

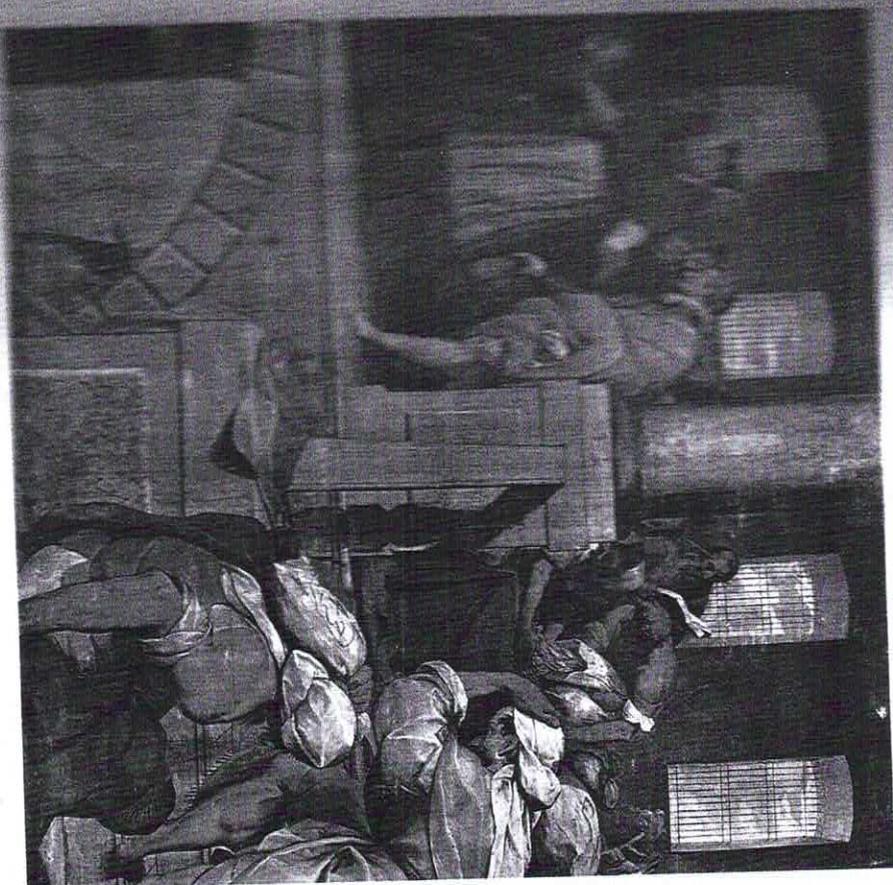
CL 20-4490-0

STORIA
DELL'ITALIA RELIGIOSA
2. L'ETA' MODERNA
EDITORI LATERZA

A CURA DI G. DE ROSA T. GREGORY A. VAUCHEZ

STORIA
DELL'ITALIA RELIGIOSA
2. L'ETA' MODERNA

EDITORI LATERZA



ISSN 00-420-4490-3
9 788842 044901

le autorità ecclesiastiche. Ma resta il fatto che la dimensione del potere poliziesco esercitato sulle coscienze e sui comportamenti da strutture ecclesiastiche è rimasta piuttosto sullo sfondo, evocata ma non mai studiata analiticamente. Solo nel corso degli anni Settanta del secolo, la cre-scita di un nuovo filone d'indagine sulle fonti criminali si fece avvertire anche nei confronti delle fonti inquisitoriali. Finché, ai nostri giorni, il tema è diventato cavallo di battaglia di tentativi frettolosi di revisione che non promettono niente di buono. E tuttavia, uno studio della presenza e della funzione, disciplinatrice o meno, della Chiesa all'interno della società italiana deve tener conto di questo aspetto non meno che di quello dell'azione «pastorale» dei vescovi, magari per scoprire che i due aspetti non sono fondamentalmente diversi.

Programmi di riforma nell'Italia del Cinquecento

L'idea di riforma ha, nella storia del cristianesimo, una dimensione relativa alla vita del cristiano come singolo: essa ha il suo posto nella dinamica che va dalla perdita della «forma» originaria — la *deformatio* — alla sua riconquista. Ma, accanto a questa dimensione personale e individuale, che fu al centro della predicazione penitenziale del tardo Medioevo, la dinamica «deformatio»/«riformatio» ne ha una che investe la Chiesa intera: è il corpo cristiano nel suo insieme che deve essere periodicamente richiamato alla sua forma perfetta, quella avuta alle origini apostoliche.

Il programma della *reformatio Ecclesiae* venne messo ufficialmente all'ordine del giorno della società cristiana a partire dallo Scisma d'Occidente. Il Concilio di Costanza si aprì il 6 novembre 1414 con un documento di Giovanni XXIII che chiedeva di operare «ad pacem, exaltationem et reformationem ecclesiae, ac tranquillitatem populi christianiani». Da questo momento, nei luoghi dove si aveva responsabilità di governo della Chiesa e della società cristiana si

parlò e si discusse continuamente di *reformatio* come di un problema urgente. Ma quando l'opera di Lutero, Zwingli, Calvino e degli altri riformatori in lotta col papato occupò la scena europea, il termine cominciò ad apparire sospetto nel mondo cattolico; lo si continuò a usare, per vari e diversi usi e in contesti tra loro differenti. Poteva darsi, ad esempio, il caso che qualcuno definisse l'opera di istruzione catechistica dei fanciulli come l'unico e più sicuro modo per dar corpo alla «universale reformatione della chiesa»: era quel che fece nel 1539 un seguace di Girolamo Miani. Ma espressioni di quel tipo erano già allora poco gradite e dovettero ben presto essere modificate¹². Chi riteneva che la chiesa avesse bisogno di una riforma ma voleva distinguersi dall'altra Riforma di Lutero, Calvino ecc. dovette specificare meglio il termine *reformatio* aggiungendo l'aggettivo *catholica*. Secondo Johann Gropper, canonico di Colonia, una «pia et catholica Reformatio» era ciò che desideravano i buoni cristiani¹³. Dunque, già nel corso del XVI secolo si ricorse all'uso consapevole del termine «Riforma cattolica» per indicare uno o più movimenti, una o piuttosto molte e diverse tendenze che volevano la riforma della Chiesa ma intendevano distinguersi dalla strada scelta da Lutero, Zwingli, Calvino e dagli altri capi della Riforma protestante. Indubbiamente, i due percorsi di riforma erano diversi; ma ambedue volevano cambiare qualcosa nell'assetto esistente: e per questo, era facile colpire col sospetto di eresia qualunque forma di critica nei confronti del corpo ecclesiastico e soprattutto del papato. D'altra parte, il duro confronto aperto da Lutero modificò profondamente, con molte altre cose, l'orizzonte complessivo dei movimenti di riforma: ci fu una semplificazione e una radicalizzazione delle posizioni. Ma, se certe tendenze e certe inquietudini teologiche dovettero fare rapidamente i conti con la minaccia di finire nel campo dell'eresia, lo scontro si risolse in un aiuto indiretto nei confronti di chi chiedeva maggiore severità nei costumi ecclesiastici. Molto

presto, si cominciò a diffondere l'argomento che bisognasse «chiudere la bocca» ai critici luterani facendo delle cose per modificare le istituzioni ecclesiastiche e rendere più severe le forme della vita religiosa. Così, fu proprio la necessità di mettere a tacere le critiche del mondo protestante che rese possibile la realizzazione di una serie di misure di riforma, fino ad allora bloccate dalla resistenza della Curia romana. Il Concilio di Trento fu l'occasione storica offerta alle correnti di riforma interne alla Chiesa. E proprio studiando la storia della Chiesa tra i concili di riforma del Quattrocento e il Concilio di Trento, storici protestanti del secolo XIX come Ranke e Maurenbrecher scoprirono l'esistenza nel mondo cattolico di correnti riformatrici che ne avevano alimentato la ripresa, consentendo alla Chiesa di Roma un forte rilancio. Il termine «Riforma cattolica» è stato poi ripreso dalla storiografia cattolica del nostro secolo, grazie all'opera di Hubert Jedin. Con questo termine, si è indicato in genere l'insieme di tentativi, progetti, iniziative che dal Quattrocento si pongono l'obiettivo di un rinnovamento della società cristiana e di una riforma morale e disciplinare della Chiesa «in capite et in membris».

