'osservanza regolare, i primi responsabili rimanevano i rispettivi superiori. Solo se questi ultimi, dopo essere stati ammoniti, non avessero provveduto alla visita e alla correzione sarebbero stati sostituiti dal vescovo «senza riguardo e nonostante ogni appello, privilegio ed esenzione»<sup>18</sup>.

Gli stessi principi avrebbero dovuto valere anche per tutti gli altri enti, ecclesiastici oppure laici ma con finalità lamente religiose, vale a dire per ospedali, collegi, confraternite laicali, monti di pietà: privilegi ed esenzioni di qualsiasi tipo rivendicati per osteggiare la visita pastorale, venivano dichiarati aboliti<sup>19</sup>.

Il Tridentino, dunque, pur non sopprimendo alcuni diritti consolidati, cerca di prefigurare il passaggio dalla corresponsabilità nella cura d'anime di corpi ed enti, alla subordinazione all'ordinario a cui doveva essere riservata, almeno in teoria, la superiore responsabilità di governo della diocesi.

Il rafforzamento dell'autorità episcopale doveva essere garantito, secondo i decreti del concilio, da un lato con l'insistenza, quasi ossessiva, sull'abolizione di ogni appello, privilegio, esenzione; dall'altro con l'introduzione, fino all'abuso, della formula «ut delegatus sedis apostolicae»: le possibilità di visita dell'ordinario diocesano sugli organismi tradizionalmente esenti doveva essere maggiore in quanto il vescovo non esercitava solo un potere suo proprio ma questo era rafforzato da una delega papale<sup>20</sup>; in realtà questo «espe-

<sup>18</sup> Sess. XXI c. VIII de ref. (16 luglio 1562): COD, p. 731.

<sup>19</sup> Sess VII, dec. II de ref. (COD, pp. 688-689); sess. XII, cc. VIII-IX de ref. (COD, p. 740); sess. XXIV, c. XI de ref. (COD, p. 765)

<sup>20</sup> H. JEDIN, *Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliches Gewalt auf dem Konzil von Trient*, in *Festgabe Frings*, Köln 1960, pp. 462-475 (trad.

diente» non sarà sufficiente a decretare la fine delle aree di esenzione, degli appelli alle congregazioni romane, ad evitare conflitti giurisdizionali dai quali i vescovi usciranno spesso sconfitti per buona parte dell'età moderna.

A questo riguardo si può accennare ad una differenza fra diocesi cattoliche e chiese territoriali luterane. In queste ultime il principe in quanto «precipuum membrum ecclesiae» e incaricato della «custodia utriusque tabulae» ha più potere di «riforma» e di intervento anche nell'ambito delle visite e delle ispezioni essendo stati aboliti, nella struttura religiosa e sociale, gran parte di quegli enti e diritti personali: ordini religiosi, capitoli, *loca pia*, diritti di giuspatronato, che invece rimangono nelle terre cattoliche e sono fonte di controversie giurisdizionali in grado di limitare od opporsi efficacemente all'autorità del vescovo<sup>21</sup>.

In ambito cattolico, al rafforzamento del papato e della curia pontificia e alla conseguente centralizzazione delle decisioni nelle congregazioni romane, in particolare nella Sacra congregazione del concilio, non consegue un analogo rafforzamento dell'anello intermedio della struttura ecclesiastica: i vescovi e le curie diocesane. Infatti, nonostante i tentativi di qualche vescovo zelante, le diocesi continueranno ad essere strutture complesse e scarsamente dominabili,

it. in *Chiesa della fede-Chiesa della storia*, Brescia 1972, pp. 275-294); G. ALBERIGO, *L'istituzione e i poteri della Chiesa. L'episcopato nel cattolicesimo riformato (XVI-XVII sec.)*, in B. VOGLER (ed), *L'institution et le pouvoir dans les Églises de l'antiquité à nos jours*, Strasbourg 1987, pp. 268-286.

<sup>21</sup> Non sono assenti, in ogni caso, anche nelle terre protestanti, gli ostacoli e gli impedimenti opposti alle visite da parte di organismi, come le Università, che difendono in questo modo le loro tradizionali libertà e autonomie; ad esempio in occasione di una visita pastorale speciale del 1582 a Heidelberg due eminenti teologi luterani membri dell'Università si difendono contro tutti gli interventi esterni ricorrendo alle antiche libertà gelosamente difese dalla loro corporazione: G.A. BENRATH, *Les visites pastorales dans le Palatinat électoral au XVIIe siècle*, in *Sensibilité religieuse et discipline ecclésiastique. Les visites pastorales en territoires protestants (Pays rhénans, comté de Montbéliard, pays de Vaud) XVIe-XVIIIe siècles. Actes des Journées d'études de Strasbourg (avril 1973)*, Strasbourg 1975, pp. 73-74.

un aggregato di istituzioni e di corpi con proprie costituzioni giuridiche, autonomie, diritti e privilegi che tendono ad essere mantenuti e allargati se le condizioni sono favorevoli, riaffermati o negoziati se minacciati<sup>22</sup>.

I conflitti giurisdizionali e la difesa delle autonomie, in questo senso, possono essere letti come qualcosa di più (o di diverso) da semplici forme di opposizione al «modello» tridentino finalizzato alla «salus animarum» che altrimenti, con l'assegnazione di maggiori poteri ai vescovi, sarebbe risultato ben più efficace per la riforma della Chiesa. In realtà rinviano ad un sistema di rapporti che si giocano nella società i cui attori, di volta in volta, possono essere semplici laici, istituzioni ecclesiastiche o cittadine e rurali, curie diocesane e chiese locali, e, ad un livello più alto, papato e principi, per il controllo di istituzioni importanti dal punto di vista non solo religioso ma spesso sociale, economico e politico<sup>23</sup>.

Carlo Borromeo può essere preso a modello di una coerente «politica» di rivendicazione del controllo ecclesiastico-vescovile su tutti quegli enti che vi sfuggivano in parte o completamente. Un esempio significativo è rappresentato dal tentativo, portato avanti con energia e spregiudicatezza, nei confronti dei *loca pia* e delle strutture ospedaliere. Un caso emblematico si verifica a Varese in occasione della visita pastorale del 1567. I due ospedali della città erano inseriti nel sistema creato dal principe Francesco Sforza a metà del XV secolo e dipendevano, almeno formalmente, dall'Ospedale Maggiore di Milano anche se erano gestiti da notabili

<sup>22</sup> Non mi sembra esista ancora, per l'Italia, uno studio che inquadri i conflitti giurisdizionali all'interno di più complessivi rapporti religiosi, politici, sociali, economici.

<sup>23</sup> Non va dimenticato, inoltre, che al controllo dell'ordinario diocesano sfuggono i veri nuovi organismi di «potere» della Chiesa post-tridentina: i nuovi ordini religiosi, in particolare i gesuiti, e i tribunali dell'Inquisizione. Per un inquadramento cfr. i saggi di A. PROSPERI, *L'Inquisizione in Italia* e di G. FRAGNITO, *Gli Ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari 1992, pp. 275-320 e pp. 115-205.

locali. Carlo Borromeo in questo caso attua un vero e proprio colpo di mano: dopo aver controllato i libri contabili dell'ospedale e aver verificato la cattiva amministrazione e la presenza di frodi, convoca gli amministratori e, sotto minaccia di scomunica, li obbliga a sottoscrivere la liquidazione dei vecchi ospedali e la fondazione del nuovo Ospedale de'poveri che «non sottogiaccia ad alcuno che al Reverendissimo Archiepiscopo di Milano»<sup>24</sup>. Di fronte ad un vescovo così risoluto ad interpretare in senso lato i diritti del vescovo e della Chiesa milanese, inevitabilmente si arriverà ad un acuirsi dei conflitti giurisdizionali fino a quando, lo stesso Borromeo, rendendosi conto dell'impossibilità di riconquistare per la Chiesa la pienezza dei diritti giurisdizionali, sceglierà la strada della collaborazione con le autorità politiche e cercherà l'appoggio del sovrano spagnolo<sup>25</sup>.

In generale quando gli enti gestori rifiutavano le visite pastorali e di render conto dell'amministrazione appellandosi al carattere laico di *loca pia*, ospedali e confraternite, agli ordinari diocesani (ma anche, in taluni casi, allo stesso visitatore apostolico) non restava altra soluzione che ripiegare sulla visita dei luoghi di culto annessi e all'indicazione delle spese necessarie per la loro manutenzione, rinunciando di fatto al potere di controllo e di indirizzo.

La curia romana, a sua volta, nella sua funzione di arbitro, non seguirà una linea univoca né a favore dei vescovi né a favore di quanti si richiamavano al rispetto di autonomie, esenzioni e privilegi, ma adeguerà di volta in volta le proprie decisioni al contesto locale o «statale» oppure, frequentemente, eviterà di giungere in breve tempo a scelte definitive: allungando i tempi dell'*iter* decisionale aumentavano

<sup>24</sup> A.G. GHEZZI, *Il governo degli ospedali milanesi tra autonomia e controllo ecclesiastico (1558-1642)*, in P. PISSAVINO-G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica*, cit., II, pp. 636-637. Nella visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni (1575-76) l'atto di unione dei due ospedali verrà riconfermato.

<sup>25</sup> P. PRODI, *S. Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XI, 1957, pp. 195-240, in particolare pp. 221-222.

le possibilità che i conflitti si stemperassero per il sopraggiungere di nuovi eventi o di protagonisti più concilianti<sup>26</sup>. In questo modo il ricorso alle congregazioni romane da parte di capitoli cattedrali e di ordini regolari, di *loca pia* e di fabbricerie, di notabili e di comunità, poteva diventare un comodo espediente per ritardare le decisioni, bloccare le iniziative di riforma e protrarre il braccio di ferro con gli ordinari diocesani: una vera e propria forma di opposizione che, a livello locale, risulterà, in molti casi, vincente.

### 3. *Rapporti Chiesa-Stato dal punto di vista delle visite*

Il tema dei conflitti giurisdizionali rimanda, più in generale, a quello dei rapporti fra Stato e Chiesa. Nelle terre cattoliche il vescovo deve tener conto di un livello di politica ecclesiastica che lo supera e di cui è solo parzialmente attore/protagonista. I principi e i sovrani cattolici, in particolare attraverso i concordati con la Santa Sede e la legislazione in materia ecclesiastica, gestiscono uno spazio più o meno ampio di intervento nella politica ecclesiastica ed entrano in rapporto con l'ordinario diocesano a vari gradi e livelli che possono andare dalla supplenza alla corresponsabilità, dall'accordo alla concorrenza, fino (ma raramente) al conflitto aperto<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Un esempio: la controversia, trattata dalla Congregazione del concilio, fra il vescovo di Cremona e la fabbrica della chiesa cittadina riguardo al diritto del vescovo di visitare e di esigere il rendiconto dell'amministrazione si protrae dal 1567 al 1576 e la documentazione prodotta è formata da più di 300 fogli: G.I. VARSÁNYI, *De competentia et procedura sacrae Congregationis concilii ab origine ad haec usque nostra tempora*, in *La sacra congregazione del Concilio. Quarto centenario della fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964, pp. 70-71, nota 75.

<sup>27</sup> La letteratura in questo ambito è sterminata ma mi sembra manchi ancora una sintesi a livello europeo. Per l'Italia può essere utile l'introduzione sintetica e la raccolta di documenti di G. CATALANO-F. MARTINO (edd), *Potestà civile e autorità spirituale in Italia nei secoli della Riforma e Controriforma*, Milano 1984. In generale per la politica della Santa Sede attraverso le istruzioni a nunzi e legati cfr. K. JAITNER (ed), *Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII. Für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen 1592-1605*, 2 voll., Tübingen 1984.

Le motivazioni di fondo per giustificare gli interventi del potere politico in materia ecclesiastica, per difendere, ribadire, o introdurre leggi e controlli che possono toccare anche lo «spirituale» rimangono le medesime nel corso dei secoli<sup>28</sup>. La legislazione in materia ecclesiastica trova fondamento nel principio che il sovrano cattolico (o la cattolica repubblica di Venezia) ha fra i suoi doveri prioritari quello di proteggere e contribuire alla salute spirituale dei sudditi. Ciò implica una varietà di atteggiamenti che vanno dagli interventi diretti in materia ecclesiastica, al sostegno e partecipazione alla «riforma» della Chiesa nei propri stati in accordo con gli ordinari diocesani, all'esercizio di funzioni di supplenza nei confronti di vescovi assenti dalla propria diocesi oppure considerati poco zelanti.

Ferdinando II d'Asburgo, arciduca d'Austria e conte del Tirolo, in una lettera inviata nel 1585 a Ludovico Madruzzo, principe-vescovo di Trento, riassume così le motivazioni dei suoi ordinamenti in materia ecclesiastica:

«... se bene alcune cose da noi controverse per simil conto perteneriano [sarebbero di pertinenza] alli ordinarii, da esser espedito per il loro officio, non dimeno havendosi trovato in effetto, li anni passati, che li ordinarii non hanno satisfatto a l'officio loro, come dovevano, et verso Iddio erano obligati, et che la plebe semplice, massime per tal cagione, et ancho per manchamento de sofficienti et dotti predicatori et sacerdoti, è cascata in varie abominevole sette, di maniera che Noi come christiano et catholico principe, per estrema necessità et conservatione dell'aticha [sic, ma antica], vera et catholica Religione della Chiesa Romana, meritamente ci siamo mossi di far uscire tali mandati, et commissione, che però ad essi ordinarii nel loro officio et administratione non pregiudicano in conto alcuno, et alli magistrati inferiori del temporale niente concedeno che sia del officio spirituale»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Per un inquadramento delle teorie giurisdizionaliste con riferimento all'Italia nei secoli XVII e XVIII è utile A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, 2a edizione a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO, Napoli 1972, in particolare le pp. 99-121 sui rapporti Stato-Chiesa.

<sup>29</sup> C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Bologna 1993, p. 54, nota 20.

Prioritaria e doverosa è, dunque, la necessità per il principe cattolico di intervenire a salvaguardia della fede minacciata, supplendo alle carenze degli ordinari diocesani assenteisti e del clero ignorante, senza per questo, secondo la logica del principe, usurpare le prerogative dello «spirituale».

Esempi di «supplenza» negli ambiti di competenza ecclesiastica possono essere considerate le iniziative di un principe italiano, Cosimo I de' Medici. Già nel 1558 si preoccupava di inviare al cardinale di Santa Fiora una lettera di denuncia contro i vescovi assenteisti e le carenze del clero secolare e regolare toscano; successivamente, nel periodo immediatamente seguente la chiusura del concilio, provvedeva a far compilare, in probabile collaborazione con i vicari generali, un'indagine sul cumulo di benefici ecclesiastici incompatibili, sulle inadempienze dei sacerdoti agli obblighi di residenza e di manutenzione degli edifici sacri<sup>30</sup>.

Più in generale l'azione di principi e sovrani cattolici si attua in alcune direzioni principali:

1. Politica concordataria fra Santa Sede e le monarchie europee e accordi più limitati su singoli problemi con i principi italiani.
2. Creazione di consigli ecclesiastici alle dirette dipendenze dei sovrani in Francia, Spagna, stati cattolici dell'Impero; in molti stati italiani costituzione di uffici appositi di controllo e di indirizzo soprattutto in materia beneficiaria e per l'esercizio dei diritti di patronato sulle nomine episcopali.
3. Emanazione di legislazione e ordinamenti in materia ecclesiastica o mista da parte del potere sovrano e da parte delle magistrature cittadine.

La similarità negli scopi perseguiti dalla Chiesa e dallo Stato si evidenzia maggiormente in quest'ultimo aspetto, in

<sup>30</sup> G. GRECO, *Pievi e parrocchie nel contado pisano nel XVI secolo: decadenza e rinascita delle strutture del potere istituzionale nel territorio rurale*, in G. SANTINI (ed), *Cattedrale, città e contado tra medioevo ed età moderna*, Milano 1990, p. 145. Ma gli interventi di questo tipo sono molto diffusi.

particolare nella legislazione e nella normativa di carattere morale e disciplinare. Sono oggetto di attenzione soprattutto quelle materie più strettamente legate al rispetto dell'autorità e alla difesa dell'ordine pubblico: contro gli eretici in primo luogo, ma con una estensione via via maggiore e con una particolare attenzione riservata a perseguire con grande vigore coloro che non adempivano ai precetti della confessione e comunione annuale. In questo caso la comunanza degli obiettivi e il sostegno reciproco fra istituzioni ecclesiastiche e istituzioni laiche è molto forte. Il potere laico interviene non solo con ordinanze apposite ma le stesse magistrature cittadine o i funzionari sono investiti della diretta responsabilità dell'applicazione di queste norme e della repressione degli «inobedienti». Nel 1581 l'arciduca Carlo di Stiria, su invito del vescovo di Trieste Nicolò Coret, dà ordini al capitano della città di Trieste di agire contro coloro che «s'astengono dalla confessione e comunione quali esso vescovo ti saprà nominare, acciocché in questo si diportino o dimostrino come obbedienti figlioli della chiesa»; nel caso di un comportamento contrario ostinato, dovevano essere subito banditi e cacciati dalla città<sup>31</sup>. Contro questi peccati-crimini l'uso del braccio secolare sia su richiesta ecclesiastica che in forma autonoma, è assicurato<sup>32</sup>.

La salvaguardia della fede cattolica si spinge ben al di là della repressione dell'eresia allargandosi a misure propositive atte a favorire la formazione religiosa. Lo stesso arciduca Carlo di Stiria durante l'episcopato di Andrea Rapicio († 1573) intimava al Maggior consiglio della città di Trieste di promuovere l'insegnamento del catechismo del Canisio alla gioventù, quale contromisura all'introduzione di libri ereti-

<sup>31</sup> L. TACHELLA-M.M. TACHELLA, *Il cardinale Agostino Valier e la riforma tridentina nella diocesi di Trieste*, Udine 1974, p. 63, nota 13bis.

<sup>32</sup> L'ufficio spirituale di Trento inviando l'elenco degli inconfessi dell'anno 1588 «implora» il barone Fortunato Madruzzo, a capo della giurisdizione feudale dei Quattro vicariati di «farli avisati anchor per questa ultima et peremptoria volta, che in termine di giorni XII debbian confessarsi et comunicarsi secondo l'obbligo d'ogni fidel catolico: overo siano banditi dal vescovato», C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, cit., pp. 418-419.

cali fatta dai «novatori»<sup>33</sup>. Nello stesso modo le normative che tendono a modellare i comportamenti del suddito-fedele arrivano ad occuparsi anche di questioni apparentemente irrilevanti o del tutto interne alla disciplina ecclesiastica come gli *Ordini di Vincenzo duca di Mantova e di Monferrato che stabilisce con quale attenzione e riverenza si debba stare in chiesa*<sup>34</sup> oppure con la grida *Sopra la Bestemmia, osservare le feste, gioco e concubine* emanata nel 1598 dal duca Cesare d'Este in cui comportamenti religiosi, moralità pubblica e privata sono inestricabilmente intrecciati<sup>35</sup>.

Tornando più in particolare all'istituto della visita pastorale, quest'ultima incrociando ambiti diversi: religioso-spirituale, giuridico, economico, organizzativo, e occupandosi di numerose questioni di carattere «misto» laico-ecclesiastico come l'istruzione e le scuole, l'assistenza e gli ospedali, i monasteri femminili, viene a interessare l'ambito dei rapporti fra autorità religiose e autorità politiche.

Nell'impero l'attività di visita trova regolazione nei concordati e nei trattati con principi tedeschi (in particolare con le dinastie degli Asburgo d'Austria e Wittelsbach di Baviera), ad esempio fra la Baviera e la provincia di Salisburgo (1583), fra l'Austria e la diocesi di Passau (1600), di Bressanone (1605) e di Basilea (1620). La politica ecclesiastica più compiuta sembra essere quella della Baviera e si realizza attraverso la creazione di un consiglio ecclesiastico (*Geistlicher*

<sup>33</sup> L'importanza e la recezione della normativa è testimoniata dal suo inserimento negli Statuti di Trieste fino all'edizione del 1727: P. ZOVATTO, *La controriforma a Trieste*, in F. M. DOLINAR-M. LIEBMANN-H. RUMPLER-L. TAVANO, *Riforma cattolica e controriforma nell'Austria interna 1564-1628*, Klagenfurt 1994, p. 178.

<sup>34</sup> *Ordini di Vincenzo duca di Mantova e di Monferrato che stabilisce con quale attenzione e riverenza si debba stare in chiesa* (15 dicembre 1604), in G. CATALANO-F. MARTINO (edd), *Potestà civile*, cit., pp. 128-129.

<sup>35</sup> G. FRAGNITO, *Istituzioni ecclesiastiche e costruzione dello Stato. Riflessioni e spunti* in G. CHITTOLINI-A. MOLHO-P. SCHIERA (edd), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, p. 538.

*Rat*) formato da ecclesiastici e da laici, al quale compete fra l'altro l'organizzazione delle visite, e il concordato con Salisburgo il quale stabilisce che la visita generale sia condotta da una commissione con partecipazione congiunta ecclesiastica e laica. Altri trattati come quelli degli Asburgo con Bressanone (1605) e con Basilea (1620), invece, non sembrano prevedere la partecipazione di visitatori espressamente incaricati dal principe ma solo la possibilità da parte del vescovo di richiedere l'uso del braccio secolare al servizio della visita pastorale e per l'esecuzione dei decreti e della legislazione successivi alla visita<sup>36</sup>.

In Francia<sup>37</sup> prima e dopo il concilio di Trento non è raro che siano i parlamenti o lo stesso potere regio in prima persona che si preoccupano di indire le visite pastorali, obbligando i vescovi e i vicari generali ad adempiervi. Nel 1545 è il parlamento della Provenza che ordina la visita di tutte le diocesi della provincia, e nel 1551 Enrico II la estende a tutto il regno. Queste iniziative prendono spunto da una medesima motivazione: porre un argine al diffondersi della religione riformata, una minaccia in pari tempo religiosa e politica.

In seguito, nell'ordinanza di Blois del 1579 viene inserita la maggior parte dei decreti disciplinari del Tridentino e fra questi la norma che prevedeva l'obbligo per i vescovi o per i vicari generali di visitare la diocesi annualmente o ogni due anni (articolo XXXII); un altro articolo (LII) prestava ai vescovi l'appoggio del braccio secolare, degli ufficiali del luogo visitato, al fine di garantire che le chiese fossero convenientemente tenute. Con l'editto di Nantes (1598) si conferma il ruolo predominante della corona. Il potere regio supporta il vescovo e amplia le facoltà dei visitatori cosic-

<sup>36</sup> J. BÜCKING, *Frühabsolutismus und Kirchenreform im Tirol (1565-1665)*, Wiesbaden 1972, pp. 235-240; B. VOGLER, *Les espaces germaniques, helvétique et scandinave*, in *Histoire du christianisme*, cit., pp. 374-377.

<sup>37</sup> M. VENARD, *Les visites pastorales*, cit., pp. 119-123; M. VENARD, *En France et aux Pays-Bas*, in *Histoire du christianisme*, cit., pp. 426-427.

ché non possono essere opposte loro le tradizionali esenzioni<sup>38</sup>.

Negli Stati italiani le specificità regionali, le situazioni politiche e i sistemi istituzionali diversi influenzano e si riflettono anche sull'attività di visita<sup>39</sup>.

Anche nei territori italiani erano largamente diffusi i diritti di patronato regio, oppure i diritti di presentazione o di placitazione alle sedi vescovili di collazione papale<sup>40</sup>. I vescovi italiani (ma non solo loro) si trovano inseriti pienamente in una trama di rapporti familiari, sociali e politici, rapporti di fedeltà o di doppia fedeltà – al papa e alla curia romana da un lato, al sovrano e ai suoi funzionari dall'altro<sup>41</sup> – che rendono necessarie capacità amministrative, attitudini pastorali, doti politiche e di mediazione. Grande attenzione è dunque riservata da parte degli organismi statali alla scelta dei vescovi che devono rispondere ad un preciso «ritratto ideale» che ruota attorno a due fondamentali principi: quello della «confidenza» e quello della provenienza locale. Così i candidati alle diocesi venete «non dovevano mostrarsi esecutori troppo fedeli delle direttive romane o difendere con eccessivo accanimento e rigidità le prerogative proprie e quelle della chiesa» evitando con cura, per quanto possibile, i contrasti giurisdizionali; nello stesso modo

<sup>38</sup> «È importante notare che ogniquale volta i visitatori agiscono in virtù di una commissione del re o dei suoi ufficiali non possono essere opposte loro le esenzioni tradizionali. Così si può dire che l'intervento del potere laico, nel XVI secolo, ha fatto tanto quanto il concilio di Trento per restaurare la giurisdizione dei vescovi visitatori»: M. VENARD, *Le visite pastorali francesi dal XVI al XVIII secolo*, in U. MAZZONE-A. TURCHINI (edd), *Le visite pastorali*, cit., p. 30.

<sup>39</sup> Per gli stati italiani gli studi sulle visite pastorali rimangono prevalentemente all'interno della «storia ecclesiastica». I contributi sui rapporti Chiesa-Stato non toccano le visite pastorali se non di sfuggita e quasi esclusivamente per i conflitti giurisdizionali.

<sup>40</sup> Un elenco parziale di questi diritti si trova in A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 172-173, nota 114.

<sup>41</sup> P. PRODI, *Tra centro e periferia: le istituzioni diocesane post-tridentine*, in G. BENZONI-M. PEGRARI (edd), *Cultura religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Brescia 1982, pp. 222-223.

la «confidenza» si doveva manifestare nel mantenersi in sintonia con la linea politica della Repubblica<sup>42</sup>. La scelta, inoltre, non doveva avvenire solo in negativo (evitare candidati «stranieri») ma anche in positivo: che i vescovi provenissero dalla stessa classe dirigente della Repubblica in modo da assicurare una maggiore fedeltà allo Stato. Questa politica sembra ottenere un notevole successo dal momento che, nel corso del XVII secolo, sono il 95,2% i patrizi veneziani nominati nelle diocesi più importanti e più ricche dello stato veneto (Padova, Brescia, Vicenza, Bergamo, Treviso, Verona)<sup>43</sup>.

Nello stesso modo, secondo la corona spagnola, la Santa Sede avrebbe dovuto nominare ai vescovadi quei candidati «naturali», cioè originari dei territori soggetti alla Spagna, per la maggiore garanzia di incidenza della loro azione di governo pastorale in quanto più graditi al popolo e a conoscenza degli usi e costumi locali; in realtà, al di sotto di queste motivazioni ufficiali, predominavano le preoccupazioni di natura economica: impedire cioè che i redditi di ricchi benefici fossero portati e goduti fuori dello Stato<sup>44</sup>. Ceto sociale e provenienza locale, naturalmente, non annullavano le possibilità di contrasto e di conflitto tra la fedeltà alla Chiesa e la fedeltà allo Stato ma le riducevano notevolmente.

D'altro lato, però, per i vescovi, l'essere stretti fra due fedeltà, dover tener conto delle esigenze della Chiesa e di quelle dello Stato, poteva portare, in mancanza di persona-

<sup>42</sup> A. MENNITI IPPOLITO, *Alcune riflessioni sui vescovi veneti nel Seicento*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLVI, 1994, pp. 69-70, 73.

<sup>43</sup> A. MENNITI IPPOLITO, *Politica e carriere ecclesiastiche nel secolo XVII. I vescovi veneti fra Roma e Venezia*, Napoli 1993, p. 35; in generale sulla chiesa veneta e i suoi vescovi cfr. pp. 15-49. Sulla mancanza di fedeltà dei vescovi delle diocesi venete alla Repubblica e la debolezza di quest'ultima nei confronti del papato cfr. G. COZZI, *Domenico Bollani: un vescovo veneziano tra Stato e Chiesa*, in «Rivista storica italiana», LXXXIX, 1977, in particolare le pp. 582-589.

<sup>44</sup> Per lo Stato di Milano cfr. A. BORROMEO, *La corona spagnola*, in P. PISSAVINO-G. SIGNOROTTO (edd), *Lombardia borromaica*, cit., II, p. 564.

lità forti e combattive, alla paralisi dell'attività o ad una riduzione drastica dei margini di autonomia e di capacità impositiva per la «riforma» della chiesa locale.

Numerosi problemi sorgono, soprattutto in Italia, dalla mancata coincidenza dei confini politici con le circoscrizioni diocesane<sup>45</sup>; la sovrapposizione di più autorità in uno stesso territorio rende necessario per il vescovo chiedere l'assenso preventivo ad autorità politiche, spesso diverse, per poter procedere all'attuazione della visita pastorale, una difficoltà sottolineata spesso dagli ordinari come *impedimenta* allo svolgimento della visita nella totalità della diocesi. Il cardinale G. Della Rovere, arcivescovo di Torino, nella relazione *ad limina* del 1590 fa presente che «*Dioecesis per me visitata ac per visitatores apostolicos, etsi non omnis propter varias dominorum temporalium iurisdictiones*»; nello stesso modo il vescovo di Vercelli G. Gorla, nella relazione *ad limina* del 1615, annota come nel triennio precedente non avesse potuto visitare l'intera diocesi «*quae late patet per varia et distincta dominia scilicet Sabaudiae, Mediolani et Imperii et Status Ecclesiastici*»<sup>46</sup>.

Nelle diocesi italiane le visite pastorali sono condotte generalmente dall'ordinario diocesano o, più spesso, dai suoi incaricati, senza che il potere secolare intervenga personalmente o imponga i propri rappresentanti. Quest'ultimo, più che nello svolgimento della visita può essere invitato dall'autorità ecclesiastica a prestare l'aiuto del «braccio secolare» per garantire l'esecuzione di ordini e mandati; in altri

<sup>45</sup> L'adeguamento dei confini ecclesiastici con quelli politici è un processo che acquista dimensioni rilevanti solo negli anni venti del XVIII secolo: C. DONATI, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. ROSA (ed), *Clero e società*, cit., pp. 325-326; per la Toscana in età lorenese (sec. XVIII), cfr. G. GRECO, *Le istituzioni della chiesa locale nella Toscana lorenese fra tradizione e riforme*, in Z. CIUFFOLETTI-L. ROMBAI (edd), *La Toscana dei Lorena. Riforme, territorio, società*, Firenze 1989, pp. 209-215.

<sup>46</sup> A. ERBA, *La chiesa sabauda tra Cinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiano e assolutismo ducale (1580-1630)*, Roma 1979, p. 336 (Torino), p. 333 (Vercelli).

casi il principe o le autorità cittadine si riservano di intervenire nel momento decisivo della pubblicazione da parte del vescovo dei decreti di riforma o di altra legislazione ecclesiastica attraverso la concessione della preventiva autorizzazione alla pubblicazione (*exequatur*)<sup>47</sup>.

Le «riforme» locali, parrocchiali e diocesane, promosse dai vescovi della Chiesa post-tridentina se risultano più incisive, sul lungo periodo, nei confronti della formazione del clero, nella maggiore attenzione dedicata alla «cura d'anime», nello sviluppo dei riti e delle devozioni «controriformate», nella formazione e nel controllo dei comportamenti individuali, morali e religiosi, spesso falliscono – o conoscono solo parziali e non definitivi successi – nel momento in cui i vescovi cercano di apportare cambiamenti a livello più organizzativo e strutturale. Anche le visite pastorali non sembrano sfuggire a questa logica: dopo i tentativi di riforma dei primi decenni successivi al concilio di Trento, spesso risentono di una sorta di censura auto-imposta che limita allo «spirituale» il campo di azione del vescovo cosicché lo strumento della visita, come la legislazione visitale e sinodale, raramente riescono a modificare in profondità i meccanismi economici e le strutture di potere reale<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Uno dei casi più studiati, che non riguarda la legislazione visitale ma quella provinciale, si riferisce alle difficoltà incontrate da Carlo Borromeo alla pubblicazione degli atti del primo concilio provinciale del 1565 a causa dell'opposizione del senato milanese: cfr. E. CATTANEO, *Gli ostacoli posti dal senato milanese alla pubblicazione del 1° Concilio provinciale (a. 1565)*, in *La Sacra Congregazione del Concilio*, cit., pp. 599-615; A. BORROMEO, *La politica postconciliare di Filippo II e il primo concilio provinciale milanese del 1565*, in «*Studia borromaica*», VIII, 1994, pp. 303-337; sui contrasti e i compromessi adottati per la pubblicazione dei decreti di riforma in seguito alla visita apostolica del 1575-1576 nella diocesi senese cfr. C. CATONI, *Contrasti giurisdizionali e compromessi politici per una visita post-tridentina a Siena*, in *La nascita della Toscana. Dal Convegno di studi per il IV centenario della morte di Cosimo I de' Medici*, Firenze 1980, pp. 217-221.

<sup>48</sup> Queste difficoltà di carattere strutturale sembrano particolarmente evidenti nel Mezzogiorno: cfr. G. DE ROSA, *La pastoraltà nella storia sociale e religiosa del Mezzogiorno*, Roma-Bari 1978, in particolare le pp. 172-177; C. RUSSO, *Poteri istituzionali e poteri di fatto nelle campagne meridionali in età moderna: chiesa e comunità*, in «*Archivio storico per le*

Un accenno va riservato alle visite apostoliche perché da queste emergono con particolare rilevanza i rapporti fra curia romana, principi e istituzioni cittadine, ordinari diocesani. Le visite apostoliche, estese a tutta la cristianità<sup>49</sup>, sembrano però assumere particolare importanza in Italia. Alla debolezza e alla scarsa determinazione riformatrice, effettiva o presunta, dei vescovi si supplisce con una azione promossa dalla curia romana; piuttosto che rafforzare i poteri vescovili si preferisce ricorrere a delegati papali dotati di «pieni poteri» anche quando i vescovi richiedono esplicitamente aiuto e maggiori poteri a Roma per superare le difficoltà che insorgono nel corso della visita<sup>50</sup>. Le visite apostoliche non si promuovono solamente in quelle diocesi in cui ordinari assenti o negligenti non si preoccupano di adempiere all'obbligo di visita. È il caso della visita apostolica promossa a Venezia nel 1581 che trova contrari sia il governo della Repubblica che il patriarca Giovanni Trevisan. Quest'ultimo, che aveva provveduto a dar corso alle visite pastorali a partire dal 1561 con una intensificazione negli anni 1571-1575, considerava la visita apostolica come una chiara dimostrazione di sfiducia da parte della Santa Sede nella sua opera e un attacco ai suoi diritti di ordinario: un'iniziativa tanto più grave in quanto la visita apostolica doveva essere condotta, oltre che dal nunzio Bolognetti, dal

province napoletane», CIV, 1986, pp. 159-176; M. ROSA, *La Chiesa meridionale nell'età della Controriforma*, in G. CHITTOLINI-G. MICCOLI (edd), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea* (Storia d'Italia. Annali 9), Torino 1986, pp. 316-317.

<sup>49</sup> Ma non, ad esempio, in Francia dove le poche iniziative di visita apostolica, nel 1569 ad Avignone e nel 1584 ai tre vescovadi della Lorena, falliscono: cfr. M. VENARD, *Le visite pastorali*, cit., pp. 30-31.

<sup>50</sup> Nel caso della visita apostolica di Bartolomeo Porcia alla contea di Gorizia nel 1570, Iacopo Maracco, vicario del patriarca di Aquileia, si dimostra decisamente offeso della scelta di inviare un visitatore apostolico piuttosto che concedere ampi poteri all'ordinariato e rifiuta qualsiasi collaborazione. Quella del patriarcato di Aquileia è in realtà una situazione estremamente complessa dal punto di vista istituzionale, politico e religioso: G. PAOLIN, *La visita apostolica di Bartolomeo da Porcia nel goriziano nel 1570*, in F.M. DOLINAR-M. LIEBMANN-H. RUMPLER-L. TAVANO, *Riforma cattolica*, cit., p. 135.

Valier vescovo di Verona e dal Corner vescovo di Padova: due vescovi di diocesi soggette a Venezia<sup>51</sup>.

Potevano però essere anche gli stessi vescovi che richiedevano espressamente l'invio di un visitatore apostolico per facilitare il superamento di conflitti giurisdizionali che si trascinarono da troppo tempo, per aver accesso ai monasteri femminili e maschili, ai *loca pia* e alle confraternite gestite da laici, di fatto chiusi per gli ordinari e, soprattutto, per permettere, a conclusione della visita, una più rapida ed inappellabile esecuzione dei decreti emanati<sup>52</sup>.

Il ricorso alle visite apostoliche, inoltre, diviene quasi necessario in quei territori, soprattutto di confine, dove esisteva il problema della sovrapposizione di poteri, in quelle diocesi il cui territorio era soggetto a sovranità diverse, politicamente smembrato in più stati; tali erano, ad esempio, nel patriarcato di Aquileia le diocesi di Trieste e di Gorizia con territori soggetti politicamente in parte a Venezia e in parte all'Impero; l'arcidiocesi di Milano comprendente l'area svizzera dei Grigioni; le diocesi sabaude parte in territorio «italiano» e parte in territorio «francese». Proprio in queste zone tendono ad accentuarsi i problemi legati alla difesa della «sovranità» in quanto le visite apostoliche sono considerate una intromissione – attraverso i visitatori apostolici – di un «potere straniero» negli affari interni degli stati.

Il ricorso alle visite apostoliche può dunque non appianare le controversie fra chiese e stati e i conflitti giurisdizionali ma a volte acutizzarli. Si verifica anche il caso in cui, dal punto di vista pratico, risulta più agevole richiedere la possibilità di compiere la visita pastorale rinunciando al titolo e ai poteri di visitatore apostolico: il vescovo di Vercelli Francesco Bonomi incaricato, nel 1578, della visita apostolica

<sup>51</sup> S. TRAMONTIN, *La visita apostolica del 1581 a Venezia*, in «Studi veneziani», IX, 1967, pp. 453-533, in particolare p. 461.

<sup>52</sup> Cfr. ad esempio, la richiesta di Carlo Borromeo di inviare a Milano un visitatore apostolico: A.G. GHEZZI, *Conflitti giurisdizionali nella Milano di Carlo Borromeo: la visita apostolica di Gerolamo Ragazzoni nel 1575-76*, in «Archivio storico lombardo», CVIII-CIX, 1982-83, pp. 11-12.

nei Cantoni grigioni, scrivendo a Carlo Borromeo, lo informa che in caso di difficoltà avrebbe utilizzato il titolo di delegato del vescovo di Como, piuttosto che quello di visitatore apostolico «perché qui è troppo odioso questo nome»<sup>53</sup>. Nonostante la grande prudenza del cardinale, la visita apostolica, per la costante e decisa opposizione delle autorità grigione, viene invalidata nei suoi obiettivi e si conclude con un sostanziale fallimento.

È, infatti, l'ambito giurisdizionale che deve essere tenacemente difeso e questo comporta una complessa ed estenuante attività diplomatica e politica. Lo scontro si gioca, con intensità ben maggiore rispetto alle visite pastorali, attorno alla definizione del confine fra competenze ecclesiastiche e competenze laiche, un confine variabile, soggetto a interpretazioni diverse, ma che sembra ben chiaro e definito al Senato di Venezia quando, nel 1580, rifiuta la visita apostolica ricordando come Carlo Borromeo, quello «strano cervello d'Italia» – secondo la definizione del doge Nicolò da Ponte – nella visita apostolica alla diocesi bresciana (1580-581) avesse introdotto «straordinarie novità» non solo nelle «cose appartenenti alla religione», ma anche nelle «mere laiche»<sup>54</sup>.

Nel caso della contestatissima visita apostolica alla Savoia

<sup>53</sup> U. MAZZONE, *Visitatori in Valtellina tra '500 e '600. Visite pastorali, visita apostolica e relationes ad limina*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXVII, 1991, pp. 33-34.

<sup>54</sup> G. BENZONI, *Una città caricabile di valenze religiose*, in G. GULLINO (ed), *La Chiesa di Venezia tra riforma protestante e riforma cattolica*, Venezia 1990, p. 40; S. TRAMONTIN, *La visita apostolica*, cit., p. 468, nota 61. Lo stesso patriarca Trevisan diceva al Milledonne, segretario del Consiglio dei Dieci: «io convengo quasi giorno combatter co'l Nontio, et con l'Inquisitor per honor di questa città, non mi sanno dir altro, che a Milan se fà, et se dice, et io rispondo, che Venezia è più religiosa che diece Milani, che guardino come sono officiate le chiese, come sono tenuti ad ordine li paramenti... non posso supportar de novità, visita, che bisogno se ne ha, non visito io ogni giorno le parochie co'l far venire a me non solamente li piovani ma li medesimi capellani per intender come passano le cose, dico che non si manca al culto Divino né alla cura delle anime, qualche carnalità vi può essere, ma non si deve per questo far novità» (S. TRAMONTIN, *La visita apostolica*, cit., p. 458, nota 21).

(mai realizzata) quando, nel 1604, il vescovo di Ginevra Francesco di Sales, scelto come visitatore dei monasteri maschili e femminili, ritiene opportuno chiedere il *placet* del Senato e questo viene negato con il pretesto che «sotto specie di questa visita si poteva intaccare la giurisdizione del signor Duca», il cardinale Aldobrandini incarica il nunzio di rimproverare il vescovo per l'iniziativa e di illustrare le motivazioni per cui l'espedito del rifiuto non era «piaciuto punto a Sua Santità» insistendo sul fatto che né il duca né il Senato potevano avanzare pretese di giurisdizione «sopra le persone ecclesiastiche». Nello stesso modo la Santa Sede cerca di evitare la partecipazione diretta alla visita di un rappresentante del duca «sotto pretesto di prestare il braccio secolare per l'esecuzione delle cose che si ordineranno perché questo si può dimandare appresso, quando si vedrà che ce ne sia bisogno, né meno si deve intervenire affinché non s'intacchi la giurisdizione ducale perché si sa che un visitatore non può pigliare la giurisdizione al duca»<sup>55</sup>. L'azione diplomatica della Santa Sede è indirizzata ad ottenere che l'intervento laico sia solo passivo, di supporto incondizionato e di supplenza, che l'aiuto del braccio secolare sia garantito dietro esplicita richiesta di parte ecclesiastica e senza condizionamenti. In realtà il fallimento di questa iniziativa in Savoia, come di molte altre, non fa che mettere in luce, ancora una volta, la necessità per Roma di scendere a patti con il potere politico e di individuare, di volta in volta, una linea di compromesso come l'accettazione della partecipazione di funzionari laici, oppure la realizzazione di una visita limitata e parziale rispetto agli iniziali obiettivi.

#### 4. *Visite protestanti*

La visita pastorale come metodo, strumento centrale del disciplinamento sociale accomuna le confessioni<sup>56</sup>. Anche

<sup>55</sup> A. ERBA, *La chiesa sabauda*, cit., p. 68.

<sup>56</sup> W. REINHARD, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico

nelle zone passate alla Riforma l'istituto della visita è al centro della riorganizzazione delle chiese, fondamentale strumento per il rafforzamento dell'identità confessionale e per il controllo religioso e politico dei fedeli secondo il principio ispiratore «ecclesia semper reformanda eaque semper visitanda»<sup>57</sup>. Ci troviamo dunque di fronte ad uno strumento (la visita pastorale) che si sviluppa parallelamente nella chiesa cattolica e nelle chiese evangeliche in modo autonomo senza comunicazione o conoscenza reciproca ma con modalità e finalità simili.

Il modello delle visite luterane si baserà largamente sulla visita pastorale alla Sassonia indetta nel 1525, su sollecitazione di Lutero, dal principe elettore Giovanni il quale, di sua iniziativa, farà pubblicare nel 1527 una apposita ordinanza di istruzioni per i visitatori (*Instruction und Befehl, darauf die Visitatores abgefertigt sein*). La visita sarà attuata negli anni 1528-31 da una commissione della quale facevano parte, oltre allo stesso Lutero – ma solo occasionalmente –, Schurff e Melantone<sup>58</sup>. Proprio a quest'ultimo si deve la stesura dell'*Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern* (Istru-

in Trento», VIII, 1982 p. 23; H. SCHILLING, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale. Un bilancio provvisorio della ricerca storica*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 125-160. Per una messa a punto del dibattito e bibliografica cfr. H.R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, München 1992, in particolare le pp. 106-110. Per un inquadramento delle visite protestanti cfr. H. SCHNABEL-SCHÜLE, *Kirchenleitung und Kirchenvisitation in Territorien des deutschen Südwestens*, in E.W. ZEEDEEN (ed), *Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland*, Band 2: *Baden-Württemberg*, Teilband II: *Der protestantische Südwesten*, Stuttgart 1987, pp. 15-104; *Sensibilité religieuse et discipline ecclésiastique*, cit.

<sup>57</sup> G.A. BENRATH, *Les visites pastorales*, in *Sensibilité religieuse*, cit., p. 72; B. VOGLER, *Le rôle des visites dans les Eglises protestantes et leur utilisation comme source d'histoire religieuse et sociale*, in *Sensibilité religieuse*, cit., p. 94.

<sup>58</sup> Cfr. H. BORNKAMM, *Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Das Jahrzehnt zwischen dem Wormser und dem Augsburger Reichstag*, Göttingen 1979, pp. 425-442.

zione ai visitatori dei parroci) dato alle stampe con approvazione e prefazione di Lutero nel 1528<sup>59</sup>.

L'esperienza di visitatore, la considerazione dell'inettitudine dei pastori e dell'ignoranza della popolazione che vive come «il buon bestiame e i porci irragionevoli»<sup>60</sup>, porterà Lutero ad accusare i vescovi cattolici, assenti e indifferenti, di essere i veri responsabili della grave situazione religiosa in cui versava il clero e la popolazione e lo convincerà della necessità di indirizzare gli sforzi maggiori alla catechizzazione di base. Nel 1529 darà alle stampe il *Piccolo catechismo*, il *Deutscher Katechismus* (poi *Der Große Katechismus*) e l'*Enchiridion*, il piccolo catechismo per pastori e predicatori indotti.

Le visite pastorali evangeliche si richiameranno a Lutero o alla tradizione di visita della Chiesa primitiva.

Riguardo alle modalità organizzative, le visite nei territori passati alla Riforma sono inseparabili dalle costituzioni e dagli ordinamenti ecclesiastici (*Kirchenordnungen*) emanati dai principi e che costituiscono la base organizzativa delle chiese territoriali; spesso questi ordinamenti stabiliscono anche le finalità e le modalità delle visite e regolano la composizione e i compiti delle commissioni di visita<sup>61</sup>; nello

<sup>59</sup> *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfurstenthum zu Sachsen*, in *Martin Luthers Werke*, XXVI, Weimar 1909, pp. 195-240.

<sup>60</sup> Scriverà Lutero nella prefazione all'*Enchiridion*: «La lamentevole, misera situazione recentemente conosciuta compiendo il mio ufficio di visitatore, mi ha costretto a scrivere questo catechismo o dottrina cristiana in forma breve e semplice. Buon Dio, quanta miseria ho visto: l'uomo del popolo, specialmente nei villaggi, non sa nulla della dottrina cristiana, e purtroppo molti pastori sono quasi inetti e incapaci di insegnare. Eppure devono tutti chiamarsi cristiani ed essere battezzati e partecipare ai santi sacramenti, ma non sanno il Padre Nostro, né il Credo, né il Decalogo. Vivono come il buon bestiame e i porci irragionevoli ...» (cfr. V. VINAY, *Scritti religiosi di Martin Lutero*, Torino 1967, p. 675).

<sup>61</sup> E. SEHLING (ed), *Die evangelische Kirchenordnung des XVI. Jahrhunderts*, I-V, Leipzig 1902-1913, VI 1-VI 2, Tübingen 1955-1957; M. BRECHT, *Kirchenordnung und Kirchengleichheit in Württemberg vom 16. bis 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1967; P. MÜNCH, *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)*, Stuttgart 1978.

stesso modo all'emanazione della *Kirchenordnung* fa seguito l'organizzazione di una visita pastorale generale per verificarne e controllarne l'attuazione, così come, al contrario, i risultati della visita possono portare alla modificazione o all'integrazione della legislazione e dei regolamenti ecclesiastici. Tutto ciò avviene, in particolare, nel momento, non infrequente, del cambiamento di «fede» del principe con il passaggio di interi territori, ad esempio, dal luteranesimo al calvinismo, a cui seguiva una riorganizzazione ecclesiastica più o meno radicale. La visita in questi casi assolveva al compito di accertare la fedeltà al nuovo principe, «proporre» e divulgare la nuova disciplina ecclesiastica, controllare che, soprattutto i pastori e i maestri, aderissero personalmente alle nuove scelte teologiche e pastorali e le insegnassero correttamente.

Il rapporto stretto fra legislazione ecclesiastica e visite pastorali è chiaramente teorizzato da Johannes Brenz, predicatore a Hall, il quale nel 1535 presenta un progetto per le visite pastorali del Württemberg nel quale i regolamenti ecclesiastici sono subordinati, nella vita interna della chiesa, alle visite pastorali. Secondo Brenz, infatti, nessun ordinamento ecclesiastico poteva rimanere a lungo in vigore se non era mantenuto vivo dalla visita intesa come «disciplina pastorale vivente della chiesa»<sup>62</sup>.

Le commissioni visitali sono normalmente emanazione dei Consigli ecclesiastici (*Kirchenrat*) o dei Concistori, organismi misti laici ed ecclesiastici istituiti dai principi e formati da teologi e funzionari del principe<sup>63</sup>. Sono queste istituzioni che procedono alla nomina dei sovrintendenti o degli ispettori generali con ampi poteri sia religiosi che politici, incaricati della visita alle comunità e della redazione dei verbali di visita, poi trasmessi agli organismi superiori per il controllo e le decisioni definitive.

<sup>62</sup> M. BRECHT, *Les visites pastorales en Wurtemberg*, in *Sensibilité religieuse*, cit., pp. 19-20.

<sup>63</sup> Uno schema esemplificativo della struttura organizzativa delle chiese luterane e delle chiese riformate si trova in H. SCHILLING, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlin 1988, pp. 276-277.

Se le visite generali costituiscono momenti eccezionali nella conduzione della chiesa, ben più frequenti sono le visite locali di cui sono incaricati sovrintendenti speciali, normalmente i pastori individuati come responsabili di uno specifico distretto; queste visite sono destinate al controllo ordinario dei pastori, dei maestri di scuola, delle autorità di villaggio e nello stesso tempo raccolgono le eventuali lagnanze e i problemi espressi dalle comunità.

Altre visite sono quelle «speciali» istituite per la verifica di aspetti particolari, spesso dottrinali o pastorali. Un esempio significativo di queste ultime sono le «visite catechetiche» nel Palatinato promosse a partire dagli anni novanta del XVI secolo. Dopo aver constatato ancora una volta l'ignoranza della popolazione riguardo alle preghiere più comuni, come il *Padre nostro* e il Credo, e dei principi fondamentali della fede, nel 1594 viene previsto che i visitatori avrebbero compiuto una prima visita generale nella quale verificare, attraverso un esame specifico, le conoscenze religiose di adulti e bambini; successivamente i pastori erano obbligati ad impartire l'insegnamento catechetico e a sottoporre ad un successivo esame i parrocchiani tenendo accuratamente nota di coloro che l'avessero superato; infine il principe elettore nomina «ordinarius visitator» il proprio predicatore di corte con il compito di ispezionare ogni anno le parrocchie ed esaminare adulti e bambini sulle conoscenze catechetiche. Da quel momento questa «visita speciale» si trasforma in istituzione stabile e regolata<sup>64</sup>.

Per quanto riguarda la periodizzazione, l'istituto della visita protestante segue un percorso piuttosto omogeneo<sup>65</sup>. Un primo periodo, subito dopo la frattura con Roma, è dedicato alla conoscenza delle condizioni religiose e morali del clero e della popolazione. Prevalgono le inchieste per verificare le conoscenze della dottrina e vengono sottolineati, spesso con stupore, l'ignoranza riguardo ai semplici fonda-

<sup>64</sup> G.A. BENRATH, *Les visites pastorales*, cit., p. 75.

<sup>65</sup> B. VOGLER, *Le rôle des visites*, cit., pp. 96-97; B. VOGLER, *Les espaces germaniques*, in *Histoire du christianisme*, cit., p. 369.

menti della fede e la misconoscenza anche delle preghiere più comuni. Contemporaneamente si provvede a dare una prima strutturazione alle chiese secondo i principi riformati e in funzione antipapista con l'abolizione della messa, del culto dei santi e della Madonna, delle superstizioni più macroscopiche<sup>66</sup>. Accanto a questi aspetti di natura teologico-pastorale, le visite sono attente alla verifica degli assetti materiali; si tratta di procedere all'inventario e alla ricognizione delle rendite e dei beni delle parrocchie e degli altri enti religiosi come i monasteri e gli ospedali, per poter poi procedere ad una loro riorganizzazione e alla distribuzione delle risorse alle chiese locali.