Saranno indicate qui sommariamente le linee principali di questi movimenti. Una osservazione preliminare: la *renovatio* della Chiesa a cui si tende in molti di questi movimenti (per esempio, in quello savonaroliano) è cosa diversa dalla *reformatio* come ritorno alla «forma» antica. La vita politica e giuridica della società medievale conosce la «ri-forma» come periodica eliminazione di irregolarità e deformazioni aggiuntesi col tempo sul tronco della norma antica: ancora alla fine del Cinquecento, l'idea di «Riforma» viene raffigurata nel trattato di *Iconologia* di Cesare Ripa come l'operazione di tagliare dal tronco di una pianta i rami che sono venuti nascendo disordinatamente. In questo senso, Dante aveva elogiato l'imperatore Giustiniano come il legislatore che aveva tolto dalle leggi «il troppo e il vano». Invece, l'attesa di un rinnovamento generale della vita re-

ligiosa e della società, sostenuta da calcoli astrologici e millenaristici e da messaggi apocalittici e profetici, dette vita tra Quattrocento e Cinquecento a movimenti per la realizzazione di nuove forme di vita sociale: si va dal movimento savonaroliano a Firenze alle varie forme del millenarismo giacobinita. La predicazione di Girolamo Savonarola può offrire un buon esempio di come riforma e rinnovamento potessero incontrarsi e sovrapporsi restando distinti. Nella prima parte della sua vita, Savonarola fu un predicatore pentenziale, non diverso se non per fama e per efficacia dai tanti che si muovevano allora nei conventi guadagnati dal movimento di ritorno alla stretta osservanza della regola: invece, a partire dal 1494 e fino alla morte, la sua predicazione divenne visionaria e profetica e dai temi della riforma si spostò su quelli dell'attesa di un generale rinnovamento della società cristiana. Fino al Concilio di Trento, le due tendenze — quella della «riforma» e quella del «rinno-vamento» — si sostennero a vicenda, pur senza confondersi. Sono come due distinti filoni che continuano a intreciarsi, talvolta ostacolandosi talvolta sommandosi. La condanna morale del mondo ecclesiastico e soprattutto della Curia romana costituì la loro premessa comune. Ma, dopo la comparsa di Lutero e con l'approfondirsi della frattura tra cattolici e protestanti, ogni forma di critica e di polemica rivolta contro il clero e contro Roma apparve sospetta. Dopo il Concilio, ogni attesa di un rinnovamento generale della società cristiana fu condannata come eretica.

La questione della riforma della Chiesa ebbe una particolare importanza per la storia d'Italia. L'Italia non esiste come realtà politica unitaria nell'età di cui parliamo; e tuttavia, nel linguaggio e negli ambienti della cultura umanistica, ne è diffusa una rappresentazione retorica che ebbe larga fortuna. Si parla di «libertà d'Italia», per indicare l'obiettivo di impedire a qualunque Stato di imporre il suo predominio nella penisola; e si parla di «barbari» come sinonimo di «oltremontani», cioè delle altre realtà nazio-

nali europee. Questa rappresentazione retorica si impone nel linguaggio della storiografia e della politica: Francesco Guicciardini, il maggiore storico dell'epoca, è autore di una *Storia d'Italia* che rappresenta il frutto più importante della cultura storico-politica fiorentina dell'epoca. Ora, nell'esperienza di quegli uomini di cultura come anche nelle vicende più generali di quell'età, la Chiesa come realtà istituzionale e il cristianesimo come religione ebbero un legame molto stretto con la nozione di Italia.

Il caso di Guicciardini è esemplare: lo storico fiorentino considerò una contraddizione tipica della sua vita il fatto che, pur detestando i preti per i loro difetti e desiderando ridurre il potere di quella «caterva di scelerati», fu tuttavia costretto a militare tutta la vita ai loro ordini. Non fu una contraddizione isolata: come lui, molti altri si rivolsero allora verso Roma e verso il papato come unico grande centro di potere rimasto in Italia. Come ha notato Carlo Dionisotti, nello spazio di pochi anni gli interlocutori del celebre dialogo *Il Cortegiano* di Baldassar Castiglione abbandonarono i panni dell'uomo di corte laico e si rifugiarono sotto la protezione della veste clericale e del beneficio ecclesiastico¹⁴. L'opera del Castiglione fu pubblicata nel 1528, ma la situazione storica in essa raffigurata risaliva al 1507: nell'intervallo di quei due decenni, l'ideale società di uomini di ogni parte d'Italia uniti dalla lingua e dalla cultura della corte laica si era sciolta: al suo posto, era nata una società di uomini di chiesa, stretti intorno all'unica corte di dimensioni europee rimasta in Italia, quella romana. E quando si aprì il Concilio di Trento, il predicatore piacentino Cornelio Musso sottolineò il fatto che la maggior parte dei pochi vescovi giunti a Trento erano italiani, decisi a difendere la Santa Sede in nome della «grandezza d'Italia, nostra cara patria [...] ché certo non habbiamo quasi altro bene, e perduto o minuto quello (cioè la Chiesa romana) siamo tutti in preda non pur d'imperadori e regi ma d'ogni minimo signoruccio»¹⁵.

Papato e Curia romana: alle radici degli abusi

Quell'alleanza tra Italia e Chiesa si era costituita nella seconda metà del Quattrocento, per la convergenza di interessi fra il papato e i principi italiani. Dopo il Grande Scisma e i concili di Costanza e Basilea, il papato era in cerca di alleanze politiche: le trovò concedendo ai sovrani coi concordati una serie di poteri sulle Chiese nazionali. Il risultato fu che il conciliarismo non ebbe più supporti politici e l'autorità del papa aumentò. Nello stesso tempo, divenne necessario supplire in altre forme al diminuire delle entrate ecclesiastiche: nacque così l'apparato burocratico centralizzato della Curia. Per qualsiasi pratica beneficiaria e per infinite questioni giudiziarie e penitenziali, si doveva fare capo a Roma: gli uffici romani diventarono, ancor più che nel passato, il luogo di una fiscalità rapace e diffusa, dove qualsiasi concessione aveva un prezzo. Bancieri genovesi e fiorentini trovarono nella piazza di Roma il luogo più lucroso per i loro investimenti: alcune di quelle famiglie di banchieri — per esempio, i Medici — fecero poi carriere ecclesiastiche notevoli. La crescita del papato nella seconda metà del Quattrocento è anche crescita sociale ed economica di Roma: e questa crescita trovò espressione anche sul piano culturale. Il classicismo che trionfa in questa epoca ha il suo punto di riferimento in una immagine ideale di Roma antica che il papato sembrava destinato a far rinascere. L'ultima grande opera dell'umanista Flavio Biondo, la *Roma triumphans* (1456-59), nel ricostruire le istituzioni della Roma antica, presenta la Chiesa come la vera erede dell'universalità romana. Niccolò V raccolse una ricchissima biblioteca di codici greci e latini, non badando a spese e mandando eruditi in varie parti d'Europa e in Grecia. La corte papale diventa, con lui, luogo d'incontro di dotti. Nasce in questa epoca anche una storiografia papale, con le *Vitae Pontificum* del Platina¹⁶. Nel clima culturale di trionfo del classicismo e del ritorno all'antico, si ebbero anche forme di rinascita del paganesimo antico che scon-

certarono e offesero le coscienze cristiane. Miti classici e culti precristiani, come quelli del dio Mitra, offrirono temi decorativi e simbolici a papi come Alessandro VI nella ricerca dell'esaltazione della propria famiglia¹⁷. La predicazione savonaroliana doveva dar espressione a sentimenti diffusi di protesta contro l'emergere di questa ricerca di potenza mondana e contro i simboli di cui si rivestiva. Ma i moduli del pensiero politico e filosofico antico potevano creare nuovi problemi non solo per il cristianesimo ma anche, più precisamente, per il potere politico papale su Roma e sullo Stato della Chiesa. Se ne ebbe un esempio con la congiura antipapale dell'umanista romano Stefano Porcari, scoperta e punita con la condanna a morte nel 1453. Ma il documento più drammatico dell'affermarsi di una nuova etica ispirata allo stoicismo antico è la *Narrazione del caso di Pietro Paolo Boscoli*, il giovane fiorentino che, condannato a morte nel 1512 per aver congiurato contro i Medici, chiese a chi lo accompagnava al patibolo di togliergli «dalla testa Brutto» per poter fare quel passo da cristiano¹⁸.