Dopo la pace di Augusta (1555) la stabilizzazione delle chiese territoriali passa attraverso *Kirchenordnungen*, visite generali e speciali che concorrono al consolidamento della Riforma, al controllo dell'ortodossia, al rafforzamento dell'identità confessionale.

La fine della guerra dei Trent'anni con la fine delle guerre di religione, vede prevalere, in un contesto ormai stabilizzato, le visite di routine con l'accentuazione di aspetti di controllo standardizzati e burocratizzati.

<sup>66</sup> Sull'impatto della religione riformata a livello dei costumi e della «religione popolare» e sui numerosi problemi sorti in seguito all'abolizione delle pratiche religiose tradizionali cfr. P. BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Milano 1980, in particolare le pp. 203-236; H. SCHILLING, *Between the Territorial State and Urban Liberty: Lutheranism and Calvinism in the County of Lippe*, in R. PO-CHIA HSIA (ed), *The German People and the Reformation*, Ithaca-London 1988, pp. 272-273; B. VOGELER, *Volksfrömmigkeit im Luthertum deutschsprachiger Länder*, in H. MOLITOR-H. SMOLINSKY (edd), *Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Münster 1994, pp. 37-48.



## Il concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili ecclesiastici

di *Anne Conrad*

«Business as usual»<sup>1</sup> – con questa formula Kathryn Norberg caratterizzò già nel 1988 la diffusa concezione circa il ruolo delle donne nel cattolicesimo dell'età moderna. Anche dopo il concilio di Trento e nonostante un movimento di riforma cattolico non ci sarebbero stati mutamenti di rilievo: le donne continuavano a essere escluse dal sacerdozio, la polarizzazione tra chierici (maschi) da una parte e laici dall'altra veniva accentuata in modo ancora più marcato e la castità conservava un riconoscimento teologico superiore rispetto al matrimonio e alla famiglia. Ciò non è certo indice di una «modernizzazione» del rapporto fra i sessi. Osservando le cose più da vicino, emerge però che la condizione delle donne è rimasta tutt'altro che immutata e che proprio su questo sfondo si aprono nuove prospettive in riferimento alla questione circa il rapporto tra Trento e il moderno.

La questione «modernizzazione o no» si riferisce, come già si evince dal titolo del mio contributo, più a paradossi e ambiguità che non ad un sì o un no univoci. Da una parte i decreti del Tridentino che espressamente trattano delle donne e del loro ruolo nella Chiesa, quindi soprattutto il decreto sul matrimonio e quello sugli ordini, contengono disposizioni restrittive arretrate rispetto agli sviluppi effettivi nella Chiesa e nella società della prima età moderna e operano perciò tendenzialmente in senso antimoderno. Tutto som-

*Traduzione di Klaus-Peter Tieck.*

<sup>1</sup> K. NORBERG, *The Counter Reformation and Women: Religious and Lay*, in J.W. O'MALLEY (ed), *Catholicism in Early Modern History. A Guide to Research*, Ann Arbor, Mich., 1988, pp. 133.

mato è ancora il decreto sul matrimonio ad avere, a mio avviso, un'intento di modernizzazione «relativa»<sup>2</sup> di cui potevano avvalersi anche le donne. Dall'altra parte gli impulsi provenienti da Trento che riguardavano la Chiesa in generale (senza avere quindi una specifica valenza in riferimento ai sessi) venivano ripresi soprattutto dalle donne, poiché fornivano gli strumenti per la legittimazione del loro impegno attivo nel processo di confessionalizzazione e contribuivano in tal modo, senza che ci fosse un'intenzione esplicita, ad una modernizzazione ('assoluta') dei ruoli ecclesiastici delle donne. Più delle prese di posizione dirette del Tridentino sul ruolo delle donne nella Chiesa è stato importante e influente, nel lungo periodo, l'effetto indiretto esercitato da Trento – o forse soltanto dal «mito di Trento» – come espressione e come propulsione della riforma cattolica anche sulle donne, su donne come su uomini.

Innanzitutto va però chiarito in che cosa possa consistere, come possa esprimersi il «moderno», quando si parla della modernizzazione dei ruoli ecclesiastici delle donne. Credo che si impongano soprattutto due aspetti: in primo luogo, il fenomeno descrivibile come «individualizzazione», l'imporsi del momento individuale, in termini concreti quindi la decisione individuale di essere credente, la confessione, la decisione di coscienza; in secondo luogo, l'orientamento verso il mondo o meglio: il porsi in relazione con il mondo. Religione, confessione, decisione consapevole ed espressa su ciò è un aspetto, la trasformazione di questa religiosità personale nel «mondo», il tentativo di influire su di essa e di plasmarla, teologicamente attraverso la «cura delle anime» e l'«apostolato», è l'altro aspetto. In riferimento all'immagine tradizionale della donna, definita (o da definirsi) attraverso il proprio ambiente a matrice maschile, sviluppando quindi l'individualismo nella misura più ridotta possibile, ritirandosi, separandosi e tenendosi lontane anche il più possibile dal «mondo», entrambi gli aspetti

<sup>2</sup> Questa categorizzazione è utilizzata qui nel senso di Wolfgang Reinhard e della sua distinzione fra modernizzazione «relativa» e «assoluta», «intenzionale» e «non intenzionale».

della modernizzazione nella prima età moderna hanno un certo potenziale critico.

Tradizionalmente, nella Chiesa cattolica la donna si trovava di fronte ad una vasta gamma di forme di vita e di opportunità di sviluppo: non solo il matrimonio, idealizzato dalle confessioni riformate, ma anche lo stato, generalmente ritenuto dal punto di vista teologico di livello superiore, della vergine «consacrata a Dio», di donne cioè che in quanto vergini, ma anche in quanto vedove, conducevano una vita «spirituale» in un convento o in una comunità religiosa. Entrambe le forme di vita – stato «secolare» e stato «spirituale» – subirono attraverso il processo di confessionalizzazione e (non solo, ma anche) attraverso il Tridentino mutamenti tipicamente moderni. Nella diversità delle espressioni, divenne costitutivo per entrambe l'orientamento verso la trasmissione e la diffusione della fede.

In seguito vorrei dapprima trattare lo stato «secolare», cioè il ruolo delle mogli come promotrici e moltiplicatrici della confessionalizzazione cattolica, senza analizzare tuttavia dettagliatamente il decreto tridentino sul matrimonio e senza porre la questione fondamentale circa il mutamento della concezione di matrimonio in seguito al concilio di Trento<sup>3</sup>. Si vorrebbe dimostrare che questo stato di cose corrispondeva alla tendenza del tempo di fare anche dello *status* secolare di moglie e madre un ruolo femminile «ecclesiastico», di fare cioè del matrimonio secolare uno strumento della confessionalizzazione cattolica. In secondo luogo, vorrei analizzare il mutamento dei ruoli ecclesiastici delle donne in senso stretto, ossia le forme di vita «spirituali» delle donne nonché il ruolo del Tridentino in questo processo. Si tratta di distinguere qui, in realtà, tra gli ordini monastici e le comunità conventuali da una parte e le molteplici forme di vita semireligiosa dall'altra. Ma una caratteristica dello sviluppo post-tridentino e delle sue tendenze di modernizzazione sta però nel fatto che queste forme, ordini e vita

<sup>3</sup> Cfr. a proposito il contributo di Gabriella Zarri in questo stesso volume.

semireligiosa, si avvicinano progressivamente fra di loro, nel segno della cura d'anime e dell'apostolato.

### 1. *Il matrimonio come ruolo ecclesiastico delle donne*

Anche all'interno del confessionalismo cattolico, che in questo punto non si discosta molto dai riformatori<sup>4</sup>, la moglie e madre doveva essere titolare di un ruolo in termini religiosi: era colei che creava le basi per la retta fede dei bambini e, in senso più ampio, anche degli altri membri della casa, dipendenti, parenti, ospiti. Poteva e doveva incidere sul proprio ambiente proprio da missionaria. Quanto fosse forte la visione della moglie come ruolo femminile ecclesiastico, è documentabile sulla base sia della letteratura catechistica che delle prediche. Nella traduzione tedesca del *Catechismus Romanus* il dovere di obbedienza nei confronti del marito – in tutte le confessioni la virtù più importante della moglie – viene interpretata così: l'obbedienza che la moglie deve al marito non è fondata nel peccato originale provocato da Eva, bensì nel fatto che le donne possono convertire gli infedeli «senza parole», attraverso il loro comportamento ubbidiente e la loro «condotta di vita santa nel timore [di Dio]», riconquistandoli alla Chiesa cattolica<sup>5</sup>. Le tradizionali virtù femminili, riservatezza, modestia, silenzio, rinuncia alle «parole» quindi, vengono collegate qui all'apostola-

<sup>4</sup> Cfr. M. LUTHER, *Vom ehelichen Leben und anderen Schriften über die Ehe*, hrsg. von D.C.G. LORENZ, Stuttgart 1983; H. LAUTERER-PIRNER, *Vom «Frauenspiegel» zu Luthers Schrift «Vom ehelichen Leben»*. *Das Bild der Ehefrau im Spiegel einiger Zeugnisse des 15. und 16. Jahrhunderts*, in A. KUHN-J. RÜSEN (edd), *Frauen in der Geschichte*, III, Düsseldorf 1983, pp. 63-85; L. SCHORN-SCHÜTTE, «Gefährtin» und «Mitregentin». *Zur Sozialgeschichte der evangelischen Pfarrfrau in der Frühen Neuzeit*, in H. WUNDER-Ch. VANJA (edd), *Wandel der Geschlechterbeziehungen zu Beginn der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1991, pp. 109-153; S. WESTPHAL, *Frau und lutherische Konfessionalisierung. Eine Untersuchung zum Fürstentum Pfalz-Neuburg 1542-1614*, Frankfurt a.M. 1993.

<sup>5</sup> Cfr. U. HÖRAUF-ERFLE, *Wesen und Rolle der Frau in der moralisch-didaktischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation*, Frankfurt a.M. 1991, p. 192.

to, la conversione e la riconquista dei fedeli, che normalmente avviene proprio con le «parole», in quanto compito precipuo di cattolici e cattoliche. La contraddizione mette in evidenza che vengono poste nuove unità di misura, nonostante l'attaccamento verbale ai vecchi valori. Un altro esempio è costituito dalle *Hauspredigten* del francescano Johannes Nasius<sup>6</sup>, apparse nel 1571 a Ingolstadt. Nasius, uno dei più popolari predicatori fra i rappresentanti della teologia controversistica, raccomandò il matrimonio come «sacramento altamente lodato, sacro, magnifico, grande»<sup>7</sup> e celebrò in toni encomiastici la moglie che vive nella disciplina e nell'onorabilità: essa è «il nutrimento degli uomini / l'ornamento dell'uomo / la regina della casa / l'istitutrice della gioventù / la padrona della servitù / un'allegra custode della casa»<sup>8</sup>. Come istitutrice («docterin») della gioventù, ma anche come padrona («maisterin») della servitù, la responsabilità per l'istruzione religiosa della propria casa era posta nelle sue mani. Nasius argomenta il presupposto che la donna ne sia anche teologicamente capace adducendo l'importanza della donna nella storia della salvezza, la sua vicinanza a Cristo e il suo amore per la parola di Dio: «Chi schiaccia la testa del serpente: il seme della donna. Chi riconquista la grazia di Dio perduta: la donna... Chi rimane con Cristo più a lungo: la donna... Chi ascolta la parola di Dio più assiduamente: la donna...»<sup>9</sup>. La lode del matrimonio culmina alla fine nel fatto che Nasius attribuisce ad esso addirittura la stessa qualità dello stato di appartenenza a un ordine<sup>10</sup>.

Catechismi, manuali per la cura d'anime e prediche fanno parte della letteratura normativa. Rispecchiano il discorso del tempo reagendo ad esso, ma senza fornire informazioni

<sup>6</sup> Nasius (1534-1590) fu attivo tra l'altro a Bressanone e a Innsbruck; dal 1590 fu vescovo consacrato a Bressanone; le sue *Hauspredigten* furono stampate nel 1571 a Ingolstadt.

<sup>7</sup> Cit. da U. HÖRAUF-ERFLE, *Wesen und Rolle*, cit., p. 195.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 196.

immediate sulla realtà quotidiana delle donne. Come si configurava nella realtà l'impegno delle madri e mogli nell'ambito della confessionalizzazione cattolica? Mancano finora ricerche esaustive sull'argomento; studi su casi particolari dimostrano tuttavia la necessità di differenziare a seconda delle regioni e degli strati sociali. Soprattutto nei ceti dirigenti delle città si trovano molti esempi di donne impegnate che influirono sulla riforma e controriforma cattoliche. Ne sono evidente espressione sia le forme collettive della nuova devozione laicale cattolica, come le varie confraternite<sup>11</sup>, società e istituzioni caritative, che le attività individuali di singole donne. Donne sposate appartenenti al ceto dirigente non sostenevano solo in termini economici i vari progetti di riforma, a partire dalle istituzioni di assistenza fino alla fondazione di nuovi ordini; esse erano anche le moltiplicatrici tramite cui si cercava di influire sulle famiglie e su un ambito più vasto<sup>12</sup>. Questa risorsa sembrava di particolare interesse nelle zone miste dal punto di vista confessionale, dove si trattava di riguadagnare terreno cattolico attraverso le conversioni.

Se ne trovano esempi nell'ambito dei gesuiti. Già Ignazio di Loyola e i suoi compagni dovevano la fondazione della Compagnia di Gesù non da ultimo all'appoggio ideale e finanziario di donne benestanti. Su questo piano continua ad essere un obiettivo non realizzato della ricerca di raccogliere le indicazioni date da Hugo Rahner nel suo volume *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*<sup>13</sup>. Anche la diffusione in Italia dei gesuiti delle generazioni seguenti è stata incentivata da «benefattrici». La corrispondenza dei gesuiti locali con i loro superiori a Roma nonché i rapporti annuali

<sup>11</sup> Anche relative associazioni con membri femminili venivano definite 'Bruderschaften' o confraternite.

<sup>12</sup> Cfr. E. SCHULTE VAN KESSEL, *Jungfrauen und Mütter zwischen Himmel und Erde*, in A. FARGE-N. ZEMON DAVIS (edd), *Geschichte der Frauen*, III: *Frühe Neuzeit* (ed. ted. a cura di Heide Wunder e Rebekka Habermas), Frankfurt a.M.-New York 1994, pp. 151-188, qui 168 s.

<sup>13</sup> H. RAHNER, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg i.Br. 1956.

di singoli collegi sono al riguardo una fonte ricca ancora poco utilizzata<sup>14</sup>. L'influsso esercitato dalle donne attraverso le loro opere di bene, nella maggior parte dei casi finanziarie, sulla Compagnia di Gesù dovrebbe essere verificato su casi particolari. L'impegno delle donne veniva qui incontro all'interesse dei gesuiti di conquistare alla loro causa proprio le donne, soprattutto appartenenti al ceto dirigente, per raggiungere poi attraverso loro circoli sociali più vasti. In Germania ne sono esempio le mogli di Georg e Max Fugger, Ursula Fugger-Lichtenstein e Sibylla Fugger-Eberstein che si convertirono entrambe al cattolicesimo su influsso dei gesuiti e appoggiarono con zelo le iniziative controriformistiche; furono loro infatti a rendere possibili, attraverso elargizioni generose, gli insediamenti dei gesuiti ad Augusta e a Monaco<sup>15</sup>. L'impegno religioso (e finanziario) delle donne non trovava però solo un'eco positiva nel loro ambiente. Nel caso delle donne Fugger, il patriziato di Augusta mantenne una posizione di distacco critico nei confronti della loro religiosità, che rasentava la bigotteria, e della loro devozione per i gesuiti; e perfino nelle loro famiglie l'atteggiamento era scettico. Fallirono così anche i tentativi di Ursula Fugger di convincere i suoi figli a entrare nell'ordine dei gesuiti oppure in un ordine femminile<sup>16</sup>. Le donne dei Fugger sono quindi contemporaneamente un esempio del fatto che e del modo in cui l'impegno confessionale delle mogli e madri potesse trovare i propri limiti.

Un ambito in cui soprattutto donne provenienti dalla borghesia cittadina trovavano il loro ruolo ecclesiastico come donne, era la dottrina cristiana. A partire dalla metà del

<sup>14</sup> Cfr., per es., *Litterae annuae. Die Jahresberichte des Neusser Jesuitenkollegs 1616-1773*, übers. und erl. von P. STENMANS, Neuss 1966; A. SCHÜLLER, *Die Volkskatechese der Jesuiten in der Stadt Köln (1586-1773)*, in «Niederrheinische Annalen», 114, 1929, pp. 34-86. Altri esempi in B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, 3 voll., Freiburg i.Br. 1907-1921.

<sup>15</sup> Cfr. M. SCHAD, *Die Frauen des Hauses Fugger von der Lilie (15.-17. Jahrhundert)*, Augsburg-Ortenburg-Trient, Tübingen 1989, pp. 31-70.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 40-42.

XVI secolo erano sorte in Italia, e poi in tutti i luoghi in cui dovevano essere attuate le riforme tridentine, «società per la dottrina cristiana» – confraternite o associazioni semireligiose i cui membri (maschili e femminili) davano regolarmente lezioni di catechismo e tentavano di ottenere conversioni. Questo insegnamento del catechismo ai bambini veniva collegato, a partire dal XVII secolo, nella maggior parte dei casi con l'insegnamento delle materie fondamentali, leggere, scrivere, spesso anche far di conto, costituendo in tal modo il primo grado di un sistema cattolico di scuola elementare<sup>17</sup>. Le donne sposate erano implicate nella dottrina cristiana soprattutto dal punto di vista finanziario e organizzativo. Della catechesi in senso proprio invece si facevano carico più che altro donne nubili o vedove che come «spirituali» si ponevano in qualche modo in analogia agli ecclesiastici.

## 2. *Il mutamento delle forme di vita «spirituali» in seguito al concilio*

Lo stato spirituale era da sempre l'ambito in cui le donne potevano trovare i propri ruoli ecclesiastici. Non solo a partire dal medioevo, ma già dall'epoca della Chiesa antica, questo stato spirituale offriva varianti eterogenee, a partire dalle vergini semireligiose, spirituali che vivevano nel mondo, che si erano vincolate attraverso un voto di castità e votate a Dio, fino agli ordini monastici di clausura rigida. Questa ampia gamma è caratteristica anche del cattolicesimo del XVI secolo, all'inizio in modo abbastanza incontestato. Il Tridentino è però teso ad unificare la varietà delle forme di vita religiosa e a far passare in secondo piano gli

<sup>17</sup> Cfr. A. CONRAD, «Katechismusjungfrauen» und «Scholastikerinnen». *Katholische Mädchenbildung in der Frühen Neuzeit*, in H. WUNDER-Ch. VANJA (edd), *Wandel der Geschlechterbeziehungen*, cit., pp. 154-179; A. e L. CHATELLIER, *Les premières catéchistes des temps modernes. Confrères et consœurs de la Doctrine chrétienne aux XVIe-XVIIIe siècles*, in J. DELUMEAU (ed), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, Paris 1992, pp. 287-299.

stati semireligiosi a favore dei conventi oppure di integrarli negli ordini, dimostrandosi però in tal modo non all'altezza della realtà.

## 2.1. La riforma dei vecchi ordini

In riferimento alla riforma degli ordini si deliberarono a Trento, accanto a riforme generali, parecchie regolamentazioni particolari per le comunità religiose femminili<sup>18</sup>. Ma proprio qui divennero evidenti gli aspetti più che ambigui del Tridentino nei confronti delle donne. Nella prospettiva dello sviluppo successivo, il dato più problematico fu l'affermazione di una clausura rigida ribadita con vigore, negli anni seguenti, dalle bolle papali<sup>19</sup>. La clausura nel senso di un ritiro interiore ed esteriore dal mondo faceva sì parte fin dall'inizio dell'asceti cristiana e del mondo degli ordini; ma sulla natura del ritiro dal mondo circolavano idee molto differenti. Un inasprimento fondamentale della regola di clausura era avvenuto nel XIII secolo sotto Bonifacio VIII che in una costituzione aveva stabilito che ogni monaca – si trattava delle *moniales* – dovesse d'ora in avanti vivere in perenne clausura. Richiamandosi a questa costituzione, il Tridentino chiese ora una clausura rigida per tutte le *sanctimoniales*. Colpisce il fatto che il relativo passo del decreto abbia esclusivamente come oggetto le *sanctimoniales*, mentre in altri passi si parla in generale di «regulares, tam viro- rum quam mulierum» o di «monasteria et domus, tam viro- rum quam mulierum». Sotto il concetto più generale di *re-*

<sup>18</sup> Qui diventa evidente quanto sia importante nell'analisi storica includere le categorie della storia dei sessi. La tesi secondo cui gli ordini hanno influito sul concilio più che, in senso inverso, il concilio sugli ordini, può essere asserita al massimo in riferimento alle comunità maschili, ma non a quelle femminili. Gli ordini femminili non ebbero (secondo l'attuale stato delle ricerche) nessun influsso sul concilio, ma ne dovettero sopportare le conseguenze.

<sup>19</sup> Cfr. per il seguito A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991, pp. 249-251.

*gulares* potevano essere sussunte anche le terziarie nonché quelle donne che, pur vivendo secondo una regola, assolvevano ai loro compiti in materia caritativa e di cura d'anime non sotto clausura, ma «nel mondo». Per *sanctimoniales* invece si potevano intendere anche solo i membri degli ordini veri e propri, contraddistinti da voti solenni, definizione non sempre agevole nella prassi per via della concezione di voto spesso poco chiara.

Infine, anche per questi punti poco chiari l'applicazione del decreto trovò fin dall'inizio difficoltà. Già nel 1565 erano state presentate a Roma tre domande sulla «cura monialium»<sup>20</sup>. Si trattava di chiarire chi fosse implicato propriamente nel decreto di clausura. Come risposta Pio V pubblicò nel 1566 la costituzione *Circa pastoralis* in cui ora si differenziò se non altro tra *moniales* e terziarie. Le terziarie che vivevano in una comunità e avevano fatto voti solenni, dovevano rispettare la clausura; quelle che non avevano fatto voti solenni dovevano essere esortate a farli per accettare a loro volta la clausura. Le comunità che rifiutavano tutto ciò non potevano accettare in futuro nuovi membri ed erano quindi destinate ad estinguersi. La distinzione tra *moniales* e *tertiariae* era lungi dall'abbracciare tutte le forme di vita semireligiosa (rimanevano fuori soprattutto i nuovi ordini femminili); nella prassi tuttavia, si tentò spesso di applicare il regolamento relativo alle terziarie al maggior numero possibile di comunità di tal genere. Nel contempo si può constatare che l'applicazione effettiva delle regole di clausura suscitò – perfino presso le suddette terziarie – continuamente conflitti.

Il tentativo del Tridentino di conservare e consolidare le strutture tradizionali, improntate soprattutto ad una «vita contemplativa», significò un regresso rispetto alla stessa pretesa delle comunità religiose di adeguarsi ai nuovi sviluppi

<sup>20</sup> Cfr. al riguardo dettagliatamente N. ONSTENK, *De constitutione S. Pii V. «Circa Pastoralis» super clausura monialium et tertiarium*, 3 parti, in «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 39, 1950, pp. 213-230, 317-363; 40, 1951, pp. 210-255.

nella Chiesa e nella società attraverso la «vita activa». Infatti, l'insistenza sulla vita contemplativa monastica e il ritiro dal mondo incontravano una forte resistenza: non pochi conventi e a maggior ragione le comunità semireligiose rifiutavano di rinunciare alle loro tradizionali libertà e di modificare il loro stile di vita, e per molte monache una vita in clausura era in contrasto con i tempi. In un'epoca in cui si chiedeva a ciascuno e ognuno chiedeva l'impegno per la testimonianza della fede, sembrava importante e necessario appunto di non ritirarsi dal mondo, ma di seguire «nel mondo» la propria vocazione religiosa. Lo sviluppo successivo nel lungo periodo ha dato loro ragione in questo. L'«orientamento verso il mondo» – parte del processo di modernizzazione nella Chiesa cattolica – iniziato con la confessionalizzazione, ormai non era più arrestabile. Ciò vale anche per quegli ordini che si identificavano in misura maggiore con la «vita contemplativa» monastica. In quell'ambito, si chiedeva e si manteneva in linea di massima una clausura rigida, di fatto scavalcandola però continuamente tramite provvedimenti eccezionali. Decisiva era in questo contesto soprattutto la nuova autoconsapevolezza relativamente alla teologia e alla cura d'anime.

Un esempio di come anche gli ordini contemplativi insistessero sul fare «opere buone» e sulla cura per la «salvezza delle anime» è costituito da Teresa d'Avila e dalla sua riforma dell'ordine delle carmelitane. Pur radicata nel misticismo spagnolo e sostenitrice di uno stile di vita monastico più rigido, anche Teresa privilegiava l'amore per il prossimo, la «vita attiva», il dedicarsi agli altri. Le «sorelle Maria e Marta», come diceva lei, cioè la «vita contemplativa» e la «vita activa» non sono divisibili; contemplazione e preghiera costituivano anzi il presupposto per le opere al servizio di Dio e del prossimo<sup>21</sup>. Anche qui si trova quindi l'unione fra una devozione interiorizzata e un attivismo che incide sulla realtà esterna. Mi sembra caratteristico per la prima

<sup>21</sup> Cfr. T. VON AVILA, *Die innere Burg*, hrsg. u. übers. von F. Vogelsang, Zürich 1979, pp. 207-215 («7. Wohnung», 4. cap.).

età moderna che le due cose non vengano messe sullo stesso piano, ma che l'apostolato, in quanto «attivismo», abbia sempre la priorità. Quanto fossero caratteristici per l'autoconsapevolezza di Teresa l'apostolato e la testimonianza della fede, si evince anche dalla critica a cui fu sottoposta da parte dell'autorità ecclesiastica. Il nunzio papale, nel 1578, sembra che l'abbia definita «una vagabonda irrequieta, ritrosa e ostinata che ammantandosi di devozione inventa cattive dottrine, che si muove, contravvenendo alle direttive dei suoi superiori e del Tridentino, al di fuori della clausura e insegna come un professore, benché l'apostolo Paolo abbia vietato alle donne un'attività d'insegnamento pubblica»<sup>22</sup>.

Questo orientamento verso la cura delle anime e l'apostolato è infine particolarmente costitutivo per i nuovi ordini, scaturiti dallo stato semireligioso. Qui divengono più che evidenti le lacune del Tridentino che semplicemente ignorò queste nuove comunità femminili e ne limitò di fatto, con le sue rigide disposizioni sulla clausura, le possibilità di sviluppo.

## 2.2. Stati semireligiosi e nuovi ordini

Lo stato semireligioso della prima età moderna è innanzitutto una forma di espressione tipica della riforma cattolica pretridentina. Se ne trovano gli antecedenti già nel tardo medioevo, nella spiritualità delle *devotio moderna* come nel movimento religioso dei laici in Italia, contraddistinto da una critica riformatoria alla Chiesa. La critica della Chiesa e l'esigenza di nuove forme d'espressione religiosa non provocarono qui, come nell'Europa centrale, una frattura con la Chiesa e la formazione di nuove confessioni, ma una ridefinizione all'interno del cattolicesimo di ciò che doveva essere il compito principale della Chiesa. Come comunità re-

<sup>22</sup> Cit. da E. LORENZ, *Teresa von Avila*, in E. LORENZ-V. STRAUB (edd), *Frauen der Kirche*, München 1986, pp. 58-77, qui 60.

ligiose più importanti si formarono in questo senso, più o meno contemporaneamente ma indipendenti fra di loro, gesuiti e orsoline, fondazioni da ascrivere per ora entrambe agli stati semireligiosi che rappresentavano una rottura con la forma tradizionale dell'ordine. Ignazio di Loyola originariamente aveva voluto fondare con la «compagnia di Gesù» un'associazione di laici, con l'obiettivo di dedicarsi all'opera spirituale nel mondo<sup>23</sup>. Le lacune del clero contemporaneo erano troppo evidenti per offrire stimoli all'emulazione. Si confidava invece, ognuno individualmente, di essere guidati da Dio e dallo Spirito Santo traendone la consapevolezza di impegnarsi per predicare il Vangelo, senza ricorrere alla mediazione di un ecclesiastico. In modo del tutto simile l'autoconcezione delle prime orsoline viene formulata negli scritti di Angela Merici: distanza dal clero e richiamo alla guida dello Spirito Santo. In questa rivalutazione dei laici, critica nei confronti del clero, i riformatori e le riformatrici del cattolicesimo pretridentino non sono tanto lontani dai riformatori protestanti e dalla loro tesi di un sacerdozio generale di tutti i fedeli. Ma tra le caratteristiche del cattolicesimo della prima età moderna si annovera tuttavia anche il fatto che la rivalutazione dei laici si vide ben presto confrontata con una rinnovata clericalizzazione, promossa proprio dai gesuiti, a cui si adattarono a modo loro anche le orsoline. Ignazio e i suoi primi compagni avevano dovuto presto rendersi conto che la consacrazione sacerdotale li avrebbe agevolati nella loro «missione». La critica nei confronti del clero contemporaneo continuò ad essere tuttavia una forza motrice delle loro attività, ma adesso si mirava a contrapporre al «cattivo» clero un clero «migliore». I conflitti, continuamente ricorrenti nei decenni successivi, fra clero parrocchiale e nuovi ordini hanno le loro radici anche in questo.

Nella seconda metà del XVI secolo i gesuiti divennero il

<sup>23</sup> A proposito dell'autocomprensione originaria di Ignazio come laico e della sua distinzione rispetto al clero cfr. B. HALLENSLEBEN, *Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 72-74.

modello per numerose associazioni simili, maschili e femminili. Per le donne, in quanto laiche in sé, era tuttavia altamente problematico seguire l'esempio dei gesuiti. I gesuiti non avevano un ramo femminile e non potevano averlo in quanto sacerdoti. Collegarsi direttamente a loro era quindi per le donne impossibile così come era impossibile una esatta emulazione. Un'alternativa sembrava loro aprirsi con lo stato semireligioso. Non a caso la percentuale delle donne nelle associazioni laicali semireligiose, le confraternite, i sodalizi e le società del cattolicesimo della prima età moderna, è particolarmente alta. L'appartenenza a simili società aveva per loro una valenza diversa rispetto agli uomini. Accanto alle confraternite che accoglievano tutte le donne «secolari», sposate o nubili, ne nascevano anche altre destinate esclusivamente a donne nubili o vedove, chiedendo loro a volte di impegnarsi alla «verginità» e avvicinandosi così, non senza problemi, alle comunità degli ordini o, almeno, ad uno stile di vita paragonabile a quello «spirituale» o a quello dei «preti secolari». La promessa di verginità poteva essere intesa davvero come impegno al celibato. La pretesa «spirituale» che le donne collegavano a questo *status* «semireligioso»<sup>24</sup>, rispecchia il loro interesse a operare per la Chiesa, al pari degli ecclesiastici maschi<sup>25</sup>. Lo stato semireligioso offriva quindi a donne che non volevano né contrarre un matrimonio, né entrare in un ordine una «terza via», come si diceva nel linguaggio del tempo. Proprio dallo stato semireligioso nacquero successivamente i nuovi ordini, riconosciuti dal diritto canonico comunque solo molto più tardi come congregazioni e istituti secolari; dal punto di vista del diritto canonico, nel XVI e XVII secolo si trovavano ancora in uno *status* intermedio.

<sup>24</sup> Sul concetto e sulla sua importanza per il tardo medioevo cfr. K. ELM, *Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth*, in *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige*, hrsg. von der Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981, pp. 7-28; per l'età moderna E. SCHULTE VAN KESSEL, *Jungfrauen und Mutter*, cit., pp. 183 s.

<sup>25</sup> Cfr. il conflitto fra mogli e vergini nella società semireligiosa di Ursula a Colonia: A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt*, cit., pp. 118-120.

Due esempi sono offerti dalle orsoline<sup>26</sup> e dalle «dame inglesi» di Mary Ward<sup>27</sup>. Era loro espresso obiettivo di non ritirarsi dietro le mura di un convento, ma di operare «nel mondo» nella cura delle anime, nella predicazione e nell'insegnamento. Questa pretesa entrò però in collisione con la riforma degli ordini del Tridentino. Alle nuove comunità femminili la clausura, prescritta in quell'occasione, non sembrò compatibile con i propri fini e venne pertanto rifiutata. Non si vedevano né come *moniales* né come *tertiariae* e non si ritenevano quindi oggetto della prescrizione di clausura. Un punto altrettanto problematico era che il Tridentino aveva disposto la sottomissione di tutte le associazioni femminili religiose alla giurisdizione vescovile. Ciò implicava un aggancio regionale e una concentrazione nella relativa diocesi, il che era contrario al compito apostolico, che la maggior parte delle comunità intendeva in termini universali. Il modello costituzionale «moderno» dei gesuiti non subordinati al vescovo diocesano, ma organizzati in modo centralistico alla dipendenza di un padre generale con sede a Roma che rispondeva solo al papa, non poteva perciò essere adottato dalle donne. L'esenzione dal vescovo locale avrebbe significato una maggiore flessibilità, che sarebbe stata adeguata ai nuovi ordini femminili, come anche ai gesuiti, ma proprio

<sup>26</sup> Angela Merici aveva fondato nel 1535, quindi come Ignazio prima di Trento, la «società di Sant'Orsola», non un ordine, ma un'associazione di donne nubili che non conducevano una vita in comune, ma rimanevano nei loro contesti di vita individualmente differenti, nelle loro famiglie, presso i loro datori di lavoro, sentendosi però unite come comunità spirituale da una spiritualità particolare e da incontri frequenti. Gli sforzi di perfezione spirituale delle singole donne si intrecciavano con l'attività di cura delle anime della comunità verso l'esterno. Il compito più importante delle orsoline divenne dapprima, come presso i gesuiti, l'insegnamento del catechismo, in un secondo momento poi l'insegnamento scolastico, la trasmissione di nozioni «secolari» su base confessionale-religiosa. Cfr. A. CONRAD, *Mit Klugheit, Mut und Zuversicht. Angela Merici und die Ursulinen*, Mainz 1994. Per lo sviluppo successivo delle orsoline Ph. ANNAERT, *Les collèges au féminin. Les Ursulines: enseignement et vie consacrée aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Namur 1992.

<sup>27</sup> H. PETERS, *Mary Ward. Ihre Persönlichkeit und ihr Institut*, Innsbruck-Wien 1991; B. HALLENSLEBEN, *Theologie der Sendung*, cit., *passim*.

questo non sembrava compatibile con l'immagine della donna sancita dalla Chiesa.

Nelle annose controversie, in cui furono implicati canonisti di fama<sup>28</sup>, circa la questione se poteva esserci per loro, in mancanza di clausura, una parificazione giuridica con gli ordini monastici, le donne s'imbattono nei loro limiti. Comunità come le «dame inglesi», che come donne volevano coerentemente essere e fare «lo stesso» dei gesuiti, fallirono. L'immagine della donna nella Chiesa e nella società, il diritto canonico, la contrapposizione, in ultima istanza insanabile, tra clero maschile e laicato femminile non lasciavano loro spazio alcuno. Nel lungo periodo ebbero più successo quelle associazioni femminili che accettarono compromessi. In tal modo, soprattutto le orsoline divennero, a partire dall'inizio del XVII secolo, il corrispettivo femminile dei gesuiti. Tolte alcune eccezioni<sup>29</sup>, esse accettarono all'inizio del XVII secolo le regole di clausura, limitandole però attraverso un voto particolare con cui si impegnavano all'educazione delle ragazze<sup>30</sup>. Questo quarto voto aveva la sua analogia formale nel quarto voto dei gesuiti, per quanto diverso nei contenuti. La concentrazione sull'educazione delle ragazze come forma essenziale del loro apostolato significava da una parte una limitazione, venendo a mancare quasi del tutto altri ambiti di cura delle anime, dall'altra però – in positivo – una specializzazione che rese possibile nel lungo periodo anche spazi di libertà.

<sup>28</sup> Cfr. P. BRAUN, *Religiöse Männer- und Frauenkongregationen des 16. bis 18. Jahrhunderts*, in P. BRAUN (ed), *Die Kongregationen in der Schweiz, 16.-18. Jahrhundert* (Helvetia Sacra, Abt. VIII, Bd. 1), Basel-Frankfurt a.M. 1994, pp. 19-68, qui 24-26.

<sup>29</sup> Ciò vale per le orsoline fondate da Anne de Xaintonge a Dole (Borgogna) e diffuse tra l'altro in Svizzera. Cfr. A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt*, cit., pp. 67-74; *Die Kongregationen in der Schweiz*, cit., pp. 49-55, 133-272.

<sup>30</sup> Cfr. E. RAPLEY, *The Dévotes. Women and Church in Seventeenth Century France*, Montreal 1990, pp. 42-73; M. SONNET, *L'éducation des filles au temps des Lumières*, Paris 1987.

### 2.3. Apostolato femminile nel mondo

Qui, come anche in altri ambiti, non si può fare a meno di constatare un certo pragmatismo che rimanda allo stesso tempo al divario fra norma e realtà. Nonostante una normativa restrittiva del diritto canonico, l'impegno nella cura delle anime, l'apostolato nel mondo divenne per le donne sempre più ovvio. Il sistema scolastico, inteso precipuamente come trasmissione intellettuale della fede, era in questo contesto un ambito essenziale, anche perché altri ambiti della cura d'anime, come la somministrazione dei sacramenti e la predicazione liturgica della parola, erano per principio preclusi alle donne. Ma anche qui le frontiere non sono nette: le donne assumevano senz'altro funzioni che le avvicinavano molto all'attività di cura d'anime maschile: non la somministrazione dei sacramenti, ma la preparazione ad essa, soprattutto al ricevimento dell'eucarestia e alla confessione, divenne per loro un compito importante. Fonti contemporanee lo sottolineano espressamente, evidenziando come le donne dimostravano a tale riguardo capacità non inferiori, ottenendo spesso maggior successo rispetto agli uomini.

Almeno per quelle orsoline che rinunciavano ai voti solenni e alla clausura, la cura d'anime degli adulti<sup>31</sup>, o meglio la cura delle anime femminili era, accanto all'educazione delle ragazze, la parte più importante del loro apostolato. In raduni periodici, effettuati di domenica e organizzati in modo simile alla catechesi per bambini, istruivano le donne nella dottrina cristiana o le visitavano a casa preparandole a ricevere i sacramenti. Anche l'istruzione del popolo a seconda della sua «forza di comprensione» e nella lingua del popolo stesso era stata chiesta da Trento (XXIV sessione) in termini generali; le donne riferivano ciò anche a se stesse. Dal punto di vista dei contenuti, il loro insegnamento si riferiva, come scrive una cronista, ai «misteri della fede e [a] tutto ciò che riguarda la vita spirituale»<sup>32</sup>. L'introduzione, parti-

<sup>31</sup> Su quanto segue, in particolare sulle orsoline di Dole, cfr. A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt*, cit., pp. 222 s.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 222.

colarmente degli adulti, ai «misteri della fede» non era normalmente permessa alle donne e necessitava quindi di una legittimazione «superiore». Così si narra di una visione di Anne de Xainctonge, in cui l'orsolina avrebbe visto la «Santa Trinità» e ne sarebbe stata ammaestrata circa i «misteri della fede», ottenendo tra l'altro la capacità di insegnare ad altri. Si sarebbe in tal modo elevata al di sopra del proprio sesso, della propria femminilità. Il tipo del *propheta theologus* era già nel medioevo una gradita opportunità per le donne di esercitare un'attività di predicazione, nonostante l'obbligo del silenzio e il divieto dell'insegnamento. Allo stesso modo, nel cattolicesimo confessionalizzato, un'attività di insegnamento teologico era possibile per le donne solo come una sorta di «discorso profetico», legittimato dall'«ispirazione» divina. Pur muovendosi in questo contesto, potevano poi però trovare un certo apprezzamento<sup>33</sup>. I cronisti elogiano, per esempio, la «destrezza in materia di fede» che le orsoline dimostravano: avrebbero il dono di esporre anche difficili questioni di fede adeguandosi alla capacità di comprensione degli ascoltatori e delle ascoltatrici.

Nel contempo, tuttavia, dalle fonti contemporanee si evince anche quanto fosse sempre controversa un'attività apostolica delle donne, controversa, ma anche sempre più ovvia, altrimenti gli animi non avrebbero avuto motivo di eccitarsi così tanto. All'orsolina Anne de Xainctonge alcuni ecclesiastici maschi risposero, riferendosi a Cor. 1. 14, che l'istruzione religiosa è un'attività apostolica che spetta solo agli uomini; Paolo comanda alle donne espressamente di tacere, e alle donne si confà di più leggere e ascoltare invece di «vagabondare» di città in città per istruire gli altri. Questi ammonimenti ricordano la critica che era stata rivolta anche

<sup>33</sup> Le esperienze visionarie, mistiche, a cui si richiamavano nella prima età moderna, avevano un'altra qualità rispetto al medioevo: venivano definite come «ispirazione intellettuale», come una «conoscenza» che si ottiene sentendo parole o comprendendo connessioni di cose. Le contraddistingue un elemento di «razionalità», e questo genere di visioni non sono in contraddizione con le tendenze modernizzanti della prima età moderna.

a Teresa d'Avila. Anne de Xainctonge rispose facendo notare che Paolo vieta alle donne solo di predicare e di insegnare pubblicamente nelle Chiese, un'attività a cui non aveva mai ambito; il suo unico desiderio era di vivere «in un piccolo angolo», in solitudine e di perseguire il suo apostolato<sup>34</sup>. Questo *understatement* verbale che minimizza le attività fattuali, è tipico del modo in cui molte donne gestivano la critica e le avversioni a cui erano esposte. La maggior parte di loro non cercava il confronto, ma tentava di arrivare a compromessi, evitando di toccare, almeno formalmente, la realtà costituita e sfruttando le zone grigie e le nicchie giuridiche come spazi di libertà.

Un'eccezione era costituita dalle 'dame inglesi' di Mary Ward<sup>35</sup>. Più rigorose e meno inclini al compromesso rispetto alle orsoline, le attività e l'atteggiamento delle 'dame inglesi' dava più nell'occhio e quindi creava scandalo e veniva registrato e commentato di conseguenza. Le denominazioni «apostolicae viragines» e «preachers» loro affibbate non erano per nulla intese in modo amichevole, e in tono di scandalo si constatò che parlavano di cose spirituali «davanti a uomini illustri e perfino in presenza di preti», che erano attrezzate sul piano retorico, che facevano «esortazioni» e pretendevano «funzioni ecclesiastiche di questo genere». Anche se questa critica era in alcune parti polemicamente esagerata, coglie davvero il nocciolo dell'autoconcezione delle 'dame inglesi', come emerge dai loro scritti, dalle loro corrispondenze e dalle loro memorie. Le «dame inglesi» vennero infine vietate da Urbano VIII nel 1631 e le loro case furono sciolte. Sopravvissero inizialmente solo come maestre, per costituirsi solo alla fine del XVII secolo nuovamente come comunità religiosa.

In conclusione, vorrei ancora dare un esempio del fatto che le «dame inglesi» rappresentavano, nella loro radicalità, solo la punta di un *iceberg* e che l'apostolato femminile, comunque lo si volesse intendere e praticare, era nella tendenza di

<sup>34</sup> Cfr. A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt*, cit., p. 223.

<sup>35</sup> A questo proposito estesamente *ibidem*, pp. 224-226.

fondo dell'epoca: ci è pervenuto un discorso di Francesco di Sales che tenne presso le visitandine di Annecy che vivevano in clausura, in cui egli discuteva la questione di un «ufficio apostolico» femminile. L'occasione era data dalla partenza di alcune sorelle per la fondazione di un nuovo convento. In questo discorso si legge:

«La dignità apostolica non spetta a voi donne, è vero, ma per l'ufficio apostolico siete idonee, dal momento che potete raccogliere meriti apostolici ... dal momento che Dio si aspetta da voi lo stesso che chiede anche ai suoi apostoli e per cui li ha inviati nel mondo, lo stesso per cui il Signore medesimo è venuto nel mondo ... Gli apostoli vennero ... mandati in tutto il mondo, perché il Signore disse loro: 'Come Il Padre ha mandato me, così io mando voi; andate, portate agli uomini la vita' (Gio 20, 21). Ma a voi non sia sufficiente che essi guadagnino una vita più ricca attraverso la dottrina che loro trasmetterete. Avranno la vita se crederanno alle mie parole che schiederete loro; ... Mie amate figlie, anche voi venite ora mandate, come gli apostoli, qua e là<sup>36</sup> perché le anime 'abbiano la vita', e ottengano una vita più ricca ... Anche se non predicate e non somministrate i Santi Sacramenti e non rimettete i peccati, come hanno fatto gli apostoli, non trasmettete voi comunque agli uomini la vita? ... Il Signore fa di voi apostoli; non vi spetta la dignità di apostoli, ma vi spetta il lavoro di apostoli e il merito di apostoli ... Non predicherete, è vero, ciò non è affare delle donne, anche se lo hanno fatto Santa Maddalena e sua sorella; in compenso però prestate ... attività apostolica nella diffusione della vostra congregazione e del vostro modo di vivere conventuale»<sup>37</sup>.

La frase finale – l'attività apostolica consiste solo nella diffusione del modo di vivere conventuale – non suona molto plausibile in questo contesto; tanto più se si pensa che le visitandine avevano all'inizio rifiutato la clausura per essere poi successivamente costrette dal loro arcivescovo ad accettarla. L'enfatizzazione dell'apostolato delle donne ad imita-

<sup>36</sup> L'occasione di questo discorso era che alcune visitandine partivano per Orléans, per fondare là un nuovo convento.

<sup>37</sup> F. VON SALES, *Geistliche Gespräche*, übers. von F. REISINGER, Eichstätt 1951<sup>2</sup>, pp. 79 s. [Si è preferito tradurre dal tedesco, poiché la versione italiana (FRANCESCO DI SALES, *I trattenimenti, colloqui con le sue Figlie*, a cura di R. Balboni, Roma 1990, pp. 113-114) è alquanto diversa].

zione di Gesù, la descrizione del loro «ufficio di apostoli» e del loro «merito di apostoli» è addirittura in contraddizione con ciò. Anche Francesco di Sales non riesce a motivare in maniera convincente perché la predica e la somministrazione dei sacramenti debbano costituire un tabù per le donne – l'esempio di Maria Maddalena e di Marta prova il contrario, come ritiene egli stesso –; può solo enunciarlo affermativamente, rifacendosi al massimo a convenzioni. In queste tensioni si rispecchia la difficoltà di rendere compatibile l'apostolato nel mondo con il modo di vivere in clausura imposto alle comunità religiose femminili. Diventa però anche evidente che ruolo importante avesse fondamentalmente in questo tempo, sulla base dello stesso Nuovo Testamento, – anche per le donne! – l'apostolato inteso come continuazione della predicazione di Gesù e dei suoi apostoli –, comunque poi lo si interpretasse o lo si potesse interpretare.

### 3. *Conclusione*

Che conclusione si può trarre dai pochi aspetti che ho cercato di mettere in luce a proposito dei ruoli giocati dalle donne all'interno della Chiesa cattolica nel XVI e XVII secolo? Il «sebbene ma» e il «pro e contro» non possono essere facilmente sciolti. Forse è emerso che esistevano ruoli femminili ecclesiastici molto diversi fra loro e che questi ruoli non erano predeterminati, ma venivano anche cercati e creati dalle donne stesse. Nonostante tutte le difficoltà, le donne non erano affatto impotenti davanti agli sviluppi e alle direttive della Chiesa. Al pari degli uomini avevano determinati interessi e tentavano di sostenerli e di affermarli. Si esponevano a conflitti ed erano più o meno disposte ad accettare compromessi. Si può quindi forse affermare che attraverso Trento e la confessionalizzazione furono ristretti certi spazi di libertà – clericalizzazione e regole rigide di clausura ne sono le formule più importanti –, ma che, per converso, nel contesto religioso-confessionale le donne poterono trovare nuove opportunità di azione, sviluppando la

propria autonomia. Ciò non era un effetto intenzionale del Tridentino, però era un effetto intenzionale dell'impegno femminile nel e per il cattolicesimo. Il passo verso il «moderno» diventa qui particolarmente evidente nell'orientamento verso il «mondo», nell'apostolato e nella cura delle anime, ambiti che nella contrapposizione e nell'autodefinizione confessionali ottennero nuove valenze; tale passo diventa evidente inoltre (le due cose dipendono l'una dall'altra!) nella crescente importanza di una trasmissione intellettuale della fede attraverso la predica, la catechesi e la scuola. Nell'età confessionale la religione non era più una cosa ovvia, ma doveva essere trasmessa consapevolmente; le donne ebbero una parte rilevante in ciò, come mogli e madri, ma anche come donne «spirituali» che vivevano, da nubi, all'interno di una comunità religiosa. Nonostante ci fossero, sul piano del diritto canonico, tendenze contrarie rafforzate da Trento che la prassi ecclesiastica confutò poi col tempo anche come anacronistiche, le donne poterono davvero trovare, su questo sfondo, nuovi ruoli suscettibili di sviluppi futuri all'interno della Chiesa cattolica.

## Il matrimonio tridentino

di Gabriella Zarri

1. La necessità di regolamentare la materia matrimoniale era apparsa particolarmente urgente ai padri conciliari riuniti a Trento, sia per motivi dottrinali che politico-sociali. Quando nel 1547 cominciarono a discutere a Bologna su questo punto, la desacramentalizzazione del matrimonio nei paesi della riforma era ormai un fatto compiuto<sup>1</sup>, ma erano anche avviati provvedimenti che introducevano importanti mutamenti nella celebrazione del matrimonio. Si richiedeva con insistenza da parte degli stati di dare pubblicità a un istituto che restava in gran parte un fatto privato, celebrato e consumato all'interno delle famiglie o tra le coppie, con riti stabiliti da norme consuetudinarie, affidati alla pratica e per lo più sottratti al controllo dell'autorità<sup>2</sup>. Bisogna partire dalla constatazione, ormai provata dagli studi, che nonostante le norme statutarie e le prescrizioni della Chiesa avessero codificato una serie di formalità e di riti tendenti a definire l'istituto matrimoniale anche in funzione della sua notorietà (l'esigenza delle pubblicazioni era stata sancita dal concilio Lateranense IV nel 1215)<sup>3</sup>, fino a tutto il secolo XV

<sup>1</sup> Cfr. E.V. TELLE, *Erasmus de Rotterdam et le Septième Sacrement*, Genève 1954 e E.J. CARLSON, *Marriage and the English Reformation*, Oxford-Cambridge 1994.

<sup>2</sup> Sulla celebrazione del matrimonio in Italia prima del concilio di Trento v. F. BRANDILEONE, *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milano 1906; P. RASI, *La conclusione del matrimonio nella dottrina prima del Concilio di Trento*, Napoli 1958.

<sup>3</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris 1987 (trad. it., *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989); e inoltre A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, publié par R. Génestal-J. Dauvillier, 2 voll., Paris 1929-352; P. FRANSEN, *La formation du lien matrimo-*

prevale il matrimonio aformale, giuridicamente riconosciuto perché il diritto canonico aveva sanzionato la dottrina della consensualità<sup>4</sup>. Talvolta pubblicizzato dal notaio, come avveniva nella società mercantile fiorentina, raramente era accompagnato dalla benedizione nuziale<sup>5</sup>, neppure contenuta in uno dei più diffusi manuali per i parroci dei secoli XV e XVI, il *Manipulus curatorum*<sup>6</sup>. Frequenti erano poi i matrimoni clandestini, quelli cioè contratti senza la presenza dei testimoni oppure da minorenni senza il consenso dei genitori<sup>7</sup>. C'è diversità ovviamente tra le classi sociali: mentre i matrimoni confermati con atti notarili sono propri dei ceti aristocratici o borghesi, gli aformali costituiscono la pratica della stragrande maggioranza della popolazione. C'è anche difficoltà a distinguere i matrimoni validamente contratti dal concubinato, anche perché la dottrina aveva sanzionato il matrimonio presunto, quello cioè che riconosceva validità di matrimonio allo scambio dei consensi accompa-

*nial au haut Moyen-âge*, in «Revue de droit canonique», 21, 1971, pp. 106-126; M.M. SHEEHAN, *Marriage Theory and Practice in the Conciliar Legislation and Diocesan Statutes of Medieval England*, in «Medieval Studies», 40, 1978, pp. 408-460. Per la storia dei riti v. K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du Ier au XIe siècle*, Paris 1970 (trad. dell'edizione tedesca del 1962) e J.P. MOLIN-P. MUTEMBÉ, *Le rituel du mariage en France du XIIe au XVIe siècle*, Paris 1974.