La straordinaria crescita della Curia e la sua invadenza nella vita delle Chiese locali, che dettero origine a infinite proteste e proposte di riforma, derivarono dunque dal radicamento italiano dello Stato della Chiesa e dal trasformarsi del papato in un principato italiano. Nella fase di passaggio dal Comune cittadino allo Stato territoriale, gli aspiranti al principato avevano bisogno di riconoscimenti e investiture autorevoli: il papa poteva erogare non solo riconoscimenti e investiture ma anche l'aiuto sostanziale di benefici ecclesiastici da concedere ai principi per i loro candidati. Tanto importante era la materia dei benefici che nel più importante Stato italiano dell'epoca, il ducato di Milano, si organizzò un economato ai benefici vacanti per regolamentare la materia¹⁹. Crescendo l'importanza del papato e della Curia romana, l'aspirazione principale delle dinastie principesche italiane fu quella di avere un cardinale in famiglia: fu così che il collegio cardinalizio perse il

suo carattere internazionale e vide aumentare la componente italiana. L'aspirazione a diventare cardinale fu quella che dominò la mente di Lorenzo de' Medici: i legami della sua famiglia con Roma erano la leva per assicurarsi il controllo sulla città e sullo Stato di Firenze. Il progetto, già tentato col fratello Giuliano, gli riuscì col figlio Giovanni: al giovanissimo figlio, Lorenzo comunicò la notizia con una lettera esultante, dove gli diceva che gli si offriva così modo di «aiutar la città et la casa». La verità di quell'affermazione doveva risultare evidente più tardi quando quel cardinale, diventato papa col nome di Leone X, riuscì a riconquistare Firenze alla sua casata. Tanto importante era la carriera cardinalizia che l'umanista Paolo Cortesi, dopo aver progettato di scrivere un trattato *De Principatu*, cambiò idea e compose un trattato *De Cardinalatu* (1510). Come conseguenza di queste strategie di potere e del radicamento dello Stato della Chiesa nella politica italiana, il papato si italianizzò definitivamente, nel senso che divenne sempre più appannaggio di grandi famiglie italiane: prima e dopo l'avventura dei due pontefici spagnoli di casa Borgia — Calisto III e Alessandro VI — e con la breve parentesi del pontificato di Adriano VI (1521-23), la serie dei pontefici è tutta italiana e può essere letta in parallelo con la fortuna politica di grandi casate italiane.

In conseguenza di questo processo, il programma di una riforma della chiesa «in capire et in membriss» che i concili di Costanza e di Basilea si erano proposti di realizzare non riuscì: la ripresa di iniziativa del papato fu resa possibile dall'alleanza tra papi e monarchie nazionali, con la politica dei concordati. L'idea che il concilio potesse risolvere i problemi della Chiesa mantenne però tutta la sua forza: al concilio si appellò Savonarola contro Alessandro VI e più tardi anche Lutero seguì quella strada. Erano appelli preconciliari per il papato, che temeva il risorgere dell'idea conciliarista: fu per questo che il Concilio di Trento ebbe una preistoria così lunga e così ricca di ostacoli. Il concilio po-

teva diventare un'arma nelle mani di una potenza politica ostile: fu quel che avvenne con la convocazione del Concilio gallicano di Pisa-Milano nel 1511, voluto dal partito francese per attaccare Giulio II. Il Concilio Lateranense V, convocato da Giulio II e continuato da Leone X, fu la risposta papale all'idea conciliarista: un concilio sotto il diretto controllo del papa, pronto ad accoglierne i voleri.

Proprio perché si svolse alla vigilia dell'azione pubblica di Lutero, il Concilio Lateranense V è stato considerato come l'ultima occasione offerta alla Riforma cattolica. Nella orazione inaugurale, il generale degli agostiniani Egidio da Viterbo affermò che proprio la riforma della Chiesa era il compito del Concilio. Il Concilio, interrotto per la morte di Giulio II, fu ripreso dal nuovo pontefice, il giovanissimo Leone X. Per la sua giovane età e per la fama di buona qualità che lo circondava, Leone X fu salutato come il «papa angelico» atteso da molti. Fra le tante proposte che gli giunsero in occasione della ripresa del Concilio per suggerirgli le riforme necessarie, ce ne fu una di grande importanza: il *Libellus* di due monaci camaldolesi, Pietro (*alias* Vincenzo Quirini) e Paolo (*alias* Tommaso Giustiniani). Per i due monaci, la *restauratio* interna della Chiesa è la premessa necessaria per affrontare compiti di ampiezza mondiale: si tratta di unificare il mondo conosciuto sotto l'unica Chiesa cristiana, cancellando — se necessario, anche con l'uso della forza — le resistenze delle altre religioni, in primo luogo quella ebraica, sconfiggendo con le armi i maomettani, unificando nell'obbedienza a Roma tutti i cristiani e infine conquistando al cristianesimo i popoli di recente scoperti. Il vasto orizzonte di un mondo di recente allargatosi e l'urgenza dell'opera di conquista religiosa rendono però necessaria, per i due monaci, la riforma interna della Chiesa: e la *reformatio* deve abbracciare tutte le membra del corpo ecclesiastico, dal capo romano (la Curia romana e la corte papale) fino agli ordini religiosi, ai vescovi e al clero secolare, al popolo cristiano. La grande quantità di ordini

religiosi doveva essere eliminata, riducendo la maggior parte di quelli esistenti all'unica regola di san Benedetto e condannando all'estinzione i rami conventuali degli ordini mendicanti. Per porre rimedio all'ignoranza e alla superstizione diffuse tra clero e popolo, i due camaldolesi proposero drastici rimedi: studi di teologia e severi esami per il clero; traduzione della Bibbia nelle varie lingue moderne per offrire a tutti i popoli la possibilità di leggere le Sacre Scritture; leggi severe e uso anche del rogo contro streghe e stregoni; riforma della liturgia per abolirne tutti gli aspetti di tipo magico. Era un elenco vasto e dettagliato, che non risparmiava nessun aspetto della struttura ecclesiastica: dallo stile di vita mondano delle corti cardinalizie, che — come mostrava l'opera contemporanea di Paolo Cortesi *De Cardinalatu* — erano simili a quelle dei principi laici, fino al problema della non residenza dei vescovi nelle loro diocesi e a quello dei contrasti violenti tra i predicatori dei vari ordini. Quanto agli aspetti più propriamente culturali, i due monaci denunciavano la rinascita della cultura pagana e proponevano per il clero una formazione teologica fondata non sulla scolastica ma sulla patristica. Il Concilio Lateranense V sembrò voler tenere conto di queste richieste: Leone X costituì una deputazione per la riforma (25 aprile 1513) che doveva occuparsi in particolare dei dicasteri della Curia romana, da tempo sotto accusa per il loro esoso fiscalismo. Ma gli esiti furono deludenti: la bolla di riforma approvata dal concilio il 5 maggio 1514 regolò la materia del conferimento dei benefici, vietando ad esempio di conferire a una sola persona più di quattro benefici, ma eccettuando da questa pur blanda misura i cardinali. Per quanto riguardava gli ordini religiosi, il decreto sulla predicazione (approvato il 19 dicembre 1516) imponeva un certo controllo sulla loro attività: ma lo faceva soprattutto per porre un freno alla predicazione profetica e apocalittica, di tipo savonaroliano. Il Concilio Provinciale fiorentino, indetto dal cardinal Giulio de' Medici nel 1517, riprese e rafforzò

quelle misure. Intanto, il concordato di Leone X con la Francia (1516) mostrava come anche i sostenitori del concilio preferissero accordarsi direttamente col papato rinunciando a imporre dall'alto la «reformatio capitulis».

La «riforma delle membra»

<sup>Osservanza
XIV-XV
sec</sup> La via della «riforma delle membra» fu seguita da molti, laici ed ecclesiastici, singoli e intere congregazioni. Negli ordini religiosi, si ebbe un movimento per l'Osservanza della regola che cominciò fin dal secolo XIV. Si trattava di tornare alla rigida osservanza della regola e di cercare di realizzare il modello di perfezione della vita religiosa. Ciò significava il ritorno al voto di povertà, con la rinunzia alla proprietà personale, il rispetto della clausura, una disciplina interna molto più severa. Nacquero così, all'interno dell'ordine benedettino, le congregazioni di Santa Giustina, Valladolid e Chézal-Bénoît, le unioni di Melk e Bursfeld. Nei cinque ordini mendicanti, il movimento dell'osservanza guadagnò convento su convento. Al Concilio di Costanza, gli Osservanti di Borgogna, di Francia e di Lorena ottennero il diritto di essere soggetti a propri vicari, con una giurisdizione separata dai Conventuali anche se formalmente da essi dipendenti. In Italia, la protezione accordata agli Osservanti da papa Martino V e lo straordinario successo della predicazione di fra' Bernardino da Siena ne fecero aumentare notevolmente il numero: alla morte di fra' Bernardino (1444) erano oltre 4000. Tra i Domenicani, l'osservanza della regola fu una preoccupazione dominante: la stessa opera di fra' Girolamo Savonarola fu dedicata alla riforma del convento fiorentino di San Marco e al tentativo di costruire una congregazione toscana di conventi domenicani riformati. Il problema fondamentale, per gli ordini religiosi, era quello di evitare che il sistema beneficario romano portasse alla rovina economica e morale i conventi attraverso il sistema delle commende. Attraver-

so l'adesione a congregazioni come quella di Santa Giustina, le ricche abbazie benedettine sfuggirono al sistema della commenda che permetteva a grandi signori laici ed ecclesiastici di sfruttare le rendite. Dal movimento dell'Osservanza emersero predicatori celebri come Bernardino da Siena e Giovanni da Capestrano. Inoltre, dal mondo degli ordini religiosi ebbero origine anche, nel corso del Quattrocento, molti vescovi che portarono nelle diocesi un impegno nuovo nel governo pastorale: si tratta, fra gli altri, del certosino Niccolò Albergati, vescovo di Bologna, del gesuato Giovanni Tavelli da Tossignano, vescovo di Ferrara, del domenicano Antonino Pierozzi, arcivescovo di Firenze.