<sup>4</sup> Su questo punto cfr. soprattutto il Rasi che, in polemica con il Brandileone, mostra come i canonisti «sostengono che si deve escludere la necessità *ad substantiam* di una celebrazione formale»: P. RASI, *La conclusione del matrimonio*, cit., p. 156.

<sup>5</sup> Cfr. Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Zacharie, ou le père évincé. Les rites nuptiaux toscans entre Giotto et le concile de Trente*, in «Annales ESC», 6, 1979, pp. 1216-1243, ora in *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari 1988, pp. 109-151 e G. BRUCKER, *Giovanni e Lusanna. Amore e matrimonio nella Firenze del Rinascimento*, Bologna 1988.

<sup>6</sup> GUIDO DE MONTE ROCHERII, *Manipulus curatorum*, Paris, Ulrich Gering, 4 giugno 1478.

<sup>7</sup> Secondo ANGELO DA CHIVASSO il matrimonio clandestino può definirsi tale in due circostanze: «Primo cum non habentur testes ... Secundo non fit cum solemnitate ... et est ut desponsetur a parentibus vel quibus cura competit mulieris dotetur suo tempore et a sacerdote benedicatur», *Summa Angelica de casibus conscientialibus*, Venetiis, Jacobum Sansovinum, 1569, I, pp. 74v-75.

gnato dalla coabitazione *more uxorio* e con fama di onestà<sup>8</sup>. Il problema di una regolamentazione della prassi matrimoniale era esigita anche dalla difficoltà di distinguere sul piano formale una promessa di matrimonio (sponsali *de futuro*) da un matrimonio concluso (sponsali *de praesente*), atti e momenti diversi della celebrazione che differivano soltanto per una espressione verbale. Le conseguenze sociali di questa confusa situazione sono note: bigamia, illegittimità dei figli, *mesaillances*<sup>9</sup>. Dal secolo XV si fa sempre più impellente da parte degli stati la necessità di sancire leggi in materia matrimoniale e aumenta la conflittualità con la Chiesa che detiene il potere giurisdizionale nelle cause concernenti il sacramento del matrimonio.

Nella introduzione al volume *La «conta delle anime»* Paolo Prodi esprime bene le ragioni politiche della necessità di una riforma dell'istituto matrimoniale tra medioevo e prima età moderna:

«Nel medioevo dal primo diritto feudale solo il matrimonio dei 'grandi', dei 'potentes' ha rilievo pubblico ed è soggetto a considerazioni formali, garanzie e controlli nei confronti dell'intero corpo sociale per una definizione del nucleo familiare che ha in sé una valenza politica; il matrimonio di coloro che non posseggono feudi e giurisdizioni rimane un fatto privato, regolato nei più diversi modi secondo le consuetudini e gli statuti cittadini».

#### L'evoluzione politico-economica dei secoli XV e XVI

«esige una sistemazione della materia matrimoniale/familiare nel quadro dei nuovi diritti statali proprio nella misura in cui alla famiglia è stato tolto il ruolo politico che viene concentrato soltanto nella persona e nella famiglia del principe»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Sul matrimonio presunto v. J. GAUDEMET, *Il matrimonio*, cit., pp. 134-135; sul concubinato v. G.L. BARNI, *Un contratto di concubinato in Corsica nel XIII secolo*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 12, 1949, pp. 135-155.

<sup>9</sup> Teorie e pratiche del matrimonio in rapporto a una storia della sessualità sono esaminate da J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago-London 1987.

<sup>10</sup> P. PRODI, *Il Concilio di Trento e i libri parrocchiali. La registrazione*

L'esigenza della pubblicizzazione era già stata fatta propria dai paesi protestanti con la riforma del rito matrimoniale che imponeva la celebrazione delle nozze di fronte a testimoni e dava notevole autorità ai ministri del culto rendendoli partecipi dell'azione liturgica in prima persona. Ascoltato il consenso degli sposi, spettava infatti al rappresentante della chiesa pronunciare le parole della *coniunctio*, sia pure con formula diversa da quella che verrà prescritta dalla Chiesa tridentina. Fin dal 1529 Lutero aveva preparato e stampato *Ein Traubuchlein für einfältigen Pfarrherrn*<sup>11</sup> che, pur non essendo imposto come normativo, tendeva a introdurre un rituale comune fornendo una formula di sponsali riformata. Anche la Chiesa anglicana assunse per tempo misure regolatrici del matrimonio. La *Form of solemnization of matrimony* compare nel *Book of Common Prayer* stampato per la prima volta nel 1549, sotto il regno di Edoardo VI, e confermato nel 1559, sotto il regno di Elisabetta<sup>12</sup>. E la *Reformation of the ecclesiastical Laws of England* del 1552, il più completo progetto di riforma della legislazione ecclesiastica inglese patrocinato da Thomas Cranmer (che non poté tuttavia essere pubblicato prima del 1571 e non riscosse il necessario consenso per divenire esecutivo), prescrive l'obbligatorietà del nuovo rituale e sancisce una articolata disciplina della materia matrimoniale<sup>13</sup>.

*come strumento per un nuovo statuto dell'individuo e della famiglia nello Stato confessionale della prima età moderna*, in G. COPPOLA-C. GRANDI (edd), *La 'conta delle anime'. Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze*, Bologna 1989, pp. 16-17 e dello stesso, *Il matrimonio tridentino e il problema dei figli illegittimi*, in *Per Giuseppe Sebastia. Scritti e nota bio-bibliografica per il settantesimo compleanno*, a cura della Biblioteca Comunale di Trento, Trento 1989, pp. 405-414.

<sup>11</sup> *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, XLIII, Weimar 1910, pp. 74-78 (trad. it. M. LUTERO, *Scritti pastorali minori*, introduzione, versione e note a cura di S. Cavallotto, prefazione di B. Ulianich, Napoli 1987, pp. 163-174).

<sup>12</sup> Si può leggere il testo in H. KLEIN (ed), *Daughters, Wives and Widows. Writings by Men about Women and Marriage in England 1500-1640*, Urbana-Chicago 1992, pp. 3-10.

<sup>13</sup> Pubblicato da J.C. SPALDING, *The Reformation of the Ecclesiastical Laws of England, 1552*, Kirksville, Mo., 1992.

Il problema della conflittualità tra Stato e Chiesa in materia di giurisdizione era stato radicalmente risolto nei paesi della riforma a favore dello Stato con la negazione della sacramentalità del matrimonio, mentre alla frequente prassi dei matrimoni contratti senza l'autorizzazione paterna si era posto rimedio invalidandoli. I riformatori avevano anche messo in discussione l'indissolubilità del matrimonio, riconoscendo la possibilità di scioglimento del vincolo in caso di adulterio e in altre evenienze più o meno gravi<sup>14</sup>. La discussione tridentina sul sacramento del matrimonio si presentava urgente e complessa sia sul piano della fede che su quello del diritto. Ma un'altra profonda motivazione rendeva difficile regolamentare una realtà sacramentale strettamente congiunta con la vita sociale: la conciliazione tra la dottrina teologica e canonica del matrimonio e la concezione antropologico/sociale del matrimonio stesso che vedeva nell'unione degli sposi soprattutto un'alleanza di famiglie, uno scambio di beni e riteneva pertanto necessario regolarlo secondo strategie familiari dettate dall'autorità paterna<sup>15</sup>.

2. Il nostro problema è quello di vedere se un processo analogo a quanto avviene nei paesi della riforma, con la precoce pubblicizzazione e statalizzazione e con la sostanziale conferma all'autorità paterna del controllo dell'istituto

<sup>14</sup> Nell'ambito della riforma anglicana la legislazione matrimoniale fu per lungo tempo scarsamente definita e confusa e soltanto nel 1753 il divorzio venne introdotto con atto del Parlamento: cfr. L. STONE, *Road to divorce. England 1530-1987*, Oxford 1990 e M. INGRAM, *Church Courts, Sex and Marriage in England 1570-1640*, Cambridge 1987. Nei paesi protestanti la transizione tra matrimonio medievale e riformato avvenne gradualmente, ma immediato fu il passaggio della materia matrimoniale alla giurisdizione secolare: cfr. L. ROPER, «*Going to Church and Street: Weddings in Reformation Augsburg*», in «*Past and Present*», 106-109, 1985, pp. 62-101. E più ampiamente J.F. HARRINGTON, *Reordering marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge 1995.

<sup>15</sup> Cfr. J. BOSSY, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford 1985, pp. 19-26 (trad. it. *L'occidente cristiano 1400-1700*, Torino 1990, pp. 24-32). Un caso esemplare è quello della società fiorentina studiata da A. MOLHO, *Marriage Alliance in late medieval Florence*, Cambridge-London 1994.

matrimoniale, si attuò anche nell'Europa cattolica e quanto il concilio di Trento abbia contribuito a definire una «via» moderna al matrimonio che, pur nella difesa dei principi tradizionali, potesse rispondere a legittime istanze di riordino della disciplina. Ci si può chiedere, ad esempio, quanto la riaffermata autorità della Chiesa e la mancata statalizzazione dell'istituto matrimoniale abbia contribuito a inasprire i rapporti sul piano politico; quali singole decisioni abbiano avuto maggiori ripercussioni in campo sociale; quanto la Chiesa sia stata in grado di controllare la complessa transizione tra matrimonio medievale e moderno. Si tratta, insomma, di formulare ipotesi e tracciare linee evolutive a partire dal riesame della dottrina e della normativa tridentina con lo sguardo rivolto a quanto gli studi di storia sociale, con speciale riferimento all'area italiana, stanno mettendo a fuoco nel campo dei rapporti tra Chiesa e politica, tra potere ecclesiastico e potere secolare. In questa prospettiva il dibattito conciliare è punto di partenza obbligato.

Per quanto il problema dogmatico più importante da risolvere a Trento fosse quello della sacramentalità e dell'indissolubilità del matrimonio, la discussione conciliare fu dominata fin dal principio dalla questione dei matrimoni clandestini. Oltre che per motivi politici e sociali, la regolamentazione dell'istituto matrimoniale si presentava urgente per motivi interni alla Chiesa. Lo esigevano soprattutto istanze pastorali, perché un legame contratto pubblicamente dopo un primo matrimonio clandestino poneva i contraenti in stato di peccato permanente e anche perché le corti ecclesiastiche chiamate a giudicare sui casi di matrimonio clandestino non potevano per lo più procedere per mancanza di prove.

Per la maggior parte convinti della necessità di provvedere a questi inconvenienti, i padri conciliari si trovarono di fronte a difficoltà dottrinali di non facile soluzione, tanto che quasi a conclusione dell'assemblea una parte di loro propose di demandare al papa la decisione sul decreto di riforma del matrimonio. E anche la soluzione finale adottata lasciò molti insoddisfatti. La votazione del *Tametsi*, nome con cui venne designato il documento, vide contrari un quarto dell'assemblea, caso unico in tutto il concilio.

L'importanza delle questioni trattate in questa materia e i riflessi sociali e culturali delle decisioni prese dovevano essere ben presenti anche a distanza di un secolo, se Pallavicino Sforza introduce la sua sintesi della discussione conciliare sul matrimonio dell'ultima sessione tridentina con le parole:

«Io anderò raccogliendo alcune delle cose più memorabili che furono dette in sì celebre disputazione, la quale partorì forse il maggior decreto che nelle materie agibili uscisse dal concilio di Trento»<sup>16</sup>.

Nessun giudizio di ordine generale aveva invece pronunciato il Sarpi un quarantennio prima a commento della sua ricostruzione del dibattito tridentino in materia matrimoniale, anche se aveva colto il punto nodale della innovazione conciliare<sup>17</sup>; ma con acutezza e scoperta ironia aveva messo in rilievo le contraddizioni emerse fin dal principio nella discussione relativa ai matrimoni clandestini:

«Ma nel primo ingresso del decreto della riforma del matrimonio molti restarono sospesi, intendendo a definire, come articolo di fede, che li matrimoni clandestini erano veri sacramenti e che la Chiesa gl'ha sempre detestati, essendo cosa molto contraddittoria aver sacramenti detestabili»<sup>18</sup>.

E aveva colto nel segno additando nel problematico nesso contratto-sacramento il fulcro dei successivi contrasti tra Stato e Chiesa in relazione alla giurisdizione del matrimonio.

L'andamento della discussione conciliare è nota non solo per i numerosi studi di Jedin, ma anche per saggi specifici come quelli di Lettmann e di Duval<sup>19</sup>. Ai fini del nostro

<sup>16</sup> P. PALLAVICINO SFORZA, *Istoria del Concilio di Trento*, tomo V, l. XXII, capo IV, Milano 1844, p. 34.

<sup>17</sup> V. più avanti, pp. 459-460.

<sup>18</sup> P. SARPI, *Istoria del concilio tridentino seguita dalla 'Vita del padre Paolo' di Fulgenzio Micanzio*, a cura di C. VIVANTI, Torino 1974, II, p. 1220.

<sup>19</sup> Per una prima sintesi del dibattito conciliare v. H. JEDIN, *Storia del*

lavoro ho ritenuto tuttavia opportuno ripercorrere i momenti centrali del dibattito tridentino per cogliere alcuni nuovi elementi da considerarsi nella prospettiva indicata. Tralascero il problema della indissolubilità<sup>20</sup> e fermerò l'attenzione sui matrimoni clandestini e sulla competenza ecclesiastica in materia matrimoniale.

3. La discussione sul matrimonio iniziò a Bologna nell'agosto del 1547 e per quanto non approdasse, come negli altri casi, a decisioni sanzionate dal voto fece emergere le più complesse problematiche e propose soluzioni possibili che si prefigurarono di fatto come risoltrici nella fase finale del dibattito. Il lavoro preparatorio era consistito nell'esame da parte dei teologi di una serie di articoli, cioè di proposizioni estratte da scritti protestanti, redatta dal cardinal Seripando<sup>21</sup>. Un elenco di sei canoni formulati sulle asserzioni dei riformatori era stata poi preparata dal Massarelli, segretario del concilio, per essere sottoposta ai padri conciliari<sup>22</sup>, ma il legato cardinal del Monte propose di premettere all'esame di questi la discussione di due articoli, il primo dei quali riguardava il matrimonio clandestino e il secondo l'indissolubilità.

*concilio di Trento*, III, Brescia 1973, pp. 199-226; IV 2, Brescia 1981, pp. 139-173 e 224-227 (ed. orig. 1970-1975); H. JEDIN-K. REINHARDT, *Il matrimonio. Una ricerca storica e teologica*, Brescia 1981 (ed. orig. 1971). Sul matrimonio clandestino R. LETTMANN, *Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschliessungsform auf dem Konzil von Trient. Eine kanonistische Untersuchung*, Munster 1967. Sul problema relativo al sacramento A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris 1985, pp. 281-325.

<sup>20</sup> Per cui v. L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori*, Roma 1972 e dello stesso, *De indissolubilitate matrimonii iuxta Concilium tridentinum*, in «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 69, 1980, pp. 503-554.

<sup>21</sup> Gli articoli sono in *Concilium Tridentinum (= CT). Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, edidit SOCIETAS GOERRESIANA, VI, pars III, I, pp. 98-99.

<sup>22</sup> I canoni proposti dal Massarelli nell'agosto 1547 sono in CT VI, p. III, I, pp. 447-448.

Le proposizioni dei riformatori sottoposte al vaglio dell'assemblea conciliare il 29 agosto, seguite poi, il giorno dopo, da un elenco di *auctoritates* in favore e contro gli articoli proposti, erano così formulate:

«1. Matrimonia clandestina non esse <vera et> legitima matrimonia, ac proinde esse in potestate parentum ea irritandi, nisi qui clam contraxerunt impetrarent a parentibus ea rata haberi.

2. Mulier, quae alteri viro sui fecit copiam, adeo uxor esse desiit, ut utrique coniugum aut saltem innocenti, qui scilicet causam non dedit divortio, liceat cui velit nubere. Neque eum mechari, qui dimissa adultera aliam duxerit»<sup>23</sup>.

Alla discussione degli articoli furono dedicate quattro congregazioni, dal 2 al 6 settembre, seguite poi dal dibattito generale sui canoni proposti per essere esaminati. Il secondo canone, riguardante i matrimoni clandestini, suonava così:

«Si quis dixerit clandestina matrimonia, quae libero contrahentium consensus fiunt, non esse vera et rata matrimonia <ac proinde esse in potestate> parentum ea rata vel irrita facere, a.s.; <tametsi sancta ecclesia matrimonia huiusmodi bonis et rationabilis causis inhi-benda esse censuerit>»<sup>24</sup>.

Il primo articolo e il relativo canone, proponendo di anatemizzare le asserzioni dei riformatori sulla invalidità dei matrimoni clandestini, davano per scontato che tutti i padri fossero d'accordo sulla teoria del consenso come elemento costitutivo del vincolo matrimoniale e presupponeva che vi fosse coincidenza tra contratto, posto in essere dal consenso, e sacramento. In verità le posizioni dei teologi erano divise sulla realtà sacramentale, fatta salva la convinzione che conferiva la grazia. Si discuteva su ministro, materia e forma del sacramento, come appare particolarmente dagli interventi tenuti in congregazione generale dall'agostiniano Giovanni Giacomo Barba, vescovo di Teramo (Apru-

<sup>23</sup> CT VI, p. III, I, p. 407; le *auctoritates* sono alle pp. 407-413.

<sup>24</sup> CT VI, p. III, I, p. 446.

tinus)<sup>25</sup>, e Francesco Romeo e Pio Bonaventura da Costacciaro, rispettivamente generali dell'ordine dei predicatori<sup>26</sup> e dei minori conventuali<sup>27</sup>. Al contrario, l'autorevole Melchior Cano asseriva che il sacerdote era il ministro del matrimonio e che la materia era il consenso, ed era propenso a negare la sacramentalità del matrimonio clandestino. Per lui è sacramento solo il matrimonio solenne:

«Sic igitur, tametsi matrimonium sacramentum est, non ideo tamen coniugium quodcumque venerari cogimur, sed id quod formam sacram habeat, et a vero ecclesiae ministro consecratum sit».

Nega che gli sponsali seguiti dalla copula, riconosciuti come matrimoni dai canonisti, siano sacramento:

«Atque matrimonium non aliis quandoque nutibus contrahitur quam carnali copula. Cum enim post sponsalia sponsus et sponsa affectu maritali coeunt, fatentur omnes et iurisperiti et theologi verum matrimonium confici. At carnis commixtionem novae legis proprie sacramentum dicere absurdum est»<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> «Et clandestina matrimonia sunt sacramenta, quia consensus facit matrimonium et matrimonium validum sacramentum est. Neque minister est de necessitate huius sacramenti, quia forma non debet a ministro proferri ut in aliis sacramentis, sed forma matrimonii verba sunt: liber consensus contrahentium. Ubi igitur erit liber consensus, erit sacramentum, quia sacerdos non facit sacramentum neque approbatio ecclesiae, sed spiritus sanctus», *CT VI*, p. III, I, p. 533.

<sup>26</sup> «Quoad clandestina matrimonia tenet illa esse vera et propria matrimonia, quia est ibi propria materia et debita et forma etiam debita; ergo verum est matrimonium», *CT VI*, p. III, I, p. 654.

<sup>27</sup> «Quoad clandestina matrimonia tenet illa esse vera et rata matrimonia, ut omnes theologi tenent, cum in eis sint substantialia matrimonii. Et sunt etiam sacramentum. Neque refert, quod non sit sacerdos minister, quia, ut magister Sententiarum asserit, contrahentes sunt sibi ipsis ministri, cum in scriptura nunquam reperiatur, quod in matrimonio requiratur minister, id est sacerdos etc.», *CT VI*, p. III, I, p. 654.

<sup>28</sup> MELCHIOR CANO, *Locorum theologicorum libri duodecim*, Venetiis, Bartolomeo Rubino, Libro VIII, p. 479. L'opera teologica del Cano venne pubblicata nel 1563, dopo la morte dell'autore, ma la composizione dei primi dieci libri sarebbe stata ultimata nel 1553; il libro VIII fu dunque presumibilmente composto dopo i dibattiti bolognesi: cfr. H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, cit., III, p. 204.

In massima parte tuttavia i padri conciliari erano convinti che i matrimoni aformali o senza il consenso dei genitori fossero veri e rati, ma convenisse irritarli perché le proibizioni fino allora esistenti non avevano prodotto l'effetto di diminuirli<sup>29</sup>. Una preoccupazione pastorale cui il concilio doveva necessariamente rispondere poneva però un problema di massima portata. Irritare i matrimoni clandestini dichiarando invalido il contratto significava intervenire con una legge positiva sul sacramento e ciò non rientrava nei poteri della Chiesa<sup>30</sup>. Su questo punto, su cui ritorneremo, si concentrerà ancora ampiamente l'attenzione dei padri conciliari nell'ultima fase del concilio.

La discussione che seguì la presentazione dei sei canoni preparati dal Massarelli il 9 settembre fece emergere problemi ma indicò anche una via per una possibile soluzione. Bisogna notare che in questa prima fase di dibattito non era compreso tra i canoni l'anatema relativo alle cause matrimoniali, che comparirà soltanto nell'ultimo periodo tridentino. Circa i matrimoni clandestini si discusse soprattutto sulla loro sacramentalità che pareva negata da una antichissima fonte, lo Pseudo-Evaristo, che proprio nell'età del concilio era stata riproposta in una forma emendata rispetto

<sup>29</sup> Si veda ad esempio come il segretario del concilio sintetizza i pareri espressi dai padri nella discussione relativa all'articolo dei matrimoni clandestini: «... longe maior pars censuit clandestina matrimonia, licet sint a canonibus prohibita et gravissimis poenis ea contrahentes puniantur, tamen si affuerint omnia ea, quae ad matrimonium requiruntur, ut consensus liber, fides et copula, esse vera et rata matrimonia neque ullo modo dissolvi posse. Iidem tamen fatentur huiusmodi matrimonia esse rursus gravibus et maioribus quam antea poenis prohibenda ob scandala, quae ex eis oriuntur; contracta tamen irritari et <annullare non debere neque posse>», *CT VI*, p. III, I, p. 434.

<sup>30</sup> Il suddetto sommario così sintetizzava questo punto: «An autem ea matrimonia clandestina irritari possint ab ecclesia, patres etiam varii fuerunt, asserentibus nonnullis id esse in potestate ecclesiae, ut alias fecit in gradibus prohibitis, aliis contra sentientibus ea potissimum ratione, quia, cum sint (ut aiebant) valida, a nulla potestate humana dissolvi possent iuxta illud: Quod Deus coniunxit, homo non separet. Cui auctoritati contrarium tenentes respondebant diabolum, non Deum huiusmodi matrimonia coniungere», *CT VI*, p. III, I, p. 434.

alla redazione graziana con cui era prima conosciuta, emendazione che dava maggiore autorità alla fonte ricollegandola alla tradizione apostolica. C'era inoltre la forte influenza di Gropper e del concilio coloniese, celebrato nel 1536 e pubblicato in Italia dal Giberti nel 1541, che seguendo Evaristo poneva in dubbio tale sacramentalità<sup>31</sup>. In ultima analisi questo antico testo, cui nella prima fase della discussione tridentina si richiamarono implicitamente o esplicitamente Giacomo de' Giacomelli, vescovo di Belcastro<sup>32</sup>, e il Seripando<sup>33</sup>, riconosceva validità di sacramento soltanto ai matrimoni celebrati dal sacerdote in qualità di ministro. Anche in base all'autorevolezza di questa fonte venne da qualcuno sollevato l'interrogativo se il problema della sacramentalità dei matrimoni clandestini dovesse essere compreso tra i canoni dogmatici o inserito piuttosto tra i decreti di riforma<sup>34</sup>. C'era in più una motivazione pratica che faceva propendere per l'esclusione del canone dai decreti dogmatici e venne espressa proprio dal cardinal del Monte che mise in guardia dal confermare dogmaticamente i matrimoni clandestini per non far credere che fossero concessi e per non dar occasione di peccare invitando a contrarli<sup>35</sup>.

Mentre restava assodato per la maggior parte dei padri che il matrimonio clandestino era valido, il vescovo di Chiron, Marco Adantino, fece fare un passo avanti alla discussione

<sup>31</sup> Cfr. A. DUVAL, *Contrat et sacrement de mariage au concile de Trente*, in «La Maison-Dieu», 127, 1976, pp. 34-63, particolarmente 50-53.

<sup>32</sup> CT VI, p. III, I, p. 427.

<sup>33</sup> CT VI, p. III, I, p. 408.

<sup>34</sup> Per esempio il citato vescovo di Belcastro: «Articuli propositi omnino decidendi sunt. Primus de clandestinis matrimoniis posset expediri in reformatione, secundus [divorzio] cum dogmatibus», CT VI, p. III, I, p. 427.

<sup>35</sup> «Quia tamen aliqui dixerunt, quod primus articulus de clandestinis matrimoniis ponatur inter dogmata, aliqui, quod ponetur in parte reformationis, monuit cogitandum, quid faciendum esset, ne, si ponatur inter dogmata, videantur clandestina concessa et detur occasio ad peccandum, quasi homines invitentur ad ea matrimonia contrahenda, cum damnaretur positio Lutheranorum, quae prohibet omnino ea matrimonia, et synodus ea defenderet», CT VI, p. III, I, p. 433.

esaminando la questione sotto il profilo dello *jus conditum* e dello *jus condendum*: è vero che i matrimoni già contratti valgono – dice – e i parenti non possono irritarli, la Chiesa deve tuttavia proibirli in futuro affermando che non sono validi se non fatti alla presenza di testimoni o della Chiesa<sup>36</sup>. Si profilava così una delle vie, poi adottate, di imporre una precisa forma di celebrazione, ma non era in questo modo risolto il problema della libertà del matrimonio<sup>37</sup> e del potere della Chiesa sul sacramento. Bisogna ricordare infatti che la formulazione del canone in discussione prevedeva la possibilità di proibire («inhibenda esse») questo tipo di matrimoni.

Una possibile soluzione circa l'irritazione dei matrimoni clandestini si profilò con l'intervento del francese cardinal di Acqui, Pietro Vorstius, che propose di non intervenire sul contratto, ma sulle persone dei contraenti inabilitandoli a contrarre<sup>38</sup>. L'idea di illegittimare le persone stabilendo un impedimento venne ripresa<sup>39</sup>, insieme a quella di definire una precisa forma di celebrazione<sup>40</sup>, e per questa via, anche

<sup>36</sup> CT VI, p. III, I, p. 421.

<sup>37</sup> Tale problema si presentò in tutta la sua chiarezza nella discussione sugli abusi e sui rimedi circa il matrimonio, proposti il 29 novembre 1547. In questa circostanza è ancora il vescovo di Chiron che afferma esplicitamente: «Neque ecclesia potest apponere poenas, ne matrimonia clandestina contrahantur, cum non possit impedire libertatem matrimonii. Neque matrimonia debent esse conditionata», CT VI, p. III, I, p. 625.

<sup>38</sup> Riferendosi alla seconda parte del canone sui matrimoni clandestini il Vorstius afferma: «Quod dicitur in fine *tametsi* etc., cuperet inhabilitari personas, ne matrimonia huiusmodi clandestina valerent», CT VI, p. III, I, p. 473.

<sup>39</sup> Esplicito nella possibilità della Chiesa di illegittimare le persone è il vescovo di Chiron: «Et quemadmodum ecclesia multas personas illegitimat, item et clandestine contrahentes illegitimare. Et licet ecclesia non possit innovare aliquid circa sacramentum matrimonii, potest tamen circa contractus», CT VI, p. III, I, p. 634.

<sup>40</sup> Il vescovo Angolismensis dichiara: «Et ad omnia mala tollenda statuenda esset quaedam forma in contrahendis matrimoniis, in qua comprehenderetur necessario praesentia sacerdotis, extra quam contracta matrimonia non valerent», CT VI, p. III, I, p. 626.

se non poté giungere a esprimere voti, il periodo bolognese del concilio tridentino prefigurò alcune soluzioni che sarebbero state adottate negli anni successivi<sup>41</sup>.

Dopo la discussione dei canoni, i padri esaminarono gli abusi circa il matrimonio e vagliarono le proposte di alcuni 'rimedi' volti a contenerli<sup>42</sup>. In questo testo, e ancor più negli interventi di alcuni padri, appare chiara la consapevolezza della Chiesa dei problemi sociali connessi con il regime matrimoniale vigente. Il primo abuso riguardava significativamente il matrimonio clandestino e il secondo il concubinato; si stigmatizzavano poi usanze deprecabili relative ai matrimoni delle vedove e alle forme di festeggiamento dei matrimoni; si riprovava l'uso di richiedere la benedizione nuziale dopo aver consumato il matrimonio e si dichiarava infine la necessità di provvedere a una razionalizzazione degli impedimenti matrimoniali, di dare norme per il matrimonio dei forestieri e di porre rimedio alle obbligazioni che derivavano dagli sponsali contratti dai genitori per conto di minorenni. A riprova della volontà di arrivare in tutti i modi ad una riforma, i rimedi volti a scoraggiare i matrimoni clandestini – che non vennero però mantenuti nella redazione finale del decreto – appaiono molto severi, giungendo a proporre la diseredazione e la perdita della dote per giovani inferiori ai 25 anni e per ragazze inferiori ai 20 che si fossero sposati senza consenso paterno<sup>43</sup>. La congregazione generale sugli abusi, tenutasi dall'1 al 23 dicembre 1547 dà modo ai padri conciliari di ritornare su alcuni dei punti qualificanti la discussione tridentina sul matrimonio, quali la sacramentalità dei clandestini e la possibilità della Chiesa di irritarli, ma consente loro di ribadire con insistenza la necessità di salvaguardare la libertà dei nubendi e permette al vescovo di Bitonto, il celebre predicatore Cornelio Musso, di allargare la lista degli abusi con un intervento che si

<sup>41</sup> Cfr. G. DI MATTIA, *Il decreto 'Tametsi' e le sue radici nel concilio di Bologna*, in «Apollinaris», 53, 1980, pp. 476-500.

<sup>42</sup> CT VI, p. III, I, pp. 619-621.

<sup>43</sup> CT VI, p. III, I, p. 619.

richiama a presenti disagi sociali e mette in campo almeno un altro degli istituti che si opponevano ad una definitiva riforma del matrimonio: quello degli sponsali.

«Ultra propositos articulos – afferma il vescovo di Bitonto – cuperet provideri in magnis dotibus, quae dantur, propter quas multae filiae innuptae remanent, quod contra matrimonium est. Item, quod inter sponsiones de futuro sequantur sponsiones de praesenti per multum intermedium temporis. Item, quod tot sint lupanaria. Item, quod moniales, antequam professionem faciant, non visitentur ab episcopis. Item, constituatur aetas, in qua quis contrahere possit. Item, quod tot impedimenta sint contrahendorum matrimoniorum, praesertim publicae honestatis, ut de sponsalibus de futuro. Item de cognatione spirituali, excepto casu inter levatum et levantem. Item, ut contrahentes in gradibus prohibitis non possint ab episcopo absolvi»<sup>44</sup>.

La discussione sul matrimonio non venne ripresa nel secondo periodo conciliare, anche se negli anni cinquanta vennero pubblicati testi teologici sull'argomento di Catarino, Dolfino, Tapper<sup>45</sup> e vennero redatti vari memoriali di riforma<sup>46</sup>.

Alla riapertura della terza fase dei lavori del concilio si ricominciò a parlare del matrimonio nel febbraio del 1563, quando vennero proposti alcuni articoli da esaminare dai teologi minori. Il matrimonio clandestino figurava ancora tra i canoni dogmatici, con una formulazione che ricalcava sostanzialmente l'articolo di del Monte di quindici anni prima; aggiungeva però che la Chiesa avrebbe provveduto ad irri-  
tarlo:

«2. Parentes posse irritare matrimonia clandestina, nec esse vera matrimonia, quae sic contrahuntur, expedireque, ut in ecclesia huiusmodi in futurum irritentur»<sup>47</sup>.

Il canone presentato all'esame dei padri il 20 luglio dello

<sup>44</sup> CT VI, p. III, I, p. 634.

<sup>45</sup> Cfr. H. JEDIN-K. REINHARDT, *Il matrimonio*, cit., pp. 30-31.

<sup>46</sup> CT XIII, *Tractatum*, p. II, I, Friburgi Brisgoviae 1967<sup>2</sup>.

<sup>47</sup> CT IX, *Actorum*, p. VI, p. 380.

stesso anno – preparato da una commissione deputata a redigere un decreto sul sacramento del matrimonio<sup>48</sup> – si presentava invece modificato, facendo esplicito riferimento al libero consenso dei contraenti e tacendo della futura irritazione della Chiesa<sup>49</sup>, cosa che era riservata ad un più ampio e distinto decreto di riforma che dichiarava nulli i matrimoni che da allora in poi non si fossero celebrati alla presenza di testimoni e con il consenso dei genitori per i giovani inferiori a 18 anni e per le ragazze inferiori a 16<sup>50</sup>. Per la prima volta compariva tra i canoni che precedevano il decreto di riforma anche un articolo, l'undicesimo, relativo alla competenza dei giudici ecclesiastici nelle cause matrimoniali:

«11. Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos: anathema sit»<sup>51</sup>.

Non si possono qui seguire tutte le fasi della discussione, fin dall'inizio condizionata dalle forti pressioni politiche in favore di severi provvedimenti atti a contenere la diffusione dei matrimoni clandestini<sup>52</sup>. Basterà ricordare che vennero tenute quattro congregazioni e discussi quattro diversi schemi, il primo dei quali è quello sopra citato<sup>53</sup>. Sottolineerò soltanto che fin dal secondo schema, presentato il 5 agosto 1563, l'articolo dei matrimoni clandestini non compare più tra i canoni dogmatici; la dottrina canonica sulla validità di tali matrimoni viene tuttavia ribadita e inglobata nella prima parte del decreto di riforma, che già da questa stesura inizia con la parola *Tametsi* e risulta così formulato:

<sup>48</sup> CT IX, p. VI, p. 591.

<sup>49</sup> «3. Si quis dixerit, clandestina matrimonia, quae libero contrahentium consensu fiunt, non esse vera et rata matrimonia, ac proinde esse in potestate parentum, ea rata vel irrita facere: anathema sit», CT IX, *Actorum*, p. VI, p. 640.

<sup>50</sup> CT IX, p. VI, pp. 639-640.

<sup>51</sup> CT IX, p. VI, p. 640.

<sup>52</sup> Cfr. H. JEDIN, *Il concilio di Trento*, cit., IV 2, p. 152.

<sup>53</sup> Una puntuale analisi del dibattito conciliare del 1563 è in J.B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel?*, Paris 1985 (tesi di diritto canonico), pp. 176-217.

«Tametsi sacrosanta Dei ecclesia *clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, vera ac rata esse non dubitat, ac proinde iure damnandi sunt illi, prout ab hac sacrosancta synodo damnantur, qui huiusmodi matrimonia vera ac rata esse negant*, quique falso affirmant, matrimonia a filiisfamilias clam sive alio quocumque modo sine parentum consensu facta *parentum voluntate irritare posse...*

Verum cum haec sancta synodus animadvertat, propter hominum inobedientiam illud parum profuisse: statuit et decernit, illas omnes personas, quae in posterum clam, *sine trium saltem testium praesentia*, matrimonium *sive sponsalia* contrahere attentaverint, ad matrimonium *sive sponsalia* sic contrahenda *inhabiles* fore, ac propterea omnia ab eis acta pro matrimonio seu sponsalibus contrahendis irrita fore ac nulla, prout praesenti decreto irritat et annullat»<sup>54</sup>.

Il *Decretum de clandestinis matrimoniis*, e cioè il *Tametsi*, era ora accompagnato da dodici *Canones super abusibus circa sacramentum matrimonii*, che recepivano molte delle problematiche in materia di abusi e provvisori trattate nel periodo bolognese del concilio tridentino e che, con scarse variazioni, entreranno a far parte della redazione definitiva del decreto di riforma. Il canone sulle competenze dei giudici ecclesiastici, divenuto nell'ordine il dodicesimo<sup>55</sup>, compare ancora nello schema discusso nella congregazione di agosto del 1563 (il secondo) e rimarrà invariato fino al testo finale approvato dai padri conciliari.

Gli schemi successivi del decreto, presentati rispettivamente il 5 settembre<sup>56</sup> e il 13 ottobre<sup>57</sup>, tengono conto degli elementi emersi nel dibattito tanto sotto il profilo dottrinale

<sup>54</sup> CT IX, p. VI, p. 683 (il corsivo è mio). L'influenza del beato Juan de Avila sull'arcivescovo di Granada Pedro Guerrero, membro della commissione incaricata di redigere il decreto di riforma sul matrimonio, nella formulazione del *Tametsi* è messa in luce da L. CASTAN LACOMA, *El origen del capitulo 'Tametsi' del concilio de Trento contra los matrimonios clandestinos*, in «Revista española de Derecho canónico», 14, 1979, pp. 613-666.

<sup>55</sup> CT IX, p. VI, p. 682.

<sup>56</sup> CT IX, p. VI, pp. 760-765.

<sup>57</sup> CT IX, p. VI, pp. 888-890.

quanto sotto il profilo disciplinare e si arricchiscono progressivamente nella parte relativa alla forma da imporsi nella celebrazione del matrimonio, mentre appare del tutto casato qualsiasi riferimento agli sponsali, il cui istituto resta pertanto regolato dall'antica disciplina.

Per quanto concerne la discussione dottrinale vengono ripresi molti degli aspetti già emersi nel periodo bolognese: la sacramentalità dei matrimoni clandestini e la competenza ecclesiastica sul matrimonio dei cristiani, ma il problema di maggior portata è costituito dal rapporto tra contratto e sacramento. L'opinione che la Chiesa non possa invalidare il matrimonio clandestino è basata sulla teoria della inseparabilità tra contratto e sacramento. Questa inseparabilità è però contraddetta dall'opinione di molti teologi che considerano vero matrimonio ma non sacramento quello contratto per procura<sup>58</sup>. È per questa via che si comincia a considerare ammissibile dal punto di vista giuridico l'esercizio del diritto di invalidare i matrimoni<sup>59</sup>. Si concorda però sull'opportunità che la forma del decreto debba colpire le persone dichiarandole inabili a stipulare il contratto e non debba invalidare il matrimonio già concluso (forma proposta nel

<sup>58</sup> Durante il dibattito conciliare è il vescovo di Lugo (Lucensis) che invoca questo argomento: «Item contractus et sacramentum non solum distinguuntur ratione, sed etiam realiter et tempore. Nam matrimonium per procuratores est contractum, sed non est sacramentum», *CT IX*, p. VI, p. 674. Ma l'argomentazione era sostenuta anche dal Gaetano e condivisa dal CANO, *Locorum theologicorum*, cit., libro VIII, p. 479.

<sup>59</sup> Si veda, tra gli altri, il voto del vescovo della città spagnola di Orense (Auriensis), Francesco Blanco, che approva la formulazione dello schema secondo sui matrimoni clandestini: «Item ecclesia potest irritare omnes contractus, et facere inhabiles ad contrahendum; ergo potest irritare clandestina. Et dixit, quod sic non tangitur sacramentum, sed contractus tantum, ut praeintelligitur sacramentum». *CT IX*, p. VI, p. 663. Già nella congregazione dei teologi il chierico spagnolo Fernando de Bellosillo aveva presentato come entità separabili il contratto e il sacramento: «Et praeterea quando Christus reparavit matrimonium, nihil fecit nisi quod gratiam addidit, relinquens contractus in esse suo. Princeps autem saecularis irritare potest huiusmodi contractum, ergo multo magis ecclesia. Non irritat autem princeps saecularis matrimonia clandestina, quia ea ad ecclesiam pertinent et ad ecclesiasticos iudices; de per se tamen saecularis posset, nisi ab ecclesia prohiberetur», *CT IX*, p. VI, p. 404.

secondo schema *de reformatione* e mantenuta invariata fino alla redazione finale)<sup>60</sup>.

Un ulteriore motivo di conflitto era costituito, come si è detto, dal riconoscimento di sacramentalità del matrimonio clandestino, che sarebbe stata contraddetta dalla decretale di Evaristo. Per recepire le obiezioni dei padri che seguivano Evaristo e si opponevano alla secca affermazione del decreto *Tametsi* che i matrimoni clandestini erano «rata et vera», nel terzo schema venne introdotto l'inciso «quamdiu ecclesia ea rata esse voluit»<sup>61</sup>. Questo inciso non significa «fintanto che la chiesa, ora, non li irriterà», ma vuol dire piuttosto che in certi periodi della storia della Chiesa i matrimoni clandestini hanno potuto essere considerati e trattati come nulli, come ad esempio, secondo quanto pensavano alcuni padri conciliari, nel primo millennio, dal tempo di Evaristo (I secolo) fino a Clemente III (XII secolo). Ma l'aspetto ideologicamente più significativo dell'inciso, come fa notare André Duval<sup>62</sup>, è l'affermazione del potere della Chiesa di disciplinare il matrimonio con il diritto positivo. Vuol dire in effetti che la validità dei matrimoni non attiene esclusivamente alla natura delle cose, cioè alla libertà del consenso, ma anche al potere della Chiesa, alle condizioni che essa pone per la validità di un consenso. Nel quarto schema, corrispondente a quello finale, l'inciso sarà espresso in forma negativa «quamdiu ecclesia irrita non fecit»<sup>63</sup>, ma conserverà intatto il suo significato.

Le variazioni che vengono apportate ai decreti di riforma nella fase finale della elaborazione riguardano soprattutto le disposizioni della nuova normativa; dal punto di vista dot-

<sup>60</sup> Si veda la chiara formulazione di questa opinione nel voto del patriarca di Aquileia, Daniele Barbaro, allo schema *de reformatione* del 20 luglio: «Decretum de clandestinis matrimoniis placet. Desideratque, ut forma decreti potius sit contra personas quam contra matrimonia iam facta, sc. ut personae fiant inhabiles etc.», CT IX, p. VI, p. 643.

<sup>61</sup> CT IX, p. VI, p. 761.

<sup>62</sup> A. DUVAL, *Contrat et sacrement*, cit., pp. 60-61.

<sup>63</sup> CT IX, p. VI, p. 889.

trinale la parte più interessante della discussione tridentina era quella relativa al matrimonio clandestino e aveva messo in luce senza prendere posizione uno dei nodi teorici relativi al matrimonio: la separabilità tra contratto e sacramento.

4. Si era anche ribadito il potere della Chiesa in materia matrimoniale: non soltanto il canone 12 confermava la competenza dei giudici ecclesiastici sulle cause di matrimonio, ma i canoni 3 e 4 confermavano il potere di dispensare dai gradi di consanguineità e di stabilire impedimenti dirimenti, il canone 11 infine dichiarava che la Chiesa può stabilire giorni proibiti in cui celebrare le nozze<sup>64</sup>. Non può sfuggire che queste dichiarazioni, volte a rispondere a precise accuse dei riformatori, afferiscono di più al campo del diritto che a quello dogmatico. Ma assumono appunto il significato della volontà ferma della Chiesa di non rinunciare al controllo di un istituto così importante per la vita sociale. Se i padri avevano dovuto rinunciare per dissensi interni che riguardavano la dottrina alla condanna dogmatica dei matrimoni clandestini (contro i quali restava bensì un anatema straordinariamente posto in un decreto di riforma), essi non avevano obiezioni sulla competenza della Chiesa, né si posero il problema dell'opportunità di dichiarare dogmatiche prassi ecclesiastiche risultate dall'elaborazione della dottrina canonistica del secolo XII. Coglie bene la portata politica e sociale di queste decisioni conciliari Paolo Sarpi, che mette in bocca ai politici obiezioni che derivavano dalla sua cultura storica e tendenza giurisdizionalistica:

«Li politici restarono molto sospetti per il dodicesimo anatematismo, che sia eresia tenere che le cause matrimoniali non appartengono a giudici ecclesiastici, essendo certo che le leggi de' matrimo-

<sup>64</sup> La redazione finale del documento sul matrimonio approvato a Trento l'11 novembre 1563 era costituita da una premessa dottrinale, dall'elencazione di 12 canoni sul sacramento del matrimonio e da un decreto *de reformatione (Tametsi)* diviso in 10 capitoli. Si legga il documento finale in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, edd. G. ALBERIGO-G.L. DOSSETTI-P. JOANNOU-C. LEONARDI-P. PRODI, consulenza di H. JEDIN, edizione bilingue, Bologna 1991, pp. 753-759.

nii tutte furono fatte dagl'imperatori e li giudicii in quelle cause amministrati da' magistrati secolari, sin tanto che le leggi romane ebbero vigore, il che la sola lettura de' codici teodosiano e giustiniano e delle Novelle lo dimostra evidentemente, e nelle formule di Cassiodoro restano memorie de' termini usati da' re goti nelle dispense de' gradi proibiti, che allora erano riputate appartenere al governo civile e non così de religione, et a chi ha cognizione dell'istoria è cosa notissima che gl'ecclesiastici sono entrati a giudicar cause di quella natura, parte per commissione, e parte per negligenza de' prencipi e magistrati»<sup>65</sup>.

Nei decreti tridentini dunque la competenza della Chiesa non viene solo confermata, ma anche ampliata rispetto al periodo precedente. Tuttavia ciò che conferisce alla Chiesa un potere sul matrimonio fino allora mai raggiunto è la trasformazione dell'istituto matrimoniale da consensuale a solenne. L'aver condizionato la validità del matrimonio all'osservanza di determinate formalità che prevedevano la presenza di un sacerdote e la celebrazione religiosa, pur risultando all'interno del dibattito conciliare un espediente che consentiva di contenere il diffondersi delle unioni clandestine e quindi di mediare fra le due agguerrite fazioni dei fautori e degli oppositori della validità di questi matrimoni, operava di fatto un mutamento rivoluzionario: «it transformed marriage from a social process which the church guaranteed to an ecclesiastical process which it administered»<sup>66</sup>.

L'aspetto normativo più importante del decreto *Tametsi* riguarda infatti le modalità stabilite per la cerimonia nuziale considerate essenziali per la validità del vincolo. Istanze di pubblicizzazione e di controllo vengono raggiunte stabilendo le coordinate spaziali entro cui deve concludersi l'atto, la parrocchia, e assegnando a un preciso rappresentante della Chiesa, il parroco, la funzione di testimone e custode del consenso scambiato tra i coniugi. Come è noto, per disposizione tridentina il parroco deve denunciare per tre giorni

<sup>65</sup> P. SARPI, *Istoria*, cit., II, pp. 1219-1220.

<sup>66</sup> J. BOSSY, *Christianity in the West*, cit., p. 25.

festivi consecutivi l'intenzione di due giovani di congiungersi in matrimonio per consentire a chi ne è a conoscenza di manifestare eventuali impedimenti, deve assistere alla cerimonia seguendo un preciso rituale, deve infine registrare i nomi degli sposi e testimoni in un libro apposito da conservarsi presso di lui (*Tametsi*, cap. I). Nel caso di persone senza fissa dimora il ruolo del parroco diventa ancora più attivo, in quanto deve assumere informazioni, riferirle al vescovo e celebrare il matrimonio solo dopo l'autorizzazione (*Tametsi*, cap. VIII).

Il rito della celebrazione delle nozze enfatizza il ruolo del sacerdote nell'azione sacra. Dopo aver interrogato gli sposi ed essersi accertato del loro consenso, egli pronuncia la formula «Ego vos in matrimonium coniungo». A differenza dei riti anglicano e luterano, ove il ministro conclude l'interrogazione degli sposi e lo scambio degli anelli con la benedizione augurale «Quod Deus coniunxit, homo non separet» (Mt 19, 6b) e presenta alla comunità i coniugati in funzione di testimone<sup>67</sup>, il sacerdote cattolico partecipa attivamente all'azione sacra.

La formula «Ego vos in matrimonium coniungo» doveva stare particolarmente a cuore ai padri conciliari che la inserirono all'interno del decreto di riforma (*Tametsi*, cap. I), compiendo una anomalia rispetto agli altri documenti conciliari. L'inserimento della formula rappresentava infatti l'inclusione di una norma liturgica in un testo di carattere diverso che costituisce un *unicum* tra i documenti approvati a Trento. Segno della particolare attenzione che si voleva volgere al processo di uniformazione dei riti, anche se il decreto stesso ammette che si possano continuare a usare cerimonie e parole diverse consacrate dalla consuetudine e da riti particolari.

La decisione dei padri conciliari di attribuire un ruolo attivo al sacerdote nella celebrazione nuziale era forse dovuta a

<sup>67</sup> Per il rito anglicano v. J.L. KLEIN, *Daughters*, cit., p. 7; per quello luterano, dove la citazione biblica è usata al presente, v. LUTERO, *Scritti pastorali*, cit., p. 166.

motivi pastorali e alla volontà di sottolineare la competenza ecclesiastica in materia matrimoniale, ma rispecchiava anche una ambiguità dottrinale relativa al problema della forma e del ministro nel sacramento del matrimonio che il concilio non aveva risolto e che il Sarpi non manca di rilevare, evidenziando, in pari tempo, la percezione da parte dei contemporanei della novità del rito liturgico tridentino:

«E l'aver comandato che il paroco interroghi li coniugati et inteso il loro consenso, dica: 'Io vi congiongo in matrimonio in nome del Padre, Figlio, Spirito Santo', era deriso da' critici, con dire: 'O senza queste parole sono congiunti, o no; se no, adonque non è vero quello che il concilio tridentino ha determinato: il matrimonio ricever la perfezione dal consenso; se sì, che congionzione è quella che il paroco fa di persone già congiunte? E se il 'congiongo' fosse interpretato: decchiaro congiunti, si venirebbe ad aprir una porta per concluder che anco le parole dell'assoluzione siano declaratorie'. Comonque questo fosse – dicevano – il decreto non esser fatto per altro se non per far fra poco tempo un articolo di fede che quelle parole dal paroco pronunciate siano la forma del sacramento»<sup>68</sup>.

Un altro segno della attenzione dei padri riuniti a Trento alla riforma del matrimonio e alla ormai acquisita necessità di intervenire autoritativamente in questa materia è la particolare urgenza con cui viene prescritta l'applicazione della norma conciliare. Il decreto doveva infatti avere effetto a partire dal trentesimo giorno dalla sua pubblicazione (*Tametsi*, cap. I).

È vero che radicamento delle antiche usanze e dubbi nell'applicazione del dettato conciliare rallentarono di fatto la pur pronta diffusione delle norme tridentine, ma la portata rivoluzionaria di quel decreto venne ben presto percepita in tutta la sua chiarezza. Ne è testimone ancora una volta Paolo Sarpi:

«... fu sustituito che, senza la presenza del prete, ogni matrimonio fosse nullo, cosa di somma essaltazione dell'ordine ecclesiastico,

<sup>68</sup> P. SARPI, *Istoria*, cit., II, p. 1220.

poiché un'azione tanto principale nell'amministrazione politica et economica, che sino a quel tempo era stata in sola mano di chi toccava, veniva tutta sottoposta al clero, non rimanendo via né modo per far matrimonio, se doi preti, cioè il paroco et il vescovo, per qualche rispetti interessati, ricuseranno di prestar la presenza»<sup>69</sup>.

5. Non c'è dubbio che dopo il tridentino la scena del matrimonio cambia: da atto privato concluso all'interno della casa diviene cerimonia pubblica svolta in chiesa, da azione prettamente laicale diviene clericale, da insieme di gesti a carattere quasi esclusivamente profano assume carattere sacro. Le nuove norme di celebrazione del matrimonio hanno come effetto immediato la clericalizzazione e la sacralizzazione dell'atto.

Quali elementi di modernità riconoscere in questo?

Innanzitutto l'elemento della formalizzazione e pubblicizzazione. Come si è detto, il riordino dell'istituto matrimoniale e la sua notorietà rispondeva a esigenza diffusa di cui si facevano interpreti e promotori con propri interventi legislativi gli stati stessi<sup>70</sup>. Non era estraneo a questa esigenza il processo di trasformazione in atto nella famiglia. Il progressivo sfaldamento della struttura familiare estesa o anche complessa propria della società medievale<sup>71</sup> rendeva sempre più difficile provare i legami parentali e affidarne la memoria ai vicini. In questa situazione di fatto la normativa matrimoniale tridentina doveva operare soprattutto in due dire-

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 1169-1170.