All'opera del francescano Ximenes de Cisneros si dovette un profondo rinnovamento di tutto l'episcopato spagnolo, i cui risultati apparvero evidenti al Concilio di Trento.

Ma anche al di fuori degli ordini religiosi si hanno difusi fenomeni di rinnovamento e di «riforma delle membra»: dal modello di vita religiosa offerto da Gert Groote (+ 1384) nacquero la congregazione dei Canonici agostiniani di Windesheim e i «Fratelli della vita comune», movimento laicale che operò in una vasta area europea. Il testo più celebre in cui si esprime la religiosità di questo movimento è l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis. Circoli ristretti ma di grande e sotterraneo influsso religioso si formarono anche intorno ad alcune donne dalle significative esperienze mistiche: per esempio, Caterina da Genova e Caterina da Bologna. Fu un devoto di Caterina Fieschi da Genova, il notaio genovese Ettore Vernazza, che dette vita all'Oratorio del Divino Amore. I confratelli dell'Oratorio praticavano forme di carità e di assistenza tradizionali nelle confraternite — per esempio, verso i malati degli ospedali (in particolare, gli «incurabili», affetti dalla sifilide) e verso i condannati a morte — ma lo facevano per raggiungere un perfezionamento morale consistente nel «piantare la carità nei cuori» e nell'imitazione di

Cristo. Il problema religioso della giustificazione, il desiderio di sfuggire alle pene del Purgatorio si accompagnano in questi movimenti al desiderio di raggiungere la perfezione cristiana nella vita secolare. L'Oratorio del Divi Amore si diffuse da Genova in altre città. Fu particolarmente importante la sua presenza nella Roma di Leone X, dove alcuni importanti membri della Curia ne divennero membri. L'esito di questi movimenti laicali fu di vario genere: alcuni membri rimasero laici e portarono la loro inquietudine religiosa verso esiti ereticali (fu questo il caso di Marcantonio Flaminio), altri tradussero in una regola religiosa il loro desiderio di ascendere verso la perfezione. Fu così che alcuni membri dell'Oratorio romano dettero vita alla Congregazione dei chierici regolari detta dei Teatini o Chietini, dal nome della diocesi di uno dei fondatori, Giovan Pietro Carafa vescovo di Chieti.

Accanto alla riforma degli ordini tradizionali, si ha dunque anche la fondazione di nuovi ordini: accanto ai Teatini, fondati da san Gaetano da Thiene e da Giovan Pietro Carafa, i Barnabiti (fondati da sant'Antonio Maria Zaccaria, Antonio Morigia e Bartolomeo Ferrari), i Somaschi (fondati da san Girolamo Emiliani), i Gesuiti. A differenza degli ordini mendicanti medievali, si tratta di congregazioni di chierici regolari: nascono dal bisogno di offrire ai laici una mediazione ecclesiastica di buon livello e un modello di sacerdote fornito di adeguata preparazione e di buoni costumi, diversamente dalla maggior parte del clero secolare dell'epoca. Accanto ai rami maschili, sorgono spesso corrispondenti congregazioni femminili: le Angeliche fondate da Luigia Torelli contessa di Guastalla furono legate ai Barnabiti, sui quali esercitarono un profondo influsso attraverso la «divina madre» Paola Antonia Negri. E si tentò anche di dar vita a una congregazione di «Gesuitesse». Di queste esperienze, la storiografia sulla Riforma cattolica ha sottolineato in genere solo ciò che doveva più tardi imporsi e trionfare col Concilio di Trento: e dunque i

tratti di ortodossia dottrinale e di controllata disciplina interna. In realtà, il mondo religioso pretridentino è ricco di storie di individui che cercano la perfezione di un rapporto con Dio improntato ancora ai tratti meravigliosi della santità medievale: visioni, profezie, miracoli sono gli ingredienti consueti di molte biografie di uomini e donne di quegli anni. Della suora fiorentina Domenica dal Paradiso si raccontavano levitazioni, voli notturni, visioni profetiche: si diceva di lei che avesse previsto la venuta di Cesare Borghia verso Firenze ma anche il suo successivo allontanarsi senza danni per la città; che uno spirito l'avesse condotta a visitare l'America appena scoperta; che avesse incontri mistici con suor Colomba da Rieti, un'altra delle «sante vive» che dominavano la vita cittadina dell'Italia del primo Cinquecento²⁰. E accanto a queste donne si incontrano uomini che ne dipendono, che ne spiano le visioni e attendono il verificarsi delle loro profezie: così è a Milano, nell'oratorio di Santa Marta, intorno a suor Arcangela Panigarola, dove verso il 1517 il prelado francese Denis Briçonnet si preparava a diventare il papa angelico delle profezie. Ma i problemi della condizione femminile portarono anche a soluzioni originali prive di corrispettivi negli ordini maschili: si deve ricordare a questo proposito l'opera della bresciana sant'Angela Merici che dette vita alle Orsoline, un originale tentativo di dare una risposta alla condizione delle donne non sposate e che non intendevano sottoporsi alla clausura della vita conventuale. In queste congregazioni e fondazioni religiose del primo Cinquecento c'è ancora una notevole libertà di iniziative e una ricerca di soluzioni per il perfezionamento spirituale che doveva poi diminuire nel clima di lotta e di sospetto della metà del secolo. Diverso è il caso spagnolo, dove il funzionamento dell'Inquisizione porta al conflitto con le tendenze degli *alumbados* e alla diffidenza verso ogni esperienza anche lontanamente simile: fu così, ad esempio, che il giovane nobile basco Íñigo di Loyola dovette subire a più riprese i processi e i controlli

delle autorità ecclesiastiche; lo stesso doveva accadere in seguito a fra' Luis de Leon e a Teresa di Avila. In Italia, si ebbero poche condanne dell'Inquisizione, per lo più contro la predicazione di tipo savonaroliano oppure contro la dottrina filosofica di Pietro Pomponazzi. Una condanna colpì, nel 1510, il popolare predicatore Pietro Bernardini da Luc-ca, per una sua dottrina sul concepimento di Cristo.

A una considerazione complessiva, le proposte che circolavano e che incontravano maggior successo nell'Italia del primo Cinquecento sembrano portare in direzioni lontanissime da quelle della imminente predicazione di Lutero: ricerca della perfezione individuale, via facile alla salvezza, ampiezza della misericordia divina, esaltazione del libero arbitrio umano, visioni, rivelazioni, accesso facile al mondo angelico. Le corti e i monasteri ospitavano sante donne in quotidiano dialogo con Dio; sulle piazze i predicatori offrivano dottrine che conducevano alla perfezione e alla certezza della salvezza a prezzi minimi. L'esperienza agostiniana di Lutero di un Dio nascosto che si rivela nelle afflizioni e nella croce sembra remotissima da questo mondo italiano, più vicino semmai alle manifestazioni della religiosità spagnola. Solo l'effetto congiunto delle guerre d'Italia e della minaccia luterana sulla Curia di Roma ne incupirono i toni e fecero emergere accenti agostiniani in contrasto con la dominante «pelagiana» (che rimase però sullo sfondo, pronta a risvegliarsi).

La proliferazione continua di ordini e congregazioni esprime questa ricerca della perfezione, dell'accesso al dialogo diretto con Dio attraverso la regola imposta da capi carismatici all'interno di gruppi e gruppetti. Molti ordini nacquero sul tronco di quelli antichi, per scissione e per il desiderio di creare una sede istituzionale più adatta all'osservanza della regola. Il più fertile in questo senso fu quello francescano. Si ebbero dunque la fondazione dei Minimi, per opera di Francesco da Paola, e quella dei Cappuccini, istituiti nel 1526 da fra' Matteo da Bascio. In tutti questi

casì, l'iniziativa fu assunta da fratri non soddisfatti della vita che si faceva nei conventi guadagnati all'Osservanza e desiderosi di una più severa vita religiosa. Infatti, le comunità degli Osservanti, grazie al loro stesso successo, erano diventate numerose: nel 1517, Leone X riconobbe ufficialmente la loro supremazia nell'Ordine francescano, rovesciando la tradizionale soggezione degli Osservanti ai Conventuali. Come ministro generale fu scelto fra' Francisco de los Angeles de Quinones, che godeva la fiducia di Carlo V. E nel 1523, quando Cortés chiese l'invio di religiosi per predicare il Vangelo in Messico, Quinones scelse un gruppo di Osservanti della ascetica «custodia del Santo Evangelo» dell'Estremadura. Ma il crescente successo aveva i suoi inconvenienti: i conventi degli Osservanti si fecero sempre più grandi, ricchi e confortevoli, le loro biblioteche ben fornite, la loro predicazione elaborata, tutte cose che apparivano deludenti per uomini assetati di penitenza e di semplicità evangelica. Da ciò la scelta di una vita eremitica, di abiti rozzi e poveri, il più possibile identici a quelli del primo nucleo francescano: fra' Matteo da Bascio, ad esempio, scelse un cappuccio non rotondo, ma quadrangolare e unito alla tonaca seguendo le descrizioni orali e pittoriche che ne documentavano la maggiore aderenza all'abito di Francesco. E la predicazione di questi uomini fu volutamente scarna e aspra: quella di Matteo da Bascio si riduceva al grido «Allo inferno i peccatori», col quale irrompeva sulle piazze destando grande impressione grazie anche al suo aspetto. Il suo non fu un caso isolato: nell'Italia del tardo Quattrocento e del primo Cinquecento, la predicazione di penitenza trovò i suoi più popolari esponenti nei cosiddetti «romiti» — uomini che scendevano da sperduti rifugi tra i boschi e sui monti, e brandivano grandi croci annunciando terribili flagelli di Dio in punizione dei peccati. Le guerre d'Italia e d'Europa, i saccheggi, le epidemie, la pressante minaccia dei Turchi e, infine, le notizie sulla predicazione di Lutero apparvero come la realizzazio-

ne di quelle profezie penitenziali. Tra le cause di periodi che ondano di paura e di attesa di eventi eccezionali, ci fu anche la rinnovata credenza pagana nelle congiunzioni astrali: profezia cristiana e divinazione pagana unirono i loro effetti. Per il 1524, una congiunzione sotto il segno zodiacale dei Pesci fece nascere la previsione di catastrofi naturali, di un vero e proprio diluvio; ma la previsione astrologica si colorò spesso di un significato penitenziale: Dio voleva punire le colpe della sua Chiesa, che non si riformava. L'allargarsi del movimento luterano e il vasto incendio della guerra dei contadini cominciavano a suscitare preoccupazioni anche a Roma dove, all'inizio, lo si era piuttosto sottovalutato.

Sul piano della predicazione e dell'offerta di modelli di vita religiosa, gli ordini vecchi e nuovi continuavano dunque a rappresentare un punto fondamentale di riferimento per le folle dei fedeli. Certo, se ne criticava la corruzione, l'immoralità, la rilassatezza nell'osservanza della regola; si trovava intollerabile la litigiosità tra i predicatori che si affrontavano sulle piazze opponendo le rispettive tradizioni teologiche: clamorosi in particolare furono gli scontri fra Domenicani e Francescani a proposito della dottrina dell'Immacolata Concezione. Ma era nei confronti del clero secolare che le proteste e la domanda di riforma si erano fatte insistenti. Si chiedevano vescovi residenti nelle diocesi, capaci di riproporre al loro popolo il modello rinnovato della Chiesa apostolica. E qui la struttura delle carriere ecclesiastiche con la selezione degli episcopati affidata ai compromessi tra la Curia romana e i poteri politici impediva che si incidesse realmente nel meccanismo responsabile del diffuso fenomeno della non residenza.

Nel 1524, tuttavia, un certo programma riformatore fu messo in atto a Roma: si indisse un giubileo per l'anno successivo e in preparazione del giubileo si richiamarono i chierici all'osservanza delle norme canoniche sul modo di vestire e sul divieto di portare lunghe barbe. Clemente VII

tentò anche di organizzare a Roma la riunione di un gruppo di prelati da varie parti della cristianità per ascoltare i loro consigli sulle misure di riforma. Le guerre d'Italia distrasero poi l'attenzione del papa in altra direzione. Ma, col sacco di Roma, la questione della Riforma si ripresentò con estrema urgenza. Crisi religiose individuali portarono diversi uomini di Chiesa a praticare in maniera più rigorosa i loro doveri. Particolarmente significativa fu la vicenda del potente datario di Clemente VII, G. M. Giberti, che lasciò Roma per la diocesi di Verona dove divenne un vivente modello di vescovo. Accanto al suo nome, quelli di Jacopo Sadoleto, vescovo di Carpentras, di Giovan Pietro Carafa (che aveva rinunciato per motivi di coscienza ai due vescovati di cui era titolare), di Onofrio Bartolini vescovo di Pisa, di Ercole Gonzaga della potente famiglia mantovana cominciarono a rappresentare una nuova coscienza dei doveri episcopali. Intanto si faceva più forte la richiesta di una riforma «in capite». Sul piano politico, la vittoria di Carlo V avvicinava il momento della convocazione di un concilio. Il partito erasmiano rappresentato nella cancelleria dell'imperatore da Alfonso de Valdés svolse un'intensa opera di propaganda a favore di una riforma della Chiesa da affidare all'imperatore. Tuttavia, la decisa ostilità di Clemente VII all'ipotesi del concilio e le vicende politiche europee ne allontanarono la possibilità. Col nuovo pontefice Alessandro Farnese (papa Paolo III) le cose cambiarono: accorto e abile politico, il nuovo papa — per quanto personalmente fosse un perfetto rappresentante del mondo curiale romano e dei suoi costumi — dette un segno importante di svolta. Con la convocazione di un concilio a Mantova e l'invio del nunzio Pier Paolo Vergerio in Germania (dove incontrò anche Lutero) Paolo III mostrò di voler cambiare politica. Il progetto del concilio fallì. Ma la nomina a cardinale del patrizio veneziano Gaspare Contarini (1535) e quelle di Giovan Pietro Carafa, Reginald Pole, Jacopo Sadoleto (1536), Juan Alvarez de Toledo, Mar-

cello Cervini, Federico Fregoso (1539), Giovanni Morone, Gregorio Cortese e Tommaso Badia (1542) rinnovarono profondamente la composizione del Collegio cardinalizio in direzione delle tendenze riformatrici. Inoltre, Paolo III convocò a Roma nel 1536 una commissione composta dai prelati più favorevoli alla riforma cattolica (Giberti, Contarini, Carafa, Pole, Sadoleto, Fregoso, Cortese, Badia) che elaborò un memoriale: il *Consilium de emendanda Ecclesia* (1537). La proposta della commissione riguardò soprattutto la questione dei benefici ecclesiastici e della prassi curiale a questo proposito, nonché i problemi della predicazione e della disciplina dei regolari. La scissione tra *beneficium* e *officium* e la dottrina ufficiale della Curia che voleva il papa «dominus beneficiorum» avevano portato al diffuso abuso della non residenza degli ecclesiastici nelle diocesi o parrocchie di cui erano titolari. Bisognava dunque riformare la prassi della curia, imponendo che i benefici fossero concessi solo dopo un esame dei candidati; che si facesse osservare l'obbligo di residenza per i benefici con cura d'anime; che ai vescovi fossero dati i poteri necessari per governare le loro diocesi; che non si concedessero più a pagamento licenze ai religiosi di vivere al di fuori del loro ordine. Il documento suscitò in Curia violente opposizioni, mentre i Luterani lo pubblicavano come prova che le loro accuse alla Curia erano ben fondate. Quella che era sotto accusa era proprio la struttura che aveva garantito l'ascesa del potere finanziario e politico del papato. Per attuare le riforme richieste, bisognava modificare profondamente il funzionamento dei dicasteri romani: della Dataria, della Penitenzieria e della Cancelleria. Paolo III incaricò delle commissioni di studiare le modifiche necessarie; ma non si fece nulla di concreto. Intanto, il gruppo riformatore mandava avanti il tentativo di raggiungere un accordo coi protestanti. La discussione religiosa si allargava e nei circoli romani e italiani favorevoli alla riforma si leggevano gli scritti di Melantone, Zwingli, Butzer e si cercavano punti

di contatto e di accordo. Nel circolo napoletano raccolto intorno a Juan de Valdés, la libertà della ricerca teologica andava oltre i limiti dell'ortodossia romana. Intanto, si consumava rapidamente anche la speranza di un accordo tra cattolici e protestanti. L'esponente più prestigioso della Riforma cattolica, Gaspare Contarini, guidò la delegazione romana al Colloquio di religione di Regensburg (1541): l'accordo, raggiunto sulla questione della giustificazione, provocò un grande entusiasmo. Ma il colloquio fallì sulle questioni dei sacramenti e dell'autorità papale: inoltre, Contarini dovette affrontare le accuse e i sospetti che la sua posizione in materia di giustificazione gli procurò da parte dei conservatori. Caduto in disgrazia, fu allontanato da Roma mandandolo a fare il cardinal legato a Bologna dove si ammalò e morì nel 1542. In quello stesso anno, il rinvio del concilio e l'istituzione della congregazione cardinalizia del Sant'Uffizio davano il segno del nuovo orientamento della politica papale: era la vittoria della Controriforma, cioè di quella che il cardinal Carafa definì «la guerra spirituale» contro i protestanti. Un'ondata di sospetti e di processi si abbatté sugli ambienti che avevano manifestato interesse e apertura verso le idee di riforma della Chiesa. Il celebre predicatore Bernardino Ochino, generale dei Cappuccini, invitato a presentarsi davanti al Sant'Uffizio, fuggì in Svizzera dichiarando che non era più tempo di predicare Cristo «in maschera». Le tendenze a ridurre l'importanza dei contrasti dottrinali e a insistere piuttosto sulla morale evangelica e sull'imitazione di Cristo (evangelismo) venivano così tagliate via come sospette o come eretiche dalle correnti della Riforma cattolica. Restava vivo il problema di come correggere la disciplina ecclesiastica e rendere più rigorosa ed efficiente la cura delle anime. E questo fu il problema che venne affrontato al Concilio di Trento (1545-63).