<sup>70</sup> È noto che il re di Francia Enrico II emanò nel 1556 un editto che puniva severamente i matrimoni clandestini, prima che il concilio deliberasse in tale materia; e che l'ordinanza di Blois del 1576 di Enrico III impose importanti misure legislative in ambito matrimoniale, recependo in parte, ma anche discostandosene, i decreti tridentini. Cfr. J. GAUDEMET, *Il matrimonio*, cit., pp. 236-247 e, per una sintetica visione europea, G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini (metà secolo XVI-metà secolo XVIII)*, in «La cultura», 14, 1976, pp. 169-213.

<sup>71</sup> Sotto il profilo giuridico v. A. ROMANO, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino 1994.

zioni: la definizione giuridicamente chiara del nucleo familiare, che attenuasse anche il crescente problema dell'illegittimità<sup>72</sup>, ottenuta attraverso la repressione dei due istituti che maggiormente vi si opponevano: il matrimonio clandestino e il concubinato; la ricostruzione della memoria storica familiare, che affidasse a documenti scritti, i libri parrocchiali, la testimonianza di quei legami parentali che il progressivo restringimento della famiglia patriarcale e la maggior mobilità rendeva labili e incerti.

Oltre a rispondere a istanze di formalizzazione e notorietà i provvedimenti tridentini rispondono a intenti di disciplinamento: il controllo degli impedimenti di consanguineità e di affinità, pur ridefiniti rispetto al passato, restano gli strumenti privilegiati per normare la vita coniugale e sociale, ma anche il controllo della popolazione marginale; quei vagabondi senza fissa dimora, non necessariamente poveri, che erano spesso all'origine di legami provvisori o di matrimoni ripetuti, divengono oggetto di speciale attenzione. Prima di giungere alla decisione del *Tametsi* di usare misure restrittive nella celebrazione del matrimonio di quanti non avessero fissa dimora («sancta synodus ... monet, ne hoc genus hominum vagantium ad matrimonia facile recipiant», cap. VII), e di concedere il sacramento solo dopo indagini condotte dal parroco, viste e approvate dall'ordinario, l'assemblea conciliare aveva discusso ben più gravi provvedimenti. Fin dal periodo bolognese il problema dei «matrimonia exterorum» era stato considerato tra gli abusi che avevano bisogno di *provisiones*. Constatato che molti «exteri incogniti» – non ancora classificati come vaganti – «in diversis locis accipiunt uxorem», il documento sottoposto al vaglio dei padri proponeva di non concedere il sacramento se non dopo quattro anni di residenza o dopo una dichiarazione di stato libero da parte dell'ordinario di origine o di testimoni affidabili<sup>73</sup>. Questa proposta venne favorevolmen-

<sup>72</sup> Sul problema v. L. SCHMUGGE (ed), *Illegitimität im Spätmittelalter*, München 1994.

<sup>73</sup> CT VI, p. III, I, p. 621.

te accolta dalla maggior parte dei padri e solo il generale dei Domenicani, Francesco Romeo, si oppose alla punitiva norma della residenza quadriennale<sup>74</sup>.

Sul piano della disciplina dei comportamenti mi pare particolarmente significativo l'intervento della Chiesa sul concubinaggio, cui è dedicato il capitolo VIII del decreto *Tametsi*. Pur nella situazione estremamente confusa dell'istituto matrimoniale, che prevedeva un grande numero di coppie irregolari, il concubinaggio era pratica sociale che non poteva in nessun modo iscriversi nell'ambito dei comportamenti ritenuti leciti. Ad un costume di vita *more uxorio* non corrispondeva la volontà o la possibilità di pervenire al vincolo matrimoniale. Il concubinato veniva considerato come contrario al precetto divino del matrimonio e doveva dunque essere represso. Per questi motivi il decreto tridentino prevede la scomunica per i concubinari che dopo ammonizione dell'ordinario non hanno provveduto a regolarizzare la loro posizione, mentre per le donne stabilisce una punizione proporzionale alla colpa e il bando dalla città e diocesi, da eseguirsi anche con l'intervento del braccio secolare<sup>75</sup>. Le donne che vivono in condizione di concubinaggio vengono così assimilate alle meretrici, allora perseguite con la medesima pena<sup>76</sup>. Per quanto severa, la punizione sancita dal *Tametsi* nei confronti dei concubini risulta tuttavia meno grave di quella proposta e discussa nel periodo bolognese. Nel 1547 infatti il problema del concubinato era stato affrontato specialmente in relazione all'abuso di quegli uomini maritati (ma durante la discussione di questo abuso non mancò chi fece notare che si doveva parlare anche dei non ammogliati e dei preti concubinari) che tenevano pubblica-

<sup>74</sup> CT VI, p. III, I, p. 654.

<sup>75</sup> Nella congregazione generale dell'agosto 1563 solo uno dei padri, il vescovo di Sens, Nicolò de Pellevé, si dice contrario alla pena dell'esilio «insolitum est (enim, ut) exsilium relegentur foeminae», CT IX, p. VI, p. 699.

<sup>76</sup> Sul problema v. L. FERRANTE, *Il valore del corpo, ovvero la gestione economica della sessualità femminile*, in A. GROPPI (ed), *Il lavoro delle donne*, Roma-Bari 1996, pp. 206-228.

mente in casa la convivente insieme alla moglie. Se, dopo essere stati ammoniti, non regolarizzavano entro un anno la loro posizione potevano essere ritenuti eretici e come tali puniti. Non veniva invece sospettata di eresia la donna che, assente o dissenziente il marito, viveva pubblicamente «cum adultero». Contro di lei l'ordinario poteva procedere *ex officio*, incarcerandola e facendole scontare una penitenza conveniente; alla stessa pena doveva essere condannato il marito consenziente<sup>77</sup>.

Quanto di fatto nel periodo post-tridentino i vescovi italiani si adoperassero per eliminare il concubinato lo provano i verbali delle visite pastorali e gli immediati provvedimenti atti a disciplinare l'istituto matrimoniale. Nella diocesi di Trento, ad esempio, i visitatori ebbero la facoltà di riunirsi in veste di tribunale, istruire processi ed emanare sentenze su questioni di natura matrimoniale ed esaminarono numerosi casi di concubinato riguardanti clero e laici<sup>78</sup>.

Il proposito di disciplinare anche in altro modo la sessualità si avverte nell'invito rivolto ai *coniuges* nel *Tametsi* a non coabitare prima della benedizione sacerdotale da ricevere in chiesa (cap. I). Non si tratta tuttavia di un precetto che prevede sanzioni ecclesiastiche; anzi, le parole del decreto lasciano intendere la consapevolezza di un uso fino allora prevalente, ed accettato, di una condizione di *coniugium* che non è determinato dalla cerimonia religiosa. Anche in questo caso i «rimedi» proposti a questo abuso nel periodo bolognese del concilio erano assai più severi, sebbene forse privi di efficacia. Si deliberava infatti di non ammettere gli

<sup>77</sup> CT VI, p. III, I, pp. 619-620. Chiarisce la giustificazione teologica dell'accusa di eresia il voto del vescovo di Matera, Giovanni Michele Saraceno: «Qui publice retinent concubinas et moniti et excommunicati post annum non resipuerint, habeantur pro hereticis, quod est consonum bullae Martini papae V, cum faciant contra praeceptum divinum quoad matrimonium et contra auctoritatem et praeceptum ecclesiae», CT VI, p. III, I, p. 622.

<sup>78</sup> Cfr. C. NUBOLA, *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581)*, Bologna 1993, pp. 347-360 e 432-453.

sposi alla benedizione pena la sospensione *a divinis* del parroco o di altro sacerdote<sup>79</sup> e ciò implicava il compromettere ulteriormente la già labile propensione a sacralizzare l'unione coniugale.

L'azione di disciplinamento qui esemplificata viene svolta principalmente dal parroco, figura anch'essa trasformata in senso professionale dalla nuova disciplina tridentina<sup>80</sup>, e da una parallela più vasta azione che potremmo definire di pastorale della famiglia, sostenuta anche da religiosi e predicatori. L'attenzione della Chiesa nei confronti della famiglia ha un riscontro immediato nel periodo post-conciliare nella produzione di una imponente trattatistica relativa alla 'economica' cristiana. Non è qui possibile nemmeno accennare a questo argomento. Lo si è voluto richiamare come ulteriore prova dell'interesse della Chiesa a controllare e normare l'istituto familiare, fino all'età tridentina prerogativa di dominio laicale, ambito privilegiato dei compiti e delle responsabilità del padre di famiglia<sup>81</sup>. Non è senza significato che già nel catechismo romano rivolto ai parroci, pubblicato nel 1566, la parte relativa al matrimonio contenga due paragrafi (26 e 27) dedicati rispettivamente agli uffici del marito e della moglie e si riconosca alla donna come principale impegno quello dell'educazione religiosa dei figli.

Oltre al parroco e ai religiosi il disciplinamento della famiglia spetta agli ordinari diocesani, cui il canone XX del decreto di riforma della XXIV sessione tridentina<sup>82</sup> riserva l'esame e la giurisdizione delle cause matrimoniali. Il cointeressamento della Chiesa a formalizzare e disciplinare l'isti-

<sup>79</sup> CT VI, p. III, I, p. 620.

<sup>80</sup> Cfr. A. TURCHINI, *La nascita del sacerdozio come professione*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 225-256.

<sup>81</sup> Sulla trattatistica post-tridentina relativa alla famiglia v. M. FUBINI, *Vita coniugale e vita familiare nei trattati italiani fra XVI e XVII secolo*, in G. ZARRI (ed), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma 1996, pp. 253-267.

<sup>82</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., p. 772.

tuto matrimoniale si estende dunque a tutti i livelli della gerarchia.

Ed è vero infatti che proprio gli ordinari si faranno promotori, attraverso la legislazione sinodale, di un tentativo immediato di penetrazione della nuova normativa<sup>83</sup>, che stenta tuttavia ad affermarsi per la persistenza di rituali e usanze locali<sup>84</sup>. Senza contare che alcune delle nuove formalità del matrimonio avevano bisogno di ulteriori chiarificazioni. Tra i dubbi presentati dai vescovi alla Sacra Congregazione del concilio per oltre cinquant'anni dalla chiusura dell'assise tridentina<sup>85</sup> figurano diversi quesiti relativi alla nuova celebrazione del matrimonio. Se non stupisce constatare che alcuni ordinari, come il vescovo di Braga in Spagna, vogliono ricevere conferma che le norme hanno valore soltanto nei luoghi in cui il Tridentino sia stato pubblicato (Brachares., 1587), è abbastanza sorprendente riscontrare quanti diversi interrogativi potevano sorgere in relazione alla persona del parroco: nel 1589 si chiarisce che il matrimonio è valido se contratto dinnanzi al parroco di uno degli sposi, sia dell'uomo che della donna (Tornacens., 1589), e ugualmente di fronte al coadiutore dell'arciprete deputato (Aqui-

<sup>83</sup> Cfr. A.C. JEMOLO, *Le disposizioni sul matrimonio in alcune sinodi italiane post-tridentine*, in «Archivio di diritto ecclesiastico», 17, 1939, pp. 6-32.

<sup>84</sup> Cfr. P. RASI, *L'applicazione delle norme del concilio di Trento in materia matrimoniale*, in *Studi di storia e diritto in onore di Arrigo Solmi*, I, Milano 1941, pp. 235-281 e O. NICCOLI, *Baci rubati. Gesti e riti nuziali prima e dopo il Concilio di Trento*, in S. BERTELLI-M. CENTANNI (edd), *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, Firenze 1995, pp. 224-247.

<sup>85</sup> Non mi risulta che la giurisprudenza della Sacra Congregazione del concilio riguardo al matrimonio sia stata esaminata; qualche riferimento di seconda mano in A.C. JEMOLO, *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917* (1941), con prefazione di J. Gaudemet, Bologna 1993, pp. 65-66. Per una prima rilevazione dei quesiti più significativi mi servo di una sinossi compilata nel secolo XVIII dal carmelitano scalzo Tommaso Villanova di San Nicolao, manoscritto cartaceo in tre volumi proveniente dalla biblioteca di Benedetto XIV: Biblioteca Universitaria di Bologna (BUB), manoscritto 537, *S. Congregationis Concilii resolutionum variarum synopsis ecclesiastica*, II, sub voce *Matrimonium*, carte non numerate.

naten., 1591). È valido anche se contratto dinnanzi al parroco che era stato inibito dal celebrarlo (Savonens., 1595), dinnanzi al «Parocho etiam invito» (Ulixbonens., 1591) e «coram Parocho affectante non intelligere» (idem, 1593). Il *munus* della pubblicazione spetta al parroco, che non deve chiedere per farla alcuna licenza (Salernitan., 1617). Il matrimonio contratto «omissis denunciationibus» non può dirsi clandestino, ma i contraenti cadono nella scomunica prescritta dalle costituzioni sinodali (Hieracens., 1584). Il matrimonio celebrato davanti a un sacerdote su licenza del parroco è valido anche senza pubblicazioni e in luogo diverso dalla chiesa (Auximan., 1585); si può celebrare in ogni tempo (Arianen., 1587) e non necessariamente in chiesa: «Matrimonium contrahere volentes possunt hortari non vero compelli ad contrahendum in Ecclesia» (Meliten., 1590 e Neapolitan., 1650). Chiarificazioni di dubbi e applicazione secolare delle norme non impediscono che ancora nel 1734 l'arcivescovo di Bologna cardinal Lambertini, poi papa Benedetto XIV, avverta la necessità di notificare al proprio clero «chi sia il proprio Parroco, che debba assistere ai Matrimoni»<sup>86</sup> e di istruirli sulla celebrazione dei matrimoni in tempi proibiti<sup>87</sup>.

Al processo di disciplinamento si accompagna il processo di sacralizzazione del matrimonio. Non si comprenderà la valenza culturale e ideologica del matrimonio solenne tridentino se non si tiene presente quel carattere familiare e privato consumato nell'ambito della casa senza la mediazione ecclesiastica che rivestiva fino ad allora lo scambio del consenso nuziale. La sacramentalità del matrimonio non si era trasformata, nonostante le prescrizioni ecclesiastiche, nella consapevolezza del valore sacro della coppia. Nell'età medievale il matrimonio non si identificava soltanto in una specifica condizione socio-antropologica, ma corrispondeva anche alla grande metafora della vita cristiana. Semplici co-

<sup>86</sup> P. LAMBERTINI, *Raccolta di alcune notificazioni, editti ed istruzioni*, Venezia, Francesco Pitteri, 1740, t. II, Notificazione XIII, pp. 75-83.

<sup>87</sup> *Ibidem*, t. IV, Notificazione XIII, pp. 63-70.

niugati, vescovi, chierici, religiosi, talvolta principi, come il doge di Venezia, erano legati da un vincolo sponsale, con una donna o con Cristo, la Chiesa, la Repubblica. La sacralità del matrimonio appariva in tutta la sua significazione nel matrimonio spirituale e veniva espressa in cerimonie pubbliche, come la professione solenne delle religiose, il possesso della chiesa da parte di un vescovo, lo sposalizio del mare del doge. Tutte queste cerimonie, accompagnate da una diffusa iconografia del matrimonio mistico, contribuivano da un lato a elevare la condizione matrimoniale, considerato stato di vita inferiore al celibato ecclesiastico, a condizione privilegiata che accomunava chierici e laici, ma contribuiva anche a svalutare la sacralità propria del matrimonio cristiano. È solo con il rituale solenne tridentino che la coppia entra definitivamente in un circuito di significazione sacra. Nonostante i canoni tridentini sul matrimonio ribadiscano, contro i riformatori, la superiorità dello stato religioso su quello matrimoniale (canone 10), la Chiesa ha ormai conferito alla coppia e alla famiglia una impronta religiosa capace di trasmettere all'esterno il carattere sacramentale del vincolo coniugale. Sebbene il concilio riconosca, e la Sacra Congregazione confermi, che le nozze sono valide anche se contratte in luogo diverso dalla chiesa e in tempi proibiti, non bisogna dimenticare che quest'ultima celebrazione comporta l'assenza delle solennità, cioè della benedizione propria della messa votiva per gli sposi e delle feste profane che accompagnavano il rito. E appare fuor di dubbio che l'usanza di sposarsi in chiesa nei tempi che consentivano la solennizzazione si sia diffusa con una certa rapidità, in connessione anche con il rinnovamento post-tridentino della pastorale parrocchiale<sup>88</sup>.

<sup>88</sup> Nella notificazione sopra citata il Lambertini descrive il matrimonio contratto in tempi proibiti come celebrato in chiesa con le solite formalità, ma senza benedizione solenne; accenna poi alla resistenza popolare a sposarsi nel mese di maggio per la credenza superstiziosa che questo tempo non sia favorevole alla fecondità: *ibidem*, pp. 65 e 70.

6. Abbiamo fin qui trattato quegli aspetti del dibattito e della normativa tridentina che più direttamente si rapportano all'istanza della pubblicizzazione e del disciplinamento dell'istituto matrimoniale. Resta da esaminare il nodo centrale del consenso. Se clericalizzazione (almeno in funzione della notorietà) e sacralizzazione (indipendentemente dal problema della sacramentalità) sono due aspetti della trasformazione del matrimonio nella prima età moderna che coinvolgono prevalentemente i paesi cattolici, ma non sono estranei a quelli di area protestante, tutta tridentina è la difesa della teoria del consenso come elemento costitutivo del vincolo. La conferma della dottrina tradizionale da parte dei padri conciliari non rappresenta un acritico attacco al passato, ma si risolve di fatto in un elemento centrale di modernità. Dalla nuova normativa scaturisce infatti il processo di individualizzazione legato alla difesa della libertà del matrimonio.

Di fronte alla forte pressione sociale e politica favorevole al riconoscimento dell'autorità paterna come agente primario nella formazione del vincolo matrimoniale<sup>89</sup>, l'assemblea conciliare opta per la libertà di scelta dei nubendi.

«Neque ecclesia potest opponere poenas, ne matrimonia clandestina contrahantur – aveva dichiarato nel dicembre 1547 il vescovo di Chiron intervenendo nel dibattito relativo agli abusi e alle provvisori circa il matrimonio –, cum non possit impedire libertatem matrimonii. Neque matrimonia debent esse conditionata; et filii tunc timore exheredationis contraherent, non libere, quod fieri non debet, praesertim cum prohiberentur usque ad vicesimum annum, ut dicitur in remedio abusus»<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Varrà la pena ricordare che, risultata sconfitta nell'assemblea conciliare la posizione favorevole all'invalidazione dei matrimoni clandestini, sostenuta dai re di Francia e di Spagna, Filippo II tenta inutilmente di ottenere dal papa tramite la Sacra Congregazione del concilio la dichiarazione di nullità: «Matrimonia clandestina nulla declarare noluit SSmus ex Sententia S. Congregationis, licet hoc petet Rex Catholicus ad impedienda multa inconvenientia quae ex eis eveniebant ...»: BUB, manoscritto 537, ad vocem *Matrimonium*, Portalegren. et Miranden., 11 marzo 1591.

<sup>90</sup> Posizione subito dopo ribadita dal vescovo di Fiesole: CT VI, p. III, I, p. 625.

E nell'ultima fase del concilio, nel corso di un dibattito quanto mai acceso, il vescovo di Orvieto Sebastiano Vanti aveva espresso un voto decisamente a favore della libertà del matrimonio:

«Non enim semper sunt mala clandestina, sed saepe saepius sunt bona, et multa bona ex eis proveniunt. Nec placet, quod sit necessarius ad matrimonia consensus parentum, quia, ut dicunt leges, (quod) filius emancipatus potest contrahere absque consensu parentum. Praeterea sicut matrimonia servorum sunt rata absque consensu dominorum, ita a fortiori id possunt facere filii, qui sunt liberi»<sup>91</sup>.

E più ampiamente ed esplicitamente il vescovo di Cava, il domenicano Tommaso Caselius, si riferisce ai matrimoni clandestini come alle uniche unioni liberamente contratte:

«Item matrimonia clandestina sunt bona, (cum per ea provideatur tyrannidi) principum, qui volent dare uxores suis servitoribus. Item aliqui habentes concubinas in fine vitae cum eis contrahunt; quod si matrimonia irritarentur, hoc bonum tolleretur. Item aliqui amantes se invicem contrahent clandestine, et si clandestinum tolleretur, tollerentur matrimonia, quae fiunt libere et sponte; ex consequenti prohiberetur vera amicitia inter coniuges»<sup>92</sup>.

Infine il *Tametsi*, pur proibendo i matrimoni clandestini e tacendo delle violenze dei genitori nei confronti dei figli, recepisce questa istanza con il comminare la scomunica a quei signori temporali e a quelle autorità che si oppongono alla libertà di matrimonio dei loro sudditi (cap. IX).

È possibile che questa posizione a favore della libertà dei nubendi fosse dettata dalla fedeltà alla tradizione e dal desiderio di differenziarsi in modo chiaro dai riformatori, piuttosto che da una consapevole percezione della via da seguirsi in un momento di accelerazione delle trasformazioni sociali e culturali, certo è che quel processo di individualizzazione che si fa faticosamente strada nel Sei e Settecento e

<sup>91</sup> CT IX, p. VI, pp. 676-677.

<sup>92</sup> CT IX, p. VI, p. 701.

che farà deprecare a Beccaria le conseguenze deteriori dell'aver «considerato piuttosto la società come un'unione di famiglie che come un'unione di uomini»<sup>93</sup> vede un solido punto di partenza nella decisione tridentina. Non importa se la conferma della teoria consensuale è accompagnata nell'insegnamento della Chiesa dall'esortazione ai figli a mostrarsi sottomessi ai genitori<sup>94</sup>. Il matrimonio contratto senza consenso paterno rimaneva valido<sup>95</sup>, e continuò ad essere praticato, anche se divenne di più complessa attuazione. Quel matrimonio 'clam' celebrato ai cui contraenti la Sacra Congregazione del concilio riconosce la facoltà di risposarsi secondo la forma tridentina era certamente un'unione clandestina<sup>96</sup>, e così pure quei consensi scambiati di fronte al parroco 'invito' o che fingeva di non capire, cui sopra ci si è riferiti. In virtù della proibizione, i sacerdoti dovevano guardare con sospetto i matrimoni clandestini, ma non era loro nascosto che essi costituivano talvolta un'*extrema ratio* per sottrarsi a violenze e soprusi; e tanto più erano favorevoli al matrimonio segreto, o di coscienza, che aveva piena validità dal punto di vista religioso, pur privando i contraenti e la loro prole del godimento dei diritti civili e inducendo quindi pesanti conseguenze sul piano sociale e politico.

La sopravvivenza in ambito europeo dei matrimoni clandestini nel Seicento e l'aumento vertiginoso alla fine del secolo di quelli di coscienza in città italiane come Venezia<sup>97</sup> – anche se talvolta questi ultimi erano motivati dalla necessità

<sup>93</sup> C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. VENTURI, Torino 1965, cap. 26, pp. 56-59.

<sup>94</sup> *Catechismo romano*, § 32.

<sup>95</sup> «Matrimonia clandestina celebrata etiam post prohibitionem de iis non contrahendis sub poena nullitatis factam in Synodo Dioecessana Chioviensis et in Synodo Provinciali publicatam sunt valida», 18 novembre 1628: BUB, manoscritto 537, II, sub voce *Matrimonium*.

<sup>96</sup> «Matrimonium clam contrahentes non servata forma Concilii non prohibentur iterum contrahere servata eadem forma Concilii, cum Concilium non reddet eos inhabiles absolute, sed ad sic contrahendum, idest clam», Interamnens. 1592, *ibidem*.

<sup>97</sup> Cfr. G. COZZI, *Padri, figli*, cit, p. 192.

di sanare *in foro conscientiae* le irregolarità provenienti da delitti o impedimenti occulti<sup>98</sup> – è testimonianza significativa di un processo di emancipazione dell'individuo dalla famiglia che il concilio tridentino non aveva totalmente bloccato e che anzi salvaguardava con la propria legislazione. Lo prova il cardinal Giovanni Battista De Luca che, nel ribadire nel *Dottor volgare* la validità secondo la legge canonica dei matrimoni contratti «senza il consenso del padre, anzi con espresso dissenso et ancorché si trattasse di matrimonio ineguale ovvero indegno», rileva la disparità tra le leggi civili e canoniche in relazione alle giovani maritatesi senza l'assenso dei genitori. Dopo aver deprecato come «cosa troppo dura, anzi pregiudiziale alla Repubblica e di mal esempio e di pessime conseguenze che debba esser lecito ad una zitella maritarsi a suo capriccio senza saputa e consenso del padre», De Luca dichiara che il padre è tenuto per legge canonica, ma non per quella civile, a dotare la figlia.

«Quest'obbligo del padre cessa, secondo l'istessa legge civile, quando la figlia si marita senza suo consenso. Ma ciò (come si è detto) non camina oggidì per la legge canonica, in maniera che quando la figlia, non essendo provvista altronde, si marita degnamente può ciò non ostante dimandare la dote al padre»<sup>99</sup>.

7. Se clericalizzazione e sacralizzazione del matrimonio fungono da agenti propulsori del processo di disciplinamento sociale e si iscrivono nel più ampio quadro della modernità, nel periodo post-tridentino si manifestano e si sviluppano forze centrifughe che tendono a sottrarre alla Chiesa il pieno controllo dell'istituto matrimoniale e ad opporsi alla sua completa trasformazione. Ciò è dovuto in gran parte ad

<sup>98</sup> Sul problema si deve vedere P. LAMBERTINI, *Raccolta*, cit., IV, Notificazione XX, *Istruzioni a' Parrochi ed a' Confessori circa il ricorrere al Sig. Card. Sommo Penitenziere e l'eseguire i di lui rescritti, nelle materie matrimoniali*, pp. 104-131.

<sup>99</sup> G.B. DE LUCA, *Il dottor volgare ovvero il compendio di tutta la legge civile, canonica, feudale e municipale ... Moralizzato in lingua volgare*, Roma, Giuseppe Corso, 1673, Libro VI, pp. 32-33.

alcuni problemi lasciati aperti dall'assise conciliare tanto sul piano della dottrina quanto su quello della disciplina.

Alla rivendicazione della propria competenza nelle cause matrimoniali, nel controllo degli impedimenti e nell'elargizione delle dispense la Chiesa tridentina non aveva accompagnato una riflessione teorica sul diritto che da secoli esercitava in questa materia. Una prima trattazione sistematica di questo problema spetta a Bellarmino che, individuando tre aspetti che riguardano le cause matrimoniali, riconosce in alcuni casi una competenza dei magistrati secolari. Nelle cause matrimoniali alcune cose sono del tutto politiche come «de dotibus, de successioneibus, de hereditatibus», altre sono esclusivamente spirituali come «de partibus sacramenti, de benedictione sacerdotali», altre ancora sono parte politiche e parte spirituali come «de gradibus cognationis, de divortiiis, de impedimentis et aliis». Il primo tipo di cause spetta al magistrato politico, il secondo alla Chiesa, il terzo a entrambe, ma con subordinazione del magistrato alla Chiesa. Infatti egli distingue nel contratto matrimoniale una duplice valenza:

«Quatenus enim contractus ille naturalis est, materia est politica; quatenus idem contractus est fundamentum sacramenti et res conscientiae, spiritualis est».

Ma la subordinazione del magistrato politico alla Chiesa è motivata da almeno tre ragioni e innanzi tutto dal tipo particolare di contratto matrimoniale inseparabile dal sacramento:

«Matrimonium est Ecclesiae sacramentum, neque apud Christianos separatur contractus legitimus matrimonii a sacramento matrimonii, cum omnis legitimus contractus matrimonii hoc ipso sit sacramentum matrimonii. Ergo iudicare an aliquis contractus matrimonii sit legitimus, est iudicare an ille contractus sit sacramentum; sed de sacramentis iudicare ad Ecclesiam spectat, igitur et de tali contractu iudicare ad Ecclesiam spectat»<sup>100</sup>.

<sup>100</sup> R. BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. III, Venetiis, Apud Joannem Malachino sub Signo S.

L'autorità di Bellarmino che ribadisce la dottrina dell'inseparabilità di contratto e sacramento non colma il varco lasciato aperto dal dibattito tridentino. In effetti questo è il nodo teorico su cui si svilupperanno le dottrine dei regalisti e dei giurisdizionalisti che terranno accesa la conflittualità di Stato e Chiesa sul diritto di giurisdizione nelle cause matrimoniali. È vero che il fondamento delle dottrine giurisdizionaliste, basato sulla considerazione che il contratto è un substrato necessario del sacramento, è ricercato nei principi dei teologi e dei giuristi riformati. Per questi il matrimonio non è un sacramento né conferisce la grazia, ma, come si esprime Marcantonio de Dominis, è un contratto «totus humanus et corporalis, et ad effectum corporalem directe initus»<sup>101</sup>. Tuttavia l'assise tridentina aveva rivelato al proprio interno una propensione non minoritaria a scindere e regolare per via di leggi il contratto matrimoniale, partendo dal principio che non tutti i matrimoni sono sacramenti. Aveva così preparato il terreno al processo di secolarizzazione del matrimonio che ha antecedenti nelle dottrine giusnaturaliste e illuministe<sup>102</sup>, e aveva fatto un passo avanti in quel fenomeno tipicamente moderno che vede la Chiesa protagonista di un epocale superamento del diritto canonico a favore del diritto positivo<sup>103</sup>. Il decreto *Tametsi*, che definisce la validità, ma anche la proibizione, del matri-

Ignatii, 1721, *De sacramento matrimonii*, Controversia VI, cap. XXXII, p. 687.

<sup>101</sup> La citazione è tratta da A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Napoli 1972<sup>2</sup>, p. 275.

<sup>102</sup> Cfr. G. DALLA TORRE, *Ancora su «due modelli di matrimonio»*. *Considerazioni fra diritto e storia*, estratto dal volume «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica 1988», Padova 1989, pp. 32-55 e dello stesso, *Aspetti dell'inseparabilità tra contratto e sacramento e conflitti tra chiesa e stato nell'età moderna*, in «Monitor ecclesiasticus», 118, 1993, 28° s., pp. 113-144.

<sup>103</sup> Cfr. P. PRODI *Note sulla genesi del diritto della Chiesa post-tridentina*, in *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Bologna 1972, pp. 191-223; e dello stesso, *Il Concilio di Trento e il Diritto canonico*, relazione tenuta al convegno *Il Concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio*, Trento 25-28 settembre 1995, in corso di stampa.

monio clandestino è un esempio assai chiaro di questa metamorfosi: il concilio ha potuto attenersi al diritto canonico dichiarando la validità del matrimonio, ma ha sottoposto al diritto positivo la disciplina matrimoniale, imponendo la forma canonica della celebrazione per la validità dell'atto negoziale.

L'incertezza della definizione teologica del settimo sacramento, relativa soprattutto al ministro, e il varco aperto dalla canonistica sul rapporto contratto-sacramento non erano stati colmati neppure dalla più organica trattazione post-tridentina del matrimonio, quella di Thomas Sanchez<sup>104</sup>, e avevano di fatto agevolato il consolidarsi delle teorie giurisdizionalistiche e la frattura aperta anche in seno alla Chiesa tra posizioni richiamantesi al riformismo giansenista e posizioni che difendevano la dottrina tradizionale<sup>105</sup>.

Tuttavia nella pratica lo scontro tra Stato e Chiesa in questa materia avveniva nell'esercizio concreto della giustizia laica ed ecclesiastica, e aveva come teatro quei tribunali dove si esaminavano cause originatesi da conflitti connessi soprattutto con la formazione o la rottura del vincolo matrimoniale. Come in altri paesi europei, anche in Italia assistiamo tra Cinque e Settecento a una progressiva erosione da parte degli stati della giurisdizione ecclesiastica delle cause matrimoniali. A Venezia, e così a Firenze, il solco è aperto dal perseguimento penale del reato di stupro, che spesso nascondeva una mancata promessa di matrimonio o un matrimonio clandestino<sup>106</sup>. Tale reato era considerato di compe-

<sup>104</sup> Il trattato era significativamente indirizzato sia ai teologi che ai professori *utriusque jure* «cum enim matrimonium, tum sacramenti tum etiam contractus rationem induat ...»: T. SANCHEZ, *Disputationum de Sancto Matrimonii sacramento libri decem in tres tomos distributi* (1592), Venetiis, Apud Ioannem Guerikium, 1619, Proemio.

<sup>105</sup> Il dibattito si rinvigorisce nel periodo della Restaurazione. Cfr. F. DE GIORGI, *La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini*, Bologna 1995, pp. 136-138.

<sup>106</sup> Per Venezia si veda il saggio di Cozzi citato. Per Firenze, D. LOMBARDI, *Il matrimonio. Norme, giurisdizioni, conflitti nello stato fiorentino del Cinquecento*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'età moderna. Atti delle giornate di studio dedicate a Giuseppe Pansini, Firenze, 4-5 dicembre*

tenza del potere secolare in quanto comprometteva l'onore femminile tutelato dalla legislazione statutaria municipale. A Venezia esso rientrava tra le materie sottoposte alla giurisdizione di una specifica magistratura, quella degli Esecutori contro la bestemmia, mentre in altre città esso afferiva indistintamente ai tribunali criminali. La persecuzione di questo reato e l'ingerenza in esso del potere statale allarga alla formazione del vincolo matrimoniale la sfera di competenza della giustizia secolare, già fortemente implicata nei risvolti civili delle cause riguardanti la rottura del vincolo tramite separazioni *a mensa et a thoro*. Al di là della rivendicazione tridentina dell'esclusiva pertinenza ecclesiastica delle cause matrimoniali, la storia sociale del matrimonio ha dunque molto da dire sull'esercizio effettivo di questo potere e sui modi diversi della sua applicazione<sup>107</sup>.

Un secondo elemento che si opponeva al processo di disciplinamento e trasformazione del matrimonio in senso moderno era l'istituto degli sponsali. Le mancate promesse fornivano abbondante materia per le cause matrimoniali e costituivano anche oggetto privilegiato dei casuisti, intenti a mettere in luce le discrepanze che si aprivano tra foro interno e foro esterno nel giudizio dei singoli casi. Citerò brevemente un passo del celebre manuale per confessori del Navarro, pubblicato prima del concilio di Trento, ma più volte ristampato e volgarizzato. Dopo aver ricordato che gli spon-

1992, Roma 1994, pp.787-805; della stessa, *Intervention by church and state in marriage disputes in sixteenth- and seventeenth-century Florence*, in T. DEAN-K.J.P. LOWE (edd), *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy*, Cambridge 1994, pp. 142-156.

<sup>107</sup> Per limitarsi all'area italiana si veda per Bologna: L. FERRANTE, *Il matrimonio disciplinato: processi matrimoniali a Bologna nel Cinquecento*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima*, cit., pp. 901-927; per Siena, O. DI SIMPLICIO, *Peccato penitenza perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano 1994; per il Piemonte, S. CAVALLLO-S. CERUTTI, *Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento*, in «Quaderni storici», XV, 1980, pp. 346-383. Per una visione d'insieme: D. LOMBARDI, *Fidanzamenti e matrimoni. Norme e consuetudini sociali dal concilio di Trento alle riforme settecentesche*, in M. DE GIORGIO-Ch. KLAPISCH-ZUBER (edd), *Storia del matrimonio*, Roma-Bari 1996, pp. 215-250.

sali non sono «indivisibili» – «cioè che non si può separare se non per morte naturale» – come il matrimonio, l'autore enumera i motivi per cui gli «sponsalities» possono sciogliersi: 1. gli sposi possono liberarsi reciprocamente dalla promessa, 2. uno di loro può entrare in religione, 3. uno di loro può accasarsi con un altro per «verba de presenti», anche senza copula, o per «verba de futuro» con copula e affezione maritale:

«Habbiamo detto – scrive – affettione maritale perché senza questa non si separerebbero i primi sponsalities quanto a Dio, benché si quanto alla chiesa»<sup>108</sup>.

È sufficiente questo esempio per mostrare come l'istituto degli sponsali rivelasse in tutta la sua pienezza, aggravata anche dalle complesse implicazioni morali e sociali, il conflitto tra coscienza e leggi<sup>109</sup>, non per nulla posto in primo piano in seno al concilio da coloro che richiedevano il riordinamento della disciplina matrimoniale e l'invalidazione del matrimonio clandestino<sup>110</sup>.

Il tentativo, effettuato nella prima fase del dibattito tridentino del 1563 di regolamentare anche gli sponsali ponendo alcune condizioni di pubblicità alla validità dell'istituto, era stato lasciato cadere. Nei voti dei padri conciliari relativi alla discussione dello schema presentato il 5 agosto<sup>111</sup> non vi è cenno al problema. Di fatto il concilio non deliberò in

<sup>108</sup> M. AZPILCUETA [NAVARRO], *Manuale de' confessori et penitenti*, tradotto dallo spagnolo da fra Cola di Guglinisi, O.F.M., Venezia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1568, p. 45.

<sup>109</sup> Sul problema v. M. TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991, che si riferisce al matrimonio alle pp. 297-299.

<sup>110</sup> In una lettera da Trento del 29 luglio 1563 l'arcivescovo Muzio Calini narra che, secondo i dati forniti dall'inviato portoghese al concilio, a Lisbona 94 confessori su 100 avevano a che fare con matrimoni clandestini; mentre a Parigi, secondo una dichiarazione del cardinale di Lorena, il parlamento aveva svolto in un anno 20 processi del genere: MUZIO CALINI, *Lettere conciliari*, a cura di M. MARANI, Brescia 1963, p. 504.

<sup>111</sup> V. nota 54.

materia, forse consapevole che le implicazioni sociali ed economiche connesse con gli sponsali in cui si stabilivano i contratti dotalizi superavano le competenze esclusive della Chiesa, forse nella speranza che la nuova disciplina matrimoniale avrebbe indotto un mutamento nei costumi tradizionali relativi alla formazione del vincolo. In realtà quest'uso non mutò fino al secolo XVIII, ma l'istituto subì comunque modificazioni indotte dalla normativa tridentina sul matrimonio.

Non avendo costituito oggetto di riforma dei deliberati tridentini, l'istituto degli sponsali rimase sottoposto alla disciplina canonica preconciliare, che non prevedeva ovviamente la pubblicità dello scambio delle promesse né la presenza del sacerdote; ciò dava luogo a un ricco contenzioso concernente gli aspetti patrimoniali e rendeva particolarmente difficile risolvere i casi di coscienza che implicavano le intenzioni sincere o simulate di rispettare la promessa data. L'applicazione della normativa tridentina relativa al matrimonio pose ai vescovi non pochi dubbi relativi al più antico istituto degli sponsali. La giurisprudenza della Sacra Congregazione del concilio ci consente di individuare gli aspetti più significativi dello scontro e della ricomposizione tra vecchia e nuova disciplina.

Bisogna innanzitutto ricordare che a norma canonica gli sponsali seguiti da copula erano considerati matrimoni. Dopo il Tridentino ciò resta vero solo nei paesi in cui non è stato pubblicato il concilio, dovendo negli altri il matrimonio essere regolato unicamente dalle formalità stabilite nel *Tametsi*. E infatti la Sacra Congregazione del concilio risponde al vescovo Casertano: «Sponsalia per verba de futuro per copulam subsequutam non transeunt post Concilium tridentinum in matrimonium» (Casertan., 1594)<sup>112</sup>; mentre dichiara al vescovo di Avignone:

«Sponsalia contracta quibus subsequata fuit copula carnalis in loco ubi Decretum Concilii c. 1 sess. 24 de reg. matr. numquam fuit nec

<sup>112</sup> Qui e in tutti i casi seguenti v. BUB, manoscritto 537, II, sub voce *Sponsalia*, carte prive di numerazione.

publicatum nec observatum transisse in matrimonium respondit S. Congr. secus vero si non subsequuta est copula carnalis, licet ante sponsalia eadem copula praecesserit» (Avenion., 1621).

Ma è vero anche il contrario: il matrimonio dichiarato nullo dopo il concilio per difetto di celebrazione non «transit» in «sponsalia de futuro»<sup>113</sup>.

Per la celebrazione degli sponsali 'de futuro' si segue la vecchia normativa: «Sponsalibus de futuro contrahendis nullam formam praescrpsit Concilium, ideo eo modo contrahi possunt quo ante Concilium poterant» (Nullius, 19 dicembre 1596)<sup>114</sup>. Né la presenza del parroco conferisce loro maggior valore: «Sponsalia de futuro contracta sine praesentia Parochi obtinent idem robur prout ante Concilium obtinebant» (Burgens., D 2 182). Anche per ciò che concerne il vincolo giuridico proveniente dalla promessa nulla viene innovato: «Sponsalia an alter ab altero ex contrahentibus cogi possit adimplere, Concilium reliquit secundum Iuris Veteris dispositionem» (Dubium ad c. 3 sess. 24 de reg. matr. Pos. 75). Se, come si è detto, gli sponsali, anche giurati, seguiti da copula non passano in matrimonio, tuttavia lo sposo, in virtù del giuramento, può essere costretto a contrarre il vincolo (ex cap. Ex litteris 2° de sponsal. Neapolitan.).

È interessante notare che, come per i matrimoni, anche per gli sponsali clandestini il re di Spagna tenta nel periodo post-tridentino di ottenere tramite ricorso diretto alla Sacra Congregazione un decreto di irritazione. Anche in questo caso non raggiunge il suo intento:

«Sponsalia clandestina irrita declarare noluit S. Congregatio etiam instante Rege Hispaniarum. Posse tamen prohiberi sub poena tam

<sup>113</sup> Decisione della Sacra Congregazione del concilio in risposta a un dubbio del vescovo di Messina del 1573, riportata da P. LAMBERTINI, *Raccolta*, cit., t. III, Notificazione V, pp. 31-32 e non compresa nella nostra sinossi.

<sup>114</sup> Qui e nei casi seguenti v. BUB, manoscritto 537, II, sub voce *Sponsalia*.

spirituali quam temporali censuit» (Dubium ad c. 1 sess. 24 de reg. matr. Pos. 74).

Gli sponsali 'de futuro' possono talvolta essere sciolti per mutuo consenso dei contraenti senza indurre impedimenti (Pro Franc. Gondar, 1601); altre volte gli sponsali de futuro che non si perfezionano nel matrimonio per disaccordi circa la dote possono essere sciolti con l'ingresso in monastero, come si deduce dal caso seguente:

«Sponsalibus contractis, iisque verbis, muneribus et copula subsequuta pluries confirmatis, dum inter virum et mulieris Parentes de dote altercabatur, mulierem monasterium ingressam et habito religioso suscepto, posse in eo permanere ac suo tempore professionem emittere declaravit Sanctissimus ex sententia S. Congregationis» (Comens. D. 1, 29).

Sentenza più generale, ma probabilmente analoga alla precedente, è quella che segue:

«Sponsalia per verba de futuro contracta etiam carnali copula subsequuta non impedire sumptionem habitus Religiosi ac Monasterium ingredi respondit S. Congregatio in Dub. ad c. 1 sess. 24 de reg. matr. Pos. 75».

Anche per gli sponsali la norma canonica prevede la libertà dei contraenti e lo scioglimento del contratto a favore di una diversa unione tra parenti stessi se la promessa non è stata ratificata dagli sposi:

«Sponsalia de futuro a Parentibus Hectoris et Dianae contracta nec ab eis ratificata non inducunt impedimentum publicae honestatis iustitiae, quin Diana possit contrahere cum Thoma Hectoris fratre» (Avellin., 1594).

Nel periodo post-tridentino la normativa relativa alla promessa di matrimonio non subisce mutamenti, anche se alcuni vescovi tentano di imporre l'obbligo di formalizzare gli sponsali dinnanzi a testimoni o al parroco e di prescrivere il contratto scritto<sup>115</sup>; non così gli sponsali 'de praesente', che

<sup>115</sup> P. LAMBERTINI, *Raccolta*, cit., t. III, Notificazione V, pp. 24-25.

non avendo forza di matrimonio vedono vanificata la loro funzione. L'uso di celebrarli non cessa tuttavia definitivamente; si considera infatti che essi acquistino un valore maggiormente vincolante per la promessa di matrimonio tra impuberi che non possono essere ammessi al sacramento per difetto di età<sup>116</sup> e si ritiene talvolta che essi assumano lo stesso valore della cerimonia sacra se contratti con testimoni e per iscritto «avanti Iddio benedetto, la Beatissima Vergine, o altri Santi, senza la presenza del Parroco»<sup>117</sup>.

A parte i casi sopra riferiti, gli sponsali 'de praesente' dovevano essere caduti in disuso dopo il concilio, ma la permanenza dell'antico istituto della promessa 'de futuro' costituiva un serio ostacolo al disciplinamento del matrimonio sancito dall'assise tridentina. Non solo infatti si opponeva al controllo della sessualità prematrimoniale perseguita dalla gerarchia con le ripetute raccomandazioni di celebrare le nozze subito dopo le pubblicazioni e di non coabitare prima di queste<sup>118</sup>, ma perpetuava anche quegli inconvenienti che si erano voluti eliminare con la proibizione dei matrimoni clandestini: fuga dopo la promessa e sponsali contratti con più persone<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> «Sponsalia per verba de praesenti et servata forma Concilii contracta inter impuberes, etiamsi alter ex sponsis sit puber, nequaquam transeunt in matrimonium vel per cohabitationem vel per quoscumque contractus nisi post legitimam aetatem de integro fuerit servata forma Concilii matrimonium contractum», Genuens., 1585, BUB, manoscritto 537, II, sub voce *Sponsalia*.

<sup>117</sup> P. LAMBERTINI, *Raccolta*, cit., t. III, Notificazione V, p. 31.

<sup>118</sup> Sarà sufficiente ricordare che il *Rituale Romano* (1616) stabilisce in due mesi la validità delle pubblicazioni matrimoniali: «Si vero infra duos menses post factas denunciations matrimonium non contrahatur, denunciations repetantur, nisi aliter Episcopo videatur» e contiene un invito rivolto ai parroci di ammonire «coniuges, ut ante benedictionem Sacerdotalem in templo suscipiendam, in eadem domo non cohabitent, neque matrimonium consumment», *Rituale Romanum Pauli V Pont. Max. jussu editum*, Venetiis, Apud Andreae Poleti, 1701, pp. 147-148.

<sup>119</sup> Ancora nel Settecento questi sono i principali inconvenienti riscontrati dall'arcivescovo di Bologna in relazione all'istituto degli sponsali: P. LAMBERTINI, *Raccolta*, cit., t. III, Notificazione V, pp. 22-34.

Quanto al problema della coabitazione prematrimoniale, le proibizioni della Chiesa andavano ben al di là dell'intento di disciplinamento dei comportamenti sessuali, perché la deflorazione della *sponsa*, potendo rientrare nel reato di stupro, metteva in atto quei meccanismi di conflitto giurisdizionale tra potere laico e potere ecclesiastico che la Chiesa voleva evitare per mantenere il proprio controllo sul matrimonio. Non a caso essa doveva restare solidamente ancorata alla nozione del diritto canonico che negava la definizione di stupro alla copula tra promessi sposi; e la Sacra Congregazione del concilio affermava più volte che chi seduce la promessa sposa può essere gravemente punito «arbitrio Episcopi», ma non deve subire la pena comminata agli sturatori<sup>120</sup>.

8. Se, nonostante la difesa delle norme del diritto canonico, la giurisdizione ecclesiastica sul matrimonio subisce nella prima età moderna una progressiva erosione a favore del potere statale, ciò riguarda esclusivamente il foro esterno. Il mantenimento, sancito dal concilio di Trento, della potestà ecclesiastica in materia di impedimenti matrimoniali conferisce alla Chiesa un potere sconfinato e intangibile nel foro della coscienza, allargando gli ambiti di giurisdizione della materia matrimoniale all'interno della Chiesa stessa. Non solo infatti la Penitenzieria è competente nelle dispense relative agli impedimenti, ma il suo campo di giurisdizione si estende anche alla dichiarazione di nullità dei matrimoni contratti *per vim et metum* e di quelli per morte presunta del coniuge<sup>121</sup> e le sue prerogative sembrano estendersi progressivamente nei secoli XVII e XVIII, pur cedendo ad altri organi della curia romana, quali la Dataria, competenze specifiche in materia. Secondo la bolla di riforma della Penitenzieria sancita da Innocenzo XII nel 1692, infatti, il mas-

<sup>120</sup> BUB, manoscritto 537, sub voce *Sponsalia*.

<sup>121</sup> Cfr. F. TAMBURINI, *Santi e peccatori. Confessioni e suppliche dai Registri della Penitenzieria dell'Archivio Segreto Vaticano (1451-1586)*. Presentazione di A. Agnoletto, Milano 1995, pp. 64-66.

simo organo preposto alla giurisdizione del foro interno può dispensare dagli impedimenti occulti non dirimenti, quelli cioè connessi con i voti semplici e gli sponsali contratti con altra donna, mentre la dispensa dagli impedimenti occulti dirimenti spetta alla Dataria, secondo una casistica che qui sarebbe troppo lungo ricordare ma della cui complessità e ripercussioni sul piano pratico ci si può capacitare in base all'*Istruzione* impartita ai parroci di Bologna dal Lambertini nel 1738<sup>122</sup>.

Progressiva secolarizzazione del matrimonio e aumento del potere ecclesiastico *in foro conscientiae* sono due aspetti correlati dell'evoluzione del matrimonio post-tridentino. Il controllo sulla coscienza, che si manifesta tanto nel potere di giudicare sulla validità del vincolo matrimoniale in relazione alla libertà e alla retta intenzionalità del consenso quanto nel controllo del rispetto degli impedimenti sanciti dalla Chiesa stessa, conferisce all'autorità ecclesiastica un potere sull'istituto matrimoniale che si estende nella misura in cui nella prima età moderna si diffonde la pratica della confessione, si costituiscono i fondamenti della teologia morale e si ridefiniscono le distinzioni tra *forum internum*, *forum conscientiae* e *forum poenitentiale*<sup>123</sup>. Quel potere che la Chiesa perde nei confronti del matrimonio a seguito delle teorie e delle pretese giurisdizionalistiche rivendicate dagli stati viene ampiamente compensato da un più esteso e complesso apparato sostanzialmente fondato sulla sacramentalità della confessione.

Rispetto agli interrogativi che ci si è posti all'inizio sulle due diverse strade seguite in ambito protestante e cattolico nel processo di modernizzazione del matrimonio abbiamo dunque potuto constatare elementi di omogeneità e di differenziazione. Comune alle diverse confessioni appare la tendenza alla pubblicizzazione che nel mondo cattolico diviene vincolante con il decreto *Tametsi*. Analoga è pure la volontà

<sup>122</sup> P. LAMBERTINI, *Raccolta*, cit., t. IV, Notificazione XX, pp. 104-131.

<sup>123</sup> Cfr. A. MOSTAZA, *Forum internum. Forum externum*, in «Revista española de derecho canonico», 23, 1967, pp. 253-331.

di disciplinamento sociale del matrimonio. Divaricata appare invece la posizione delle chiese riformate e cattolica sul problema della secolarizzazione, anche se nel cattolicesimo tridentino resta un varco in cui si inserisce una progressiva perdita di potere a favore dello Stato che, pur attraverso conflitti raggiunge in parte il controllo giurisdizionale sull'istituto matrimoniale allineandosi a una delle più pressanti istanze dello Stato moderno. Tutta cattolica appare invece la via alla modernità basata sul processo di individualizzazione connesso alla libertà del matrimonio e alla difesa della teoria del consenso. Istanze politiche e sociali a favore del controllo paterno dell'istituto matrimoniale non trovano una giustificazione teorica né un assenso pratico nel mondo cattolico che, sulla base della libertà di coscienza, ribadisce la distinzione delle competenze del potere ecclesiastico e del potere secolare. *E sacramentalità del matrimonio e della confessione costituiscono in effetti i fondamenti con cui la Chiesa tridentina conferma ed estende in età moderna il proprio controllo sull'istituto matrimoniale che resta essenzialmente un problema politico, ma diviene sempre più un problema di coscienza.*



## Il concilio di Trento e le scienze naturali: la controversia fra Bellarmino e Galilei come paradigma

di Volker Reinhardt

Negli atti del concilio di Trento non c'è nessuna risoluzione specifica, nessun decreto particolare che riguardi le scienze naturali. Non ci può essere del resto, perché al tempo del concilio non esiste ancora nessuna scienza naturale che meriti questo nome<sup>1</sup>. Il *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico, pubblicato due anni prima della convocazione del concilio, era un'opera di carattere ipotetico, costellata di non pochi errori di dettaglio, che per intanto non riuscì ad attirare il massimo di attenzione da parte dei teologi<sup>2</sup>. Ciò che esisteva attorno alla metà del Cinquecento e fino

*Traduzione di Klaus-Peter Tieck.*

<sup>1</sup> Ringrazio il signor Volker Remmert, Freiburg im Breisgau, per svariate indicazioni. Per un quadro storico-scientifico generale si vedano: A.C. CROMBIE, *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*, Köln-Berlin 1964 (trad. it., *Da S. Agostino a Galilei: storia della scienza dal V al XVII secolo*, 2 ed. riveduta e ampliata, Milano 1982); E.J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin-Heidelberg-New York 1983 (trad. it. *Il meccanicismo e l'immagine del mondo*, Milano 1980); N. JARDINE, *The Birth of History and Philosophy of Science. Kepler's «A Defence of Tycho against Ursus» with Essays on its Provenance and Significance*, Cambridge 1984; J.H. BROOKE, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge 1991; R. PORTER-M. TEICH (edd), *The Scientific Revolution in National Context*, Cambridge 1992; J.V. FIELD-F.A.J.L. FRANK (edd), *Renaissance and Revolution: Humanists, Scholars, Craftsmen and natural Philosophers in Early Modern Europe*, Cambridge 1993; K. GAVROGLU-Y. CHRISTIANIDIS-E. NICOLAIDIS (edd), *Trends in the Historiography of Science*, Dordrecht-Boston-London 1993; P.H. SMITH, *The Business of Alchemy. Science and Culture in the Holy Roman Empire*, Princeton 1994.