Il Concilio di Trento

Fra' Paolo Sarpi, nella sua *Storia del concilio tridentino*, definì il Concilio «l'Uliade del nostro secolo» per la sua lunga e drammatica storia: interrotto e ripreso più volte, funzionò come un sismografo della delicata situazione politica europea. Ancora Sarpi fece notare come il papato, che aveva lungamente temuto e cercato di evitare il Concilio, ne avesse tratto poi grande vantaggio. Gli obiettivi del Concilio, stabiliti nella bolla *Laetare Jerusalem* (1544), furono quelli di eliminare le discordie religiose e riformare il popolo cristiano. Il partito filoimperiale cercò di rinviare l'esame delle dottrine controverse, per evitare che si arrivasse subito a sancire la frattura dell'unità della Chiesa, e propose che si affrontassero invece le questioni della riforma morale e disciplinare. Il compromesso fu raggiunto con la decisione di affrontare simultaneamente i due problemi. Le questioni che figurarono subito all'ordine del giorno furono le due più importanti sul piano dottrinale e su quello della disciplina: la giustificazione e la residenza. Il modo in cui fu definito, dopo una lunga e tormentata elaborazione, il decreto sulla dottrina della giustificazione scontentò il cardinal legato Reginald Pole, che si allontanò con un pretesto da Trento per non partecipare alla approvazione: la condanna delle dottrine della Riforma protestante metteva una pietra su quell'accordo che era apparso possibile al Colloquio di Regensburg. Il comportamento di Pole mostra quanto fossero forti i contrasti interni al collegio cardinalizio. Più tardi, il suo avversario Giovan Pietro Carafa avviò per questo contro di lui e i suoi amici un processo inquisitoriale. Per quanto riguarda le questioni di riforma, furono affrontate allora quelle relative ai privilegi che sottraevano il clero regolare al governo dei vescovi. Era cruciale la questione della predicazione. I privilegi dei regolari non furono aboliti, ma si concesse ai vescovi un limitato potere di governo in quanto delegati dal papa e dunque forniti di un potere speciale. Altri contrasti fortissimi si scatenarono in-

torno alla questione se l'obbligo di residenza dei vescovi nelle loro diocesi fosse di diritto divino: la proposta di dichiararlo di diritto divino, fortemente appoggiata dall'episcopato spagnolo, mirava a tagliare in radice ogni possibilità di ricorrere a Roma per avere dispense in materia. Fu nell'ultima fase della storia del Concilio che si scatenò la battaglia su questo problema, grazie al massiccio contributo dell'episcopato spagnolo, meno legato di quello italiano alla volontà di Roma. Solo l'abilità del legato Giovanni Morone e il contributo dei teologi della neonata Compagnia di Gesù permisero che la situazione si sbloccasse con un compromesso. I decreti di riforma approvati dal Concilio modificarono sostanzialmente la società ecclesiastica. La struttura di governo territoriale affidata al clero secolare — vescovi e parroci — fu rafforzata: al clero che esercitava cura d'anime fu proposto un modello elevato, con la richiesta di una preparazione culturale e di un comportamento morale (obbligo del celibato) che dovevano essere controllati periodicamente attraverso un sistema di esami, di visite periodiche, di sinodi, di relazioni; quanto al popolo cristiano, spettava al parroco controllare che fosse ben informato sulla dottrina della fede attraverso l'insegnamento impartito con le prediche e con le scuole parrocchiali; un insieme di registri parrocchiali doveva consentire la verifica puntuale dell'assolvimento degli obblighi sacramentali e in particolare del dovere di confessarsi e comunicarsi a Pasqua. La riforma approvata a Trento («riforma tridentina») ebbe dunque un forte connotato pastorale. Essa rimase tuttavia allo stato di progetto e di proposta e non modificò i meccanismi della Curia né i poteri papali che avevano prodotto il risultato della decadenza dei costumi e della residenza del clero. La questione dell'autorità papale fu posta nella seduta finale del Concilio, quando si trattò di decidere se i decreti dovevano essere sottoposti al papa per l'approvazione. Il voto contrario dell'irriducibile capo dell'episcopato spagnolo, Pedro Guerrero, fu l'unico segno di

opposizione vescovile a consegnare nelle mani del papa tutto il lavoro del Concilio.

Il papa Pio IV approvò oralmente i decreti conciliari il 26 gennaio 1564; la bolla di approvazione fu emanata solo nel giugno. Entro quelle due date si svolse l'ultima battaglia tra chi voleva l'attuazione immediata dei decreti tridentini e chi si opponeva per timore che la Curia ne fosse danneggiata. La scelta del papa fu un compromesso tra le due tendenze dei riformatori e dei conservatori: l'opera del Concilio veniva approvata integralmente ma la sua interpretazione e attuazione era avocata dal papato. Nella bolla si stabilì infatti, sotto il pretesto di evitare confusioni ed errori, che era fatto divieto a chiunque di pubblicare senza autorizzazione papale qualsiasi tipo di commento e di glossa interpretativa ai testi del Concilio. Il 2 agosto 1564 una commissione cardinalizia fu incaricata di controllare e promuovere l'applicazione del Concilio. Da questo momento iniziava l'attuazione del Concilio sotto il diretto controllo papale: le indicazioni, numerose e importanti, che l'assemblea tridentina aveva dato per modificare il funzionamento della struttura ecclesiastica e il suo rapporto coi laici, furono filtrate dalle autorità romane. La Congregazione del Concilio fu il canale attraverso il quale passò l'adattamento dell'intero diritto canonico alle nuove norme. Anche per quanto riguardava il controllo diretto sulle istituzioni diocesane, il papato provvide con l'iniziativa presa da Gregorio XIII di attuare delle visite apostoliche. Il visitatore, valendosi dell'autorità concessagli direttamente dal papa, poteva intervenire nelle controverse materie relative a chi era esente dall'autorità del vescovo — ordini religiosi (monasteri femminili in particolare) e capitoli canonicali.

Del resto, il papa di Roma era l'unico potere realmente interessato all'attuazione dei decreti tridentini. I protestanti tedeschi avevano ricusato di riconoscere il Concilio fin dal 1562; l'Inghilterra di Elisabetta I aveva rotto i rapporti con Roma; il rappresentante del re di Spagna rifiutò

di ratificare i decreti; in Francia, Caterina de' Medici nominò una commissione di giuristi che le consigliò di ratificare formalmente i decreti del Concilio. Il papato dunque si impegnò a dare una certa attuazione ai decreti di riforma: lo fece sia attraverso la Congregazione del Concilio e le visite apostoliche sia integrando su determinati punti l'opera del Concilio: fu così che venne elaborato il catechismo detto del Concilio (pubblicato nel 1566), fu redatta la «pro-fessio fidei tridentinae» (1564) e venne pubblicata l'edizione riveduta del testo della Bibbia nota col nome di *Valgata Clementina* (1593). Ma l'impulso decisivo alla riforma venne da altre forze. Da un lato, si ebbe l'esempio di alcuni vescovi che si recarono nelle loro diocesi per attuarvi il modello pastorale della Riforma tridentina: fra tutti, spicca l'esempio di Carlo Borromeo, il giovane nipote di Pio IV, che abbandonò la brillante carriera romana per dirigere l'archidiocesi di Milano. I suoi decreti sinodali rappresentarono il modello più significativo di un forte impulso riformatore che allora si ebbe nella Chiesa. Dall'altro, un impulso di non minore importanza si ebbe con l'espansione missionaria fuori d'Europa. L'opera di vecchi e nuovi ordini fu decisiva a questo proposito: avevano iniziato i Francescani in America sotto l'urgenza di atese millenaristiche e apocalittiche a predicare come «nuovi Apostoli» il Vangelo alle popolazioni indigene. Li seguirono con rinnovata energia i membri della Compagnia di Gesù, la cui speciale vocazione missionaria fu sancita fin dalle prime costituzioni approvate da Paolo III (1540). La loro opera si indirizzò anche verso le popolazioni delle campagne europee, considerate come altre Indie («*outras Indias*»): la lotta contro forme superate o scorrette di religione — «superstizioni», magia, stregoneria — fu un aspetto fondamentale delle trasformazioni profonde introdotte dalla riforma cattolica nella Chiesa dell'età moderna. La proposta di modelli di comportamento ispirati a un severo criterio di uniformità e di assoggettamento all'au-

torità ha fatto parlare, per questa epoca, di un vasto programma di «disciplinamento sociale».