<sup>2</sup> Cfr. O. GINGERICH, *The Censorship of Copernicus De revolutionibus*, in «Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze», 6, 1981, pp. 45-61.

all'inizio del nuovo secolo, era una filosofia della natura progressivamente interessata al dato empirico, che valorizzando in misura crescente la dinamica ed il valore immanenti dell'osservazione e della registrazione dei fatti e utilizzando in modo sempre più libero, disinvolto e anche sincretistico i sistemi filosofici tramandati dall'antichità, attirò alla fine del Cinquecento sia nella versione degli aristotelici non ortodossi che in quella del neoplatonismo in chiave panteistica, l'attenzione degli inquisitori. Ma beninteso non fu visto come precursore di una scienza nuova in grado di confutare con un intransigente rigore metodologico e con premesse incontrovertibili principi e convinzioni teologiche di antica tradizione, ma piuttosto come una sorta di filosofia eretica e di teologia laica in cui solo il tratto di fondo missionario e la sua promessa di dischiudere verità inaudite, fino ad allora nascoste, poteva costituire un elemento nuovo e irritante<sup>3</sup>. Il conflitto vero e proprio tra fede e scienza naturale, tra la pretesa di interpretazione del mondo teologica e il monopolio esplicativo intramondano della scienza, si apre solo mezzo secolo dopo la fine del concilio su un primo livello, allorché l'indagine della natura a tentativi, per intuizioni, sempre più empirica, ma pur sempre bisognosa di collocare i risultati ottenuti in un sistema speculativo di interpretazione del mondo, non più oggetto di discussione, viene posta sul terreno sicuro di un metodo nuovo, del metodo di Galilei appunto. La natura viene ora intesa come un corpo di segni e di regole in sé definito, composto secondo il linguaggio e nelle unità numeriche della matematica che quindi predisponeva anche i mezzi per interpretarlo<sup>4</sup>. È senz'altro legittimo definire questo nuovo metodo che separa decisamente l'investigazione della natura dalla speculazione filosofica come mutamento di paradig-

<sup>3</sup> Cfr. F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964 (trad. it. *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Bari 1995); W. SHUMAKER, *The Occult Sciences in the Renaissance*, Berkeley-Los Angeles 1972; A.G. DEBUS, *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge 1978; E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford 1980.

<sup>4</sup> Cfr. A. KOYRÉ, *Galilei. Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Berlin 1988.

ma<sup>5</sup>. Si può anche rimandare – a ragione – al fatto che i ricercatori del Seicento non si siano attenuti scrupolosamente e coerentemente a questa distinzione postulata in modo molto netto. È altrettanto indubbio che il mondo dei dotti europeo ancora fino al Settecento non recepirà appieno la separazione di ricerca e speculazione come due ambiti legittimi, ma distinti. Ma tutti questi tentativi di ridimensionamento nulla tolgono al fatto che solo questo postulato di metodo e le conseguenze che Galilei non solo ne trarrà con grande perspicacia, ma che formulerà altresì con la durezza caratteristica del suo modo conflittuale di impostare il discorso accademico, trasformeranno le, ora propriamente dette, scienze naturali in un problema teologico<sup>6</sup>. E solo

<sup>5</sup> Sul concetto di paradigma: T.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962 (trad. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969); inoltre dello stesso, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western World*, Cambridge 1957 (trad. it. *La rivoluzione copernicana: l'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Torino 1972); sulla concezione della «rivoluzione scientifica» e i suoi effetti: A. KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore 1957 (trad. it. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Milano 1970).

<sup>6</sup> Sul contesto tematico Galileo e la teologia del suo tempo vi è una vasta letteratura. Per un orientamento generale mi limito ai seguenti titoli: A.M. DUBARLE, *Les principes exégétiques et théologiques de Galilée concernant la science de la nature*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 1/1, 1966, pp. 67-87; D. CANTIMORI, *Galileo e la crisi della Controriforma*, in D. CANTIMORI, *Storici e storia*, Torino 1971, pp. 657-674; M.A. FINOCCHIARO, *Towards a Philosophical Reinterpretation of the Galileo Affair*, in «Nuncius», 1/1, 1986, pp. 189-202; R. FELDHAY, *Catholicism and the Emergence of Galilean Science: A Conflict between Science and Religion?*, in «Past and Present», 7, 1988 (*Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture*), pp. 139-163; inoltre *The Galileo Affair: a Meeting of Faith and Science*, Città del Vaticano 1985; R. DE MAIO, *Galileo e la competenza dei teologi*, in «Il Centauro», 1, 1981, n. 2, pp. 3-11. Le mie riflessioni sulla concezione di Galileo del rapporto fra teologia e scienza naturale sono parzialmente parallele a M. PESCE, *L'indisciplinabilità del metodo e la necessità politica della simulazione e della dissimulazione in Galilei dal 1609 al 1642*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società* (Annali dell'istituto storico italo-germanico. Quaderno 40), Bologna 1994, pp. 161-184; accentuerei però di più la volontà di confessione di Galilei e la sua pretesa teologica.

con la pretesa alla interpretazione immanente, mondana, della natura, dedotta da questo metodo e quindi *a posteriori*, che pur non nascendo *ex nihilo* sorse tuttavia in modo brusco, anche il corpo dei decreti di Trento divenne un punto fisso e di orientamento nella contesa fra i teologi e questa scienza nuova, dotata di una concezione della natura radicalmente mutata. Come è noto, fece *a posteriori* da testo base il decreto numero 2 della quarta sessione dell' 8 aprile 1546<sup>7</sup>, benché, come va ancora sottolineato, non vi si parlasse minimamente dell'interpretazione della natura e dei suoi metodi:

«nemo... in rebus fidei et morum sacram, ... scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sacra mater ecclesia... aut etiam contra unaninem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent».

Non vi si accenna quindi alla conoscenza della natura, alle sue possibilità e ai suoi limiti; tuttavia questo decreto programmerà il conflitto: accettando l'immagine del mondo copernicana, eliocentrica che, come si mostrerà più avanti, Galilei ritenne non valida come ipotesi, ma realmente dimostrata, non un costrutto teorico, ma la descrizione della realtà, egli considerò l'esegesi dei noti passi dell'Antico Testamento che, sulla falsariga di un'interpretazione letterale, sembravano accreditare un'immagine del mondo geocentrica, un ostacolo da rimuovere. Per questa ragione si avventurò su un terreno necessariamente vietato da Trento, proponendo un'interpretazione molto autonoma, molto originale, anche aggressiva e sicura di sé, dei relativi passi biblici. Lo scienziato naturale in tal modo non diventa teologo, ma è comunque costretto a sviluppare un'immagine alternativa del potenziale esplicativo e dei limiti di validità delle affermazioni bibliche, ma soprattutto una concezione della natura capace di suffragare questa progressiva e consapevole concorrenza con i teologi.

<sup>7</sup> Cit. da *Concilii tridentini Actorum pars altera. Acta post sessionem tertiam usque ad Concilium Bononiam traslatum*, Freiburg i.B. 1911, p. 92.

Questa immagine della natura di Galilei e la controimmagine, contrapposta e in polemica con essa, prodotta dal suo eminente e indiretto interlocutore, Bellarmino, sono oggetto del presente saggio. Questo aspetto, la comparazione e giustapposizione delle rispettive concezioni della natura e delle loro conseguenze teologico-filosofiche, merita a mio parere, nonostante la grande quantità di letteratura non solo su Galilei e Bellarmino e i solidi studi comparatistici sul tema, qualche ulteriore considerazione, perché il contrasto che si manifesta nel confronto fra le due concezioni e immagini del mondo possiede un carattere eminentemente paradigmatico; esso fornisce infatti materiale di esemplificazione delle categorie della «modernità», tanto rilevanti quanto discusse per l'interpretazione del concilio di Trento<sup>8</sup>. Al contempo si vuole mostrare come queste concezioni di «natura» e «scienza» accolgano, da parte di Bellarmino, l'eredità di Trento, a suo parere parzialmente rimossa, e come in tal modo il problema delle immagini del mondo, e ancora più dei metodi, acquisti una dinamica *weltanschaulich*-politica che si spiega solo a partire dal mezzo secolo di storia della ricezione e degli influssi di Trento. Puntualizzando: la questione della natura e della sua decifrabilità in conformi-

<sup>8</sup> Su Bellarmino, l'immagine del mondo copernicana e le scienze naturali in generale nonché le sue relative posizioni teologiche sono fondamentali P. DE FALCO, *Bellarmino e la scienza*, in R. DE MAIO-A. BORROMEO-L. GULIA-G. LUTZ-A. MAZZACANE (edd), *Bellarmino e la controriforma. Atti del simposio internazionale di studi, Sora 15-18 ottobre 1986*, Sora 1990, pp. 541-570; G.V. COYNE, *Bellarmino e la Nuova Astronomia nell'età della controriforma*, *ibidem*, pp. 571-578; U. BALDINI, *Bellarmino tra vecchia e nuova scienza: epistemologia, cosmologia, fisica*, in G. GALEOTA (ed), *Roberto Bellarmino Arcivescovo di Capua, Teologo e Pastore della Riforma cattolica. Atti del Convegno internazionale di studi, Capua 18 settembre-1 ottobre 1988*, II, Capua 1990, pp. 629-696. Ivi anche rimandi dettagliati alla bibliografia più datata. Per quanto concerne l'«incontro» di Galilei con Bellarmino e l'importanza di questa «costellazione» mi limito solo ai titoli più importanti: G. DE SANTILLANA, *Il processo a Galileo*, Milano 1960, p. 292; G. MORPURGO TAGLIABUE, *I processi a Galileo e l'epistemologia*, Milano 1963, pp. 20-58; J. BRODRICK, *S. Roberto Bellarmino. Saint and Scholar*, London 1961; M. SCADUTO, *Galileo e i Gesuiti del Collegio Romano*, in *Saggi su Galileo Galilei*, Firenze 1967, pp. 30-40; F. SELVAGGI, *La responsabilità di Bellarmino nella condanna di Galileo*, in «Giornale di metafisica», 23, 1968, pp. 219-245.

tà a determinate leggi diventa un problema esegetico ed un campo di conflitto fra teologia e scienza innanzitutto perché il concilio, ovvero la realizzazione rigorosa delle sue riforme e soprattutto l'affermazione del suo monopolio interpretativo è diventato un problema.

Per sgombrare fin d'ora il campo dal sospetto di voler ricostruire barriere già da tempo superate: non si tratta di una qualsivoglia coloritura normativa di questo conflitto, ma esclusivamente della descrizione ed analisi delle posizioni metodologiche, filosofiche e teologiche che informavano argomenti ed azioni di ciascuno dei contendenti e dei loro effetti sul futuro. Pare superfluo, ma si vuole comunque accennare al fatto che ai tempi della controversia l'immagine del mondo copernicana rappresentava un paradigma di crescente fascino, in grado di superare vecchi dilemmi, ma anche una fonte di nuovi problemi, non ancora risolti, che veniva difeso proprio anche da Galilei con argomenti successivamente rivelatisi errati e quindi non ancora definitivamente dimostrato<sup>9</sup>.

Il decreto tridentino, citato sopra parzialmente, rappresenta in certo modo un punto di partenza in questa contesa sulla verità della natura e al contempo sulla natura della verità, perché è stato interpretato da una parte in modo estensivo e dall'altra in modo restrittivo. Galilei infatti leggeva la formula secondo cui nessuno poteva interpretare la Bibbia «in rebus fidei et morum» contro la tradizione in modo soggettivo, in termini emancipatori<sup>10</sup>, dal momento che a suo parere un'interpretazione diversa dei passi biblici che riguardavano l'astronomia, non inficiava né questioni di fede né regole morali, ma correggeva semplicemente una

<sup>9</sup> Cfr. al proposito S. MOSCOVICI, *Les développements historiques de la théorie galiléenne des marées*, in «Revue d'histoire des sciences et leur applications», 18, 1965, pp. 193-200; W.R. SHEA, *Galileo's Claim to Fame: the Proof that the Earth Moves from the Evidence of the Tides*, in «The British Journal for the History of Science», 5, 1970, pp. 111-127; M.G. GALLI, *L'argomentazione di Galileo in favore del sistema copernicano dedotta dal fenomeno delle maree*, in «Angelicum», 60, 1983, pp. 386-427.

<sup>10</sup> M. PESCE, *L'indisciplinabilità del metodo*, cit., pp. 163 ss.

concezione della natura finora errata alla luce dell'esperienza. Ciò significa che Galilei deduce dal decreto tridentino la libertà dello scienziato naturale di correggere, a partire dalle sue scoperte realizzate empiricamente, il senso puramente naturale, immanente-mondano, dei relativi passi biblici. Bellarmino invece interpreta il relativo passo tridentino come totale e nega l'esistenza di ambiti esegeticamente suscettibili di innovazione all'interno delle Scritture, a meno che non ne sia dimostrata definitivamente la necessità, una prova definitiva che però secondo lui, come si vedrà in seguito, non può esistere. Da queste concezioni controverse discendono quindi una visione del mondo che postula l'autonomia della conoscenza naturale e la legittimità, anzi la necessità di formulare le rispettive leggi, e una visione contrapposta che sottomette simili deduzioni al monopolio dell'esegesi teologica. In tal modo, la controversia fra Bellarmino e Galilei si allarga per diventare il conflitto paradigmatico tra un'immagine del mondo, caratterizzata dalla fedeltà ai principi tridentini, e alla loro applicazione ed un'altra che spinge la pretesa tridentina di interpretazione vincolante del mondo fuori dall'ambito della ricerca naturale. All'interno di questa immagine del mondo la Rivelazione è una fonte valida solo per la conoscenza non razionalmente accessibile, non altrimenti trasmissibile all'uomo, soprannaturale<sup>11</sup>. Il procedere di Dio acquista agli occhi di Galilei un carattere decisamente didattico, pedagogicamente adeguato rispetto a un popolo ancora irragionevole<sup>12</sup>. Si anticipa qui che la concezione della natura di Galilei che ne ha sempre sottoli-

<sup>11</sup> Sul complesso tematico Galilei e i teologi del suo tempo si vedano B. BASILE, *Galileo e il teologo «copernicano» Paolo Antonio Foscarini*, in «Rivista di letteratura italiana», 1, 1983, n. 1, pp. 63-96; U. BALDINI, *Additamenta galileana I. Galileo, la nuova astronomia e la critica all'aristotelismo nel dialogo epistolare tra Giuseppe Biancani e i revisori romani della Compagnia di Gesù*, in «Annali dell'Istituto e museo di Storia della scienza di Firenze», 9, 1984, n. 2, pp. 13-43; F. RUSSO, *Galilée et la culture théologique de son temps*, in P. POUPARD (ed), *Galileo Galilei, 350 anni di storia (1633-1983): studi e ricerche*, Roma 1984, pp. 150-178.

<sup>12</sup> Così nella lettera a Castelli del 21 dicembre 1613, in *Opere*, a cura di F. Flora, Verona 1953, pp. 986-993.

neato la compatibilità con una posizione teologica che limita l'esegesi biblica alle *res fidei et morum*, poteva essere a prima vista teologicamente tollerabile, se si era disposti ad assegnare ai relativi passi biblici, astronomici secondo il senso letterale, un significato figurato. Ma le considerazioni di Galilei, sviluppate soprattutto nella lettera a Castelli del 21 dicembre 1613, contengono una quantità di conclusioni sull'essenza della natura che vanno più in là e che anche un teologo «liberale», ossia un teologo disposto a ripiegare su un'interpretazione figurata della Bibbia non poteva accettare. Si delineano a questo punto le due problematiche che qui si vogliono affrontare più da vicino. La prima riguarda le concezioni contrastanti di natura, indagine della natura e delle loro conseguenze; l'altra, intrecciata con essa, è più concreta: perché l'inquisitore Bellarmino non ha accettato, fissando così l'atteggiamento della Chiesa nei decenni e addirittura nei secoli a venire, una tale interpretazione delle Scritture, possibile sul piano puramente esegetico, al di là del *sensus litteralis* gravido di conflitti? Come si mostrerà, la risposta ha molto a che fare con la già menzionata fedeltà di principio a Trento. In un periodo in cui l'interpretazione stretta veniva diluita e le risoluzioni del concilio erano, a maggior ragione, applicate con riluttanza su molti fronti, un periodo che vedeva un maggior lassismo nei confronti dei decreti e, non da ultimo, un nuovo stile nell'autorappresentazione e nella condotta di vita alla corte di Roma<sup>13</sup>, ci fu il tentativo di affermare l'essenza delle risoluzioni tridentine, ovvero il monopolio interpretativo, nuovamente affermato, in termini di egemonia spirituale e culturale. D'altra parte, Galilei non è stato veramente consapevole della carica esplo-

<sup>13</sup> Cfr. K. JAITNER, *De officio primario summi pontificis. Eine Denkschrift Kardinal Bellarmins für Papst Clemens VIII. (Sept./Okt. 1600)*, in E. GATZ (ed), *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von H. Hoberg*, I, Roma 1979, pp. 377-403; sulle idee politiche di Bellarmino, cfr. F.X. ARNOLD, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, München 1934. Per un quadro generale di Roma in quel periodo T. MAGNUSON, *Rome in the Age of Bernini*, 2 voll., Stockholm 1981-83; V. REINHARDT, *Rom. Kunst und Geschichte 1480-1650*, Freiburg-Würzburg 1992.

siva inerente alle sue riflessioni laico-teologiche sulla corretta interpretazione della Bibbia e soprattutto della forza dirompente propria alla sua concezione della natura. Galilei ha infatti espresso il desiderio che proprio i suoi pensieri teologicamente più a rischio venissero, appunto nella lettera a Castelli, portati a conoscenza del cardinale inquisitore<sup>14</sup>. Ciò pone lo storico nella situazione affascinante, irrealistica e tuttavia suggestiva, di immaginarsi le conseguenze di una simile lettura oppure, più seriamente, di ricostruire l'accettazione potenziale di questa lettera da parte del più esperto teologo controversistico del tempo<sup>15</sup>. Questo desiderio di Galilei è segno di un'ingenuità considerevole nella gestione del discorso scientifico e anche dei rapporti clientelari; lungi dal costituire un caso isolato, questo atteggiamento di Galilei si ritrova in un famoso passo del *Dialogo* in cui l'immagine del mondo di Urbano VIII viene attribuita a un difensore retrogrado di formule già da tempo obsolete<sup>16</sup>.

Dopo il tentativo di Redondi<sup>17</sup>, dimostratosi improprio, di presentare il caso di Galilei come un problema di eresia teologica, lontano mille miglia dal conflitto apparente sulle immagini del mondo<sup>18</sup>, il problema non può essere quello di descrivere, da un'angolazione diversa, il fisico come eretico. D'altra parte ho l'impressione che l'esplosività teologica e generalmente *weltanschaulich* dei principi su cui Galilei fonda la sua concezione della natura, venga sottovalutata, proprio perché questi si discostano in modo assai radicale dalle linee esegetiche tracciate a Trento.

<sup>14</sup> P. DE FALCO, *Bellarmino e la scienza*, cit., p. 551.

<sup>15</sup> L'edizione in latino degli scritti di Galilei da parte di Bernegger nel 1636 doveva servire a difendere il fisico; cfr. S. WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung (1550-1650)*, Berlin-Ost 1988, pp. 269-274.

<sup>16</sup> G. GALILEI, *Dialogo dei massimi sistemi*, in *Opere*, cit., p. 827.

<sup>17</sup> P. REDONDI, *Galileo eretico*, Torino 1983.

<sup>18</sup> Cfr. p.es. le seguenti recensioni: V. FERRONE-M. FIRPO, in «*Journal of Modern History*», 74, 1986, pp. 485-524; F. BAUMGARTNER, in «*The Sixteenth Century Journal*», 20, 1989, pp. 309 s.; W. WALLACE, in «*The Catholic Historical Review*», 75, 1989, pp. 516-518.

Bellarmino ha dato la versione più concisa del suo punto di vista sulla questione dell'immagine del mondo nella sua lettera a Foscarini del 1615<sup>19</sup> che, all'interno di un discorso più esteso, puntualizza la sua visione delle cose. In primo luogo, Bellarmino introduce la nota distinzione, poi rilevante per il processo a Galilei, tra i modi di vedere e i modi di discorrere dei problemi di fisica, ossia tra un modo di procedere «assoluto» ed un modo di parlare «ex suppositione», quindi in via ipotetica, per congetture. A quest'ultimo Bellarmino associa sia Copernico che Galilei. In base a ciò Bellarmino ritiene, come è noto, non pericolosa, ma addirittura legittima l'affermazione secondo cui la supposizione che la terra giri attorno al sole e che il sole sia immobile, è più idonea del sistema tradizionale a spiegare i fenomeni fisici osservati. Il passo decisivo dalla congettura e dall'ipotesi, permessa e addirittura utile, all'affermazione pericolosa per la fede e anzi in disaccordo con essa, sta nel passaggio dalla supposizione all'affermazione; è solo questo passaggio a sollevare conflitti con le affermazioni della Sacra Scrittura, a «rendere false le Scritture Sante». Ma anche in questo caso le affermazioni della Sacra Scrittura sarebbero errate solo in apparenza, falsa sarebbe la *communis opinio* a partire dalla patristica fino ai teologi più recenti, falsa e da correggere poi l'interpretazione secondo il *sensus litteralis*. In tal modo Bellarmino pone però la vera questione del potere in senso tridentino<sup>20</sup>:

«Consideri hora lei, con la sua prudenza, se la Chiesa possa sopportare che si dia alle Scritture un senso contrario alli Santi Padri e a tutti li espositori greci e latini».

La domanda rivolta a Foscarini è puramente retorica. La questione dell'interpretazione della natura è diventata la questione cruciale della tradizione tridentina e della sua intrinseca pretesa complessiva di interpretazione del mondo

<sup>19</sup> La lettera di Bellarmino a Foscarini anche in U. BALDINI, *Bellarmino tra vecchia e nuova scienza*, cit., pp. 646-648.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 647.

che va conservata<sup>21</sup>. La controversia si inserisce quindi negli ultimi decenni, per Bellarmino progressivamente deludenti, di storia curiale ed ecclesiastica. Dobbiamo infatti aggiungere: qui, in questo punto almeno, l'eredità tridentina, per molteplici aspetti annacquata, con grande rammarico di Bellarmino e di altri teologi legati a Trento, deve essere mantenuta pura. Già in questo momento precoce, il caso di Galilei, interpretato con successo negli ultimi decenni come un evento della politica internazionale e delle lotte di potere clientelari nella curia romana<sup>22</sup>, viene integrato nell'ultimo mezzo secolo di storia ecclesiastica e curiale: qui si era raggiunto un punto di resistenza. Oppure, scegliendo una formulazione ipotetica *ex suppositione*: senza il distacco dai principi tridentini in materia di Chiesa, società e politica che Bellarmino aveva constatato in varie circostanze, la sua immobilità su questo punto non è comprensibile.

Bellarmino individua con perspicacia la svolta nei rapporti di forza che un atteggiamento arrendevole su tale questione comporterebbe. È questo il punto, più volte citato a suffragare la propria posizione: se la Chiesa cede qui ad un'imposizione dall'esterno raggiunge un punto di non ritorno, o, detto diversamente, la Chiesa rinuncia al monopolio interpretativo e dovrà cedere in un secondo tempo anche su altri fronti, una volta creato il precedente. Soprattutto non vi è per Bellarmino nessuna necessità che giustifichi una tale flessibilità, almeno per ora. Ma Bellarmino è, a quanto pare, tutt'altro che un fautore immobile della linea dura: almeno questo è quanto risulta dalla sua famosa ipotesi che, nel caso di una prova incontrovertibile del fatto che il sole si trovi al centro del mondo e che la terra giri attorno ad esso, suggerisce di modificare, naturalmente con molta cautela, l'interpretazione della Bibbia, dato che sarebbe stata in tal

<sup>21</sup> Cfr. U. BALDINI, *L'astronomia del cardinale Bellarmino*, in P. GALLUZZI (ed), *Novità celesti e crisi del sapere. Atti del Convegno Internazionale di studi galileiani, 18-26 marzo 1983*, Firenze 1984, pp. 301-305.

<sup>22</sup> M. BIAGIOLI, *Galileo's System of Patronage*, in «History of Science», 28, 1990, pp. 1-62; anche R.S. WESTFALL, *Essays on the Trial of Galileo*, Città del Vaticano 1989.

caso evidentemente *fraintesa*<sup>23</sup>. Sembra un atteggiamento di disponibilità alle concessioni, liberale, aperto, all'altezza dello spirito del tempo, se ci ricordiamo però ancora una volta che questa «vera dimostrazione» non è stata ancora fornita e verrà inserita definitivamente, dopo le leggi di Keplero sui pianeti, solo con la teoria della gravitazione di Newton come pietra conclusiva in un edificio che, per quanto incompleto, al tempo di Bellarmino era già in una fase di costruzione oltre le fondamenta. Ma solo apparentemente Bellarmino è flessibile e disponibile a riconoscere il progresso nella conoscenza immanente come una possibilità storica. Perché nel quadro della sua concezione del mondo e della natura, la prova da lui richiesta probabilmente non può mai essere prodotta. Si aprono quindi retroscena epistemologici: per Bellarmino la natura, in quanto creazione di Dio, è innanzitutto un segno, un simbolo e anche uno strumento di salvezza, ma non un corpo definito, accessibile ad un'analisi vincolante. Per l'uomo non è pertanto possibile dedurre leggi che determinino e condizionino in modo permanente la natura. Le ragioni per questo rifiuto si possono desumere dallo scritto di Bellarmino del 1615<sup>24</sup>, *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum*, in cui la natura è interpretata come specchio dell'essenza divina, in grado di condurre, come la copia l'originale, l'uomo alla comprensione di Dio. Il carattere simbolico della natura creata emerge molto chiaramente, evidenziando contemporaneamente l'impossibilità di stabilire, all'interno di questo cosmo, qualcosa come potrebbero essere leggi permanenti, perché ciò significherebbe vincolare Dio stesso a queste leggi, limitandone l'onnipotenza. Ed infine, l'immagine riflessa, cioè la natura, anche quando in essa sembrano riscontrabili regolarità, può benissimo essere organizzata secondo leggi imperscrutabili alla ricerca umana ed accessibili solo alla sapienza insondabile di Dio. Interpretare la natura significa quindi al massimo stabilire ipotesi per scopi pragmatici. Una posizione del

<sup>23</sup> U. BALDINI, *Bellarmino tra vecchia e nuova scienza*, cit., p. 647.

<sup>24</sup> R. BELLARMINO, *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creaturarum*, Romae 1615.

tutto simile in tale questione è stata assunta, com'è noto, da Urbano VIII: ed è questa a essere ripresa in modo ironico nel dialogo di Simplicio sui sistemi del mondo.

La controversia fra Bellarmino e Galilei chiarisce in tal modo, a mio parere, il vero retroscena del conflitto fra lo spirito di Trento e le moderne scienze naturali: la questione era chi dovesse decidere in futuro sull'essenza della natura, ma anche più in là. Secondo quanto fissavano le prime *Lectiones*<sup>25</sup> di Bellarmino, una ricerca delle leggi naturali che si spingesse oltre era teologicamente superbia, un'intrusione vietata in un recinto che Dio aveva deliberatamente chiuso. La capacità di conoscenza mondana dell'uomo non è solo limitata per sé, la stessa insistenza eccessiva nell'indagine della natura diventa peccaminosa. Solo le leggi in materia di fede, rivelate all'uomo da Dio e rese accessibili dalla Chiesa, possono avere un carattere vincolante, ma non l'esperienza intramondana; la natura non è un ambito di conoscenza autonomo, ma solo il terreno per speculazioni, supposizioni; essa non è separata dal Creatore come insieme di regole autonome. In sintesi idealtipica, è questa la visione della natura secondo Trento all'inizio del Seicento. Una natura senza leggi rimaneva soggetta alla Chiesa, una con le leggi, invece, doveva per forza fondare un nuovo modo di conoscere, una volta trovato il metodo per dischiuderla. Di questo però Galilei era convinto, e i poco meno di quattrocento anni seguenti gli hanno dato ragione, se si lascia in disparte la questione circa il *telos* finale dell'indagine della natura e la distruzione della natura che evidentemente l'accompagna secondo una legge ben precisa. La visione tridentino-bellarminica della natura quindi non poteva che entrare in collisione con la pretesa di emancipazione del nuovo metodo di Galilei.

Per il fisico eloquente, infatti, che parte da lontano, costretto com'è dalle circostanze a diventare un teologo laico, la

<sup>25</sup> U. BALDINI-G.V. COYNE, *The Louvain Lectures (Lectioes Lovanienses) of Bellarmine and the Autograph Copy of his 1616 Declaration to Galileo*, Città del Vaticano 1984.

natura ha un rango ed una derivazione completamente differenti: la Sacra Scrittura e la natura sono ai suoi occhi in qualche modo prodotti equivalenti della volontà divina, dotati di pari diritti<sup>26</sup>. La Scrittura è essenzialmente un corpo concepito per finalità pedagogico-popolari che, in conformità alle capacità di comprensione dell'uomo allora ancora debolmente sviluppate, doveva esprimere grosse verità anche in un contesto che, interpretato alla lettera, risultava errato. Questo significato errato delle parole bibliche, frutto di un'interpretazione letterale, doveva perciò essere corretto. Sull'identità di chi dovesse farlo non potevano esserci dubbi: coloro che a partire dalla loro esperienza nell'indagine della natura potevano determinarne le caratteristiche effettive sotto forma di leggi. Lo scienziato naturale diventa in tal modo il correttore indispensabile, il censore del teologo, in qualche modo ne prende addirittura il posto. Le vecchie gerarchie della conoscenza e dei conoscitori del mondo, immutate in Bellarmino, non solo vengono sospese, ma addirittura capovolte da Galilei. E anche il fatto che ciò rappresentasse solo l'inizio era chiaro a Galilei. Al momento solo alcune leggi della natura erano scoperte, ma altre, così si evince dalla sua argomentazione, sarebbero seguite. La teologia nel suo insieme diventa una scienza dell'al di là, dal momento che la Bibbia secondo Galilei non ha altro compito che condurre l'uomo alle verità soprannaturali, non determinabili da una scienza esatta. Bibbia e teologia vengono così estromesse dall'ambito complessivo delle scienze naturali.

Secondo Galilei non si dovevano dedurre in alcun modo leggi naturali vincolanti dalla Scrittura, in quanto suscettibili di essere falsificate entro breve, nella misura in cui pro-

<sup>26</sup> Lettera a Castelli del 21 dicembre 1613, in *Opere*, cit., p. 988; a proposito di questa lettera cfr. M. PESCE, *Le redazioni originali della lettera «copernicana» di G. Galilei a B. Castelli*, in «Filologia e Critica», 17, 1992, pp. 394-417; M. PESCE, *L'interpretazione della Bibbia nella lettera di Galileo a Cristina di Lorena e la sua ricezione. Storia di una difficoltà nel distinguere ciò che è religioso da ciò che non lo è*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 4, 1987, pp. 239-284.

grediva la conoscenza delle scienze naturali. Che il monopolio di interpretazione del mondo della Chiesa tridentina si sia ridotto al minimo va da sé, anche perché questo ridimensionamento è accompagnato da osservazioni tutto sommato ironiche sulla capacità conoscitiva degli ecclesiastici in materia fisica<sup>27</sup>. Il mondo, tuttavia, è contraddistinto da Dio come campo d'esperimento e di esercitazione della ragione critica che Dio ha dato in dote all'uomo<sup>28</sup>. In modo ancora più sovversivo: Dio non ha dato all'uomo nella Rivelazione la conoscenza del mondo in una volta sola e per sempre, ma ha voluto che facesse ricerca da solo. In tal modo, la nuova scienza naturale è dimostrata nel suo impeto di conoscenza irrefrenabile come davvero gradita a Dio, mentre la teologia e i suoi teologi che frenano questo impeto di conoscenza, sono visti in contraddizione e in contrapposizione al piano di creazione divino. I due concetti chiave per l'immagine della natura di Galilei sono però costituiti dai due aggettivi «inesorabile» ed «immutabile»<sup>29</sup>. Alla natura non importa nulla, come si esprime alquanto drasticamente Galilei, se le proprie cause o forze propellenti sono accessibili e rivelate all'uomo oppure no<sup>30</sup>. Essa non trasgredisce mai le leggi che le sono state imposte. Questo «mai» dipinge ora, insieme a «immutabile» e «inesorabile», un'immagine della natura come un corpo, in sé definito fino all'ultimo, che segue regole e non si discosta minimamente dalle sue leggi. In quanto tale, essa è data all'uomo come oggetto di ricerca, la sua conoscenza sta all'interno della sua capacità di conoscenza voluta da Dio. Se ne potrebbe concludere, in modo certamente esagerato, ma corretto nella sostanza, che lo scienziato devoto al metodo rigorosamente matematico di Galilei è il teologo migliore, quello gradito a Dio.

<sup>27</sup> Cfr. nota 11.

<sup>28</sup> Argomenti simili in T. CAMPANELLA, *Apologia di Galileo e dialogo politico contro luterani e calvinisti et altri eretici*, Lanciano 1911.

<sup>29</sup> G. GALILEI, *Opere*, cit., p. 988.

<sup>30</sup> M. PESCE, *L'indisciplinabilità del metodo*, cit., pp. 164 ss.

Ma ritorniamo ancora una volta alle caratteristiche della natura come insieme ferreo di regole legato senza eccezioni e per sempre alle sue leggi. Una simile visione della natura doveva sollevare, dal punto di vista del teologo, questioni gravi: che dire per esempio dei miracoli, visto che non potevano essere nient'altro che deroghe a queste leggi naturali? E che dire della frattura che attraversa la natura, non tematizzata, ma in qualche modo trascurata in Galilei, frutto del peccato originale, uno dei pilastri dell'immagine del mondo e della concezione di Chiesa tridentini? Certo, essa non viene negata *expressis verbis*, ma d'altra parte il peccato originale è difficilmente compatibile con l'immagine di una conformità alle leggi in sé armoniosa all'interno della natura, con la sua perfezione come con la perfettibilità razionale dell'uomo indotta da Dio e per Galilei ancora intatta. Il Dio di Galilei non possiede solo i tratti dell'orologiaio attribuiti al cartesianesimo, è un Dio concepito in modo antropocentrico che stimola e premia la conoscenza, in cui l'eredità umanistica si fonde con il nuovo metodo scientifico in una concezione che rimanda all'illuminismo.

Non si vuole qui deformare storicamente la posizione di Galilei, come hanno fatto a mio avviso alcuni esponenti della ricerca più recente, dando di Galilei un'immagine volutamente revisionistica che ne sottolinea i legami con la tradizione e tenta di ridimensionarne la svolta metodologica<sup>31</sup>. Non si vuole d'altro canto neppure elevare Galilei a grande 'anacronistico', un rischio da cui preservano i suoi non irrilevanti errori di dettaglio. Allo stesso modo però, non dovrebbe essere indebitamente ridimensionata la frattura, anzi la rivoluzione dell'immagine del mondo e della concezione della natura a cui ci troviamo qui di fronte, anche se un tale approccio contravviene al modello storiografico oggi imperante che tende piuttosto a negare le grandi cesure e a riconoscersi nel 'nil novi sub sole'. Non si può quindi trascurare che questa concezione della natura di Galilei, per quanto

<sup>31</sup> Cfr. W.A. WALLACE, *Prelude to Galileo. Essays on Medieval and Sixteenth Century Sources of Galileo's Thought*, Dordrecht 1981; W.A. WALLACE, *Galileo and his Sources*, Princeton 1984.

inserita d'altro canto nei contesti religiosi e filosofici del Seicento, rimandi al futuro e trovi nell'era dell'illuminismo corrispondenze e ulteriori sviluppi, allorché nel Settecento l'immagine della natura che accoglie l'uomo, in sé determinata in conformità a leggi, leggi non trasgredite in nessun momento, aperta alla conoscenza umana, liberata dal peccato originale e che vincola l'uomo in termini morali, era quasi diventata un dogma da rispettare per i dotti d'Europa.

Ritorniamo alla fine al punto d'inizio, alla comparazione fra una concezione della natura e della scienza legata ai principi tridentini e la concezione che ne provoca la rottura. Che qui non fossero sollevati solo problemi epistemologici, ma questioni di potere di grande portata, è ormai evidente. Nella prima seduta del processo a Galilei, gli si rinfacciò, come è noto, di aver contravvenuto già con la spiegazione ipotetica del sistema copernicano ad un preciso divieto in lui inculcato. Ma Galilei in quell'occasione poté esibire un documento rilasciatogli da Bellarmino che gli vietava solo l'insegnamento affermativo della nuova immagine del mondo, ma non la trattazione puramente ipotetica della materia. Allora il processo si concentrò, come è noto, sulla questione quanto affermativamente Galilei avesse insegnato l'immagine del mondo eliocentrica. E in quell'occasione le arti di camuffamento verbali non gli servirono più a nulla. In altre parole: la Chiesa, votata, per quanto riguarda questo punto, allo spirito di Trento, perdente su tutti i fronti ideologici e politici del Seicento, chiuse in quell'occasione la questione in modo autoritario, dogmatizzando l'immagine teologica della natura. Che proprio in tal modo sarebbe diventata perdente, non potendo essere affermata proprio questa eredità tridentina nell'interpretazione del mondo anche *in naturalibus* di fronte al nuovo metodo e all'ottimismo conoscitivo di nuove generazioni, non venne compreso dai responsabili di allora. In riferimento al nuovo metodo scientifico che doveva formarsi mezzo secolo più tardi, lo spirito del concilio non ha avuto quindi un effetto modernizzante, ma decisamente ritardante.



## Economia, scienza, tecnologia e controriforma: la teologia polemica di Tommaso Bozio

di *Carlo Poni*

Ho incominciato a leggere le opere di Tommaso Bozio circa trent'anni fa. Una lettura che misi rapidamente a frutto scrivendo in gran fretta – c'era un concorso in vista – un breve articolo stampato in non più di cento esemplari. Di cui oltre quaranta hanno circolato fra commissari di concorso e amici. Altrettanti sono stati distribuiti ai miei studenti (qualcuno anche quest'anno). Mentre ciò che resta – pochi esemplari – è ancora nella mia biblioteca.

L'intenzione iniziale era quella di far seguire a questa pubblicazione, quasi clandestina e provvisoria, uno scritto più sostanzioso. Ma le cose sono andate in modo diverso. Nel corso degli anni ho continuato a raccogliere, ma in modo casuale e fortuito, schede e note su Bozio e sui temi da lui trattati. Ma distratto da altre curiosità e da altri impegni non sono riuscito a passare dalle intenzioni ricorrenti ma fragili al concreto fare. Cioè a scrivere.

Anche per questo ho accettato con vivo piacere l'invito dell'amico Paolo Prodi di riproporre aggiornato il contenuto del vecchio articolo in questo convegno. In linea generale non ho aggiornato la bibliografia. Ovviamente non ho seguito questo criterio nelle aggiunte.

Il problema dei rapporti fra religione ed economia è stato oggetto di vivaci ed appassionante ricerche da quando Max Weber affermava, all'inizio del secolo, l'esistenza di un rapporto specifico fra l'«etica protestante e lo spirito del capitalismo». Questo piccolo libro è senza dubbio alcuno un'opera geniale, raffinata e appassionante. Forse anche non falsi-

ficabile. E quindi non vera. All'occhio dello storico può apparire priva di un adeguato supporto documentario. Ma si tratta pur sempre di un libro che ha agitato acque profonde, che ha suscitato importanti discussioni. Che ancora fa discutere<sup>1</sup>.

Lasciate da parte predestinazione e usura, ho piuttosto cercato di portare l'indagine sulle controversie confessionali dell'età della riforma e della controriforma, per vedere se esse non abbiano dato vita, sotto l'incalzare delle stesse polemiche che imponevano un continuo sforzo di potenziamento e aggiornamento delle armi dottrinali, all'idea di un rapporto fra economia, scienza, tecnologia e religione<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Per un ampio quadro di questo dibattito rimando alle penetranti rassegne di A. BIÉLER, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève 1959, pp. 477-520 e di K. SAMUELSON, *Religion and Economic Action*, Stockholm 1961, pp. 2-3 e 138-146. Samuelson ha il merito di aver demolito la dissertazione sociologica che aveva fornito la base di partenza della tesi di Weber: M. OFFENBACHER, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tübingen 1900. Si vedano anche le convincenti messe a punto di H. LUTHY, *Calvinisme et capitalisme. Après soixante ans de débat*, in «Cahiers Vilfredo Pareto», 1963, n. 2, pp. 5-35, e *La Banque protestante en France*, 2 voll., Paris 1959-1961, introduzione al volume I (pp. 1-33), e conclusioni del volume II (pp. 749-785). L'unico studioso italiano intervenuto con autonome ricerche in questo dibattito è A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milano 1934. Sempre utile la lettura della prefazione di E. Sestan alla traduzione italiana dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Roma 1945, ed ora ripubblicata, Firenze 1965. Si vedano anche i due saggi di D. CANTIMORI in *Studi di storia*, Torino 1959, pp. 86-117. Fra le più recenti e più importanti pubblicazioni segnalo H. LEHMANN-G. ROTH (edd), *Weber's Protestant Ethic*, Cambridge 1993.

<sup>2</sup> Il rapporto fra scienza e riforma appena accennato dal Weber è stato svolto in modo sistematico dal punto di vista sociologico da R.K. MERTON, *Science, Technology and Society in 17th Century England*, in «Osiris», IV 2, 1938. Si vedano anche R. HOOYKAAS, *Science and Reformation*, in «Cahiers d'histoire mondiale», III, 1965, n. 1, pp. 109-141; J. PELSENEER, *La Réforme du XVIème siècle à l'origine de la science moderne*, in *La science au XVIème siècle. Colloque du Royaumont 1957*, Paris 1960, pp. 151-165 e la vivace discussione a pp. 166-167; L. BURSTYN-S. HAND, *Puritanism and Science Reinterpreted*, in *XI Congrès International d'Histoire des Sciences, Sommaires, Section n. 1, 2 et 3*, Warszawa 1965, p. 45. Un importante riesame critico del rapporto scienza-religione dobbiamo a

Il problema non è arbitrario. La scienza e la tecnologia entrano sempre più largamente, col secolo XVI, nelle riflessioni di filosofi, economisti e letterati. Si pensi ai sostenitori della superiorità dei moderni rispetto agli antichi (da Fernel a Blaise de Vigenère a Bodin a Le Roy), i quali avvaloravano la loro tesi soprattutto con due argomenti: 1. le nuove invenzioni (bussola, stampa, cannoni, ecc.), inconfutabile dimostrazione dei progressi realizzati dal genere umano, 2. le grandi scoperte geografiche. Non mi soffermerò sulle citazioni del resto notissime<sup>3</sup>. Vale invece la pena di sottolineare che questo tipo di argomento non compare solo sul terreno dei confronti fra il passato e il presente. I nuovi orizzonti delle scoperte geografiche non provano solo la superiorità dei moderni sugli antichi, ma anche quella dell'Europa sull'Asia e sull'Africa.

L'età delle scoperte cresce e si sviluppa infatti, a incominciare dalla fine del secolo XV, in connessione con l'espansione mondiale europea, quando gli occidentali non solo raggiunsero le isole delle spezie, ma conquistarono ed estesero progressivamente il controllo delle vie oceaniche e fondarono imperi in lontani continenti. «Vele e cannoni» rappresentano ormai su tutti i mari la forma concreta della supremazia europea, e alimentano, nel contatto fra realtà

F. RUSSO, *Rôles respectives du catholicisme et du protestantisme dans le développement des sciences au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle*, in «Cahiers d'histoire mondiale», III, 1957, n. 4, pp. 854-880. La migliore bibliografia italiana sull'argomento è contenuta nel lungo importante saggio di A. CARUGO, *La nuova scienza, le origini della rivoluzione scientifica e dell'età moderna*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano 1964, p. 156. Si veda anche la vivace discussione fra C. Hill, H.F. Kearney, T.H. Rabb e G. Whitteridge sul tema *Science, Religion and Society in the Sixteenth and Seventeenth Century*, in «Past and Present», 1965, n. 30, pp. 104-109; n. 31, pp. 97-126.

<sup>3</sup> Si vedano R. ROMEO, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del cinquecento*, Milano-Napoli 1954, pp. 115-131; P. ROSSI, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Milano 1962, pp. 77-102 e la bibliografia ivi contenuta; W.P.D. WIGHTMAN, *Science and the Renaissance. An Introduction to the Study of the Emergence of the Sciences in the XVI Century*, I, London 1962, p. 4; M. BOAS, *The Scientific Renaissance (1450-1630)*, London 1962, p. 17.

contemporanee diseguali, la consapevolezza di dislivelli economici e sociali, tecnologici e scientifici fra continenti e paesi<sup>4</sup>. Scriveva Botero in una pagina che possiamo considerare conclusiva di un lungo processo di conoscenze e di confronti:

«L'Europa se tu guardi la grandezza è minore dell'altre parti del mondo ..., ma se tu consideri i popoli e gl'ingegni loro e le facultà e ricchezze non cede all'Asia e supera di gran lunga l'Africa ... Ma che diremo della nobilissima arte della stampa, e dell'inestimabile invention dell'artiglieria proprie dell'Europa? Perché se bene si dice che chinesi et i cataini hanno prima di noi havuta l'una e l'altra, si sono però trovati qui amendue come cose nuove e condotte a tanta eccellenza e perfettione, che non paiono dell'istessa spetie appo noi et appo quei barbari. Ma né l'Africa né l'Asia hanno cosa degna d'esser paragonata con l'uso della calamita ritrovata nella costa d'Amalfi, e con l'eccellenza dei popoli d'Europa nella navigatione, co'l cui beneficio gli spagnoli, condotti da un italiano, hanno scoperto un mondo nuovo; et i portoghesi costeggiata tutta l'Africa e ritrovati viaggi et paesi infiniti, che non vennero mai a notizia degli antichi. Et in vero non è cosa che dimostri meglio e la potenza dell'ingegno humano, et il valore dell'animo, che l'arte di mettere legge ai venti, e raffrenare l'horribile furore dell'oceano ... Le scienze poi, le quali nacquero nell'Egitto e nella Giudea, onde passarono in Grecia, si sono hora fermate fra noi. E la vera religione e fede di Christo, signor nostro, non è pura e sincera fuor d'Europa, se non nei paesi ove i popoli di Europa l'hanno nuovamente portata»<sup>5</sup>.

Ho citato largamente le parole di Botero, perché in esse «l'eccellenza e perfettione» tecnologica per cui l'Europa vien definita superiore all'Asia e all'Africa, appare accostata alla «vera religione e fede di Christo». Certo le *Relazioni Uni-*

<sup>4</sup> Rimando all'importante e suggestivo libro di C.M. CIPOLLA, *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion (1400-1700)*, London 1965, e alla bibliografia ivi contenuta. Sulle complesse reazioni europee alle diverse forme di vita sociale, agli atteggiamenti morali e religiosi, ai costumi e alle civiltà dei popoli dell'America pre-colombiana, si veda R. ROMEO, *Le scoperte americane*, cit.

<sup>5</sup> G. BOTERO, *Delle relazioni universali*, prima parte, Roma 1591, pp. 1-2. Si veda il commento di F. CHABOD, *Giovanni Botero*, Roma 1934, pp. 77-78.

*versali* non contengono nessuna penetrante analisi dei rapporti fra fede, scienza e tecnologia. I due concetti appaiono giustapposti l'uno all'altro.

Ma qual'è la «vera religione e fede di Christo»? Dopo che la profonda crisi della riforma aveva distrutto l'unità del cristianesimo medievale, pochi interrogativi possedevano una più immediata attualità. E la verità di una confessione sull'altra era dibattuta sui campi di battaglia non meno che nelle controversie dei teologi. In questa lotta che fu veramente senza quartiere, anche l'argomento della superiorità tecnologica e scientifica poteva diventare un'arma di battaglia. E lo diventò nei fatti. In questa nuova versione l'argomento fu presentato in modo da rivendicare a una confessione religiosa la superiorità su tutte le altre.

Secondo i risultati delle mie ricerche, che si sono svolte soprattutto in Italia e quindi prevalentemente su fonti cattoliche, l'idea di questa rivendicazione fu formulata, alla fine del secolo XVI, da un teologo cattolico. Si tratta ovviamente di una affermazione provvisoria che altri studi potranno modificare.

Ma in quale contesto culturale è nata l'idea di utilizzare l'argomento della superiorità scientifica e tecnologica a vantaggio della verità del cristianesimo romano? Cercherò di definire in seguito l'influenza delle nuove aperture geografiche e della rinnovata azione missionaria, che rivisse una stagione di audaci e generosi slanci. Qui dirò che questo argomento è nato sul terreno della cosiddetta «teologia polemica», nella discussione sulle *notae* e sui *signa* della «vera» Chiesa<sup>6</sup>. Questo tema, che è quello della dimostrazione della verità della Chiesa, non era nuovo. Esso era nato, con lo

<sup>6</sup> Cfr. G. THILS, *Les notes de l'église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux 1937; R. VOELTZEL, *Vraie et fausse église selon les théologiens protestants français du XVIIe siècle*, Paris 1956 e alle bibliografie ivi contenute. Si veda inoltre H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 6 voll., Innsbruck 1903-1913 (ripubblicato a New York dal 1926) e la voce *Théologie* di M.J. CONGAR, in *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, Première Partie, Paris 1946, pp. 423-431.

stesso sorgere delle prime comunità cristiane, quando apparvero quelle rotture che l'apostolo Paolo aveva previsto come inevitabili. Già sant'Agostino, in polemica con i donatisti, si poneva la domanda: «Ubi est Ecclesia Dei». Tuttavia questa parte dell'apologetica poté pervenire a un alto grado di sistemazione e di sviluppo solo nei secoli XVI e XVII, quando la pretesa di ciascuna delle grandi comunità religiose rivali di essere autentiche (o uniche) eredi e interpreti della parola di Cristo pose con urgenza nuova il problema dei *signa*, delle *notae* con cui riconoscere la «vera» Chiesa dalle altre, di cui talvolta si parlava e scriveva come di costruzioni del demonio e dell'anticristo. Non intendo addentrarmi nella storia di questa sterminata letteratura<sup>7</sup>. Qui basti dire che gli studiosi di ecclesiologia distinguono quattro gruppi di note: 1. quelle contenute nella Scrittura (Bibbia e Vangelo) che sono: l'indefettibilità, l'universalità, la visibilità, la santità, l'unità, i miracoli; 2. quelle agostiniane: la saggezza perfetta, l'accordo universale nella fede, i miracoli, la successione dei pastori, lo stesso nome di cattolico; 3. quelle leriniane (derivate dal *Commonitorium* di Vincent de Lerins): l'universalità, l'antichità, l'accordo universale; 4. quelle del simbolo Niceno: «... et unam sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam»<sup>8</sup>.

Nelle controversie dottrinali cattolici e protestanti attinsero in modo diseguale e diverso a queste quattro fonti. Mentre i protestanti tendevano a evitare questo tema e in ogni caso a ridurre il numero delle note perché «these marks are not so essential to the true Church»<sup>9</sup>, i cattolici, per tutto il secolo XVI, si mossero in una direzione opposta. Essi cercavano piuttosto di moltiplicarle, scavando con analitica tenacia nel

<sup>7</sup> G. THILS, *Les notes de l'église*, cit., pp. XI-XIII.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. II, *passim*.