Disciplinare la società, riformare gli individui

I progetti di riforma morale e di riorganizzazione della disciplina nel clero e nella società che avevano tenuto il campo nella prima metà del secolo, avevano trovato una cassa di risonanza non trascurabile nei documenti del Concilio tridentino: una certa idea dell'ordine sociale e dei costumi individuali aveva fatto perno sull'immagine del vescovo come pastore, paternamente vigilante sul suo gregge. Su questa idea del vescovo, tutte le correnti di riforma del primo Cinquecento si erano trovate d'accordo: anche Lutero, quando si era dedicato alla riorganizzazione delle istituzioni ecclesastiche nella sua visita delle chiese della Sassonia, aveva ribadito che alla radice della corruzione dilagante nei costumi c'era la responsabilità di vescovi che erano stati non pastori ma lupi rapaci. L'idea di società che stava alla base di quell'invito al vescovo-pastore era improntata a una severità e a un ascetismo di stampo agostiniano: e questo rese possibile il confluire nelle correnti riformatrici italiane del primo Cinquecento di posizioni individuali che dovevano più tardi seguire strade diverse, sciindendosi tra ortodossi e «luterani». L'opera del Concilio di Trento riecheggia ancora fortemente quelle tendenze: un pessimismo agostiniano sulla radice profonda del male inclina i decreti di riforma tridentini verso il disegno di una società retta — e all'occorrenza corretta — da un corpo ecclesiastico ben preparato, ma soprattutto saldamente radicato nei luoghi dove abita il gregge da custodire: dunque, un corpo di preti e di vescovi, che conoscono le loro peculiarità perché ne tengono una continua e precisa amministrazione e sono in grado di medicare le male inclinazioni specifiche dei loro luoghi. Al contrario, la diffidenza circonda l'erratico predicare dei frati, anche per la larghezza di ma-

niche della loro pratica penitenziale. Questo modulo vescovile e statico della società cristiana non rimase confinato nei progetti e nei memoriali di riforma, ma trovò alcune figure in cui incarnarsi.

Quando, consumata la rottura dottrinale e istituzionale, la Chiesa cattolica si dedicò alla riorganizzazione delle sue strutture, quell'idea di vescovo trovò un modello concreto quanto efficace nella figura del cardinale nipote di Pio IV, Carlo Borromeo. Se leggiamo la sua opera legislativa, avviata fin dal 1566 col primo Concilio Provinciale milanese, troviamo un disegno fortemente concorrentziale rispetto al modello offerto dall'Inquisizione romana, sia come impianto sia per le materie specificamente indicate. Si trattasse di eresie, di abusi legati alle immagini sacre, di magia e divinazione, di bestemmie, i vescovi erano invitati a punire con durezza e a cacciare dalla «societas fidelium» i colpevoli. Certo, proprio all'inizio di quei decreti si legge un invito a collaborare con l'Inquisizione; ma di fatto, il modello di controllo sociale a cui pensava il Borromeo era legato alla vigilanza dei vescovi e del clero secolare, alla loro opera di severa e paterna amministrazione, non all'efficienza della polizia inquisitoriale. Non si tratta solo di parole. All'occorrenza, Carlo Borromeo intervenne contro streghe ed eretici prescindendo dagli strumenti ordinari dell'Inquisizione e mostrando di quanta durezza e rapidità potesse essere capace il vescovo-pastore nella difesa del suo gregge. Dall'inchiesta contro la setta «giorgiana» all'interno della congregazione cassinese dell'Ordine benedettino, a quella contro gli eretici di Mantova nel 1568 fino alla persecuzione contro le streghe della Mesolcina, il modello di polizia della fede offerto dal Borromeo fu caratterizzato dal ricorso all'Inquisizione solo come strumento per una funzione di governo che restava saldamente nelle mani del vescovo²¹. Non si trattava di una posizione isolata e senza precedenti, al contrario: tutti i vescovi che, come lui, erano arrivati nelle rispettive diocesi con esperienze di potere cu-

riale alle spalle e con adeguati privilegi avevano affrontato quel genere di problemi senza far riferimento più che tanto al tribunale inquisitoriale. Tale era stato il caso del Giberti a Verona, del Cervini a Reggio Emilia e a Gubbio, del Morone a Modena, del Paleotti a Bologna: alcuni di questi personalmente, altri attraverso loro vicari, avevano trattato direttamente i casi di eresia. Più in generale, avevano fronteggiato con decisione il mondo dei privilegi frateschi di cui l'Inquisizione era massima espressione. Il modello di governo che avevano espresso consisteva in un fermo dominio sulla popolazione di un preciso ambito territoriale, sulla quale una struttura ecclesiastica articolata territorialmente esercitava funzioni di stabile controllo. Queste dimensioni dell'inquadramento territoriale sono evidenti nella importanza assunta allora dalla cellula base della struttura, la parrocchia: si è parlato anche di un «tipo ideale» del parroco tridentino (Jedin). E certamente la parrocchia fu investita allora di una quantità di funzioni nuove; ma ciò che conta qui è il fatto che la si oppose consapevolmente a una predicazione itinerante esercitata dai grandi ordini: predicazione e amministrazione dei sacramenti dovevano invece avvenire all'interno di un quadro territoriale con un preciso e costante responsabile, il parroco in quanto delegato del vescovo. Era un progetto nuovo, col quale per la prima volta il potere di governo della Chiesa si esercitava sui singoli cristiani — i «fedeli» — controllandone la fedeltà con strumenti statistici efficaci. La natura territoriale della parrocchia poteva così sovrapporsi alle mobili reti della parentela e tagliarne i prolungamenti: fu quel che avvenne nella Milano di Carlo Borromeo, che nei decreti del suo primo Concilio Provinciale espresse molto chiaramente questa volontà. Si entrava nella Chiesa come individuo e non come aggregazioni sociali: né le famiglie né le contrattinte potevano più esprimere senza limiti la loro forza di aggregazione. I sacramenti non erano più l'occasione per sanzionare il prestigio sociale della famiglia: al battesimo, il

catecumenismo non poteva avere più di due padrini; al matrimonio, che si svolgeva all'interno della chiesa e non più sul sagrato, la volontà di chi si voleva sposare prendeva decisamente il posto — almeno in via di diritto — delle alleanze progettate e desiderate dalle famiglie. Su questo sfondo, il rapporto tra i vescovi e gli inquisitori assunse in questa prima fase il carattere di un confronto tra governo del territorio da parte di un'autorità ordinaria che vi risiedeva e scorrerie occasionali di reti fratesche. Il Cervini, che pure era membro della congregazione del Sant'Uffizio, era capace di ordinare all'inquirente della sua diocesi di Reggio Emilia di astenersi dalle prediche e di stare al suo posto, per non provocare «scandalò de le anime»²²: più tardi, negli statuti sinodali per la sua nuova diocesi di Gubbio, sempre il Cervini imponeva a chi fosse caduto in eresia di presentarsi a lui o al suo vicario per l'abitura²³. E al Concilio di Trento il decreto sulla predicazione aveva segnato un momento importante nella lunga controversia tra vescovi e regolari. Ma negli stessi anni ben altro modello venne a costruirsi progressivamente, dietro impulso curiale e romano. Era un disegno che con gli stessi ingredienti approdava a esiti molto diversi. E anche l'Inquisizione, radicandosi stabilmente nel territorio, modificava il suo primo carattere e costruiva rapporti di nuovo tipo coll'autorità vescovile.

Gabriele Paleotti e Carlo Borromeo proposero, a Bologna e a Milano, un modo di governare la vita e le idee religiose che aveva nel vescovo il punto fondamentale di riferimento. Fu celebre allora e ancor più in seguito il modello offerto da Carlo Borromeo. Quel progetto fu da lui perseguito per i brevi ma intensi anni del suo governo episcopale: prevedeva una periodicità fissa dei concili provinciali (tre anni) e dei sinodi diocesani (un anno). La visita pastorale era lo strumento di contatto coi fedeli e di verifica dell'attuazione dei decreti sinodali; una rilevazione attenta dei comportamenti irregolari doveva offrire la base per gli interventi repressivi e per le misure di controllo.

Furono raccolti elenchi di superstizioni e di cattivi comportamenti localmente determinati: un'opera di sociologia della trasgressione, finalizzata all'efficacia dell'intervento. Si voleva fornire ai predicatori una informazione puntuale per rendere più precisa ed efficace la loro parola. Era un'idea non nuova: già prima del Concilio di Trento, il vescovo di Verona aveva raccolto e stampato informazioni dello stesso tipo dedicandole a parroci e predicatori. Il progetto per sua natura tendeva a eliminare la predicazione itinerante e i suoi moduli genericamente penitenziali per un'opera puntuale di correzione morale e indottrinamento, svolta da un clero legato alla parrocchia o almeno così precisamente informato delle deficienze morali della popolazione locale da comportarsi come un parroco. Anche le istituzioni destinate all'indottrinamento e alla formazione culturale erano alimentate da circuiti interni alla chiesa locale. La tendenza all'autonomia e la volontà di Carlo Borromeo di affermare la propria esclusiva autorità furono evidenti, ad esempio, nel duro scontro che lo oppose al predicatore gesuita Giulio Mazzarino²⁴. A questo versante formativo e positivo corrispondeva un versante di intervento repressivo: norme elaborate e aggiornate dai sinodi, interventi dei tribunali ecclesiastici, collaborazione con quelli laici²⁵. Questo il progetto: ma la sua realizzazione dovette fare i conti con la predilezione romana per il centralismo, per «i rapporti diretti tra Roma e gli Stati, con una visibile svalutazione, anche sul piano del diritto canonico e della disciplina ecclesiastica, delle Chiese locali»²⁶. Di fatto, con la morte del Borromeo quel disegno cadde in desuetudine e, nella Chiesa italiana, la memoria dell'arcivescovo di Milano fu generalizzata e stemperata nelle dimensioni di una santità generica e buona per ogni uso (mentre riapparve con altro e più preciso significato nella Francia gallicana di Luigi XIV e in altre situazioni analoghe²⁷).

E tuttavia, quel piano di governo dei comportamenti e di individualizzazione del rapporto tra l'autorità ecclesia-

stica e il «fedele» esprimeva un'esigenza troppo profonda perché non se ne facesse niente. Di fatto, spettò all'Inquisizione rendere efficace quel modello di controllo individualizzato e capillare attraverso reti territoriali. Lo fece modificando in primo luogo le forme ereditate dall'Inquisizione medievale: la rete dei conventi coi quali si identificavano le cellule dell'Inquisizione dovette piegarsi a struttura non esclusivo di una struttura stabile, riccamente articolata, saldata stabilmente con le altre autorità del territorio. Il suo intervento non fu più occasionale e sussultorio, svolto solo in presenza di singole e gravi devianze o di specifiche organizzazioni ereticali, ma divenne continuo e quasi quotidiano. All'Inquisizione si dovette poter ricorrere momento per momento, per lo stesso impulso che portava i singoli fedeli al confessionale. Dalla collaborazione quotidiana tra confessionale e tribunale dell'Inquisizione, nacque una rete di controllo sui comportamenti e sulle convinzioni capace di una straordinaria efficacia proprio per il suo carattere pervasivo e per le forme insinuanti, dolci e persuasive con cui si manifestava. Intanto, le proposte devote offrivano occasioni di nuova presenza agli ordini religiosi, chiamati a svolgere le funzioni di animatori della devozione individuale e collettiva. È difficile, naturalmente, misurare la efficacia reale di quelle proposte e i suoi effetti in profondità. Certo, la lettura congiunta dei dati raccolti sistematicamente nei verbali delle visite pastorali, nei libri parrocchiali e negli atti dell'Inquisizione o dei tribunali vescovili permette di conoscere la società italiana nei suoi comportamenti quotidiani, nelle sue dinamiche collettive, dal modo di vivere i riti di passaggio alle alleanze matrimoniali, alle strutture familiari e così via. E consente anche di raccogliere un'enorme quantità di informazioni su idee, letture, carriere, convinzioni e scelte individuali. Insomma, il passaggio attraverso le maglie della Chiesa si conferma come l'esperienza più importante e più frequente per l'intera popolazione italiana durante tutta l'età moderna.

Quella esperienza era organizzata in modo da non lasciare alla libera scelta del singolo nessun momento della sua vita: un sistema di padri spirituali, confessori, parroci, inquisitori rivendicava su ogni momento importante, su ogni pensiero, su ogni espressione, una giurisdizione propria. E tuttavia, il sistema non era duro nelle sanzioni: piuttosto, richiedeva adesione e abbandono. Le proposte esemplari impegnarono una intensa e capillare propaganda, svolta attraverso le immagini, i riti e le pratiche. Una delle sue proposte più importanti riguardava l'articolazione della vita quotidiana.

Come si articola la giornata del buon cristiano? A una domanda del genere, moltissimi si sforzarono di dare una risposta. Riassumere le loro proposte significherebbe ripercorrere una letteratura sterminata, dalla diversa fortuna e dall'incerta efficacia. Ma c'è un aspetto che vale la pena accennare: quello della nuova nozione del tempo che la caratterizza. È una letteratura che si sforza di aderire ai più minuti gesti della vita quotidiana e li segue con attenzione. Alzarsi, fare le prime abluzioni, vestirsi, uscire di casa, lavare, cibarsi, tornare a casa, prepararsi al sonno: ognuno dei moltissimi atti della vita quotidiana viene ricondotto — per via di meditazioni, preghiere, interpretazioni allegoriche — dalla vita terrena alla vita celeste, dalle pratiche mondane ai valori oltremondani.

Per questa via, in un lavoro che impegnò ordini come la Compagnia di Gesù, col suo sistema di congregazioni mariane, la vita mondana non veniva più rifiutata secondo i canoni dell'ascetismo medievale: piuttosto, attraverso un continuo lavoro di attribuzione di significati e intenzioni, anche le pratiche più irrilevanti della quotidiana vita sociale potevano assumere rilevanza nel sistema di valori religiosi. La disciplina del quotidiano non alterava né sovvertiva il sistema sociale. Questa era, almeno, la proposta: se poi quel disciplinamento sociale abbia avuto efficacia, è difficile dire in modo certo e indiscutibile.

Note

- ¹ B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari 1967, pp. 19-20.
- ² Cfr. S. Bianciardi, *Nota* premissa a G. Bonner, *Aonio Palatino ossia la Riforma in Italia*, Firenze 1865. Cfr. dello scrittore la *Premessa* a M. Weltri, *Breve storia della Riforma italiana*, Casale Monferrato 1985.
- ³ Cfr. D. Cantimori, *Reason, unreason and faith: challenges to traditional Christianity*, in D. Hay (a cura di), *The Age of Renaissance*, London 1967, pp. 155-62.
- ⁴ Croce, *Storia dell'età barocca*, cit., p. 14.
- ⁵ Cfr. G. Oestreich, *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, a cura di P. Schiera, Napoli 1989.
- ⁶ K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel* [trad. it. in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1950, p. 404].
- ⁷ Ora in *Conversando di storia*, Bari 1967, pp. 28 sgg.
- ⁸ J. Bossy, *Christianity in the West 1400-1700*, Oxford 1985 [trad. it., *L'Occidente cristiano*, Torino 1990].
- ⁹ *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, «Quaderni di Bellagora», 1 (1948).
- ¹⁰ *Studi e ricerche sull'applicazione del Concilio di Trento in Italia*, in «Rivista storica italiana», 1958.
- ¹¹ Cfr. G. Penco, *Storia della Chiesa in Italia*, Milano 1984 sgg.
- ¹² L'espressione si legge in Bartolomeo della Città di Castello, *Dyalogo della unione spirituale de Dio con l'anima*, Milano, per Francesco Cantalupo 1939 c. A v. r. v. (dall'introduzione di Girolamo Melfretta). G. Castiglione, *Storia delle scuole della dottrina cristiana*, Milano 1800, racconta che l'iniziativa veniva da Castellino da Castello intorno al 1536 col nome di «Compagnia della Riformazione cristiana» (una istituzione da lui creata per l'insediamento del catechismo) dovette cambiare nome per i sospetti che circolavano ormai il termine.
- ¹³ Cfr. H. Lutz, *Reformatio Germaniae. Drei Denkschriften Johann Groppens* (1546, 1558), in «Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken», XXVII (1957), p. 229.
- ¹⁴ Cfr. C. Dionisotti, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, pp. 167-85.
- ¹⁵ Lettera al cardinale Alessandro Farnese, 11 aprile 1546, edita da G. Olschardt, *Fra' Cornelio Musso, OFM (1511-1574), padre, oratore e teologo al Concilio di Trento*, in «Miscellanea Francescana», 48 (1948), p. 466.
- ¹⁶ Cfr. Ch. Singer, *The Renaissance in Rome*, Bloomington 1985.
- ¹⁷ Cfr. F. Saxl, *L'appartamento Borghese*, [trad. it. in *La storia delle immagini*, Bari 1965, pp. 85-104].
- ¹⁸ *Reclazione del caso del Pietro Paolo Boscoli e di Agostino Capponi scritta da Luca della Robbia*, edita da L. Polidori, in «Archivio storico italiano», I, 1 (1842).
- ¹⁹ Cfr. L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano, dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino*, (secc. XIII-XVII), Milano 1973.
- ²⁰ Cfr. G. Zarrì, *Le sante vite. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino 1990. Sulle visioni di suor Domenica dal Paratiso, cfr. l'intera narrazione della vita, costumi e intelligenze spirituali della venerabile