<sup>9</sup> Ch.R. BUTTERFIELD, *Maschel or a treatise to give instruction touching the State at the Church of Rome since the Councell of Trent*, 1629, pp. 86, 84-85, citato da A. MILTON, *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought (1600-1640)*, Cambridge 1995, p. 131. Cfr. anche M.C. QUESTIER, *Conversion and Religion in England (1580-1625)*, Cambridge 1996, pp. 23-39 e *passim*.

solco della tradizione, ed anche innovandola con nuove determinazioni, laddove questa si rivelava inadeguata alle esigenze delle controversie. Così il Cunerus, in polemica con la concezione anabattista della Chiesa dei santi, vedeva una «proprietates» della vera Chiesa nella «commixtio bonorum et malorum»<sup>10</sup>. Altri invece affermavano la verità della Chiesa cattolica dai «mali exitus et infelices rerum gestarum successus» di coloro che l'avevano perseguitata. L'argomento, esemplificato dal Medina<sup>11</sup>, si ritrova poi in Bellarmino, articolato in due note: la decimaquarta: «Infelix exitus seu finis eorum qui ecclesiam oppugnant» e la decimaquinta: «Felicitas temporalis»<sup>12</sup>. Il tema in se stesso non è nuovo. Lo si trova in sant'Agostino (e prima ancora nella Bibbia). Nuova rispetto alla tradizione la sua collocazione tra le note.

La semplice formulazione dell'idea che la vera Chiesa poteva essere riconosciuta dai «mali exitus» dei suoi nemici e dalla felicità temporale dei suoi fedeli suscita nel lettore un giustificato interesse. Purtroppo sia il Medina che il Bellarmino svolgono questo concetto in modo ristretto e tradizionale. Essi l'identificano con la fortuna militare dei principi e delle forze cattoliche, esemplificate da Costantino (battaglia di Ponte Milvio) fino alla vittoria su Zwingli dei cantoni cattolici «cum tamen essent numero et armis multo inferiores»<sup>13</sup>.

Il secondo tomo delle *Controversiae* bellarminiane, con l'analisi di quindici note, uscì nel 1588. Ma non passavano neppure tre anni che un prete della Congregazione dell'Oratorio, Tommaso Bozio, laureato in legge e avvocato, dal 1582

<sup>10</sup> P. CUNERUS, *Verae ac germanae domini nostri Jesu Christi Ecclesiae (quae columna et firmamentum est veritatis): atque eiusdem per XIII proprietates ostensio*, Lovanii 1567, ff. 12v e ss.

<sup>11</sup> M. MEDINA, *Christianae parenesis sive de recta in Deum fide*, Venetiis 1564, ff. 78r-83v.

<sup>12</sup> R. BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, t. II, pars I, l. IV, Coloniae Agrippinae 1619, coll. 218-220.

<sup>13</sup> *Ibidem*, col. 220.

collaboratore del Baronio nella preparazione degli *Annales*, poteva «trionfalmente» presentare a Gregorio XIV un'opera *in folio* in due tomi, *De Signis Ecclesiae Dei*, in cui le note della vera Chiesa sono diventate cento<sup>14</sup>. Questi cento segni rappresentano un primato senza precedenti e che doveva restare ineguagliato fin verso la seconda metà del secolo XVII, quando il gesuita Lucchesini pubblicò nel 1688 i suoi *Centum evidentia signa verae fidei*<sup>15</sup>. Ma non è il numero

<sup>14</sup> Fra la stampa del primo e del secondo tomo passarono alcuni mesi. Intanto, morto Gregorio XIV, era diventato pontefice Innocenzo IX a cui il Bozio dedicò il secondo tomo. Entrambi i tomi furono stampati a Roma nel 1591. L'espressione «trionfalmente» è di G. THILS, *Les notes de l'église*, cit., p. 106. Tommaso Bozio nacque a Gubbio nel 1548. Studiata legge a Perugia, si trasferì a Roma per esercitarvi l'avvocatura. Entrò nel 1571 nella congregazione di S. Giovanni dei Fiorentini. Fu assieme al Baronio una delle maggiori personalità fra i seguaci di san Filippo Neri e resse per alcuni anni l'Oratorio della Vallicella. Morì a Roma il 9 dicembre 1610. Per altre notizie si vedano G.M. MAZZUCHELLI, *Gli scrittori d'Italia*, II, parte III, Brescia 1762, pp. 1933-1934; T. BOZZA, *Scrittori politici dal 1500 al 1650*, Roma 1949, pp. 81-83 e la bibliografia ivi contenuta; più di recente P. CRAVERI, *Bozio, Tommaso*, in *Dizionario biografico degli italiani*, XIII, Roma 1971, pp. 568-571, nonché S. MASTELLONE, *Tommaso Bozio, l'«intransigente» amico di Baronio, teorico dell'ordine ecclesiastico*, in R. DE MAIO-L. GULIA-A. MAZZACANE (edd), *Baronio storico e la Controriforma*, Sora 1992, pp. 219-230. Si vedano inoltre G. MARCIANO, *Memorie storiche della Congregazione dell'Oratorio*, I, Napoli 1693, pp. 489-496; A. CAPECELATRO, *La vita di S. Filippo Neri*, II, Napoli 1879, pp. 520-526, 797-900; L. PASTOR, *Storia dei Papi*, XI, Roma 1929, p. 61. La classica opera generale sull'Oratorio romano è quella di L. PONNELLE-L. BORDET, *S. Filippo Neri e la società romana del suo tempo*, trad. it. di T. Casini, Roma 1931, ma vedi ora A. CISTELLINI, *San Filippo Neri, l'Oratorio e la Congregazione oratoriana*, 3 voll., Brescia 1989, dove si parla di Bozio in molti luoghi. Di utile consultazione C. GASBARRI, *L'Oratorio romano dal cinquecento al novecento*, Roma 1963; G. INCISA DELLA ROCCHETTA-N. VIANI-C. GASBARRI (edd), *Il primo processo per S. Filippo Neri*, 4 voll., Città del Vaticano 1957-1963. Nell'archivio della Congregazione dell'Oratorio di Roma si conservano numerose lettere di Bozio (serie B. III). Si veda anche la busta P. I (1). Il nucleo più importante dei manoscritti di Bozio si conserva nella Biblioteca Vallicelliana di Roma. Qualche lettera poco importante si trova nell'Archivio di Gubbio.

<sup>15</sup> Il Lucchesini sentì il bisogno di difendersi dall'accusa di aver plagiato il Bozio: «Profiteri enim sancte possum – scriveva – incognitum mihi fuisse antequam hoc qualecumque opus absolverim» (G.L. LUCCHESINI, *Demonstrata impiorum insania sive centum evidentia signa verae fidei*, in

delle note, per quanto cospicuo, che può impressionare. Importa invece sottolineare il posto di singolare rilievo e la varia articolazione che fra le cento note di Bozio occupano quelle più o meno direttamente collegate alla *temporalis felicitas*. I concetti già contenuti nelle note bellarminiane si riconoscono facilmente. Basta scorrere i titoli: «Prudentia politica», «Prudentia et fortitudo militaris», «Ignavia haereticorum adversus hostes», «Auxilium caelitem in bellis», «Felix posteritas regum catholicorum», «Infelix exitus haereticorum regum», ecc.<sup>16</sup>. Collegata sia al concetto della *temporalis felicitas*, come a quello della perfetta sapienza, è la nota ventiquattresima, intitolata *Peritia catholicorum in omnibus disciplinis*, in cui la verità della Chiesa cattolica è affermata in nome della superiorità dottrinale, scientifica e tecnologica dei cattolici su tutti gli eretici. Non meno significativa è la nota novantatreesima, *Decens felicitas catholicorum*, in cui viene affermato il legame fra prosperità economica e cattolicesimo.

La nota ventiquattresima, che si apre con una citazione da san Paolo: «Divites facti estis in Illo in omni verbo et in omni scientia», è divisa in quattro argomenti o parti<sup>17</sup>.

*Opera*, I, 1714, s.n.). La prima edizione dei *Centum evidentia signa* è del 1688.

<sup>16</sup> Un analogo processo di moltiplicazione subiscono le note tradizionali. I *signa* dedicati ai miracoli sono diventati 13. Ne cito alcuni: Stigmata divina corporum sanctorum; Corporum praesentia multiplicata aut invisibilis; Dotes divinae corporum sanctorum; Dei providentia intuendis reliquis; Caelestes proprietates cadaveribus sanctis quandoque communicatae, velocitas, impassibilitas, splendor, incorruptio; Reintegratio cadaverum diffactorum; Cadaverum quasi viventium functiones; Affectioes mirae cadaverum sanctorum; Signa rerum quae sancti tetigerunt (*De Signis*, II, pp. 101-143). A p. 127 ringrazia il confratello Antonio Talpa per avergli inviato «certissima testimonia» dei miracoli che avvenivano nel regno di Napoli (sangue di S. Gennaro, manna di S. Andrea, ecc.). A questo proposito si vedano le lettere del Bozio del 17 dicembre 1588, del 9 giugno 1589 e del 12 agosto 1589 dirette al Talpa e pubblicate da M. BORRELLI, *I documenti dell'Oratorio Napoletano*, I, Napoli 1964, pp. 93-94, 121, 138.

<sup>17</sup> Il riassunto che segue si riferisce alle pp. 237-243 del tomo I, l. VI, cap. VII del *De Signis*. Non ho riassunto il capitolo successivo (VIII)

Nel primo argomento Bozio esordisce ammettendo che nei tempi della Chiesa primitiva, i cristiani, impegnati nella diffusione dei misteri della fede, non avevano potuto dedicarsi alle «rerum naturalium disciplinae». Malgrado ciò egli afferma l'eccellenza dei cattolici «in omni doctrinarum genere», da Dionigi l'Areopagita «Pauli discipulus», a Clemente Alessandrino, a Origene, su su fino a Boezio ed a Cassiodoro, e poi da Beda ad Alcuino, a Scoto Eriugena, ad Alberto Magno e a Tommaso d'Aquino. Notevole in questo argomento è la polemica contro coloro che avevano affermato la decadenza delle discipline liberali dopo la morte di Boezio, cioè col tramonto della civiltà classica e il corrompersi della Chiesa dei primi secoli<sup>18</sup>. Il lungo elenco, qui riprodotto solo parzialmente, e che termina col nome di san Tommaso, serve per dimostrare che «nulli aetati, post obitum Boetii admirabilis, defuisse viros doctissimos et gravi scientia insignes».

Nel secondo argomento viene rivendicata ai cattolici la fondazione di tutti i «publica gymnasia», e si spiega con questo fatto la loro superiorità dottrinale, «quod omnia quae sunt gymnasia publica in orbe christiano ab ipsis catholicis fuerunt excitata cum nulla fuerunt per hereticos erecta».

Il terzo argomento afferma l'appartenenza alla religione cattolica di tutti i più grandi uomini con riferimento ad un periodo di tempo compreso all'incirca fra il XIII e il XVI secolo. L'elenco comprende diverse decine di nomi, ordinati a seconda delle discipline: dalla filosofia, alla matematica, alla astrologia, alla medicina, alla architettura, alla storia, alla poesia, alla pittura e scultura, alla fisica, all'agronomia, ecc. Fra i nomi più significativi ricorderò quelli di Sacrobosco, Peurbach, Regiomontano, Maurolico, Copernico, Fra-

perché esso si riferisce alla superiorità «in omni doctrinarum genere» di coloro che papi, cardinali e vescovi «speciatim se rebus religionis tractandis devouerunt» (p. 243).

<sup>18</sup> Bozio respinge la tesi umanistica della «barbarie» della tradizione scolastica. Cfr. Th. MAISEN, *Von der Legende zum Modell*, Basel-Frankfurt a. M. 1994, pp. 269-271.

castoro, Vesalio, Fernel, Rondelet, Commandino, Clavio, L.B. Alberti, Vignola, Pier Crescenzi, Agostino Gallo e Mattioli.

Siamo così giunti al quarto argomento, in cui Bozio dichiara di voler descrivere «catholicorum mirabilissima inventa ad omnes artes ac disciplinas pertinentia, e quibus apparebit quanto sint ingenio catholici, quanta omnium rerum peritia». Questo argomento (intitolato *Inventa nobilia catholicorum*) occupa uno spazio che è uguale a quello occupato da tutti gli altri tre argomenti messi insieme. Il posto d'onore è riservato alla scoperta delle Americhe e degli antipodi «a nostris ... inventi et aperti». I nomi sono ovviamente quelli di Colombo e di Vespucci, che indicarono anche la via per una «facillima ... et expedita navigatio». A questi segue il nome di Fernando Magellano per aver osato concepire per primo quella circumnavigazione del globo, che ormai, quasi giornalmente, navigatori cattolici portano a compimento. E qui il Bozio non sa tenersi dall'esaltare le gesta dei navigatori moderni rispetto a quelle dei più famosi dell'antichità. Scrive:

«Admiretur antiquitas omnis Phaenicum navigationes, Salomonicae classis obscura itinera. Quid illis cum nostris? Laudent Ulysses Graeci, quod obierit tot maria, tot adierit terras. Canat ille vates: Dic mihi Musa virum, captae moenia Troiae qui mores multorum vidit et urbes. Innumera sunt catholici hominum millia, qui innumeris etiam partibus Ulysses superent et comites eius».

La superiorità dei cattolici è attribuita all'invenzione di nuovi tipi di navi «antiquis longe aptiora» alla traversata dell'oceano, e alla scoperta dell'uso della bussola «in chartis nauticis, ex quo facillime dignoscunt quovis tempore, quo sint loco, quanto distent intervallo a quacumque hora». Segue un accenno a Ignazio Danti che aveva da poco pubblicato la descrizione e il disegno di un anemoscopio «quo in recta pariete indicat quinam venti spirent». Oltre ad aver scoperto nuove tecniche marinare, i cattolici avrebbero inventato il modo, «non ita pridem Venetiis visum», con cui riportare alla superficie le navi affondate.

Dall'arte nautica passando agli strumenti matematici, Bozio afferma che i cattolici ne avevano inventati tanti che era impossibile enumerarli tutti. Ma intanto elenca, fra gli altri, l'astrolabio di Gemma Frisio, quello di Giovanni Rojas, il cosmolabio di Besson, l'olometro di Abel Fullon, l'anello sferico del Filandro, le verghe astronomiche di Antonio Lupicino, il «radium latinum» di Ignazio Danti.

Le macchine con cui sollevare l'acqua aprono una nuova rubrica con la citazione di Giorgio Valla, che ne aveva disegnate diciannove, e di Giuseppe Ceredi per averne enumerate diciotto, «a catholicis jamdiu repertas ante haereses protestantium». Ricordato il Besson per aver raffigurato cinquanta macchine «ab se excogitatas neque inutiles», Bozio continua: «Varias porro machinas a variis catholicis iam pridem inventa adservant Veneti magistratus». Segue la citazione di Tartaglia e di Guidobaldo dal Monte per aver analizzato le cause dei movimenti meccanici, e di Michelangelo per aver dato in luce la macchina «quae Romae a cunctis adhibeatur ad maxima quaeque onera attollenda». L'invenzione degli orologi meccanici «cum rotis, quae circumvolvuntur, sonitum dent et horarum momenta indicent» è nuova occasione per celebrare insieme la superiorità dei moderni e dei cattolici. L'enumerazione continua coi nomi dei matematici, da Luca Pacioli, al Bombelli, al Tartaglia, al Cardano. Si passa poi, con nuovi elenchi, alla musica e alla dialettica. Un particolare rilievo è dato all'invenzione della stampa «per catholicos orbi caelitem data quibus disciplinae omnes maxime adiuvari possunt». Siamo così giunti alla fine del lungo inventario, qui riprodotto solo parzialmente, che termina con un accenno alla distillazione «nostrum ... inventio», agli occhiali «qui antiqui non habebant», e alle bombarde, di gran lunga superiori alle macchine belliche degli antichi dichiarate ridicole al confronto<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Bozio aveva una certa passione per le tecniche. Nell'opera *De jure divino et naturale*, Romae 1600, per spiegare i rapporti fra mezzi e fini ricorre a una metafora tratta dal mondo delle pratiche tecniche. Cfr. l'analisi della nave a p. 15.

Il quarto argomento si chiude con una sfida. «Ostendant nunc haeretici quae sunt ipsorum vires, quod ingenium, quae peritia in ullis artibus, proferant inventa sua». Ma Bozio non ha davvero bisogno di attendere la risposta. In un eccesso di foga polemica (che non gli impedirà di formulare in altre note giudizi più equilibrati) egli afferma che gli eretici erano quasi divenuti simili alle bestie «feritate, libidine, ignorantia omnium rerum». Ma se le cose stavano così: «Quo modo igitur ex illis Ecclesia Dei?»<sup>20</sup>.

Bisogna riconoscere che l'argomento della superiorità tecnologica e scientifica è pervenuto nel *De Signis* ad un alto grado di completezza e di articolazione, a paragone dei testi in cui si sostiene la superiorità dei moderni sugli antichi. Ma occorre subito aggiungere che le forzature polemiche ne hanno indebolito l'oggettività. Invece di assumere come termine *a quo* la riforma, per poi confrontare la scienza e la tecnologia dei paesi cattolici e protestanti, Bozio getta sul piatto della bilancia tutta la tradizione culturale, scientifica e tecnologica della cristianità occidentale (e anche orientale), con l'intento di schiacciare avvocatescamente i nemici della sua Chiesa. Un'attenta lettura rivela inoltre errori e imprecisioni. Rondelet e Besson furono cattolici oppure calvinisti<sup>21</sup>? Quale storico potrebbe considerare cattolico il Cardano<sup>22</sup>? Che cosa hanno a che vedere coi «catholicorum nobilissima inventa» i tentativi del Valla di interpretare le

<sup>20</sup> In altra parte del *De Signis* affermava che gli eretici non avrebbero potuto esibire nessuno «saeculo ullo, cui laus eximia debeatur ob aliquod opus humano generi utile, vel qui in aliqua excellenti doctrina inter primos numerari possit» (I, p. 511).

<sup>21</sup> La questione è ancora aperta. Secondo Hooykaas, il Rondelet fu «one of the leaders of the reformed in Southern France» (*Science and Reformation*, cit., pp. 111-112). Per F. Russo non sarebbe ancora stato sufficientemente provato «qu'il soit passé du catholicisme au protestantisme» (*Rôles respectives*, cit., p. 877).

<sup>22</sup> Su Cardano, che non prese posizioni esplicite in campo confessionale ma la cui fortuna come fonte dei libertini è ben nota, cfr. H. BUSSON, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris 1957, pp. 212-220 e *passim*.

macchine di Erone alessandrino<sup>23</sup>? Inoltre Bozio ignora completamente l'intensa attività della riforma nel campo della educazione e della pedagogia, secondo una linea di attacco che è comune alla letteratura controversistica di parte cattolica<sup>24</sup>.

Ma Bozio non fu un ripetitore di argomenti belli e pronti. Fra gli apologeti della Chiesa cattolica egli occupa un posto singolare, e non ancora adeguatamente analizzato, perché egli cercò di mediare insieme, nel *De Signis*, l'apologetica dogmatica, che raggiungeva in quegli anni il proprio culmine nell'opera del Bellarmino, e l'apologetica storiografica in cui il Baronio si stava affermando coi suoi poderosi *Annales*<sup>25</sup>. Della originalità della sua posizione culturale Bozio

<sup>23</sup> G. VALLA, *De expetendis et fugendis rebus*, I, Venetiis 1502, lib. XV, *De spiritalibus*. Si veda anche I.L. HEIBERG, *Beiträge zur Geschichte G. Vallas und seine Bibliothek*, Leipzig 1856.

<sup>24</sup> E. GARIN, *L'educazione in Europa*, Bari 1957, pp. 195-211 e la bibliografia ivi contenuta.

<sup>25</sup> Per una convincente analisi delle due categorie di polemisti cattolici cfr. P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIIe siècle*, Gembloux 1932, pp. 544-545. Fra Bozio e Baronio, entrambi membri della Congregazione dell'Oratorio romano, esistevano rapporti di stretta amicizia. Cfr. *De vita venerabilis Caesaris Baronii*, in R. ALBERIGI, *Venerabilis Caesaris Baronii epistolae et opuscula*, I, Roma 1759, p. 43; G. CALENZIO, *La vita e gli scritti del cardinale Cesare Baronio*, Roma 1907, p. 181 e *passim*. Nel *De Signis* il Baronio è citato affettuosamente: «Baronius noster» (I, pp. 38, 39, 525). Il Du Perron, in una lettera a Bozio del 10 luglio 1602, scriveva: «Il ne me reste rien de plus doux, de tout mon sejours à Rome, que la souvenance de la Congregation de la Valicella, de laquelle Monsieur le cardinal Baronius et vous estièz les deux lumineux» (J.D. DU PERRON, *Les ambassades et negotiations*, Paris 1623, p. 101). Il Baronio discusse anche il titolo del *De Signis*. Scriveva il Bozio al Talpa nell'agosto del 1589: «Ancora non me so firmato nel titolo, perché al P. Cesare parrebbe fusse questo 'Centum signa Ecclesiae Dei', e levasse quello 'De divinitate', parendosi troppo metafisico, et aggiungere che il titolo deve essere facilissimo e notissimo, e tali ch'alletti subito il lettore. Non mi dispiace quella ragione di levare le parole de divinitate, ma aggiungere quel Centum mi par da fornacciaro e vandatore», in M. BORRELLI, *I documenti*, cit., p. 142. Da una precedente lettera diretta al Talpa risulta che Bozio si era orientato verso il titolo «De divinitate et signis ecclesiae Dei» (*ibidem*, p. 119). Occorre inoltre tener presente, per comprendere i rapporti culturali tra i due confratelli, che

era in qualche modo consapevole. Scriveva nel dicembre 1588 ad Antonio Talpa, prefetto dell'Oratorio di Napoli:

«Cammino per un campo molto novo, nel quale mi s'aprano da Iddio benedetto strade, nelle quali mi meraviglio di me medesimo; scorgendo i favori segnalatissimi che sua Divina Maestà ha fatto e fa a Sua Santa Chiesa e suoi seguaci in ogni parte. Dicoli con semplicità, che supposta la divina scrittura, e per pigliarla più largamente, supposta questa verità che Idio ci sia, mi par haver perduta la fide, vedendo apertissimamente dove è la Chiesa d'Idio e suoi figlioli, supplico Sua Divina Bontà dia favore a ben scoprire quanto ella di meraviglioso mi mostra»<sup>26</sup>.

E la «Chiesa d'Idio e suoi figlioli» credeva di vedere «apertissimamente» nella storia, che egli trattò nel *De Signis*, in frequente polemica coi Centuriatori<sup>27</sup>, non tanto come oggetto di narrazione, ma di dimostrazione e di verifica<sup>28</sup>. Que-

Bozio fu uno dei coadiutori del Baronio nella stesura degli *Annali* (secondo il Baronio l'aiuto fu insignificante. Cfr. L. PONNELLE-L. BORDET, *S. Filippo Neri*, cit., p. 360). Non sono invece riuscito a documentare l'esistenza di rapporti personali tra il Bozio e il Bellarmino. Le ricerche da me compiute sia sulle lettere del Bozio sia su quelle del Bellarmino non hanno dato risultati positivi. Ma siccome il Bellarmino era grande amico del Baronio e frequentatore della Congregazione della Vallicella, non mi sembra azzardato supporre che fosse in rapporti personali col Bozio. Nel *De Signis* si parla del Bellarmino con molta considerazione: ora come di un «vir doctissimus» (I, p. 114), ora come di colui «qui acute in quacunque questione tractat» (I, p. 116). Sarebbe interessante indagare sui probabili rapporti col Botero, che visse – sebbene non ininterrottamente – a Roma dal 1586 al 1599 dove scrisse il *Delle cause della grandezza delle città* (1588) e le *Relationi Universali*. Il *De Signis* impegnò il Bozio per circa dieci anni (1581-1591).

<sup>26</sup> Lettera di T. Bozio ad A. Talpa del 17 dicembre 1588, in M. BORRELLI, *I documenti*, cit., p. 93. La coscienza della propria originalità appare anche nella dedica al cardinale Gabriele Paleotti (*De Signis*, II).

<sup>27</sup> T. BOZIO, *De Signis*, I, p. 92, 111, 113-114, 196 e *passim*.

<sup>28</sup> Cfr. quanto scriveva su di lui l'Eritreo (G.V. Rossi): «In scribenda historia non certis quibusdam finibus se continuit, ut Baronius, sed liberum et apertum sibi campum esse voluit, in quo posse excurrere. Etenim Baronius, ab initio rerum ecclesiasticarum, res omnes singulorum annorum litteris mandavit; Thomas vero, longe maiora amplexus animo, omnium monumenta temporum, hominum, locorum gestarumque rerum, in historiam contulit» (N. ERYTHRAEUS, *Pinacotheca virorum illustrium*, Co-

sto tipo di svolgimento, per cui fu indotto a non seguire il metodo troppo rigido della esposizione annalistica, gli era suggerito sia dagli intenti apologetico-dogmatici, come dalla familiarità con la letteratura delle scoperte geografiche, delle navigazioni, dei viaggi, che aveva suscitato in lui l'interesse per le descrizioni etnografiche<sup>29</sup>. Scorrendo le pagine del *De Signis*, ci si imbatte di frequente in notizie esotiche tratte dalle opere del Varthema, dell'Alvares, di Leo Africano, e anche da pubblicazioni più recenti, come le *Historiarum Indicarum* del Maffei e la *Moscovia* del Possevino<sup>30</sup>. Alle vaste conoscenze geografiche dobbiamo lo sforzo di descrivere i caratteri della «tirannia» dell'Oriente su un'area molto più ampia di quella tradizionale, dall'Impero turco, alla Etiopia, alla Moscovia, alla Cina. A questi imperi tirannici, fondati «solo metu non amore», egli opponeva il governo della Repubblica Veneta e della Chiesa cattolica, in cui ravvisava la equilibrata fusione del principio monarchico con quello aristocratico e popolare, e la possibilità, presente nella Chiesa cattolica ma non nell'Impero cinese, per gli appartenenti agli strati sociali inferiori di ascendere ai gradi più alti<sup>31</sup>. Bozio sottolinea anche che gli stati tirannici dell'Oriente

loniae Agrippinae 1643, pp. 93-94). Si veda anche L. PONNELLE-L. BORDET, *S. Filippo Neri*, cit., p. 241. Il limite negativo di questo atteggiamento consiste nel fatto che la storia viene considerata come un unico grande ammasso di esempi dai quali trarre tutto ciò che poteva essere utilizzato a favore della Chiesa cattolica.

<sup>29</sup> Per l'influenza delle scoperte geografiche sulla storiografia, si veda E. FUETER, *Storia della storiografia moderna*, I, Napoli 1964, pp. 349-368.

<sup>30</sup> T. BOZIO, *De Signis*, I, pp. 9, 77, 133, 418, 543-545; II, p. 196 e *passim*. La fonte principale della informazione geografica del Bozio è sicuramente la raccolta del Ramusio, cfr. anche la nota 40.

<sup>31</sup> Per l'esaltazione di Venezia «stato-misto» Bozio dipende da Gaspare Contarini. Su G. Contarini si veda F. GAETA, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXIII, 1961, I, pp. 58-75. Per la storia dell'uso dei termini tirannia e dispotismo tra il XV e il XVIII secolo, si vedano R. KOEBNER, *Despot and Despotism. Vicissitudes of a Political Term*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XIV, 1951, n. 3-4, pp. 277-287; F. VENTURI, *Dispotismo orientale*, in «Rivista Storica Italiana», LXXII, 1960, pp. 117-126. Al contrario di quello che scrive Bozio nel burocratico impero cinese tutti

(fra cui la Moscovia) escludendo la proprietà privata della terra, conducevano all'infelicità temporale sia dei sudditi che dei re. Come già aveva fatto il Bellarmino, anche Bozio tratta la nota della «cattolicità» in termini di diffusione geografica, ma con un maggiore impegno a seguire sulle strade del mondo la progressiva espansione dell'azione missionaria, dall'India alle Molucche alla Cina e al Giappone<sup>32</sup>.

Questo muoversi fra discipline così diverse come la teologia, la storia e la «geografia» costituisce probabilmente il tratto più originale della cultura del Bozio, quel «campo molto novo» di cui scriveva al Talpa. Di qui gli venne quasi certamente l'idea del rapporto fra cattolicesimo, scienza e tecnologia. Anche gli incontri che egli ebbe in Roma con i «reduci» dell'estremo oriente, per informarsi degli ultimi progressi del cristianesimo in Cina<sup>33</sup>, poterono forse suggerirgli l'idea di utilizzare in funzione della polemica antiprotestante quella superiorità tecnologica e scientifica di cui i missionari si servivano per diffondere la fede cattolica<sup>34</sup>.

Su quest'ultimo argomento l'esempio più noto, e anche più importante dal punto di vista qualitativo per l'alto livello culturale che riuscì a raggiungere, è quello dei missionari gesuiti in Cina. Scriveva Matteo Ricci riferendosi agli anni del suo apostolato a Chow-king-fu (1583-89):

potevano partecipare agli esami fino ad accedere in linea di principio ai gradi più alti della gerarchia.

<sup>32</sup> T. BOZIO, *De Signis*, I, pp. 38, 129-134, 140-141, 157-161; II, pp. 318-325, *passim*. Per la storia del concetto di «cattolicità» dal XVI al XVIII secolo cfr. G. THILS, *Les notes de l'église*, cit., pp. 214-254. Sul tema del dispotismo asiatico cfr. K.A. WITTFOGEL, *Il dispotismo orientale*, trad. it., Milano 1980. L'osservazione del Bozio sulla proprietà privata in Oriente, presa dal Possevino, è di notevole interesse e individua correttamente nella sicurezza della proprietà privata un pre-requisito fondamentale della crescita economica. Cfr. *De Signis*, I, cit., e T. BOZIO, *De ruinis gentium et regnorum adversus impios politicos*, Romae 1596, pp. 75-76. La prima edizione è del 1594.

<sup>33</sup> T. BOZIO, *De Signis*, I, p. 130.

<sup>34</sup> Il Botero aveva sostenuto prima del Bozio che le scoperte geografiche, avvenute per opera dei cattolici, provavano la verità del cattolicesimo (*Caroli Borromaei Epistularum libri duo, a Io. Botero eius nomine scripturum. Eiusdem epistola singularis ad Antonium Carrafam*, Mediolani 1586, pp. 189-193). Cfr. F. CHABOD, *Giovanni Botero*, cit., p. 77, nota 4.

«Molti erano attratti dall'horiuolo grande et altri piccoli; altri dalle belle immagini di olio et ... stampate; altri da varii instrumenti di matematica, mappamondi e cose artificiose che venivano di Europa ... Con queste cose e col parlare de' padri delle nostre scienze, assai più fondate delle loro, vennero a puoco a puoco tutti a far concetto della nostra terra et de' nostri letterati e gente essere assai diverso di quello che loro sino a questo tempo avevano pensato di tutti i regni forestieri esser barbari, e che in nessuna cosa si potevano comparare con loro. E con questa occasione cominciavano i padri a parlare della nostra santa fede christiana»<sup>35</sup>.

In sostanza l'obiettivo era quello di convertire i cinesi alla religione occidentale col prestigio della scienza che veniva dall'ovest. Ma l'intelligente strategia non riuscì a cogliere i successi sperati. I gesuiti potevano insistere sul carattere «occidentale» delle loro conoscenze scientifiche, ma i cinesi avevano capito fin dall'inizio – secondo l'autorevole giudizio di Needham – che quella scienza era essenzialmente «nuova», e che essa non era necessariamente collegata al cristianesimo<sup>36</sup>. Mi sembra che Bozio abbia avuto un'idea

<sup>35</sup> M. RICCI, *Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina*, in *Fonti Ricciane*, edite da P.M. D'ELIA, Roma 1942, p. 259.

<sup>36</sup> J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, III, Cambridge 1959, p. 449. Scriveva il Ricci dopo il 1590: «Anche quando riconoscono con sufficiente chiarezza la nostra superiorità in molti campi, come nella pittura, nei tappeti, nei libri, nelle discussioni, nelle scienze matematiche, nelle armi, nella musica, nei preziosi abiti di velluto, broccato, lana, e infinite altre cose, neppure allora sembra loro lecito umiliarsi e ammettere che possiamo insegnar loro qualche cosa anche nel fatto della religione». In altre aree, laddove le civiltà autoctone erano meno solide e meno sviluppate, le cose andarono diversamente. È il caso del re congolese Dom Alfonso, convertito al cristianesimo, che nelle numerose lettere inviate nella prima metà del Cinquecento alla corte portoghese chiedeva insieme missionari, bombarde e archibugi per rafforzare con la propria posizione politico-militare quella del «partito modernista» aperto al cattolicesimo (cfr. B. DAVIDSON, *Mère Afrique*, Paris 1965, pp. 114-120 e G. BALANDIER, *Au royaume de Congo du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris 1965, pp. 45-46). Anche il tragico destino degli imperi precolombiani potrebbe fornire abbondante materia di riflessione e di studio sul tema superiorità tecnologica e diffusione del cristianesimo. Come si vede il problema è complesso e si articola su un arco molto ampio e differenziato di casi che qui accenniamo solo fuggevolmente.

vicina a quella del Ricci (collegare il cattolicesimo alla superiorità tecnologica e scientifica). Ma la nota ventiquattresima del *De Signis* non riuscì a imporsi né per l'efficacia pastorale, né per aver promosso decisivi dibattiti nel campo delle controversie.

Quali furono le fonti della *Peritia Catholicorum in omnibus disciplinis*? Qui bisogna distinguere. Il primo elenco, da Dionigi Pseudo Areopagita a san Tommaso, proviene direttamente dal normale bagaglio della cultura ecclesiastica del tempo. Gli altri due elenchi, e qui restringiamo l'analisi agli scienziati e ai tecnologi, suggeriscono diverse fonti: le varie edizioni della *Bibliotheca Universalis* del Gesner, e anche, per qualche notizia, il *De rerum inventoribus* di Polidoro Virgilio<sup>37</sup>. Un confronto fra gli elenchi del *De Signis Ecclesiae Dei* e quelli bibliograficamente più precisi (ma analoghi) della *Bibliotheca selecta* del Possevino, induce a suggerire che i due autori – entrambi collaboratori del Baronio – abbiano attinto alle stesse fonti<sup>38</sup>.

Un rapido sondaggio fra i libri conservati nella Biblioteca Vallicelliana dell'Oratorio di Roma, il cui primo nucleo è formato dai lasciti testamentari dei primi seguaci e amici di S. Filippo Neri, permette di affermare che quasi tutti gli scienziati ed i tecnologi citati da Bozio vi sono presenti con una o più opere<sup>39</sup>. Di notevole interesse è anche l'inventario dei libri lasciati dal Bozio in eredità alla stessa Vallicelliana. Opere scientifiche e tecniche sono presenti in buon nume-

<sup>37</sup> Fra i libri appartenenti al Bozio (si veda la fonte indicata nella nota 40) si trova una copia dell'edizione romana del *De rerum inventoribus* del 1576. Sulle caratteristiche di questa edizione si veda D. HAY, *Polydore Vergil*, Oxford 1952, p. 70. Un'altra possibile fonte avrebbe potuto essere T. ZWINGER, *Theatrum vitae humanae*, 2 voll., Basel 1565. Sul problema della classificazione delle arti nei secoli XVI e XVII si veda P.O. KRISTELLER, *The Modern System of the Arts*, in *Ideas in Cultural Perspective*, New Brunswick 1962, pp. 167-169.

<sup>38</sup> A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta*, Romae 1593, pp. 2-6, e le bibliografie dei capp. XV e XVI.

<sup>39</sup> Sulla storia della biblioteca dell'Oratorio romano si veda E. PINTO, *La Biblioteca Vallicelliana in Roma*, Roma 1932.

ro. Ricordo i nomi di Ippocrate, Vitruvio, Vegezio, Sacrobosco, Apiano, Commandino, Fernel, Rondelet, Medina, Giorgio Agricola, Della Porta, Clavio. Dopo il 1600 egli acquistava fra l'altro due opere astronomiche di Tycho Brahe, una sulla *Stella nova* del 1604 (forse di Keplero), il *De motu Archimedis* di Marino Cataldo, e, alla vigilia quasi della morte, avvenuta nel dicembre 1610, il *Sidereus Nuncius* di Galileo Galilei<sup>40</sup>.

Bozio non si limitava a trattare gli autori e i titoli dei libri al modo di insegne su cui sovrapporre un'etichetta. Godeva larga fama di uomo dotto. Leggeva i libri scientifici e tecnici non meno di quelli di teologia e storia. L'affermazione che i magistrati veneti conservavano modelli di macchine (notizia che non è ancora arrivata sui testi di storia della tecnica) è ripresa dai *Tre discorsi sopra il modo di alzare acque* di Giuseppe Ceredi<sup>41</sup>. Ed è in Cardano (e forse anche in Tartaglia)

<sup>40</sup> Si veda il registro *Benemeritorum de Vallicellana Bibliotheca Congregationis Oratorii Romani*, ff. 127r-134v, che si conserva nella Biblioteca Vallicelliana di Roma Ms P. 208. Vi troviamo inoltre la raccolta del Ramusio, il *De rerum inventoribus* di Virgilio Polidoro nell'edizione del 1576, le opere di Tolomeo e di Euclide.

<sup>41</sup> Scriveva il Ceredi dopo aver sommariamente descritto «ventidue macchine»: «Molte altre macchine in modelli, che non sono mai state poste in opera reale, o io visto in diversi luoghi; et specialmente nelle camere segrete dell'ufficio de proveditori di Commune in Venetia, ove ognuno che si persuade havere ritrovato alcuna ingegnosa et bella cosa porta i modelli per ottenere qualche privilegio», in *Tre discorsi sopra il modo di alzare acque da luoghi bassi*, Parma 1567, p. 19. Il Ceredi aveva brevettato la propria macchina, una coclea, a Piacenza, Milano, Venezia e Roma (*ibidem*, pp. 98-100). Dalla supplica presentata al Senato veneto il 10 febbraio 1565 risulta che egli chiedeva la concessione di un privilegio per «quattro utilissimi istromenti. Il primo de quali è da alzar acque per asciugar valli, inacquar terreni, et per far altre cose con acque. Il secondo per far molini gagliardissimi senza acqua i quali si moveranno velocissimamente et ... da debolissimo motore. Il terzo per fare un aratro col quale un homo solo lavorerà et arerà il terreno come se avesse la forza di un par di boi. Il quarto, quale è per essere di inestimabile utilità a questa illustrissima Republica, muoverà con un uomo solo almeno tre remi». Il Senato concesse a G. Ceredi il brevetto per «alzar acque» (una coclea), il 18 febbraio 1565 (m.v.) (Archivio di Stato di Venezia, *Senato terra*, Reg. 45). Nei *Tre discorsi* il Ceredi attribuisce l'invenzione del nuovo aratro a Stefano Cataneo monaco della Congregazione cassinese, che aveva parte-

che ha letto la descrizione delle tecniche con cui sollevare le navi affondate<sup>42</sup>.

Oltre che nella nota ventiquattresima, Bozio affronta l'argomento della superiorità tecnologica e scientifica nella nota numero novantatré, intitolata *Decens felicitas catholicorum*, per ricordare polemicamente ai protestanti (olandesi, tedeschi e inglesi) tutti i progressi che i loro paesi avevano realizzato prima della riforma, da quando, in seguito alla conversione al cristianesimo, avevano cominciato a seguire «auctoritatem fidemque Pontificis Romani» e si erano mantenuti sotto la sua tutela<sup>43</sup>. Fra i «ducenta bona quae caelitus illis sunt communicata», quarantasei riguardano le discipline liberali (*studia humanitatis*, aritmetica, geografia, geometria, matematica, medicina, architettura, ecc.) e trentasei i *bona pertinentia ad corpus*, con cui il Bozio estendeva l'applicazione dell'argomento alla sfera economica. In quest'ultima trattazione (cap. VI del libro XXII) egli presentava come segni della vera Chiesa il passaggio dei popoli del nord dallo stadio pastorale e dalla vita nomade allo stato agricolo e agli insediamenti stabili. Dopo la nascita di Cristo gli insediamenti stabili si erano estesi dalla zona temperata sia verso nord (la zona boreale) come verso sud (i tropici) con aumento della popolazione. Un fenomeno anch'esso dovuto «ex Ecclesia Dei», così come la crescita di peso e dimensioni delle pecore della Germania occidentale. Un accostamento certo poco felice<sup>44</sup>. Al clima ormai più benigno dell'Europa egli attribuiva anche la diffusione dell'alleva-

cipato ai lavori del concilio di Trento in rappresentanza del proprio ordine (p. 53).

<sup>42</sup> Si vedano G. CARDANO, *De subtilitate*, Lugduni 1550, p. 20; N. TARTAGLIA, *Travagliata inventione, regola generale da sollevare con ragione e misura non solamente ogni affondata nave, ma una torre solida di metallo*, Venetia 1554, e la *Descrizione della macchina artificiosa fatta per cavare il galeone, del ritratto di quella e di altri suoi ordigni*, per opera di BARTOLOMEO CAMPI, Venezia 1560.

<sup>43</sup> T. BOZIO, *De Signis*, II, p. 423.

<sup>44</sup> Per l'elenco dei duecento beni, cfr. *De Signis*, II, pp. 423-502.

mento del baco da seta in Italia<sup>45</sup>. Allo stesso modo celebrava come «bona caelitus data» i lini dell'Olanda, le lane dell'Inghilterra, la ricchezza delle città commerciali (Londra, Anversa, Francoforte, Lubeca, Amburgo, ecc.) – che erano ormai vanto dei protestanti –, i grandi «mercatores» senza i quali «respublica ulla insignior aliquo modo potest esse». E faceva l'apologia dei Fugger e dei Welser, «quasi Salomonis imitatores» per aver accumulato «amplissima opes ... sine ulla nobilitatis illustrissimae iactura vel offensione»<sup>46</sup>.

Bozio evita il confronto diretto fra l'agricoltura, l'industria e il commercio dei paesi cattolici con quelli protestanti, dei quali anzi sottolinea, a più riprese, la prosperità agricola e industriale. Ma non manca di utilizzare contro i protestanti questa stessa prosperità. Non solo afferma che essa è stata raggiunta sotto l'ubbidienza del pontefice romano, ma fin dalla nota cinquantacinquesima aveva ammonito i nuovi eretici del nord che sarebbero presto caduti al livello di civiltà dei vecchi eretici dell'oriente (greci, albanesi, rumeni, moscoviti, ecc.), buoni ultimi «in arte aliqua vel disciplina liberali», se non fossero ritornati in seno alla Chiesa cattolica. Se per ora doveva riconoscere che i paesi protestanti non erano precipitati «in profundissima ignorationis caligine», lo attribuiva al fatto che la recente eresia, per la benefica persistente influenza dell'educazione cattolica, non aveva ancora potuto produrre tutti i suoi guasti<sup>47</sup>. Non è necessario insistere sul carattere tendenzioso dell'argomentare che la realtà avrebbe clamorosamente smentito. Alla fine della nota novantatré Bozio non esitava a denunciare l'empietà e l'impostura contenute nei *Centum gravamina Nationis Germanicae* di Martin Lutero.

<sup>45</sup> T. BOZIO, *De Signis*, II, p. 158. Cfr. anche il *signum* 73.

<sup>46</sup> *Ibidem*, II, pp. 460-471. La nota *Decens Felicitas Catholicorum* è quella che occupa il maggior numero di pagine (415-502).

<sup>47</sup> *Ibidem*, I, pp. 509-510. Cfr. anche nel secondo tomo del *De Signis* la nota 73 dove afferma che le terre dell'Africa del Nord dopo la conquista musulmana avevano perduto quattro quinti della loro fertilità (pp. 156-158). Lo stesso concetto è svolto nel *De ruinis gentium*, cit., p. 66.

Ma qual'è per Bozio il legame fra religione e tecnologia? Si tratta di un legame teologico che non implica uno specifico impegno individuale. La superiorità tecnologica e scientifica è un «favore» del cielo, un segno distintivo che Dio concede ai fedeli della sua Chiesa, e che procede direttamente dalla stessa congiunzione con Dio, così come procedono dalla congiunzione con Dio i miracoli dei santi, su cui il Bozio non cessava di raccogliere prove, informazioni, notizie, poi ampiamente rifuse in numerose note<sup>48</sup>. Dalla stessa congiunzione con Dio provenivano i beni materiali. In un'opera pubblicata nel 1594, Bozio affermava che la «*felicitas humana in univsum, et spectatim bonorum temporalium, quae illius est pars tenuior, pendet a virtutibus, virtutesque a religione*»<sup>49</sup>.

L'introduzione delle virtù come promotrici della felicità temporale e dell'acquisizione dei beni materiali mi sembra importante perché attenua la formula francamente estrema del «*caelitum data*». La ritengo anche più conforme alla cultura teologica cattolica, volta a incoraggiare la collaborazione dei credenti ai disegni di Dio. Purtroppo Bozio si limita a dire che si tratta delle virtù cardinali, senza analizzare come queste virtù agiscano in concrete situazioni (come i rapporti mercantili). Forse ritiene questo tema estraneo al suo campo di indagine. È proprio di un'altra disciplina: la teologia

<sup>48</sup> Sulla teoria della «congiunzione» con Dio come fonte delle note si vedano le lettere del Bozio al Talpa del 17 dicembre 1588, del 9 giugno 1589, del 26 agosto 1589 e del 7 luglio 1589 (M. BORRELLI, *I documenti*, cit.). Si veda anche la dedica a Gregorio XIV citata. Il *De Signis* è diviso in tre parti: la prima (note 1-57) descrive i *signa* che scaturiscono dal «renascimento dell'homo in Christo per il baptesmo»; la seconda (note 57-73) contiene i *signa* che nascono dalla «congiunzione del corpo mediante l'Eucarestia»; la terza parte (note 74-100) svolge l'idea della congiunzione con Dio «per ordine sacerdotii regalis». Il Bozio parla di queste tre fonti dei segni come delle «congiuntioni di spirito, corpo e regno» (lettera ad Antonio Talpa del 7 luglio 1589 cit.). Sui *signa* relativi ai miracoli si veda la nota 16.

<sup>49</sup> T. BOZIO, *De ruinis gentium*, cit., *Proemium*. Egli distingueva i beni temporali in 1. bona corporis: «*integritas omnium membrorum, sanitas, robur, decus*»; 2. externa bona: «*honor, nobilitas, dignitas, amicitia, opes*» (*ibidem*, p. 7).

morale (casuistica). Oppure dei trattati di mercanzia, sulla famiglia, sulle buone maniere.

In realtà Bozio vede nelle virtù cardinali soprattutto un mezzo di elevazione spirituale verso Dio (*signum* 31). Afferma tuttavia che «i numerosi ceti degli uomini praticavano diversi atti di virtù»<sup>50</sup>, sottolineando che i cattolici erano «giustissimi e costanti nel rispetto dei contratti e che uno dei precetti fondamentali della morale cattolica era quello di negare la remissione dei peccati a coloro che non avessero restituito il mal tolto»<sup>51</sup>.

Il Bozio insiste di frequente sulla dipendenza della felicità umana dalle virtù e dalla religione. Così come non manca di ribadire che i beni temporali occupano nella scala dei valori il posto più basso, proprio come voleva l'insegnamento tradizionale della Chiesa e la dottrina morale di sant'Agostino non meno di quella di san Tommaso. Per lui i beni materiali vanno collocati «in postremis bonis», e anche quando celebra i ricchi mercanti della Germania, afferma che non si deve lodare il commercio che mira solo al guadagno («lucrum») ma quello che si propone come scopo il «bonum publicum»<sup>52</sup>. In altre opere parlerà dei beni temporali come di mezzi per raggiungere i beni spirituali, che culminano nell'amore di Dio<sup>53</sup>. In sostanza Bozio è lontanissimo dall'ascesi laica dell'etica calvinista o, per meglio dire, dell'eti-

<sup>50</sup> T. BOZIO, *De Signis*, I, p. 258.

<sup>51</sup> *Ibidem*, I, p. 336.

<sup>52</sup> *Ibidem*, II, p. 465. Per quanto considerati di natura inferiore, i beni temporali avevano per Bozio un valore positivo, e li difendeva contro «qui statuunt nulla esse corporis aut externa bona» (*De ruinis gentium*, cit., p. 7). Egli affermava inoltre che le quattro virtù cardinali erano «efficientem causam temporalium bonorum magna ex parte, vel proxime vel remote» (*ibidem*, p. 41).

<sup>53</sup> T. BOZIO, *De ruinis gentium*, cit., pp. 5-9, 21-28, 37-40 e *passim*. In un altro passo affermava: «Bonorum corporis, atque externorum copia non est necessaria ad felicitatem; sed cum sint instrumenta, tantum eorum est necessarium, quantum requiritur ad virtutes. Qui est pari virtutum gradu, sed superat externis bonis, quo ad essentiam non est felicitior, sed quo ad additamenta» (p. 41).

che Max Weber attribuisce al calvinismo, per cui il «sum-mum bonum» sarebbe il «guadagno di denaro e di sempre più denaro», ma spoglio di «qualsiasi fine eudemonistico o semplicemente edonistico» e perseguito come scopo a se stesso «fino ad apparire di fronte alla felicità ed alla utilità del singolo individuo come qualche cosa di interamente trascendente e perfino di irrazionale»<sup>54</sup>. Negli scritti di Bozio non vi è traccia dell'idea di guadagno «considerato come scopo della vita». Ma egli avverte, e a questo lo conduce la grande «apertura» geografica e storica, l'importanza che i «bona temporalia» (commercio internazionale, ricchezza mercantile, ecc.) hanno sempre più chiaramente nel destino dei popoli e anche delle religioni. Ed è questa consapevolezza che lo induce ad assumere questi beni, sebbene metafisicamente inferiori, fra le note della vera chiesa<sup>55</sup>.

Dopo i due poderosi tomi del *De Signis*, il Bozio pubblicò, fra il 1592 e il 1596, ben tre libri contro Machiavelli<sup>56</sup>. In uno di questi, intitolato significativamente *De antiquo et novo Italiae statu*, l'argomento della superiorità scientifica e tecnologica è ripreso per dimostrare come fosse mal fonda-

<sup>54</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it. di P. Burrelli, Firenze 1965, p. 105.

<sup>55</sup> Una delle fonti dell'idea di progresso in Bozio va ricercata negli autori cristiani del IV secolo. Su questi scrittori si legga T.E. MOMMSEN, *St. Augustine and the Christian Idea of Progress: the Background of the City of God*, in *Ideas in Cultural Perspective*, cit., pp. 515-543. Nel *De ruinis* il Bozio intende dimostrare che i «progressus temporalium bonorum» sono strettamente uniti «cum progressibus religionis» (pp. 153-477). Sulle origini religiose della parola «progresso», cfr. R. KOSELLECK-Chr. MAIER, *Progresso*, Venezia 1991.

<sup>56</sup> Bozio è stato considerato finora soprattutto per le opere dirette contro il Machiavelli. Si vedano A. PANNELLA, *Gli antimachiavellici*, Firenze 1934, pp. 67-69; R. DE MATTEI, *Il primo antimachiavellico d'Italia*, in «Idea», VII, 1955, pp. 1 ss.; R. DE MATTEI, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, Milano 1963, pp. 63-64 e passim; G. PROCACCI, *Studi sulla fortuna di Nicolò Machiavelli*, Roma 1965, p. 330. Penetrante, sebbene avvolto in grevi evoluzioni oratorie, il giudizio di G. FERRARI, *Corso sugli scrittori politici italiani*, Milano 1862, pp. 407 ss. Dopo la stesura di queste pagine è stata svolta da E. Abbundo una relazione che non ho potuto ascoltare su *Antimachiavellismo e teocrazia nel pensiero di Tommaso Bozio eugubino* in «IV Convegno di studi del Centro di Studi Umbri, Gubbio 22-26 maggio 1966».

ta l'ammirazione per i romani del segretario fiorentino. Lo schema del ragionamento è simile a quello della nota ventiquattresima del *De Signis*, opportunamente aggiustato al più ristretto ambito geografico, ma arricchito di nuove osservazioni, come quelle sui mulini ad acqua (poco utilizzati dagli antichi) e sui mulini a vento, inventati dai popoli boreali<sup>57</sup>. Anche in quest'opera l'argomento viene applicato alla sfera economica, per dimostrare la superiorità dell'Italia moderna rispetto all'antica nel numero e nella grandezza delle città, nella popolazione e nella agricoltura. In questo confronto il Bozio, che utilizza con abilità varie fonti romane e la letteratura erudita del suo tempo, riesce a svolgere un discorso di efficace livello critico. Non negava che Roma (unica eccezione rispetto alle altre città d'Italia) avesse avuto nell'antichità una popolazione superiore a quella presente, ma non così numerosa come alcuni avevano immaginato, e criticava coloro che confondevano i dati dei censimenti romani, indicativi del numero degli aventi diritto alla cittadinanza, con quello degli abitanti della città. Ma l'eccezione di Roma, per quanto notevole, non poteva colmare il vantaggio che tutte le altre città italiane, più numerose e più

<sup>57</sup> T. BOZIO, *De antiquo et novo Italiae statu adversus Machiavellum*, Romae 1596, p. 237. Ma si veda tutto il capitolo I del libro V, pp. 222-239. Il Bozio restò sempre fedele agli interessi per la tecnologia e la scienza. Negli *Annales antiquitatum* (da Adamo a Cristo), a cui egli attese negli ultimi anni della vita con l'intento di completare gli *Annali* del Baronio, il racconto della Genesi diventa lo spunto per brevi trattati di botanica, di zoologia, di anatomia e di astronomia. Descrivendo la costituzione del cielo, egli si attiene al sistema tolemaico, ma quando viene a parlare della Via Lattea, invece di limitarsi a esporre l'opinione tradizionale, dà notizia della scoperta di Galilei. Siccome quest'opera è stata pubblicata postuma (1637), ho fatto il confronto tra l'edizione a stampa e il testo manoscritto degli *Annali* che si conserva alla Vallicelliana. In quest'ultimo testo manca il riferimento alle scoperte di Galilei. Che si tratti di una interpolazione posteriore? Significativa, sempre negli *Annales*, è la lode delle mani «rerum admirabilium prudentissimas artefices». L'immagine è di Galeno. Ma il Bozio arricchisce questo luogo letterario tradizionale allargandolo sul terreno della tecnologia, celebrando l'ingegnosa capacità delle mani in «scriptione, geographicis et coelestibus tabulis, aut globis, typographia, chartis nauticis, horologiis, sphaera, ac tot mathematicis instrumentis, quadrante, astrolabio, radio, ac mille huiusmodi» (*Annales antiquitatum*, I, Romae 1637, p. 101).

ricche, godevano in fatto di popolazione. Per cui Bozio poteva affermare, anche sulla base di altre considerazioni, la superiorità dell'Italia moderna in fatto di popolazione rispetto a quella dell'antichità<sup>58</sup>.

Se poi riconosceva che Roma e il mondo antico erano superiori all'età presente per gli anfiteatri, i teatri, i circhi, i mausolei, le terme, gli obelischi, le naumachie, per tutto ciò insomma che egli riferiva al lusso o alla vanità, affermava la superiorità dell'età moderna in edifici più utili, come gli ospedali, le scuole, i collegi, le università, le chiese, i conventi<sup>59</sup>.

Passando a confrontare gli agronomi antichi con quelli moderni, dava la palma a questi ultimi, per aver favorito e promosso l'introduzione di molte nuove piante, come la canna da zucchero, gli aranci e le pesche, ignote all'antichità. «Similiter – continuava – multa plura nunc pomorum sunt genera, insitionum novi modi, arationum, sationum, de quibus admiranda quaedam Joannes Baptista Porta libro de Magia naturali». Un rilevante progresso agronomico indicava giustamente nella generale introduzione, avvenuta «saeculis nostris», delle coltivazioni primaverili, non praticate dagli antichi «nisi cogeret necessitas terrae»<sup>60</sup>.

Questa trattazione fu quasi sicuramente presente al Tassoni, quando scriverà, alcuni decenni dopo, il suo *Discorso degli ingegni antichi e moderni*. Da questo punto di vista

<sup>58</sup> T. BOZIO, *De antiquo et novo*, cit., pp. 178 ss. Per l'esaltazione delle città italiane, risorte a nuova vita dopo la caduta di Roma, Bozio dipende dalla tradizione umanistica. Nel *De ruinis gentium*, cit., egli si impegnava a dimostrare la superiorità, relativamente alla felicità temporale, sia dell'impero degli Asburgo su quello ottomano e su quello cinese (l. VIII, cap. IV e V) come delle città cristiane Venezia, Genova e Firenze sulle pagane Cartagine, Atene e Sparta (l. VIII, cap. VIII). Le argomentazioni del Bozio sono talvolta tutt'altro che convincenti.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 173, 179-181. Questo tema è trattato anche nel *De Signis*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 238. La fonte per la conoscenza dell'agricoltura antica è Plinio.

essa trova un proprio posto (sebbene non ancora riconosciuto) nella «querelle des anciens et des modernes»<sup>61</sup>.

Diversa sorte ebbe invece l'argomento della superiorità tecnologica e scientifica in funzione della polemica antiprotestante. Quanti e quali continuatori ebbe? Le ricerche da me compiute su numerose opere di teologia controversistica non hanno dato finora risultati positivi. Se consideriamo il fatto che nel corso del secolo XVII si manifesta, anche da parte cattolica, la tendenza a ridurre il numero delle note (salvo qualche eccezione, come quella del Lucchesini), non si può escludere che il contenuto del segno ventiquattresimo, come di quello novantatreesimo, sia stato lasciato cadere<sup>62</sup>. Indipendentemente dalla riduzione delle note, l'abbandono dell'argomento si potrebbe spiegare col fatto che, colla prima metà del secolo XVII, l'attenzione dei teologi fu influenzata dal problema del rapporto fra scienza e fede, fra la parola scritta e i risultati dell'indagine scientifica, per via della contraddizione, che allora sembrò insuperabile alla Chiesa cattolica, fra la concezione copernicana e le parole della Bibbia<sup>63</sup>. Quando poi la scienza riuscì ad esprimere una pro-

<sup>61</sup> A. TASSONI, *Dieci libri di pensieri diversi*, Venetia 1627. Si veda anche G. MARGIOTTA, *Le origini italiane de la «querelle des anciens et des modernes»*, Roma 1953. Prima del Tassoni il Bozio aveva esteso il confronto al campo della letteratura (*De antiquo et novo*, cit., l. IV, cap. I).

<sup>62</sup> Fra il XVII e il XVIII secolo le note furono ridotte a quattro: quelle del simbolo di Costantinopoli. Cfr. G. THILS, *Les notes de l'église*, cit., pp. 97-291; R. VOELTZEL, *Vraie et fausse église*, cit., p. 97. Già il Bellarmino presentava le sue quindici note come un'articolazione dell'unità, santità, cattolicità, apostolicità.

<sup>63</sup> Mi sembra estremamente significativo il fatto che l'argomento della superiorità tecnologica e scientifica dei cristiani, sebbene non più diretto contro i protestanti, ricompaia in Tommaso Campanella che aveva abbracciato con entusiasmo le nuove scoperte astronomiche e cosmologiche. Scriveva nel 1631: «Animis, literis, religione et virtutibus mirificis exsuperent christiani omnes nationes ... Novos mundos invenire, oceanum domare, typographiam et archibugia, et usum magnetis reperire; non nisi divinatorum ingegnerum christianorum fuit. Et tamen haec a nobis pro nihilo habentur, si minimi ex sacratis, ab Ecclesia canonizati, virtutibus comparentur. Profecto in scientiis naturalibus excellimus gentilismus. Copernicus enim et Tyco et Galilaeus praestantiores sunt Ptolomaeo in Astronomia» (*Atheismus triumphatus, seu Reductio ad Religio-*

pria filosofia, nella concezione meccanicistica della natura, furono proprio i teologi più avanzati, i più aperti agli sviluppi della scienza, che sentirono, soprattutto in Francia e in Inghilterra, il bisogno di adattare l'antica fede nei miracoli con la nuova fede nelle leggi meccaniche<sup>64</sup>. Questa nuova problematica non avrebbe più permesso di trattare i miracoli da un lato, la tecnologia e la scienza dall'altro, come note della vera Chiesa. Ai lettori smaliziati dei secoli XVII e XVIII Bozio doveva sembrare un geniale primitivo, irrimediabilmente superato per la disinvoltura con cui si era mosso in un campo che appariva ormai irto di difficoltà. Anche la generale decadenza nel secolo XVII dei paesi mediterranei, che formavano il nucleo più importante dell'Europa cattolica, potrebbe essere considerata come una ragione dell'abbandono dell'argomento.

Non meno importante sarebbe stabilire se l'opera del Bozio provocò risposte o ritorsioni polemiche da parte protestante. Se fosse possibile trarre conclusioni generali dall'indagine del Voeltzel, propenderei per una risposta negativa, e in questo caso la scarsa sensibilità dei polemisti protestanti agli

*nem per scientiarum veritates*, Romae 1631, pp. 96-97). In un'altra opera Campanella suggeriva al pontefice di promuovere lo sviluppo industriale di Roma: «Perché tutte le provincie fan la materia, in Roma si doveria la forma, perché comanda a la materia, e Roma al mondo. Dunque raffinar lo zucchero, la cera, l'arte della lana, del tirar oro e argento, e tessere velluti e drappi di sete, di scolpire, pintare e scrivere, di maneggiare e fabbricar armi, e cavalcare, e tutte le arti meccaniche del potestativo, conoscitivo e volitivo, si deve in Roma far meglio che in tutte le parti del mondo» (T. CAMPANELLA, *Discorsi universali del governo ecclesiastico per fare una gregge e un pastore*, in *Scritti scelti di G. Bruno e di T. Campanella*, a cura di L. FIRPO, Torino 1949, pp. 522-523).

<sup>64</sup> R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943, pp. 373-380; H. BUSSON, *Le pensée religieuse française du Charron à Pascal*, Paris 1933, pp. 283-350; R.S. WESTFALL, *Science and Religion in the Seventeenth Century England*, Yale 1958, pp. 2-6 e *passim*. Sull'«Horror miraculi» degli ambienti scientifici si veda R. HOOYKAAS, *Natural Law and Divine Miracle: the Principle of Uniformity in Geology, Biology, and Theology*, Leiden 1963, pp. 162-168. Suggestive le indicazioni e le analisi di E. Raimondi sul motivo della «macchina» nella letteratura barocca (E. RAIMONDI, *Letteratura barocca. Studi sul '600 italiano*, Firenze 1961, pp. 289-303).

argomenti del Bozio indebolirebbe una volta di più la teoria weberiana sul rapporto immediato fra etica protestante e spirito capitalistico. Non solo i teologi calvinisti non si davano la pena di contestare ad una ad una le note cattoliche<sup>65</sup>, ma respingevano con sdegno, polemizzando col Bellarmino, proprio quelle note quattordicesima e quindicesima delle *Controversiae*, che avevano in qualche modo aperto la via alle ricerche del Bozio. «C'est une chose indigne – scriveva il Mestrezat nel 1649 – que des chrétiens proposent de telles marques, Jesus Christ ayant prédit maux et tribulations en la terre à ses fidèles»<sup>66</sup>. E così mentre il più grande teologo controversista di parte cattolica cercava di legarsi alla «temporalis felicitas», i calvinisti francesi sembravano piuttosto inclini a vedere nei «maux et tribulations» i segni della fedeltà a Cristo e alla sua Chiesa.

Nemmeno gli anglicani, come sappiamo, davano molta importanza ai *Signa Ecclesiae Dei*<sup>67</sup>. L'articolo 19 della Chiesa anglicana affermava che la vera Chiesa era quella dove si predicava la pura parola di Dio. E dove i sacramenti erano correttamente praticati. Senza pretendere che dove la parola di Dio fosse stata corrotta, lì venisse totalmente meno la Chiesa. Quanto ai calvinisti (inglesi) essi ritenevano che la Chiesa di Roma fosse un corpo ammalato e quasi moribondo<sup>68</sup>.

Questa scarsa attenzione ai segni della vera Chiesa non significa che il *De Signis* passasse inosservato. Al grande eru-

<sup>65</sup> R. VOELTZEL, *Vraie et fausse église*, cit., p. 97.

<sup>66</sup> J. MESTREZAT, *Traité de l'Eglise*, Genève 1649, p. 525, cit. da R. VOELTZEL, *Vraie et fausse église*, cit., p. 98. Ma quello che vale per i calvinisti francesi potrebbe non essere conclusivo per i protestanti tedeschi, a cui erano particolarmente dirette le cinque edizioni del *De Signis* pubblicate a Colonia. Possibile che nessuno di loro abbia sentito il bisogno di polemizzare contro le note ventiquattro e novantatrè? A nessuno può sfuggire l'importanza di stabilire se e quando l'argomento della superiorità tecnologica e scientifica fu rovesciata contro la Chiesa cattolica.

<sup>67</sup> A. MILTON, *Catholic and Reformed*, cit., pp. 121-137 e *passim*; M.C. QUESTIER, *Conversion and Religion*, cit., pp. 23-39.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

dito ellenista Isaac Casaubon – «véritable huguenot pour sa doctrine», ma attratto dalle «formes... pompeuses usitées dans l'Église d'Angleterre» – dobbiamo una dura recensione (manoscritta) dell'opera di Bozio<sup>69</sup>. Casaubon riconosceva che il *De Signis* conteneva «aliquam sane eruditionis speciem». Ma anche affermazione ridicole, fatue e assurde. Trovava assurdo e ridicolo che tutti i cambiamenti avvenuti dopo la nascita di Cristo nei paesi boreali (diffusione degli insediamenti umani, aumento della popolazione, incremento della fertilità della terra, miglioramento della razza delle pecore diventate più grosse) fosse attribuito non all'«industria» degli uomini, ma solo «in honorem Christi et eius Vicarius». Allo stesso modo respingeva tutte le affermazioni che collegavano i miglioramenti economici, sociali e naturali alla ubbidienza alla Chiesa cattolica e ai papi. Piuttosto che le note della vera Chiesa, Casaubon criticava aspramente l'identificazione della Chiesa cattolica con «quandam monarchiam quam appellat Regnum Christi». E poi in sequenza: «Regnum Ecclesiae» ed infine «Regnum Papae»<sup>70</sup>. Era partendo da queste successive identità che Bozio giungeva alla conclusione che il papa era «supremum regem omnium christianorum» da cui dipendevano re e imperatori. Avendo il romano pontefice il potere di nominare e deporre imperatori e re, non solo in caso di eresia, ma di ignavia e di inettitudine. Una pretesa seccamente respinta da Casaubon<sup>71</sup>.

Il *De Signis* fu meglio recepito da un altro calvinista di tendenze moderate («calvinist conformist»), il teologo oxoniense George Hakewill che utilizzò alcune idee di Bozio nell'ope-

<sup>69</sup> Sulla vita di Casaubon cfr. L. NAZELLE, *Isaac Casaubon. Sa vie et son temps (1559-1614)*, Paris 1897, pp. 152 e *passim*. Casaubon era emigrato in Inghilterra nel 1610.

<sup>70</sup> La recensione a cui mi riferisco si trova in *Adversaria*, t. 8, n. 4, cc. 48-49, in Bodleian Library di Oxford, Ms Casaubon n. 3 (s.c. 3949).

<sup>71</sup> Nell'opera *De jure divino et naturali* (Roma 1600, p. 316), Bozio affermava esplicitamente: «Pontifex habet directam potestatem in Regna ... Omnia mundi ad Pontificem Summum pertinere». Contro questa tesi scrisse anche G. BARCLAY, che si ispirava a idee gallicane (*De potestate Papae...*, Pont-à-Mousson 1609).

ra *Apologie or Declaration of the Power and Providence of God in the Government of the World*<sup>72</sup>. Un libro volto a confutare la tesi della decadenza del mondo sostenuta da un altro teologo (anglicano) Godfrey Goodman. Secondo Goodman, membro del Trinity College di Cambridge e autore dell'opera *The Fall of Man* (1616), la corruzione era entrata nell'uomo col peccato originale. Ed era ormai possibile vederne i perniciosi effetti. I vizi morali erano sempre più diffusi, crescente la debolezza fisica dell'uomo, più bassa la sua statura, minori le aspettative di vita... Ma assieme al mondo umano era in piena decadenza anche la natura. Ben visibile nella crescente perdita di fertilità della terra, nei raccolti sempre più scarsi, nella diminuzione del numero e del peso degli animali e dei pesci, nella corruzione del cielo<sup>73</sup>.

A queste affermazioni, volte a dimostrare l'inarrestabile decadenza del mondo ormai prossimo alla fine, Hakewill opponeva affermazioni in senso contrario per riscattare la verità manomessa, per difendere l'onore del Creatore e per liberare gli uomini dalla credenza nell'incombente aberrazione. Secondo l'*Apologie* la qualità del cielo non era diminuita, il numero degli elementi (terra, acqua, aria e fuoco) non si era ridotto e aveva mantenuto le stesse proprietà, gli animali e i pesci non erano diminuiti né di numero né di peso, la fertilità del suolo non era peggiorata, nemmeno la clemenza del clima, né l'industria dei coltivatori; le carestie erano diventate più rare, le aspettative di vita non erano diminuite rispetto a quelle dei patriarchi biblici; la statura e la forza dell'uomo non aveva subito apprezzabili cambiamenti<sup>74</sup>. Soprattutto le

<sup>72</sup> Quest'opera è stata edita tre volte: nel 1627, nel 1630 e nel 1637. Io ho utilizzato l'edizione del 1630. Sulla differenza fra le diverse edizioni cfr. R.F. JONES, *Ancients and Moderns*, Berkeley-Los Angeles 1965, pp. 281-282. Numerosi manoscritti di Hakewill contro Goodman si conservano nella Bodleian Library. Una eccellente biografia di G. Hakewill si trova nel *Dictionary of National Biography*, ed. by L. STEPHEN-S. LEE, VIII, London 1908, pp. 890-892.

<sup>73</sup> Ho riassunto la tesi di Goodman tenendo d'occhio la sintesi di R.F. JONES, *Ancients and Moderns*, cit., pp. 22-28. In seguito Goodman, divenuto vescovo di Gloucester, sconfessò parzialmente la sua opera.

<sup>74</sup> Dell'*Apologie* ho riassunto brevemente alcuni punti essenziali dei libri

arti e le scienze si erano sviluppate. La medicina era ormai meglio fondata di quella antica per la diffusa pratica dell'anatomia e la migliore conoscenza delle proprietà curative delle piante. Egli esaltava, contro gli architetti e i pittori antichi, quelli moderni (Michelangelo, Raffaello e Dürer), i moderni navigatori (W. Drake, Magellano, Rawleigh); celebrava inoltre l'invenzione della stampa («the most useful art of printing»). Al solito elenco delle invenzioni dei moderni egli aggiungeva qualche novità meno segnalata: i camini, la staffa, gli occhiali, la carta, la porcellana, le macchine per raffinare lo zucchero, gli «hand mills», i guanti, ecc. Fra le fonti usate egli cita Pancirolli, Cardano, Dornaus, Bozio e l'amico Henry Briggs, professore di geometria a Oxford, di cui pubblica una nota dove sono richiamate le teorie di Copernico e il cannocchiale di Galilei<sup>75</sup>. Particolare attenzione Hakewill dedica all'abbattimento del prezzo dei libri. Quel libro che non si poteva comprare per meno di venti sterline ora costava solo venti scellini.

Il modo in cui Hakewill usa Bozio contro le tesi di Goodman lo induce a non incrociare le armi contro un «alleato» che appartiene al campo avverso. Certo a differenza di Hakewill, Bozio non prende esplicitamente posizione contro la tesi della decadenza del mondo. Un concetto che ignora. Ammette invece l'arretramento dei popoli che fossero caduti nell'eresia. Ma nemmeno Hakewill è assertore (come sarà Francis Bacon) di una crescita continua. Riteneva infatti che a fasi di espansione seguissero fasi di arretramento e di degrado in un processo ciclico continuo. Malgrado questo limite, l'opera di Hakewill, sia pure con qualche ritardo sulla cultura dell'Europa continentale, rappresenta la prima significativa difesa della modernità in Inghilterra<sup>76</sup>.

Il e III. Secondo Hakewill l'anno su cui veniva calcolata l'età dei patriarchi conteneva un numero di mesi molto inferiore a quello reale.

<sup>75</sup> G. HAKEWILL, *Apologie*, cit., pp. 263-264. Il nome di Bozio è già citato nella prima edizione (1627) dell'*Apologie*.

<sup>76</sup> Cfr. R.F. JONES, *Ancients and Moderns*, cit., p. 29. Nel 1632 il natura-

Il rovesciamento della tesi sulla «temporalis felicitas» dei cattolici rispetto ai protestanti, avviene (salvo il reperimento di nuove fonti) verso la fine del secolo XVII da parte di un avvocato e «civil servant» inglese sir Peter Pett. Un anglicano militante, intensamente implicato nei conflitti religiosi del suo paese. E tuttavia uno scrittore politico (in aspra polemica con presbiteriani e papisti), autore di un grosso libro intitolato *A Discourse of the Growth of England in Populousness and Trade since the Reformation*, pubblicato a Londra nel 1689. L'opera, scritta in tempi diversi e pubblicata con diverso titolo nel 1688<sup>77</sup>, l'anno della *Glorious Revolution*, finisce per riconoscere che i «papists» – così chiama i cattolici secondo la denominazione allora corrente in Inghilterra – erano ormai diventati «to the general satisfaction of impartial judges... as sound a part of this nation as they were and are of the Dutch States... and that the body of them is as loyal as can be wished and likely for ever so to continue, and that none ... but the factitious would have them now groan under the penalty laws as formerly»<sup>78</sup>. Egli si augurava inoltre che anche i «dissenters... will really deserve to be thought as loyal as they were so de facto»<sup>79</sup>.

Del resto c'erano ambiti intellettuali in cui era impossibile

lista polacco John Jonston pubblicava in latino un'opera derivata dall'*Apologie*, tradotta in inglese nel 1657 col titolo *An History of the Constancy of Nature*, London 1657.

<sup>77</sup> P. PETT, *The happy Future State of England ... with Observation of the number of the People of England and of its Growth in Populousness and Trade*, 1688. Sir Pett, avvocato e scrittore, apparteneva a una famosa famiglia di costruttori navali. Eletto nella Royal Society nel 1663, ne fu espulso nel 1675 «for not performing his obligation to the Society». Sebbene pensasse di aver dimostrato l'impossibilità di una restaurazione cattolica si trovò in una posizione imbarazzante per aver parteggiato a favore di una linea di passiva obbedienza proprio quando la politica di James II stava provocando la ribellione della nazione. Cfr. la biografia di P. Pett nel *Dictionary of National Biography*, cit., XV, 1917, p. 990 e M. HUNTER, *Science and Society in Restoration England*, Cambridge 1981, pp. 106-07, 125.

<sup>78</sup> P. PETT, *Discourse of the Growth of England*, cit., p. 285.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 285.

trasferire i conflitti religiosi. Non potevano esserci differenze «between popish and protestant mathematics»<sup>80</sup>. La scienza poteva quindi diventare uno spazio per una fruttuosa cooperazione.

Nella prima parte del *Discourse* egli aveva invece sostenuto che la Royal Society era «an inexpugnable bulwork against popery»<sup>81</sup>. Gli inglesi – sosteneva – hanno imparato a misurare e a pesare l'arca (il riferimento è a Robert Boyle). Non sono più disponibili a indagare sottigliezze teologiche astratte e incomprensibili (si riferisce al conflitto sulla transustanziazione)<sup>82</sup>. Si dedicano sempre più al commercio, alle manifatture e alla coltivazione della terra.

Secondo Pett – dopo la riforma – l'agricoltura aveva sostituito in molte regioni l'allevamento delle pecore (identificato con l'economia arretrata dei conventi, ormai soppressi) e creato con la sua crescita intensiva le condizioni per l'incremento del commercio e della popolazione, depressa, prima della Riforma, dal celibato ecclesiastico<sup>83</sup>.

Il cambiamento aveva avuto anche significative ricadute sociali e politiche. Gli «yeomen ... by the encrease of their wealth ... are more able to go to law»<sup>84</sup>. Mentre la sottomesa popolazione dei mendicanti (*beggars*) si era trasformata in una «moltitude of healthy and robust plebs ... that till the land and plough the sea and who ... have fortified their

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 285. Sui rapporti fra protestantesimo e scienza in Inghilterra nel XVII secolo, cfr. R.K. MERTON, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, New York-London 1970.

<sup>81</sup> *Ibidem*, cit., p. 73.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp. 93-95. Secondo Pett «Monachi desertum aut inveniunt aut faciunt» (p. 94). Egli calcolava che se da ogni matrimonio fossero nati quattro figli, la popolazione inglese sarebbe rapidamente raddoppiata «by which any one may well conclude that as the number of the people of England is now vastly encreased by the dissolution of Abbies, so it would likewise be so diminished by their re-establishment» (p. 93). Cfr. anche p. 94.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 98.

vital spirits with good diet»<sup>85</sup>. Quella gente di campagna che una volta inviava suppliche nello stile dei mendicanti, ha ora sviluppato «a joyful gusto of the Petition of Rights»<sup>86</sup>. In confronto ai contadini inglesi, quelli francesi vivevano in condizioni miserabili: «they eat little of the corn they sow, drink little of the vines they plant and taste little of the flesh. But our English husbandmen are both better fed and taught»<sup>87</sup>. La popolazione era cresciuta anche per l'immigrazione di mercanti e di artigiani protestanti, in cerca di asilo dalle persecuzioni, che avevano introdotto nuovi mestieri e nuove manifatture anche perché sicuri delle loro proprietà<sup>88</sup>.

Secondo Pett «the Protestant countries ... exceed the popish in trade and numbers of people. And thus the Protestant Hanse Towns have eclipsed their Roman Catholick neighbours»<sup>89</sup>. Anche le Province Unite (l'Olanda) avevano realizzato dopo la riforma un fortissimo incremento demografico passando dalle 700.000 unità del 1622 a 2.400.000 del 1689<sup>90</sup>. Solo un ottavo della popolazione era alimentato dall'agricoltura locale. I sette/ottavi si alimentavano con le risorse accumulate, grazie al commercio, nei «prodigious granaries» di Amsterdam<sup>91</sup>. Altissimo era il numero delle navi e dei marinai inglesi e olandesi. Essi superavano di gran lunga quelli francesi. Grazie alla alleanza con l'Olanda, l'Inghilterra poteva ormai controllare, dopo la pace di

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 97. Ma intanto sosteneva la necessità di passare dalle comuni pratiche di coltivazione (*tillage*) alla «exacted culture by gardening which exclude all weeds». La nuova cultura intensiva, già praticata nelle isole di Jersey, di Guesnesey e nelle vicinanze delle città, avrebbe permesso di nutrire venti persone per acro, laddove generalmente per mantenere 5 persone si dovevano mettere a cultura 20 acri (*ibidem*, pp. 100-101). Questi dati mi sembrano inattendibili.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 109-110.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 104-105.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 105.

Münster, «the best part of the trade of Europe»<sup>92</sup>. Inoltre, caduto il potere arbitrario di Roma, erano stati aboliti quei pesanti annuali contributi (l'obolo di S. Pietro) gestiti dai «Lombard street bankers»<sup>93</sup>.

Ma come spiegare lo straordinario successo delle Province Unite? La risposta di Pett, non dissimile da quella già data per l'Inghilterra, sottolinea l'immigrazione di «very good artists and wealthy fugitives» che avevano portato in un sicuro asilo le loro famiglie e i loro beni incrementando la ricchezza delle Province Unite mediamente di 3 sterline *pro capite* all'anno<sup>94</sup>.

Più eloquente la risposta di Jan de la Court. Secondo questo autore il successo olandese era dovuto «à la liberté de toute sorte de religion», non volendo lo Stato che una sola religione fosse dominante. Questa libertà attirava in Olanda «des étrangers de tous les pays». Il secondo fattore era la libertà di guadagnarsi la vita senza dover pagare pesanti diritti di cittadinanza. Inoltre agli stranieri era concesso di esercitare «sans contrainte ... les métiers et professions qu'ils jugerons à propos pour pouvoir subsister honnêtement, car sans l'accroissement des étrangers, nous ne pourrions augmenter notre pêche, notre navigation, ni nos manufactures». Altri fattori del successo: la limitazione e la riduzione di imposte e dazi<sup>95</sup>.

A Pett il pluralismo religioso e la tolleranza religiosa apparivano piuttosto una efficace difesa contro il «papismo», defi-

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 77. Nel 1658 R. Hawkins (un lettore di Hakevill) aveva affermato la superiorità delle flotte olandesi e inglesi, rispetto a quelle cristiane e turche che si erano affrontate a Lepanto (R. HAWKINS, *Discourse of the National Excellencies of England*, London 1658, p. 63).

<sup>93</sup> P. PETT, *Discourse of the Growth of England*, cit., p. 79.

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 105-106.

<sup>95</sup> P.C. de la Court (o Jan de la Court) è l'autore del libro intolato *Mémoires de De Wit*, Ratisbonne 1709, pp. 42-45 e *passim*. L'edizione originale è del XVII secolo. Ci sono evidenti rapporti fra l'opera del de la Court e quella di W. TEMPLE, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, London 1673<sup>2</sup>.

nito frequentemente come «arbitrary power»<sup>96</sup>. Dopo cento anni di dispute religiose gli inglesi erano diventati tutti predicatori ed erano preparati a qualsiasi controversia<sup>97</sup>. Ma affermava subito dopo – contraddicendosi – che la fede protestante non poteva avere radici profonde. In poco più di venti anni erano avvenuti in Inghilterra «four great changes in religion» e la maggioranza del popolo aveva seguito «like dead fishes... the streams of the times»<sup>98</sup>.

Il posizionamento intellettuale di Peter Pett (come quello di J. de la Court) è diversissimo da quello di Bozio. Il successo economico-scientifico non è più rappresentato come «coelium datum». Pett ha familiarità con la letteratura economica del suo tempo. Cita William Petyt, William Temple, Gerard Malynes, Roger Coke, William Petty. Cerca di spiegare i meccanismi dei cambiamenti. L'agricoltura inglese si è sviluppata e la popolazione è cresciuta grazie alla riduzione del pascolo e al cambiamento di invecchiate istituzioni proprietarie. Il commercio (inglese) è cresciuto fino a monopolizzare gran parte del commercio mondiale grazie all'espansione coloniale, alle vittorie militari e all'incremento della flotta. La libertà di coscienza ha attratto famiglie perseguitate per le loro convinzioni religiose. La virtù e il *know how* tecnologico diventano la base dinamica degli scambi e della società commerciale. Già ai tempi della regina Elisabetta la riforma aveva illuminato la mente degli uomini, allargato i loro cuori e diffuso «new brave and generous spirits», mentre il commercio inglese diventava «as wide as the world»<sup>99</sup>.

Rispetto agli straordinari successi dei due paesi protestanti (ma il discorso non sarebbe valido per tutti gli altri), gli sforzi di Venezia per conservare le vecchie e ormai decadute posizioni commerciali sembravano a Pett molto modesti.

<sup>96</sup> Questa espressione ricorre con frequenza. Cfr. P. PETT, *Discourse of the Growth of England*, cit., pp. 7, 74, 79, 120, 132.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 79.

Soprattutto perdente è il confronto con le Province Unite, il cui «publick income» era raddoppiato più volte «since the Dutch threw off the yoke of the Papacy»<sup>100</sup>. Fatale sarebbe stato per Venezia l'ordine papale di non commerciare con i paesi protestanti<sup>101</sup>.

Secondo una riflessione di Donald Cardwell nessun paese è stato tecnologicamente «very creative for more than a historically short period»<sup>102</sup>. Una eccezione si potrebbe fare per le repubbliche dell'Italia del Nord che hanno goduto di una posizione preminente per gran parte del periodo compreso tra il 1100 e il 1600<sup>103</sup>. Ma assieme ad altre città della Germania meridionale (Augusta e Norimberga). Dopo il 1580 la *leadership* europea della innovazione passa alle Province Unite che la conservano fin verso la fine del secolo XVII. Quindi passò all'Inghilterra della Rivoluzione Industriale. Nuove *leadership* (Germania e Usa) emersero dopo il 1870.

L'opera di Bozio si colloca quindi verso la fine del periodo di egemonia tecnologica ed economica delle repubbliche italiane del Nord. Sappiamo che il *De Signis* è stato scritto negli anni ottanta del Cinquecento. Non avrebbe più potuto essere concepito dopo le profonde crisi annonarie degli anni novanta del Cinquecento. Il libro di Pett si iscrive invece all'interno di un'altra congiuntura a cavallo fra la fine della egemonia tecnologica ed economica delle Province Unite e l'inizio della supremazia dell'Inghilterra.

I conti tornano? Sembrerebbe di sì. Ma quello che manca è il confronto. Le armi non si incrociano (salvo la breve recensione di Casaubon). Pett non polemizza contro Bozio. Non lo cita mai. E nemmeno lo ha letto. Sembra evidente –

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>101</sup> Probabilmente Pett si riferisce all'interdetto contro Venezia.

<sup>102</sup> D.S.L. CARDWELL, *Turning Points in Western Technology*, New York 1972, p. 210.

<sup>103</sup> K. DAVIDS, *Shifts of Technological Leadership in early Modern Europe*, in K. DAVIDS-J. LUCASSEN (edd), *A Miracle Mirrored. The Dutch Republic in European Perspective*, Cambridge 1995, p. 339.

salvo prova in contrario – che nessun campione protestante ha sfidato Bozio con scritti a stampa sul terreno della teologia polemica. Fra Bozio e Pett c'è almeno un lungo arco temporale che si situa in un tempo di radicali cambiamenti. Bozio si collega a un mondo avviato alla decadenza. Sir Pett invece dà voce a una nuova e vittoriosa fase di cambiamento.

Ritengo poco probabile che nel corso del XVIII secolo qualcuno abbia discusso (consapevole o no) i temi e le tesi di Bozio. Salvo una eccezione. Bozio aveva affermato (con riferimento all'Italia) che la popolazione dei tempi moderni era superiore a quella dei tempi antichi (romani). Verso la metà del secolo XVIII questo tema viene ripreso. E vede schierati da una parte Montesquieu e R. Wallace, dall'altra D. Hume. Secondo Montesquieu e R. Wallace la popolazione del mondo antico era superiore a quella del tempo presente. D. Hume afferma decisamente il contrario<sup>104</sup>.

<sup>104</sup> Ch.L. MONTESQUIEU, *Lettres persanes* (1721), édition établie et présentée par J. Starobinsky, Paris 1992; R. WALLACE, *A Dissertation on the Numbers of Mankind in Ancient and Modern Times*, Edinburgh 1753; D. HUME, *On the Populousness of Ancient Nations*, in *Political Discourses* (1752).

## Il concilio di Trento nel pensiero dei canonisti tra Otto e Novecento

di *Romeo Astorri*

### 1. *Premessa*

Il tema che mi è stato proposto presenta una certa complessità: è persino ovvia, infatti, la notazione che i canonisti di questo periodo hanno dato largo spazio alle tematiche tridentine, al punto che è difficile trovare un filo conduttore nella marea di riferimenti che ne corredano i testi e l'apparato critico. E tale ridondanza provoca una prima difficoltà, in quanto potrebbe ridurre le loro posizioni ad una sfilata di opinioni, nella sostanza, tutte omologate da un ossequio costante e scontato alla maestà dei decreti tridentini.

Questa prima osservazione segnala chiaramente l'esistenza di alcuni nodi metodologici e tematici da risolvere previamente, se si intende sviluppare adeguatamente l'argomento.

Ritengo perciò opportuno indicare immediatamente le scelte da me operate, le quali, se da un lato delineano i limiti intrinseci alla relazione, dall'altro offrono un criterio ermeneutico che ha permesso di inoltrarsi in modo più agevole nella ricerca.

Una prima opzione è stata quella di analizzare prevalentemente la manualistica, lasciando in secondo piano le opere monografiche. Questo, pur nei limiti legati al genere letterario esaminato, ha consentito di avere un panorama sufficientemente articolato della canonistica e reso anche possibile una comparazione. La scelta ha trovato ulteriore giustificazione nell'abbondanza di manuali pubblicati in questo periodo. In effetti, il Van Hove, che, nel primo volume del suo manuale posteriore al codice offre la bibliografia più

completa e organica della canonistica di questi anni, segnala più di duecento manuali pubblicati in questo scorcio di tempo, dal 1870 fino al 1917, anno della promulgazione del codice pio-benedettino<sup>1</sup>. Questa scelta ha tuttavia comportato anche qualche problema. Innanzitutto si è presentata la difficoltà di identificare nella manualistica alcuni punti fermi, viste le numerose riedizioni che si susseguono lungo un arco di tempo talora più che decennale che, in alcuni casi e, per di più, talora, con curatori diversi da quelli originari, arrivano oltre la soglia del 1917.

Un secondo problema è stato costituito dalla valutazione della pertinenza di tali testi per un approccio significativo alla problematica che dovevo trattare. Pesa, infatti, il giudizio negativo dato da alcuni studiosi di quegli anni, e tra i più autorevoli, sulla canonistica coeva. In effetti prima il Ruffini e il Friedberg, curatore dell'ultima edizione critica del *Corpus iuris canonici*, poi il Falco esprimono una valutazione molto critica soprattutto sugli scrittori ultramontani. Il primo parla di «condizioni singolari a cui il diritto canonico si è ridotto», di separazione della scienza dalla pratica e di riduzione di quest'ultima a pura *routine*<sup>2</sup>, lo studioso tedesco definisce irrilevanti i contributi scientifici dei consultori chiamati, nel 1904, dal Gasparri a collaborare al processo di codificazione e che rappresentano abbastanza fedelmente le scuole canonistiche del tempo<sup>3</sup>, il Falco, infine, riferendosi a questi scrittori, parla di «troppo grave decadimento», di «troppo scarsa conoscenza storica e capacità sistematica»<sup>4</sup>.

La terza e più importante difficoltà è stata costituita dalla codificazione e dal peso che ad essa doveva essere attribuito

<sup>1</sup> Cfr. A. VAN HOVE, *Prolegomena ad codicem iuris canonici*, Mechliniae-Romae 1928, pp. 313-323.

<sup>2</sup> F. RUFFINI, *La codificazione del diritto canonico*, Prato 1904, pp. 9-10 (estratto dagli *Studi in onore di Vittorio Scialoja*).

<sup>3</sup> E. FRIEDBERG, *Ein neues Gesetzbuch für die katholische Kirche*, in «Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht», VIII, 1908, I, pp. 11-18.

<sup>4</sup> M. FALCO, *Introduzione allo studio del «codex iuris canonici»*, Torino 1925; ora Bologna 1992, p. 93.

nella analisi della canonistica di quel periodo. A mio avviso, la codificazione rappresenta un punto di riferimento ineludibile per ogni investigazione su questo tema. In primo luogo, perché, come risulta da un documento dell'Archivio della codificazione canonica, pubblicato dal Feliciani, numerosi e significativi furono i canonisti che collaborarono alla stesura del *Codex* pio-benedettino<sup>5</sup>, per cui, anche se il contributo del cardinal Gasparri, aldilà di qualche testimonianza eccessivamente autocelebrativa<sup>6</sup>, rimane decisivo, deve essere rivalutato, sulla base di quanto emerge dopo l'apertura degli archivi vaticani, l'apporto dei canonisti alla stesura del *Codex*. Fatto questo che segnala una continuità tra dibattito dottrinale e codificazione molto più rilevante di quanto non si sia ritenuto sinora.

A tutto ciò si aggiunge un qualche mutamento nell'interpretazione storiografica del pontificato piano che aveva portato ad una sottovalutazione del significato stesso della codificazione. Mi riferisco in particolare ad una interpretazione del pontificato di Pio X quasi esclusivamente centrata sulla restaurazione dell'ordine interno alla Chiesa in chiave difensiva, che ha visto nella reazione alla crisi modernista il suo momento fondamentale<sup>7</sup>, nonché alla fine di un certo anti-giuridicismo postconciliare, che approdava fatalmente

<sup>5</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Mario Falco e la codificazione del diritto canonico*, in M. FALCO, *Introduzione*, cit., pp. 36-49. Per un'analisi del quadro complessivo cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Introduzione*, in G. LE BRAS, *La Chiesa del diritto*, Bologna 1976.

<sup>6</sup> Valga per tutti il ricordo che ci ha lasciato Kuttner dell'intervento del Gasparri al congresso internazionale del 1934 per il centenario del codice giustiniano e delle Decretali di Gregorio IX e per i quindici anni del *Codex*. Cfr. S. KUTTNER, *Il diritto canonico nella storia*, in «Jus», 18, 1967, pp. 239-254. Per l'intervento del Gasparri, cfr. P. GASPARRI, *Storia della codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina*, in *Acta Congressi iuridici internazionali VII saeculo a Decretalibus Gregorii IX et XIV a codice Iustiniano promulgatis*, IV, Romae 1937, pp. 1-10.

<sup>7</sup> Il codice era pronto nei primi mesi del 1914, tanto che era stata predisposta una costituzione, la *Providens Mater Ecclesia* datata 1 gennaio 1915 che, appunto in questi mesi, il Gasparri aveva inviato ad alcuni cardinali, gli arcivescovi di Malines, Valencia, Monaco, Esztergom, Cracovia e all'arcivescovo di Freiburg i.B., per un giudizio. Cfr. ASV, ACC, st. 90.

alla sottovalutazione del significato del diritto nella vita della Chiesa. Ancora tra gli studiosi del diritto canonico viene attenuandosi quella separazione esasperata tra storia e diritto che è stato il portato fondamentale, almeno in Italia, della promulgazione del *Codex*, mentre le ricerche del Tarello sulla storia delle codificazioni civili hanno offerto spunti per cogliere meglio anche il significato della codificazione canonica. Ciò porta, almeno a mio avviso, a fare del riferimento al processo di codificazione canonica, un punto fondamentale per avere un quadro plausibile degli orientamenti e delle dinamiche interne alla canonistica di questi anni.

Da ultimo, per definire il contesto complessivo in cui operano questi autori, accanto alle problematiche cui si è accennato, si deve porre quale fattore di non scarso significato, l'implicazione esistente tra riforma del diritto canonico e perdita del potere temporale. Questa connessione è parsa così rilevante ad alcuni canonisti ed ecclesiasticisti di scuola tedesca, come lo Stutz e il Rothenbücher, che hanno ritenuto di poter affermare con fondatezza di argomentazioni che la perdita del potere temporale ha influito sulla riforma del diritto della Chiesa, tanto quanto le costituzioni del Vaticano I. Anche il Ruffini, sia pure in un contesto diverso, accenna a questo tema quando osserva che il pontefice «liberato nel settanta dalla preoccupazione di doversi guardare i fianchi da pericoli materiali e vicini ... può alzare lo sguardo dalle piccole cose che lo circondavano e spaziare per i più lontani orizzonti, considerando come immediatamente sua qualunque cosa si faccia nel mondo»<sup>8</sup>.

Al complesso intrecciarsi, nella riforma del diritto della Chiesa, di storia dell'istituzione e di riflessione dottrinale fa riferimento il più importante canonista italiano di questo periodo, appunto Francesco Ruffini, il quale, in un saggio pubblicato a commento del *motu proprio* di Pio X, *Arduum sane munus*, propone un parallelo tra gli anni post-tridentini nei quali era fallito l'ultimo tentativo di pubblicare una collezione canonica, il *Liber septimus*<sup>9</sup>, e gli anni seguenti il Va-

<sup>8</sup> F. RUFFINI, *La codificazione*, cit., p. 38.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 12-17.

ticano I. Il giurista piemontese individua nella «scissura profonda per entro alla stessa Chiesa, che solamente lo scetticismo dei tempi moderni tolse che si facesse più larga», nella «avversione dichiarata di primarie nazioni ad accogliere, non che il grosso delle preannunciate nuove leggi ecclesiastiche, già semplicemente quell'avanguardia di esse che erano i decreti del recente concilio ecumenico», nella «prudente astensione della Santa Sede» di fronte ai postulati favorevoli alla codificazione in occasione del concilio, altrettanti elementi di continuità tra gli anni post-tridentini e quelli a lui contemporanei<sup>10</sup>. E, pur con l'avvertenza che il paragone non poteva portare ad una sovrapposizione di quella che definisce «dopo un ciclo di tre secoli – una posizione stranamente identica», tali elementi davano, a suo avviso, ragione del pessimismo sull'esito dell'impresa iniziata da Pio X.

Il Ruffini propone dunque una sostanziale continuità tra i due periodi ed interpreta queste ultime vicende come una conferma del suo approccio interpretativo nel segno del definitivo declino della parabola del diritto canonico incapace di conformarsi agli esiti della dogmatica giuridica moderna.

Accanto a questa posizione, che, almeno per quanto riguarda la scienza giuridica italiana ha costituito un riferimento così forte da diventare quasi un luogo comune, ne è stata avanzata anche un'altra ad opera dello Stutz<sup>11</sup>. Secondo questo autore all'inizio del XIX secolo «l'organizzazione della chiesa cattolica si trovò in una condizione di disfacimento che non era dissimile da quella del cristianesimo francese ai tempi di Carlo Martello. Ora come allora si accinse alla ricostruzione»<sup>12</sup>. A suo avviso, lo sforzo della canonistica

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>11</sup> I motivi della scarsa fortuna italiana dello Stutz sono tutti da studiare. Ha certamente avuto un grande peso la rivalità accademica che lo divideva dal Friedberg, come confermano le sarcastiche parole con cui all'inizio del suo studio sul *codex*, lo Stutz ricorda la profezia del collega che mai ci sarebbe stato un codice del diritto della Chiesa e che la scienza canonistica sarebbe morta con lui. L'influenza del Ruffini, allievo del Friedberg, e l'ispirazione positivista degli studiosi italiani di diritto canonico hanno ulteriormente favorito questa situazione.

<sup>12</sup> U. STUTZ, *Kirchenrecht*, in F. HOLTZERDOFF-J. KOHLERS (edd), *Enzyklopädie der Rechtswissenschaft*, München-Berlin 1913<sup>3</sup>, p. 358.

non si esaurì, anche in campo cattolico, in una pura e semplice restaurazione. Durante questo periodo non erano certamente mancati ritorni al medioevo in singoli casi, che avevano avuto, come il Sillabo, vasta eco all'esterno senza influire, tuttavia, più che tanto sull'ordinamento e sulla organizzazione della Chiesa. A suo avviso, «si compì al contrario, negli ultimi tempi in completo silenzio, un mutamento repentino carico di conseguenze. Dall'inizio del secolo il peso della potestà ecclesiale è stato lentamente, ma sicuramente spostato in ambito spirituale»<sup>13</sup>. Il canonista tedesco vede poi nell'alleanza della convinzione religiosa e della coscienza giuridica il solo esito pratico felice del concilio vaticano<sup>14</sup>. Tale alleanza, ovunque e sino a quando la fede avesse sopportato l'aggravio del diritto avrebbe dato alla Chiesa una forza maggiore, in quanto essa poteva utilizzare, unite o alternativamente, il diritto o la convinzione religiosa nella lotta contemporanea e liberava le istituzioni ecclesiastiche dall'impaccio di abusi formali e dell'unione con il denaro e con il suo peso.

Alla tesi generale dello Stutz daranno il loro consenso anche altri autori di scuola diversa, ad esempio il Laurentius e lo Scharnagl. Il primo coglie nella preoccupazione di definire una disciplina che concerna solamente *das Innerkirchliche* e *das Spirituale* i caratteri fondamentali della evoluzione più recente del diritto canonico, mentre il secondo osserva che il pontificato di Pio X rappresenta l'apice di un processo di riforma del diritto della Chiesa inteso come «das innere Kirchenrecht»<sup>15</sup>. Secondo il Ruffini e lo Stutz esiste un legame inscindibile tra il processo in atto nel diritto della Chiesa, di cui è parte essenziale la dottrina, e la codificazione. Gli esiti sono tuttavia opposti, mentre per il Ruffini tale

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Cfr. J. LAURENTIUS, *Das Gesetzbuch der katholischen Kirche*, in «*Stimmen der Zeit*», 93, 1917, pp. 617-627 e A. SCHARNAGL, *Das neue kirchliche Gesetzbuch. Eine Einführung mit besonderer Berücksichtigung des bayerischen Recht*, München-Regensburg 1918.

connessione rende impossibile quest'ultima, per lo Stutz la rende inevitabile.

Nel contesto di questo legame porre il problema dei riferimenti al concilio di Trento nella canonistica di questi anni significa prendere atto di una realtà sostanziale: anche i canonisti più ortodossi guardano alla codificazione, al di là di qualche divergenza formale, secondo parametri illuministici. E ciò assume il significato paradigmatico di una presa di distanza, certo non del tutto intenzionale, dal concilio tridentino. La sovrabbondanza di richiami ai documenti tridentini va considerata dunque molto meno significativa di quanto il loro numero e la loro ridondanza facciano credere. In effetti, se si va oltre l'impressione suscitata dal numero delle citazioni fatte sia dalla dottrina che dal codice, non si può che constatare l'esistenza di una sorta di schizofrenia; le tematiche e per certi aspetti le norme sono le stesse del concilio tridentino, ma il loro contesto ecclesiologico e istituzionale è radicalmente mutato.

La richiesta di una nuova codificazione avanzata da numerosi vescovi già al Vaticano I rivela tale ambiguità, proprio nell'imprecisione sulle modalità concrete che avrebbe dovuto assumere il nuovo *corpus* legislativo<sup>16</sup>. Nel momento stesso in cui viene richiamata l'urgenza di una riforma del diritto della Chiesa si consuma la presa di distanza dall'orizzonte bellarminiano direttamente collegato al concilio tridentino e dal *Corpus Juris Canonici*, e si individua nelle codificazioni civili un possibile modello cui ispirarsi. In questa duplice chiave ermeneutica, la volontà di essere fedeli al dettato tridentino e il mutamento dell'orizzonte dell'ordinamento, che va progressivamente perdendo i termini di riferimento alla cultura giuridica del periodo premoderno, va letta la canonistica degli anni intorno al Vaticano I. La ricostruzione del riferimento al concilio di Trento nella tempeste del dibattito tra questi autori presuppone, almeno a mio avviso, la comprensione di tale distanza.

<sup>16</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Il Concilio Vaticano I e la codificazione del diritto canonico*, in *Studi in onore di Guido Gualazzini*, II, Milano 1982, pp. 35-80.

## 2. *Il significato della codificazione*

Abbiamo accennato al fatto che uno dei punti cruciali dell'ambivalenza dei riferimenti al tridentino è dato dall'approccio della canonistica di questi anni al tema della codificazione. Come hanno messo in evidenza gli storici del diritto che si sono dedicati allo studio di questo fenomeno nel XVIII e XIX secolo, esso è l'esito di determinati rapporti reali nella società e di una specifica visione del diritto che è figlia dell'illuminismo.

Come è stato rilevato da Giovanni Tarello, nell'esperienza giuridica illuminista e post-illuminista la codificazione costituzionale e quella di altri settori del diritto non sono collegate in maniera indissolubile, ma la prima nasce, comunque, quando «viene a configurarsi come un rapporto giuridico la relazione intercorrente tra il detentore (o i detentori) del potere politico e coloro che sono soggetti a tale potere»<sup>17</sup>. Tutto questo presuppone

«la concordanza tra due fenomeni entrambi i quali si svolgono nel tempo. Il primo fenomeno si svolge a livello culturale, e consiste nel fatto che i giuristi, e più in generale, gli uomini di cultura vengono a rappresentare e a descrivere il rapporto politico come rapporto giuridico. Il secondo fenomeno si svolge al livello per così dire reale, e consiste nel fatto che la rappresentazione e descrizione del rapporto politico nei termini di un rapporto giuridico corrisponde ad una situazione reale, di fatto, e non è solo una immaginazione, o una deformazione culturale»<sup>18</sup>.

A caratterizzare il processo di codificazione civile è stato, poi, secondo l'ipotesi avanzata dallo studioso genovese, anche il superamento del «particolarismo giuridico» cioè della

«mancanza di unitarietà e di coerenza delle leggi vigenti in una data sfera spazio-temporale, individuata in seguito ad un giudizio

<sup>17</sup> G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1990, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

di valore secondo il quale in quella stessa sfera vi 'dovrebbe' essere o 'ci si aspetterebbe' vi fosse una certa unità e coerenza di leggi»<sup>19</sup>.

Risulta così chiaro che il dibattito dottrinale e le prime opzioni operate dalle codificazioni canoniche private pubblicate in questi anni esprimono un mutamento concettuale importante e non solo una ipotesi meramente tecnica.

Per cogliere il senso profondo della questione della codificazione e il contesto in cui si situa la scelta fatta da Pio X, basta osservare che siamo negli anni della contestazione di Rudolph Sohm sulla pertinenza del diritto alla Chiesa, che ha posto in termini così radicali la questione del diritto canonico e del suo fondamento teologico, da non lasciare più requie, secondo l'espressione del Mörsdorf, alla canonistica cattolica e protestante fino ad oggi. E questi sono anche gli anni della perdita, da parte del diritto della Chiesa, della competenza su molti settori (pensiamo solo alla giurisdizione matrimoniale) sotto la pressione dello stato liberale e del suo monismo giuridico. Anche un autore, come il Friedberg, che pure ritiene necessaria l'autonomia dell'ordinamento canonico da quello statale, annota che «il diritto emanante dalla Chiesa ... non può classificarsi né come *ius publicum* né come *ius privatum*, perché l'uno e l'altro presuppongono l'idea dello stato, dalla quale la chiesa fa assolutamente astrazione»<sup>20</sup>, riducendo così lo spazio del diritto ecclesiale ad un ambito sostanzialmente regolamentare. A dare ulteriore fondamento alla sua tesi, il canonista di Lipsia, parlando della giurisdizione penale e disciplinare della Chiesa cattolica, osserva che «dalla stessa natura spirituale della società ecclesiastica risulta ch'essa può reagire solo in un certo modo e in certi casi. Quanto al primo punto essa deve limitarsi a guarire il membro malato, a sedare lo scandalo, a togliergli la sua potenza corrompitrice ...»<sup>21</sup>. Inoltre, secondo il Friedberg,

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>20</sup> E. FRIEDBERG, *Trattato di diritto ecclesiastico cattolico ed evangelico*, edizione italiana a cura di F. Ruffini, Torino 1893, p. 2.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 418.

«Unicamente trattandosi di reati d'ufficio degli ecclesiastici devesi dar tanto peso al mantenimento della dignità ecclesiastica, che la pena non possa non assumere un carattere vindicativo, cioè il carattere di una permanente sottrazione di diritti. Non si può poi reagire se non di fronte a mancanze palesi, perché è solo con la tolleranza di esse che la chiesa corre il rischio di perdere il suo carattere di società mirante all'attuazione del regno di Dio. Neppure nei tempi più antichi mantenne la chiesa questi limiti naturali della disciplina... e non ne tenne più nessun conto affatto allorché si formò il diritto canonico»<sup>22</sup>.

Se il peso della contestazione del Sohm non appare immediatamente rilevante, certamente quella derivante dal monismo giuridico urgeva alla canonistica una risposta.

E la risposta porta in sé la contraddizione di volere ad un tempo salvaguardare la funzione salvifica del diritto propria della concezione tridentina e utilizzare tecniche elaborate dalla dogmatica giuridica moderna, accettandone di fatto il presupposto della «neutralità». In tal modo, tuttavia, si fa riferimento, attraverso questo schema, ad un modello di società, di rapporti reali e di precomprensioni culturali, che, secondo le osservazioni del Tarello, esprimono una situazione data e non un modello teorico neutrale<sup>23</sup>. Anche qualche canonista si rende conto di questo fenomeno, tanto che il Wernz, annota nel suo *Ius Decretalium* che la definizione di diritto costerebbe meno fatica ai giuristi cattolici «si derelictis achatolicis fontibus apud philosophos atque theologos catholicos genuinas haurirent iuris notiones»<sup>24</sup>.

Una ulteriore conferma di quanto si è detto viene oggi dalla conoscenza del dibattito svoltosi, in seno alla commissione dei consultori, circa il modello che il nuovo codice avrebbe dovuto seguire. Nella relazione che accompagna lo schema

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Molti canonisti osservano la profonda differenza esistente tra gli anni del diritto canonico classico in cui la Chiesa aveva una *Führerrolle im Rechtsleben* e quelli a loro contemporanei, in cui il rapporto tra scienza canonica e scienza giuridica laica si era rovesciato.

<sup>24</sup> F.X. WERNZ, *Ius decretalium*, I: *Introductio in ius decretalium*. *Tertia editio recognita*, Prati 1913, p. 55.

del *motu proprio* del 1904 si può così leggere che «molti Vescovi ed anche alcuni E.mi Cardinali di S.R.C. continuarono ad insistere perché a tutto il diritto canonico venisse dato nuovo ordinamento e nuova forma, imitando l'esempio di tutte le nazioni civili, come Gregorio IX seguì le tracce di Giustiniano per il diritto romano»<sup>25</sup>. La relazione sottolinea fortemente il carattere pratico dell'iniziativa intrapresa da Pio X e, come nota il Feliciani, «appare chiaramente finalizzata a presentare la codificazione come una operazione di natura meramente tecnica, priva di qualsiasi implicazione di tipo ideologico o ecclesiologico»<sup>26</sup>. Anche dal verbale della commissione dei consultori emerge che molti di essi si sono pronunciati in questo senso. Così, ad esempio, il Lega, futuro cardinale e autore della riforma della Rota Romana, e il Latini, un altro consultore di provenienza curiale ritenevano fosse scontato che la codificazione seguisse il modello dei codici civili, visto che una scelta diversa avrebbe esposto, a detta del Latini, la commissione al ridicolo<sup>27</sup>.

La parte centrale della mia relazione prenderà in esame quattro punti che mi sono sembrati, a vario titolo, significativi per il tema richiestomi: i rapporti tra Chiesa e Stato, la dimensione sinodale vista attraverso i concili particolari e le conferenze episcopali, la potestà episcopale e, infine, la consuetudine.

### 3. *I rapporti tra Chiesa e Stato*

I canonisti di questi anni, sia di parte cattolica, che di parte protestante, sia gli ultramontani, che gli eredi di concezioni giurisdizionaliste, ripropongono con qualche eccessiva ripe-

<sup>25</sup> Citato in G. FELICIANI, *Mario Falco*, cit., p. 23.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 23. Differenze compaiono anche tra le scuole nazionali, per cui mentre la canonistica francese appare schierata decisamente a favore del modello del *Code Napoléon*, notevoli perplessità rivelano gli autori di scuola tedesca.

titività la tematica del rapporto tra Chiesa e Stato quale principale, e in certi casi unica chiave interpretativa, del diritto della Chiesa e della sua evoluzione.

Così il Friedberg, commentando la fase attraversata dal diritto canonico dopo il concilio di Trento, afferma che essa è segnata dal definitivo affermarsi del sistema papale cui gli episcopati nazionali non erano stati in grado di opporsi<sup>28</sup>. Poiché, a giudizio del Friedberg, l'episcopato avrebbe potuto controbilanciare la forza crescente del potere primaziale solo con il sostegno degli stati, per questi autori, la dialettica tra episcopato e primato va ricondotta a quella tra gli episcopati nazionali e il pontificato, e, visto che le chiese nazionali subiscono la forte influenza dello Stato<sup>29</sup>, i rapporti interni alla Chiesa tra principio collegiale e principio monarchico diventano un epifenomeno della categoria più generale dei rapporti tra Stato e Chiesa. Una riprova della loro tesi essi la trovano nell'istituzione di nunziature stabili con un duplice ruolo, diplomatico presso gli stati e di rappresentanza pontificia presso gli episcopati nazionali<sup>30</sup>.

Malgrado per molti autori il problema cruciale continui ad essere quello del *Sillabo* e dei rapporti tra Chiesa e Stato, la questione era mutata, come dimostrano anche questi ultimi accenni e come rivelano due posizioni diverse assunte dal Ruffini e dal Gasparri. Il giurista piemontese pone, ad esempio, il rapporto tra primato ed episcopato emerso al Vaticano I nel quadro di una dinamica di tipo ecclesiologico. Proprio per questo dubitava che il pontefice «coi decreti vaticani ... posto dappertutto e sopra tutto ... pressoché divinizzato» volesse dar leggi a se stesso «e – poiché la legge alla fin fine conserva il suo carattere di patto – voglia legarsi anche menomamente verso i suoi soggetti, ora che, con più

<sup>28</sup> E. FRIEDBERG, *Trattato*, cit., pp. 70-75.

<sup>29</sup> «Il sistema papale toccò il suo culmine nelle decisioni del concilio vaticano convocato nel 1869 e differito fino al 1970 ... Ma il concilio fornì eziandio in alcuni stati tedeschi occasione a dare un nuovo ordinamento alle relazioni tra lo stato e la chiesa» (*ibidem*, pp. 86-87).

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 272-274.

ragione che non mai per l'addietro, egli può dire di sé con la imperiosa e poderosa espressione di Bonifacio VIII di essere colui *qui omnia jura in scrinio pectoris sui censetur habere*<sup>31</sup>. Il Ruffini sottovaluta l'influenza della cultura giuridica laica che aveva portato, qualche anno prima, il Gasparri a sostenere, nelle sue lezioni all'Institut Catholique di Parigi, rimaste inedite e pubblicate solo recentemente, che il pontefice può scegliere una modalità di esercizio del potere primaziale e, per il bene della Chiesa, obbligare i suoi successori a rispettarlo. Se questi ultimi agissero in senso contrario, i loro atti sarebbero validi, ma illeciti. Secondo il Gasparri, infatti, Cristo, nel caso che la modalità scelta da un pontefice fosse per il bene della Chiesa, trasferirebbe la potestà primaziale al successore *alligata illa morali obligatione*<sup>32</sup>. Viene così introdotto, neanche troppo velatamente, un elemento spurio di rigidità nel diritto della Chiesa che ne determina una continuità come entità astratta e in modo non del tutto coerente con i caratteri che lo contraddistinguono.

A determinare questa evoluzione erano due situazioni giuridiche concomitanti: il separatismo e la spiritualizzazione del diritto canonico. La prima aveva fortemente ridotto le interferenze dello Stato nell'ordinamento canonico, cui aveva concesso la possibilità di acquisire una coerenza, precedentemente improponibile. La seconda, collegando più strettamente convinzione religiosa e diritto tendeva a ridurre la pretesa di quest'ultimo di regolare materie che erano fuori dall'orizzonte della Chiesa e della *salus animarum*.

Ho accennato alla interferenza tra perdita del potere temporale e riforma del diritto della Chiesa.

Tale interferenza trova un significativo riscontro nel mutamento che avviene in particolare nel personale diplomatico della Santa Sede. Esso ha una prima spiegazione nell'azione intrapresa da Leone XIII, per ovviare alla crisi del persona-

<sup>31</sup> F. RUFFINI, *La codificazione*, cit., p. 39.

<sup>32</sup> P. GASPARRI, *Institutiones iuris ecclesiastici*, Milano 1992, p. 211.

le diplomatico vaticano (ma forse sarebbe giusto allargare il discorso a tutta la curia romana) che rappresentava una delle eredità più pesanti del pontificato di Pio IX. Il nuovo pontefice affida così incarichi diplomatici ad un personale più preparato, che spesso ha maturato esperienze di insegnamento nelle università pontificie, creando così i presupposti di una situazione che, per stratificazioni successive, produrrà effetti sino agli anni di Benedetto XV e di Pio XI. Esponenti di questa situazione vanno considerati, a vario titolo, su di un versante più strettamente diplomatico, il cardinal Czacki, nunzio a Parigi quando ha inizio la politica del *ralliement*, il cardinal Rampolla e il cardinal Ferrara, mentre più legati, al contrario, ad una esperienza di studio sono il futuro cardinal Cavagnis (che solo per le malferme condizioni di salute non diverrà il segretario di Stato di Pio X) e il Gasparri<sup>33</sup>. Da ultimo si deve affermare che anche il Pacelli ha risentito dell'influenza di questa corrente curiale. Ci inducono a questa affermazione la sua tesi sulla territorialità della legge che rappresenta ancora oggi un punto di riferimento significativo, la sua collaborazione con il Gasparri nell'opera di codificazione e le sue prese di posizione in tema di politica ecclesiastica, che lo inducono già nel 1914 a non rimpiangere il regime concordatario francese e a dare, nel contempo, un giudizio non negativo del modello separatista di rapporti tra Stato e Chiesa.

Va peraltro segnalato che la fine del potere temporale aveva determinato una forte riduzione degli uffici legati al governo dello Stato della Chiesa, e indubbiamente ridimensionato la quantità (e le aspettative economiche) degli incarichi di curia favorendo il fatto che quelli più direttamente connessi al governo della Chiesa universale fossero occupati da personalità di maggior rilievo e preparazione. Ciò non solo ha, in generale, migliorato, come si è detto, la qualità del

<sup>33</sup> A conferma del prolungarsi negli anni di Benedetto XV e di Pio XI degli effetti di questa politica leoniana, sta la monografia che nel 1926 lo Stutz, prendendo spunto dalla pubblicazione del diario del cardinal Ferrara, dedica alla diplomazia leoniana. Cfr. U. STUTZ, *Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. Nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrara*, Berlin 1926.

personale diplomatico al servizio della Santa Sede e fatto sì che esso fosse, nel periodo leoniano, di gran lunga superiore a quello degli ultimi anni del pontificato di Pio IX<sup>34</sup>, ma ha permesso che l'azione diplomatica di Leone XIII – come testimonia anche una lunga lettera scritta nel 1878, all'esordio del pontificato leoniano, da mons. Czacki, allora segretario della Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari – non fosse schiacciata su di un mero appoggio ai governi conservatori, che pure è stata una delle linee su cui quel pontificato si era mosso<sup>35</sup>.

Qualche traccia di quanto si è detto a proposito della spiritualizzazione del diritto della Chiesa, la si ritrova in un giudizio del Cavagnis. Nel suo manuale di diritto pubblico ecclesiastico, egli scrive infatti che

«finito medio aevo et reorganizata atque vigescente potestate civili, Ecclesia sese retrahit ad ea quae rigorose spiritualia sunt, derelinquendo quae devolutive occupaverat, et ipsam indirectam potestatem raro et aegre exercet»<sup>36</sup>.

Questa valutazione sull'orizzonte entro il quale si deve muovere l'ordinamento canonico non è solo la conseguenza della forza del diritto statutale, ma anche la premessa di un mutamento nella percezione della natura dell'ordinamento e della sua rinuncia ad essere un *geistliches Weltrecht* nel senso del diritto canonico classico che, secondo lo Stutz, si compirà definitivamente con il codice. Si deve anche annotare che su questa base si aprirà un rapporto diverso con gli con gli stati liberali del primo dopoguerra<sup>37</sup>. Sulla stessa

<sup>34</sup> Cfr. R. AUBERT, *Introduzione*, in *Storia della Chiesa*, XXIV 1: *La Chiesa e la società industriale (1878-1922)*. Parte prima, Cinisello Balsamo 1990, p. 48.

<sup>35</sup> R. ASTORRI, *L'azione della S. Sede e la Svizzera tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. Spunti per un'analisi*, in F. CITTERIO-L. VACCARO (edd), *Storia religiosa della Svizzera*, Milano 1996, pp. 419-445.

<sup>36</sup> F. CAVAGNIS, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, Romae 1889<sup>3</sup>, p. 408.

<sup>37</sup> Cfr. R. ASTORRI, *Le leggi della Chiesa tra codificazione latina e diritti particolari*, Padova 1992 e *Stato e Chiesa tra «tentazione separatista» e*

linea va vista un'altra affermazione del Cavagnis secondo cui la Chiesa, fatto salvo il diritto a reclamare il reintegro dei privilegi ingiustamente tolti, dopo la proclamazione della libertà di religione da parte dello Stato, «utitur libertate communi et hoc quoque sub respectu evolvit suam vitalitatem»<sup>38</sup>. La libertà comune a tutti diviene così una base accettabile per determinare la qualificazione giuridica dell'esistenza della Chiesa nell'ordinamento dello Stato.

Una tesi simile sostiene l'allora mons. Pacelli che, in un suo *votum* del 1914, parla esplicitamente di un «santissimo ... desiderio di promuovere e di assicurare nella misura più ampia la libertà della Chiesa, sciogliendola da qualsiasi vincolo», libertà a cui «condurranno forse in un non lontano avvenire le tendenze moderne verso la separazione dello Stato dalla Chiesa, pur condannabile in tesi»<sup>39</sup>.

Una tale linea trova conferma anche nelle tesi esposte da Gasparri sul potere temporale. A suo avviso, l'esistenza di uno Stato della Chiesa si giustifica solo perché senza di esso, l'esercizio del ministero apostolico «non est plene, stabiliter, evidenter liberum». E, rispondendo all'obiezione che con un regime di separazione la necessità del potere temporale è venuta meno, egli osserva che l'obiezione dimostra che nel passato esso era stato più necessario, che il separatismo ha diminuito forse, ma non tolto la sua necessità. Il potere temporale viene perciò considerato strumentale al potere spirituale, e opportuno solo in riferimento alla potestà di giurisdizione, quale si esprime nel primato pontificio, come si può dedurre dal fatto che viene esplicitamente negato che per i vescovi sia necessario e opportuno un potere

*opzione concordataria. Considerazioni sull'influenza del processo di codificazione nell'ordinamento canonico*, in «Panorami», 5, 1993, pp. 195-225.

<sup>38</sup> F. CAVAGNIS, *Institutiones*, cit., p. 408.

<sup>39</sup> AA EE SS, *Stati ecclesiastici*, 157, Voto di mgr. Pacelli inviato alla S. Congr. Concistoriale sulla questione se colla rottura del Concordato la Chiesa ritorni sotto il diritto comune, e se questo quindi dovrà essere applicato. Ora in R. ASTORRI, *Diritto comune e normativa concordataria. Uno scritto inedito di mons. Pacelli sulla «decadenza» degli accordi tra Chiesa e Stato*, in «Storia contemporanea», XXII, 1991, 4, p. 699.

temporale<sup>40</sup>. La perdita dello Stato della Chiesa, dunque, non toglie la libertà, ma ne diminuisce solo la pienezza, la stabilità e l'evidenza<sup>41</sup>.

#### 4. *L'elemento sinodale: i concili particolari e le conferenze episcopali*

Prima di addentrarmi nell'esame di questo tema, credo che siano opportune alcune precisazioni.

Si è molto discusso da parte degli storici e dei giuristi circa la qualità e la quantità dell'attività conciliare in questo periodo. In genere si è arrivati alla conclusione che tale attività era scarsa, al punto che quasi tutti i manuali discutono, pur escludendola, la possibilità che la mancata convocazione dei concili nei tempi previsti dalla disciplina tridentina e post-tridentina abbia introdotto una consuetudine *contra legem*. Dai dati pubblicati anche recentemente risulta, tuttavia, che la seconda metà del XIX secolo è stato un periodo di relativa ripresa dell'attività conciliare nella Chiesa. Dalla tabella allegata dal Corecco alla sua monografia sull'attività sinodale della Chiesa cattolica negli Stati Uniti e dai dati offerti dal Metz nella sua storia delle istituzioni ecclesiastiche si rileva una forte ripresa dell'attività sinodale negli anni che vanno dal 1849 al 1917, visto che, secondo Corecco, sono stati celebrati, 156 concili particolari (di cui 138 nella seconda metà del XIX secolo), mentre nella prima metà del secolo ve ne furono solo 14, di cui 7 negli Stati Uniti. Anche il Metz, pur con qualche differenza (ne indica solo 118) conferma questa tendenza<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> P. GASPARRI, *Institutiones*, cit., p. 201. Tesi simili saranno sostenute dal Gasparri anche nel 1917 durante la discussione avvenuta presso la Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari sulla proposta di soluzione della questione romana avanzata dal deputato del Zentrum Erzberger. Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Marzo 1917: uno Stato per il papa*, in «Limes», III, 1993, pp. 105-122.

<sup>41</sup> P. GASPARRI, *Institutiones*, cit., pp. 197-200.

<sup>42</sup> Cfr. E. CORECCO, *La formazione della Chiesa cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale con particolare riguardo al proble-*

Per completare il quadro dell'attività sinodale si deve ricordare che nella seconda metà del secolo scorso numerose conferenze episcopali avevano iniziato un'attività regolare. È il caso del Belgio, della Svizzera, della conferenza di Fulda e bavarese in Germania, dei *Meetings* dell'episcopato irlandese, mentre altre conferenze si radunavano più saltuariamente<sup>43</sup>.

La mia analisi si concentrerà sul fondamento e sullo scopo dell'attività conciliare, sul suo oggetto e sulla competenza dei concili, sul problema della *recognitio* pontificia e sulle conferenze episcopali quali emergono dai manuali presi in esame.

#### 4.1. Il fondamento della sinodalità particolare

In prevalenza gli autori collegano l'attività sinodale della Chiesa a differenti necessità organizzative. Nei primi secoli essa sarebbe connessa alle difficoltà determinate dalla mancanza di collegamenti con la Chiesa di Roma, mentre, in seguito, sarebbe ascrivibile alla complessità organizzativa dovuta al crescere della Chiesa universale.

Così Ferdinando Walter, un canonista tedesco autore di un manuale, la cui prima edizione risale al 1822, collega l'attività sinodale direttamente allo svilupparsi dell'organizzazione ecclesiastica, in particolare del sistema dei metropolitani, che aveva portato alla celebrazione di sinodi particolari. Secondo il Walter «col crescere del corpo intero anche il primato apparve in forme più rilevate» e questo fatto spiega il venir meno della necessità dei concili particolari<sup>44</sup>. Per

*ma dell'amministrazione dei beni ecclesiastici*, Brescia 1970, ora Bologna 1991, pp. 82-83 e Appendice; L. CHEVALLIER-C. LEFEBVRE-R. METZ, *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, XVII: *Le droit et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIIIème siècle à 1978. Organismes collegiaux et moyens de gouvernement*, Paris 1982, pp. 120-124 e 138-142.

<sup>43</sup> Cfr. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1976, pp. 15-57.

<sup>44</sup> F. WALTER, *Manuale di diritto ecclesiastico di tutte le confessioni*, Pisa 1846, p. 35.

chiarire la prospettiva con cui questo autore guarda ai concili si può segnalare la sua osservazione che il mancato rispetto delle disposizioni che obbligavano alla convocazione triennale dei concili provinciali va imputato al fatto che «da un lato vi ha poco bisogno di nuove leggi, e dall'altro le questioni di gius che prima davano molto da fare, oggi sono trattate presso il Tribunal vescovile o metropolitano»<sup>45</sup>. Anche se è di qualche significato che il Walter dichiari essere troppo assoluta l'affermazione di un altro canonista, il Sauter, secondo cui i concili particolari sono «affatto inutili al di d'oggi»<sup>46</sup>, è chiaro che per lui i concili particolari sono superflui.

Un altro autore che ricorre a motivazioni legate alle ragioni dell'efficienza della struttura ecclesiastica, è certamente l'Aichner. A suo avviso, i concili offrono l'opportunità di vedere presenti «episcopi doctrina et sanctitate praestantes» capaci di formare «areopagum nobilissimum et tribunal summa auctoritate praeditum». Ne deriva come naturale conseguenza che «*quae in conciliis definiuntur, maiorem vim in hominum animos exercere solent, quam quae ecclesiae praelati qua singuli decernunt*»<sup>47</sup>. Come si vede, l'attività sinodale della Chiesa, a giudizio di questi autori, si fonda non sulla unità dell'episcopato, che pure è richiamata da taluno, ma su esigenze organizzative o sul maggiore consenso ottenibile attraverso la convocazione di *opinion leaders* autorevoli quali sono i vescovi diocesani. Quanto alla necessità e utilità dei concili, l'Aichner sostiene che «*Concilia pro conservatione et incolumitate ecclesiae absolute qui-*

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Il canonista prosegue poi notando che il popolo accetta più volentieri ciò che è stato approvato da molti e inoltre quegli stessi che hanno partecipato a stabilire una decisione saranno poi più pronti a metterla in pratica. Come si vede non esiste alcun apprezzamento sulla sinodalità quale carattere di diritto divino. Cfr. S. AICHNER, *Compendium iuris ecclesiastici. Editio recognita et emendata a Th. Friedle*, Brixinae 1915<sup>12</sup>, pp. 461-462.

dem necessaria non sunt, eoquod si agatur *de rebus fidei*, quid sentiat Ecclesia, etiam aliis mediis erui poterit»<sup>48</sup>.

Anche Angelo Nasoni, professore di diritto canonico a Milano, assimila le finalità dei concili provinciali a quella dei concili ecumenici e vede nell'attività sinodale la risposta a situazioni particolari, quindi come un mezzo straordinario di governo, opportuno, per non dire necessario, solo «si majora ingruant vel sint reparanda mala». La necessità e l'opportunità dei concili, secondo il canonista milanese nascono dal fatto che, «quo magis enim qui regunt in movendo ad finem concordēs, eo facilius terminum prosequuntur, ut ordo scilicet in societate conservetur et restauretur»<sup>49</sup>. In questa prospettiva la rarefazione della celebrazione dei concili particolari appare giustificata dalla maggiore facilità con la quale il Sommo Pontefice può provvedere da se stesso alle necessità del popolo cattolico<sup>50</sup>.

Qualche canonista, è il caso del Friedberg, considera i concili particolari funzionali alla diffusione del diritto comune, piuttosto che ambiti di elaborazione del diritto particolare. Essi sarebbero nati «dopo il concilio Lateranense IV [1215], ... in quanto appunto allora si presentava la necessità di dare generale esecuzione al diritto comune codificato»<sup>51</sup> e le disposizioni tridentine non facevano che confermare questa linea di tendenza.

Scarso e legato ad una valutazione negativa circa la loro effettiva importanza lo spazio dedicato dall'Hinschius e dallo Stutz alla dimensione sinodale<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 461.

<sup>49</sup> A. NASONI, *Iuris canonici compendium biennali scholae accomodatum*, Mediolanum 1903, p. 96.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>51</sup> E. FRIEDBERG, *Trattato*, cit., p. 313.

<sup>52</sup> È comunque significativo notare che lo Stutz considera i concordati piani strumento di espansione del diritto comune codiciale, chiudendo un suo articolo sui rapporti tra codice e concordati con la celebre espressione «durch ihnen und in ihnen marschirt der Codex». Cfr. U. STUTZ, *Konkordat und Codex*, Berlin 1930.

Malgrado verso la metà del secolo si assista ad una ripresa dell'attenzione nei confronti dell'attività sinodale e il Bouix, un esponente dell'ultramontanismo francese includa i concili particolari tra le strutture ecclesiastiche di diritto divino<sup>53</sup>, mentre il Phillips, uno dei più importanti autori tedeschi da un giudizio negativo sulla mancata estensione a tutta la Chiesa cattolica dell'esperienza conciliare milanese del Borromeo<sup>54</sup>, la riflessione sul fondamento dell'attività sinodale non sembra avere spazi particolari nella canonistica. E alla fine del secolo, il Wernz, pur individuando nella loro natura e nei testi evangelici delle ragioni *congruae* che persuadono alla convocazione dei concili, ritiene che non possa derivarne una assoluta necessità e una stretta obbligatorietà, e che essi trovino fondamento unicamente nella legge positiva della Chiesa<sup>55</sup>.

#### 4.2. La competenza dei concili particolari

Certamente più articolate sono le posizioni della canonistica di questi anni intorno alle competenze dei concili particolari. Alcuni autori si richiamano direttamente al tridentino. L'Aichner, ad esempio, ne limita la funzione e l'oggetto a diffondere e a dare applicazione alle «leges universales ac inprimis Tridentinas in ea provincia, praesertim si oblitteratae fuerint»<sup>56</sup>. Essi devono inoltre astenersi dall'aggiungere o togliere alcunché alla *regula fidei*, non debbono immischiarsi nella definizione di controversie giuridiche o teologiche ancora dibattute dalla dottrina, visto che non costituiscono materia specifica della circoscrizione territoriale su

<sup>53</sup> Cfr. D. BOUIX, *Du concile provincial ou traité des questions de théologie et de droit canon qui concernent les concils provinciaux*, Paris 1850, p. 24. Secondo il Wernz, tuttavia, non porterebbe argomenti probanti. Cfr. F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, II: *Ius constitutionis ecclesiae catholicae*, pars secunda, tertia editio emendata et aucta, Prati 1915, p. 735.

<sup>54</sup> G. PHILLIPS, *Kirchenrecht*, II, Regensburg 1845-1859, pp. 283-284.

<sup>55</sup> F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, cit., II, p. 735.

<sup>56</sup> S. AICHNER, *Compendium*, cit., pp. 467-468.

cui i vescovi riuniti hanno potestà. Ovviamente non possono pubblicare decreti che contrastino con il diritto comune e con le costituzioni apostoliche, e solo in caso di necessità o di utilità spirituale della provincia, il sinodo provinciale «aliquid *praeter ius commune* constituere potest»<sup>57</sup>.

Il Wernz, al contrario, individua per i concili una competenza generale che deriva, tuttavia, sia come potestà ordinaria, secondo il diritto comune, che come potestà delegata per speciale concessione, dal primato pontificio<sup>58</sup>. Essi possono dunque legiferare *praeter ius commune*. Secondo il canonista della Gregoriana, il loro obiettivo, pur con il preciso limite di non esautorare la libera giurisdizione dell'ordinario diocesano, è quello di ridurre le eccessive differenze normative esistenti fra le diocesi di un medesimo Stato e di conseguire il massimo di uniformità nella disciplina<sup>59</sup>. Le controversie dogmatiche non sono certamente materia legislativa propria dei concili particolari, ma, e mi sembra da sottolineare l'indicazione, essi possono *recipere e divulgare* le definizioni dogmatiche dei pontefici e dei concili. Ancora i concili particolari possono proporre al clero e al popolo la dottrina cattolica «iam pridem indubitam etiam in certum ordinem redactam pro necessitate temporum et locorum»<sup>60</sup>.

Secondo lo Stutz, i sinodi provinciali hanno competenza solo nell'ambito del diritto comune, in conformità con esso e a sua integrazione<sup>61</sup>, mentre il Vering ne colloca la vicenda nel quadro della storia particolare dell'impero germanico, ricordando come, a causa del ruolo civile che i vescovi avevano allora, gli affari ecclesiastici di competenza dei concili, spes-

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 347-348.

<sup>58</sup> F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, I: *Introductio in ius Decretalium*, tertia editio recognita, Prati 1913, p. 271.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>61</sup> U. STUTZ, *Kirchenrecht*, cit., p. 434.

so erano trattati direttamente nelle assemblee civili, riducendo la necessità di convocazione dei concili particolari<sup>62</sup>.

#### 4.3. La *recognitio* pontificia

Le maggiori differenze tra gli autori esaminati sono riscontrabili circa l'origine, la natura e i limiti della *recognitio* pontificia.

Molti canonisti fanno rilevare che la costituzione *Immensa* di Sisto V nasce in un contesto ben preciso. Il Walter nota, a questo proposito, che i decreti conciliari «allorché non riguardino questioni di fede, non hanno d'uopo, né secondo l'antico, né secondo l'odierno diritto della conferma pontificia»<sup>63</sup>. La *recognitio* nasceva dalla possibilità che le assemblee particolari potessero introdurre progressive modificazioni nella disciplina tridentina. Poiché dal concilio stesso era venuta una forte raccomandazione all'osservanza dei suoi decreti, Sisto V aveva incaricato di ciò una congregazione appositamente costituita<sup>64</sup>.

Il Santi, dal canto suo, annota che il costume di sottoporre i decreti conciliari al romano pontefice aveva preso origine nell'antichità, quando si soleva condannare, durante i sinodi particolari, le eresie appena sorte, e che tale consuetudine era stata tradotta in legge per volere di Sisto V, malgrado «in hodiernis Conciliis Provincialibus iuxta ordinariam oeconomiam causas fidei non pertractant»<sup>65</sup>.

Altri, come il Vering, sostengono che la natura della *recognitio* dei decreti conciliari va valutata in modo differente, secondo che essi riguardino o no questioni di fede. Tutta-

<sup>62</sup> J. VERING, *Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts*, Freiburg i.B. 1893<sup>3</sup>, p. 618.

<sup>63</sup> F. WALTER, *Manuale*, cit., p. 314.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> F. SANTI, *Praelectiones Iuris Canonici*, editio tertia cura M. Leitner, Ratisbonae Neo Eboraci & Cincinnati 1897, p. 348.

via, dopo la bolla *Immensa* di Sisto V tutti necessitano dell'autorizzazione della Congregazione del Concilio<sup>66</sup>.

L'Aichner ritiene che, in forza della costituzione *Immensa*, i decreti debbano essere trasmessi alla Congregazione del Concilio, che ha il potere di correggere «*quae fors minus recta sunt*»<sup>67</sup> senza specificare ulteriormente, se questo possa comportare, come appare logico dalla sua tesi la possibilità che i decreti contengano scelte diverse da quelle compiute in assemblea.

Chi tenta di dare un significato più generale a questo istituto è il Wernz. Dopo aver contestato la tesi del Bouix che la prassi introdotta da Sisto V avesse una tradizione nella Chiesa antica, definisce la *recognitio* una *correctio* o *censura* che ha come fine quello di accertare se nei decreti ci sia qualcosa di contrario al diritto comune o di eccessivamente rigido o di non congruo rispetto alla ragionevolezza, alla giustizia, all'*equitas canonica*<sup>68</sup>.

Il controllo della congregazione non ha unicamente un fine di natura politica, ma deve accertare se le leggi particolari contrastino con i principi supremi dell'ordinamento, la *rationalitas* della legge, la giustizia, l'equità canonica, che come recita anche l'ultimo canone dell'attuale codice è la norma suprema nella Chiesa<sup>69</sup>.

<sup>66</sup> J. VERING, *Lehrbuch*, cit., p. 619.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 468.

<sup>68</sup> «Neque ullum reperitur vestigium, quod in primis saeculis *recognitio* vel *adprobatio* quaedam Conciliorum provincialium per Rom. Pontificem fuerit praescripta» F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, II, p. sec., p. 736.

<sup>69</sup> Per una valutazione dell'istituto della *recognitio* alla luce del diritto vigente, cfr. J. MANZANARES, *En torno a la reservatio papalis y a la recognitio. Consideraciones y propuestas*, in H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCIA Y GARCIA (edd), *Iglesias locales y catolicidad. Actas del coloquio internacional de Salamanca 2-7 abril 1991*, Salamanca 1992, pp. 329-361.

#### 4.4. Le conferenze episcopali

In alcuni manuali di questo periodo si tocca anche il tema delle conferenze episcopali, facendo riferimento alla normativa dettata da Leone XIII per l'Italia<sup>70</sup>.

Il De Angelis sottolinea che, non celebrandosi *de facto* in Italia concili provinciali, la Santa Sede li ha sostituiti con riunioni episcopali regionali. Il canonista romano osserva che si tratta di un consiglio e non di una vera e propria legge<sup>71</sup> e che in tali conferenze i vescovi avrebbero dovuto trattare problemi attinenti il clero e i fedeli<sup>72</sup>, specificando che con ciò si intendevano i seminari, la disciplina del clero, la catechesi, le missioni, la frequenza ai sacramenti e argomenti consimili.

Anche il Nasoni accenna alle conferenze episcopali (*collationes episcopales*) istituite in Italia da Leone XIII, sottolineandone le differenze rispetto ai concili e rimarcando l'insistenza della curia a far nascere e sostenere queste nuove istituzioni durante il pontificato leoniano<sup>73</sup>.

È un'indicazione significativa dell'affermarsi di una modalità di sinodalità nuova. Senza entrare nel merito delle vicende delle conferenze episcopali e delle loro origini<sup>74</sup>, va tuttavia rilevato che l'attenzione della S. Sede a questo strumento è stato, nel corso di questo scorcio del secolo, molto forte.

<sup>70</sup> CONGREGAZIONE DEI VESCOVI E DEI REGOLARI, *Instructio «Alcuni Arcivescovi»*, in *Leonis XIII P. M. Acta*, IX, pp. 184-190.

<sup>71</sup> Diversa è la posizione del Maroto, secondo cui si tratta di norme che rimangono in vigore per l'Italia anche dopo la promulgazione del *Codex* pio-benedettino. Cfr. P. MAROTO, *Anidmavertiones alle Disposizioni circa le Conferenze episcopali in Italia*, in «*Apollinaris*», 1932, pp. 279 citato da G. FELICIANI, *Le conferenze*, cit., p. 48.

<sup>72</sup> F. DE ANGELIS, *Praelectiones iuris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX*, Romae 1891, p. 281.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>74</sup> Per un quadro dettagliato sulla storia delle conferenze, cfr. G. FELICIANI, *Le conferenze*, cit.

Certamente la nascita di una struttura collegiale non istituzionalizzata e priva di poteri giuridici, nella quale, come risulta da alcuni statuti, la ricerca di una *communio* più intensa tra i vescovi e l'individuazione di un'azione comune, a livello nazionale sembra più facile da conseguire, rappresenta una grande novità non solo pastorale, ma anche un sintomo del crescere di un riferimento immediato della potestà episcopale ad una dimensione sovradiocesana.

##### 5. La «potestas» episcopale

Uno dei temi chiave del dibattito tridentino e degli anni successivi è stato certamente quello della potestà episcopale e del suo fondamento. Anche se la canonistica sembra accettare sostanzialmente la dottrina della separazione della potestà di ordine e di giurisdizione, si possono individuare alcuni segnali preannunciatori di crisi.

Così il Wernz dichiara, secondo tradizione, che nella Chiesa esiste una duplice gerarchia o potestà, d'ordine e di giurisdizione, entrambe istituite da Cristo, che hanno origini distinte e indipendenti, proprietà completamente diverse e fini prossimi del tutto distinti<sup>75</sup>.

Nelle mie riflessioni tenterò di individuare l'eventuale esistenza di elementi che attenuano o negano la separazione e l'influenza della nozione di potere e di diritto elaborata dalla dogmatica giuridica moderna sulla nozione di potestà nella Chiesa.

La dottrina dello *ius publicum ecclesiasticum*, rielaborata in questi anni dalla scuola romana, nella quale la riflessione sulla potestà nella Chiesa viene a sovrapporsi alla elaborazione del fondamento del diritto canonico rappresenta la conclusione di un processo che percorre i secoli dell'era moderna. In essa il tema dell'origine del potere di giurisdizione viene guardato secondo uno schema che resta nella

<sup>75</sup> F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, cit., II, p. prima, p. 4.

sostanza debitore delle coeve riflessioni dei giuristi civili, in quanto legato alla natura sociale di questo momento della potestà ecclesiastica.

A questa scuola appartiene il De Luca<sup>76</sup> che, secondo lo schema medioevale, esasperato peraltro da alcune interpretazioni pre-tridentine<sup>77</sup>, tiene nettamente separata la gerarchia di ordine da quella di giurisdizione e, nel presentare questa ultima, insiste che nel diritto della Chiesa il termine giurisdizione «late et interdum latissime acceptum est»<sup>78</sup>. Tuttavia dopo avere precisato che nel diritto canonico la potestà di giurisdizione «simpliciter significat ferendi iussum seu legem»<sup>79</sup>, deve aggiungere che essa non può che essere pubblica per essere efficace per il governo della società<sup>80</sup>.

La sottolineatura della «pubblicità» della giurisdizione, anche se può apparire giustificata da motivi apologetici e in polemica con i separatisti, che sostenevano il carattere assolutamente privato del culto, tende a introdurre un elemento estraneo alla tradizione canonistica, soprattutto perché la colloca in un contesto diverso rispetto a quello della canonistica classica, accentuandone i caratteri mutuati dalla scienza giuridica moderna<sup>81</sup>. Malgrado il riferimento esplicito

<sup>76</sup> M. DE LUCA, *Praelectiones iuris canonici ad methodum Decretalium Gregorii IX a. a 1889/1890*, Romae 1990.

<sup>77</sup> Cfr. E. CORECCO, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione*, in «La Scuola Cattolica», 96, 1968, pp. 6-18, 35-52, 118-139.

<sup>78</sup> M. DE LUCA, *Praelectiones*, cit., p. 539.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 537.

<sup>80</sup> «Cum vero lex et cetera ad efficacem gubernationem sint non nisi ab eo qui auctoritate pollet in societate ferri potest hinc publica seu socialis iurisdictione esse debet» (*ibidem*, p. 536).

<sup>81</sup> Emblematiche appiono le posizioni assunte dal Ruffini e dallo Schmitt negli anni del primo dopoguerra, il primo sostenitore del carattere privato di ogni credo religioso, il secondo convinto del carattere pubblicistico del diritto della Chiesa. Cfr. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. GALLI, Milano 1986 e F. RUFFINI, *Corso di diritto ecclesiastico italiano. La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, Torino 1924; ora Bologna 1992.

dell'autorità episcopale al diritto divino («Christus voluit ... essent subordinati pastores in Ecclesia»), il tema della *sacra potestas* viene accostato con una sorta di precomprensione, che tende ad assimilarla ai poteri civili e a interpretarla con gli strumenti della epistemologia giuridica moderna che ne «neutralizzano» ogni carattere teologico. La rivendicazione della superiorità della Chiesa sulle altre società diviene dunque un passaggio obbligato, ma surrettizio per garantire la dimensione teologica dell'ordinamento.

Tipica di questa linea è la posizione del Cavagnis<sup>82</sup>. A suo avviso alla Chiesa compete, quale società perfetta, una *potestas* sui suoi membri in ordine *ad finem socialem*, sul quale si fonda la possibilità del diritto e nel quale si identifica la potestà di giurisdizione. La difficoltà della canonistica appare evidente quando si tratta di inserire nello schema della *sacra potestas* il potere di magistero che è in effetti incompatibile con la qualificazione della potestà che la scienza giuridica liberale andava elaborando e a cui il diritto canonico tendeva ad assimilarsi.

La maggiore unitarietà riscontrabile nella posizione del Gasparri, per il quale la potestà ecclesiastica è «ius dirigendi fideles ad eorum supernaturalem sanctificationem» e il termine *dirigendi* comprende anche la potestà di ordine e quella di giurisdizione che si articolava, a suo avviso, in un aspetto dottrinale e in uno disciplinare<sup>83</sup>, appare così un segno di contraddizione. Essa conferiva alla giurisdizione, che era la componente della *sacra potestas* che aveva maggiormente risentito del depotenziamento in atto del carattere teologico del diritto della Chiesa, una dimensione, il cui fondamento non poteva che essere teologico e contrastare con la rivendicazione del carattere giuridico dell'ordinamento della Chiesa perseguita con una omologazione della *sacra potestas* alla potestà civile.

Le aporie in cui si incorre per giustificare la gerarchia di

<sup>82</sup> F. CAVAGNIS, *Institutiones*, cit., *passim*.

<sup>83</sup> P. GASPARRI, *Institutiones*, cit., p. 204.

giurisdizione si rilevano nel percorso del Nasoni. In una società perfetta come la Chiesa è impossibile che «unum principem multiplicibus necessitatibus per se solum providere possit». Da qui la necessità, in un regime sostanzialmente monarchico, di altri livelli di potere giurisdizionale. La distinzione e la separazione della potestà *sanctificativa* da quella *gubernativa* appaiono non solo plausibili, ma anche l'unica possibilità per dare una spiegazione adeguata del sistema di potestà ecclesiastico<sup>84</sup>. Coerente con questa tesi che sembra omologare la *potestas iurisdictionis* ai poteri giurisdizionali civili il canonista milanese osserva che «salva substantia, ea augetur et imminuitur potest ex ecclesiastica disciplina, et speciatim per voluntatem Romani Pontificis; unde nil mirum quod hodie, e. g., Episcopi minorem habent potestatem quam olim»<sup>85</sup>.

Non meraviglia poi che le diocesi, in questo contesto, siano considerate, in quanto ambito territoriale nel quale si articola la potestà ecclesiastica, quali istituti di diritto ecclesiastico, anche se il loro fondamento «remote in ipso iure naturali, proxime vero in iure apostolico constat»<sup>86</sup>. Quanto al rapporto tra gerarchia d'ordine e di giurisdizione, il Nasoni ritiene che esso parta dalla premessa che il regime ecclesiastico, quanto più è rivolto verso l'esterno, tanto più richiede una organizzazione articolata, fatto che spiega il maggior numero di gradi della gerarchia di giurisdizione rispetto a quella di ordine. Infatti «natura sua facilius multiplicantur actus imperantis in societate, quam actus sanctificantis»<sup>87</sup>. Tra i poteri connessi alla potestà di giurisdizione, il Nasoni inserisce la potestà dottrinale, sia quella più propriamente pastorale – che si traduce nell'ufficio della predicazione, nella stesura delle lettere pastorali, nella concessione ad altri della facoltà di predicare, nella cura dell'educazione religiosa, in particolare dei fanciulli –, che quella da lui definita

<sup>84</sup> A. NASONI, *Compendium*, cit., pp. 44-45.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 47-48.

scientifico, la quale consiste nella vigilanza sulle scuole, soprattutto quelle ecclesiastiche, nella censura e nella approvazione dei libri, nella *missio* concessa ai precettori di insegnare la religione, nella ammonizione contro le dottrine fallaci o cattive. Se questi autori ritengono esista una bipartizione della potestà nella Chiesa, altri seguono una linea diversa e individuano l'esistenza di tre potestà differenti, di ordine, di giurisdizione e di magistero, direttamente legate ai *tria munera Christi*<sup>88</sup>.

Una linea diversa seguono altri autori che ritengono esservi tre potestà nella Chiesa e aggiungono alle altre due, la potestà di magistero. Così per il Walter, se la gerarchia di giurisdizione nasce dalla recezione dell'«autorità di stabilire e mantenere nelle cristiane Comunità l'ordine che a quello scopo si conveniva»<sup>89</sup>, va tuttavia introdotto, e lo schema sarà seguito anche dal Phillips e dal Bouix, la potestà d'insegnamento quale espressione di un ministero autonomo, quello di insegnamento.

Il Gasparri, come si è visto, raccoglie sotto la potestà di giurisdizione anche quella di insegnamento, seguito, in nome del carattere vincolante della dottrina insegnata, anche dal Wernz. Quest'ultimo respinge con forza la tesi dello Scheeben, secondo il quale il magistero ecclesiastico, come testimonianza autentica spetta alla potestà di ordine, mentre la proposizione autoritativa della dottrina rivelata attraverso le definizioni, siano leggi o giudizi di fede, appartiene alla giurisdizione<sup>90</sup>.

Senza pretendere di avere esaurito l'analisi si possono trarre alcune indicazioni.

La nozione di potestà che emerge da questi autori appare

<sup>88</sup> Le tre funzioni sacerdotale, regale e profetica sono citate negli schemi del Vaticano I. Anche se i testi di questi schemi non arrivarono mai in aula, da quel momento la formula viene proposta anche in documenti pontifici.

<sup>89</sup> F. WALTER, *Manuale*, cit., p. 53.

<sup>90</sup> F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, cit., II, p. I, p. 11.

segnata marcatamente dai caratteri che il diritto moderno le attribuisce; si evidenzia così che, anche alla luce di un fattore intraecclesiale, come l'enfasi sul primato, la *potestas ordinis* appare per così dire marginale, rispetto all'articolarsi del potere nella Chiesa. Rimangono irrisolte malgrado i tentativi, ad esempio del Gasparri e del Wernz, le due aporie insite in questa analogia: la assoluta estraneità allo Stato liberale dell'attribuzione al potere di un carattere ideologico e quindi il suo rifiuto di insegnare una verità e la discontinuità rappresentata dalla non separazione dei poteri nella Chiesa, visto che solo molto sommessamente, negli anni immediatamente precedenti la codificazione pio-benedettina, un canonista francese parlerà di separazione nell'esercizio dei poteri.

#### 6. *La consuetudine*

Il ruolo della consuetudine nell'ordinamento canonico è un altro tema connesso col rapporto tra diritto della Chiesa e modello di codificazione. Se ne ha una prova nel dibattito della commissione dei consultori, quando, nella prima bozza di divisione delle materie, non compare la consuetudine, con la giustificazione che alcuni componenti la commissione proporranno di omettere questa fonte «come nei moderni codici civili»<sup>91</sup>. L'opposizione dei canonisti della Gregoriana, e in particolare del Wernz e dell'Ojetti, all'esclusione della consuetudine dalle fonti canoniche non nasce dalla convinzione della peculiarità dell'ordinamento della Chiesa, quanto dalla volontà di limitarla e di controllarla, nonché da un ossequio formale al modello delle Decretali<sup>92</sup>.

Dai manuali mi pare emergano tre punti particolari intorno alla consuetudine, il più significativo dei quali è quello della impossibilità che la forza normativa della consuetudine derivi dal popolo. Per il Nasoni la sua forza legislativa non

<sup>91</sup> ASV, ACC, sc. 1, b. VIII, doc. n. 28, Divisione delle materie nel futuro codice. Citato in G. FELICIANI, *Mario Falco*, cit., p. 25.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 26.

deriva dalla legge naturale o dalla coscienza popolare, ma dal legislatore stesso. Il canonista milanese aggiunge peraltro che «natura nempe exigit, ut tranquillus ac rectus ordo societatis, etsi moribus tantum institutum, absque sufficienti causa a regente non mutetur»<sup>93</sup>. Anche il Friedberg sottolinea che il diritto consuetudinario ecclesiastico «non può considerarsi come un frutto della coscienza giuridica dei membri della chiesa. Poiché ciò urterebbe contro il principio della chiesa cattolica, che i laici non possono dare norme in materia ecclesiastica»<sup>94</sup>. Per il Lombardi, nella Chiesa, non spetta alcuna autorità al popolo in materia legislativa, ma è parso opportuno accettare la consuetudine in quanto i comportamenti pubblici, se razionali, costituiscono quasi una «naturalis expressio socialium necessitatum», e poiché, nel caso specifico dell'ordinamento canonico, «quidquid sit de generali regula, iuxta quam eo perfectior est legislatio, quo magis continet iuris scripti et minus iuris non scripti», la diffusione universale della Chiesa rende impossibile «unica legislationis forma imponi ... sine gravissimis incommodis»<sup>95</sup>.

Connesso a questo tema possiamo trovare anche quello della peculiarità dell'ordinamento canonico e della sua differenza rispetto a quelli civili. Così, pur sostenendo la teoria che nella Chiesa non c'è legge «nisi a superiore», il De Angelis conclude con una valutazione positiva del suo atteggiamento verso le consuetudini, in quanto nel momento in cui i legislatori civili si sforzavano di abolire le *consuetudines peculiare*s e gli *statuta singularia*, essa, pur esigendo in alcuni casi l'uniformità, mantenendo il diritto consuetudinario, non riteneva opportuno avere le medesime regole in tutte le regioni. D'altro canto, secondo il canonista romano, qualora i costumi fossero stati *diuturni* e *rationabiles*, non dovevano essere disapprovati per una non giustificata vo-

<sup>93</sup> A. NASONI, *Compendium*, cit., p. 19. Lo stesso autore specifica che l'approvazione al rito ambrosiano di origine consuetudinaria era stata data da Gregorio IX nelle Decretali.

<sup>94</sup> E. FRIEDBERG, *Trattato*, cit., p. 209.

<sup>95</sup> C. LOMBARDI, *Iuris privati canonici*, Romae 1901, pp. 54-55.

lontà di ostentare il proprio potere<sup>96</sup>. L'Aichner, a sua volta sembra volere conciliare l'elemento popolare e quello gerarchico nella formazione del diritto, quando definisce la consuetudine come convergenza necessaria dell'approvazione del legislatore e del comportamento costante e razionale della comunità<sup>97</sup>. Anche il Santi nelle sue *Praelectiones* esamina con attenzione la consuetudine e giustifica la necessità di un qualche consenso del legislatore con l'osservazione che «in societate enim bene ordinata leges debent ab eo procedere qui jurisdictione gaudet, quique voluntate sua rationali normas pro actibus populi regendis determinat»<sup>98</sup>.

Da ultimo va rilevata la sostanziale indifferenza degli autori più legati allo sviluppo della scienza giuridica, quali l'Hinschius, il Friedberg e lo Stutz alla consuetudine. Come afferma lo Stutz «in un ente retto da una volontà assoluta, divina o umana, il diritto consuetudinario può giocare un ruolo del tutto secondario... ciononostante una consuetudine voluta dal clero [sic], può assumere forza giuridica»<sup>99</sup>.

Da quanto abbiamo detto emerge il dato, a mio avviso incontestabile, che la modernità, assunta talora anche in termini polemici, ha comportato per la canonistica cattolica il superamento dei riferimenti ideologici tipici della fase iniziale dell'era moderna che ha, se non del tutto svuotato, certamente notevolmente modificato, il senso dei riferimenti al concilio di Trento, che pure abbondano e costituiscono la fonte statisticamente più rilevante del *Codex*.

<sup>96</sup> F. DE ANGELIS, *Praelectiones*, cit., p. 92.

<sup>97</sup> S. AICHNER, *Compendium*, cit.

<sup>98</sup> F. SANTI, *Praelectiones*, cit.

<sup>99</sup> U. STUTZ, *Kirchenrecht*, cit., pp. 408-409.

Composizione e impaginazione a cura dell'editore  
Finito di stampare nel dicembre 1996  
con i tipi del Centro Immagine Snc - Capannori (Lu)  
presso le Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino



