



*Biblioteca di studi storico-religiosi*

Collana fondata da  
GIOVANNI FILORAMO

e diretta da  
GUIDO MONGINI e NATALE SPINETO

## *Comitato scientifico*

NICOLA CUSUMANO (Università degli Studi di Palermo)  
STEFANO DE MARTINO (Università degli Studi di Torino)  
FRANCISCO DIEZ DE VELASCO (Universidad de La Laguna)  
MARIA CHIARA GIORDA (Università degli Studi Roma Tre)  
GAETANO LETTIERI (Sapienza Università di Roma)  
ROBERTO TOTTOLI (Università degli Studi di Napoli L'Orientale)

*I volumi pubblicati nella Collana sono sottoposti a un processo di peer review  
che ne attesta la validità scientifica*

# L'eresia della preghiera

Gesuiti e Pelagini tra Lombardia e Veneto nel Seicento

A cura di  
Guido Mongini



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

*La pubblicazione di questo volume è stata possibile grazie al contributo dell'Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali (SPGI).*

© 2021

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

via Rattazzi, 47 15121 Alessandria

Tel. 0131.252349 Fax 0131.257567

e-mail: [info@ediorso.it](mailto:info@ediorso.it)

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione informatica di Arun Maltese ([bibliotecnica.bear@gmail.com](mailto:bibliotecnica.bear@gmail.com))

Realizzazione grafica a cura di Paolo Ferrero ([paolo.ferrero@nethouse.it](mailto:paolo.ferrero@nethouse.it))

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISSN 2279-5480

ISBN 978-88-3613-161-7

## INDICE

Introduzione	p. IX
Marzia Giuliani, <i>“Dentro” Santa Pelagia. Il luogo pio, l’oratorio e le pratiche devote</i>	1
David Aeby, <i>L’oraison mentale des congrégations jésuites de l’époque moderne: une prière inquiétante</i>	33
Danilo Zardin, <i>Sugli scritti del padre Gregorio Ferrari (1579-1659). Prime note di lettura</i>	43
Irene Gaddo, <i>Fare una nuova religione. Le «Rivelazioni» di Francesco Negri detto il Fabianino</i>	75
Guido Mongini, <i>Il gesuita Alberto Alberti e la difesa dell’esperienza religiosa pelagiana. Appunti di lettura</i>	93
Michela Catto, <i>Monache nel processo ai Pelagini di Milano: tra Giacomo Filippo Casolo e Francesco Giuseppe Borri</i>	117
Benedetto Fassanelli, <i>«Si come a voi ha dato il lume dello Spirito [...] così ha dato a me il dono dell’oratione». Francesco Negri, Giovanni Agostino Recaldini e l’«opera santa» degli oratori per la preghiera interiore nel tardo Seicento</i>	137
Liliana Billanovich, <i>I pelagini nell’ondata repressiva degli anni ottanta. Dal processo padovano a Bartolomeo Griffi (1680-1684)</i>	159
Pierluigi Giovannucci, <i>Tra teologia e pratiche religiose. Riflessioni sulla condanna di Miguel de Molinos</i>	221
Indice dei nomi	235

## TRA TEOLOGIA E PRATICHE RELIGIOSE

### Riflessioni sulla condanna di Miguel de Molinos

PIERLUIGI GIOVANNUCCI  
(Università di Padova)

Nelle prime pagine della sua edizione di quanto resta del processo inquisitoriale di Miguel de Molinos José Ignacio Tellechea Idígoras ricordava che sia l'ascesa del prete spagnolo nell'ambiente romano, sia la sua caduta in disgrazia una decina di anni più tardi, erano state repentine, o meglio, secondo l'icastico aggettivo utilizzato dallo studioso, «*meteóricas*»<sup>1</sup>. La circostanza mi ha sempre colpito, per due ordini di motivi. Prima di tutto, per il fatto che la parabola che marca il passaggio dalla fortuna alla sfortuna di Molinos si determina in un arco di tempo indiscutibilmente breve, di circa due anni, quando però il personaggio in questione, giunto a Roma nel 1663, da una buona ventina d'anni vi andava svolgendo una apprezzata attività di direttore spirituale, il cui maggior riflesso editoriale è la famosa *Guía espiritual*, uscita nel 1675, prima in castigliano, e subito dopo in traduzione italiana, libro che prima di cadere sotto i rigori della censura, con la messa all'Indice nel 1687, ebbe una notevole fortuna editoriale, dato che nei dodici anni di circolazione conobbe ben 14 edizioni<sup>2</sup>: l'attività di Molinos, dunque, proseguita in pratica fino alla vigilia del clamoroso arresto del luglio 1685, cui seguì poi la condanna dell'agosto-settembre 1687, accompagnata da una decisa e generale reazione inquisitoriale di marca antimistica che negli anni successivi avrebbe coinvolto un numero a tutt'oggi imprecisabile di personaggi<sup>3</sup>, fu insomma interrotta in modo molto drastico, e anche abbastanza imprevedibile. Secondariamente, è sorprendente il fatto che l'azione di Molinos

---

<sup>1</sup> J.I. Tellechea Idígoras, *Introducción a El proceso del doctor Miguel Molinos*, con un saggio di A. Rita, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2005, p. XIII; segnalo che il lavoro è dedicato a J. Ratzinger, al momento dell'uscita del libro, nell'aprile 2005, ancora cardinale-prefetto CDF.

<sup>2</sup> Traggo l'informazione da A. Rita, *Per un nuovo testimone della Guía espiritual di Miguel Molinos*, in J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, pp. 99-116: nota 8 a p. 102.

<sup>3</sup> Lo ribadisce A. Malena, nella sua bella voce dedicata al *Quietismo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione* [d'ora in poi DSI], Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. III, pp. 1288-1294: 1290.

si sia dispiegata in Roma, per così dire sotto gli occhi stessi dell'Inquisizione, il che rende ulteriormente notevole il caso del prete secolare aragonese: per quanto sia sempre rimasto un po' defilato, privo di cariche ufficiali o ruoli direttivi, come del resto sottolineò uno dei suoi principali detrattori, che non a caso lo definì «semplice sacerdote e persona privata, nel qual stato ha insegnato egli le sue dottrine»<sup>4</sup>, certo non si può dire che il personaggio abbia operato in maniera occulta, e nemmeno, a ben vedere, che si sia molto preoccupato di dissimulare le proprie convinzioni in materia di mistica e contemplazione, come dirò qui appresso. Partendo da queste notazioni impressionistiche, proporrò ora qualche breve considerazione più specifica sulla vicenda di Molinos, e su ciò che essa può insegnare su alcuni percorsi più generali della mistica cattolica del secondo Seicento, e in particolare della sua repressione in territorio italiano.

1. È noto che in generale il cattolicesimo post-tridentino riserva un posto limitato per la spiritualità mistica, perché i suoi capisaldi ideologici sono piuttosto «la forte strutturazione gerarchica, l'importanza attribuita alle opere, il prevalente volontarismo ascetico»<sup>5</sup>, mentre, per quanto concerne in particolare le forme devozionali, privilegia le pratiche, individuali ma soprattutto comunitarie, tipiche della così detta «pietà barocca». L'orazione di quiete insegnata da Molinos – una forma di preghiera prevalentemente mentale, che tendeva a favorire la contemplazione di Dio da parte dell'anima «passiva» – presentava in questo senso almeno due problemi, che agli occhi dell'autorità ecclesiastica romana, e in particolare dell'Inquisizione, potevano arrivare ad assumere una «carica eversiva»<sup>6</sup>.

In primo luogo, valorizzare lo stato di «passività» dell'anima ai fini della salvezza equivaleva in generale, da un punto di vista teologico-dogmatico, a svalutare le opere, e in particolare, a livello spirituale e devozionale, tutto quell'insieme di pratiche di pietà che costituivano appunto il nerbo della religiosità controriformata. A questo proposito, una anonima *Breve notizia della dottrina e della pratica di alcuni novelli contemplativi*, conservata presso la Biblioteca Vallicelliana, ed edita nel 1948 da Massimo Petrocchi in appendice al suo noto volume sul quietismo italiano del Seicento, ci consente di avere un quadro analitico di ciò che i seguaci della spiritualità quietistica erano disposti a lasciarsi

---

<sup>4</sup> Cfr. J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, p. 60.

<sup>5</sup> Cfr. P. Vismara, *Il cattolicesimo dalla «riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, vol. III, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 151-290: 231.

<sup>6</sup> Così, incisivamente, A. Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003, p. 5.

alle spalle: secondo l'informato estensore della nota, che verosimilmente riferiva circostanze da lui osservate in Roma, sia i laici che i religiosi non seguivano più le ore canoniche per l'orazione personale, evitavano di compiere atti espliciti di preghiera vocale o anche di orazione silenziosa nelle chiese, sia durante le messe, sia al di fuori di queste; tendevano poi ad evitare la confessione auricolare, accostandosi abitualmente all'Eucaristia senza ricevere prima il sacramento della Penitenza, e senza nemmeno accompagnare la comunione con appositi atti di ringraziamento o di adorazione del SS. Sacramento; non partecipavano alla pratica delle Quarant'ore, non celebravano in alcun modo i misteri religiosi collegati alle varie ricorrenze e festività liturgiche, ivi comprese quelle della Settimana Santa; inoltre, non si recavano in chiesa per ascoltare cicli di prediche o di «ragionamenti spirituali», né si curavano di lucrare correttamente le indulgenze, di rivolgere preghiere a Dio o a Cristo per le proprie necessità, né tantomeno di impetrare per esse l'intercessione della Madonna oppure dei santi (di cui si astenevano dal venerare le reliquie e dal frequentare gli specifici altari e luoghi di culto particolare), e nemmeno dell'Angelo Custode: insomma – questa era un po' la sintesi – i quietisti

vivono tanto annichilati nell'esercizio delle potenze proprie, che non vogliono pensare né meno alle anime proprie, all'acquisto delle virtù, della perfezione e della santità, fuggendo a tutto potere di riflettere alle proprie attoni, e non pensando a morte, a eternità, a inferno, a paradiso, né meno alla propria salvezza, col supposto che Dio penserà a questo che sarà loro più espediente, e di maggior gloria sua, *sì che non desiderano avvertitamente niuna cosa, né meno spirituale, come mezzo a conseguir la virtù*, né tampoco dicono di desiderare la gloria del paradiso, perché [sott. "dicono"] in ciò si trova la proprietà, e l'amor di concupiscenza<sup>7</sup>.

Quanto si è conservato del processo inquisitoriale di Molinos, ovvero il sommario finale del procedimento, che probabilmente non costituisce nemmeno la decima parte delle carte processuali originariamente prodotte in relazione alla causa, consente di collegare con sicurezza al sacerdote spagnolo la sostanza delle convinzioni riferite dal citato anonimo. In particolare, ricapitolando quelli che venivano definiti dagli estensori del sommario «gli errori – di Molinos – in materia della Mistica», si sostiene che egli aveva diffuso, «fra le anime da lui dirette», «una certa specie di orazione sotto nome di contemplatione acquistata [...] consistente nello starsene l'anima nell'orazione senza fare, pensare, sapere

---

<sup>7</sup> Il testo della *Breve notitia della dottrina e della pratica di alcuni novelli contemplativi* si trova in appendice a M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1948, pp. 193-205, specie 196-199 (la citazione è da p. 199, il corsivo è mio).



o voler intendere nulla, in silenzio di pensieri, desideri e parole, né fare alcun atto d'intelletto e volontà per propria elezione»: in conseguenza di ciò, succedeva che le anime dei molinosisti «a nulla reflectino, *che non si essercitino in atti di virtù, mortificationi corporali, devotioni sensibili, escludendo tutte le preghiere*, portando facilmente le anime a credersi gionte all'impeccanza veniale et altri abusi»<sup>8</sup>. Così infine, riassumendo per punti molto schematici la sostanza dell'insegnamento spirituale del prete spagnolo nell'imminenza della sua condanna, il card. Flavio Chigi, membro autorevole del Sant'Uffizio, sintetizzava le risultanze processuali, osservando a sua volta che Molinos aveva propugnato

*1 una certa rassegnatione in Dio, 2 che esclude ogni attività, 3 ogni essercitio di virtù, 4 ogni riflessione a sé medesimo, 5 alla santissima umanità di Christo, 6 alla SS. Vergine e alli santi, 7 ad ogni cosa particolare quantunque devota, 8 proibendo il chiedere, ringraziare 9 e conoscere in modo alcuno particolare Iddio, restringendosi a questo, 10 che bisogna annientare le potenze, 11 annichilarsi affatto, 12 e lasciare la cura di sé al medesimo Iddio, 13 nel quale vengono transformate;*

una volta raggiunta tale condizione di pura quiete dell'anima in Dio, cui si associava «un stato di non far più peccati» e «di godere la beatitudine in terra», secondo Molinos bisognava evitare altresì di «resistere positivamente alle tentationi», lasciando «fare ciò che vuole la potenza inferiore», ossia il corpo<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, p. 13 (corsivo mio).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 63-64 (corsivi miei). La lunga citazione è tratta da un documento che non fa propriamente parte del sommario del processo di Molinos, ma che vi è comunque connesso, ovvero il pro-memoria intitolato *Ordine tenutosi nel condannare e formare il decreto contro Molinos e le sue 66 (sic) propositioni*, edito in J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, pp. 53-81; il documento è riferibile al cardinale Flavio Chigi e/o al suo entourage, e verosimilmente venne a suo tempo elaborato allo scopo di asseverare e sollecitare un giudizio di dura condanna a carico del cardinal Petrucci e delle sue opere; dall'insieme di tale testo il Chigi emerge come uno dei due principali avversari – l'altro era il cardinale Pietro Ottoboni, futuro Alessandro VIII – del quietismo in seno al Sant'Uffizio. Flavio Chigi (Siena, 1631 – Roma, 1693), nipote di papa Alessandro VII, fu cardinale dal 1657 e titolare di una cospicua serie di incarichi e rendite, che tuttavia non gli valsero mai un ruolo decisivo a Corte; dopo la morte di Alessandro VII non esercitò ruoli politico-diplomatici rilevanti, ma – in questo vero prodotto della curia nepotista – si mostrò sempre deciso avversario di qualunque disegno di riforma ecclesiastica, specie durante il pontificato di Innocenzo XI; molto attivo durante i successivi due conclavi, fece valere la sua posizione di capo della numerosa fazione chigiana, risultando il vero arbitro dell'elezione di Ottoboni nel 1689, e in parte anche di quella di Pignatelli in quello del 1691, dopo aver inizialmente sostenuto la candidatura di Gregorio Barbarigo; su di lui, oltre alla voce di E. Stumpo in *Dizionario biografico degli italiani* (d'ora in poi DBI), vol. 24, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1980, pp. 747-751, si vedano A. Menniti Ippolito, *Il tramonto della Curia*

Occorre a questo punto notare che l'accusato, lungi dal respingere tali addebiti, confermati nell'insieme da una quindicina di testi, in prevalenza donne, nel corso del dibattimento confessò senza particolari difficoltà che «tutte le sodette dottrine» erano «bene estratte» dalle deposizioni e dalle lettere scritte ai discepoli/e, e che «nella maniera che stavano contenevano il suo vero sentimento»; egli era peraltro consapevole del fatto che la sua metodica spirituale rappresentava «una via opposta alla via ordinaria», dal momento che «quelle cose che ripugnano nella via ordinaria, non ripugnano in quella del niente, ove tutto va alla rovescia»: per Molinos, che pure subito dopo si mostrò disposto ad abiurare e ritrattare tutte le dottrine contestategli, rimaneva anzi chiaro che «li consigli della via ordinaria, come che sono tutti materiali e sensibili, sono contrarii *ex diametro* alla via interna, anzi la distruggono», e ciò per il fatto che essi «rendono a far fare, cioè *a fare che l'anima si eserciti in questa o in quella altra virtù*», mentre «gli atti della via straordinaria et interna tendono a *far che le anime lascino operare a Dio, perché così sono internamente chiamate*»<sup>10</sup>.

Il discorso mi sembra molto chiaro, ed è di fortissimo impatto a livello spirituale/devozionale: appare infatti evidente che, nella visione di Molinos, l'esperienza religiosa autentica e desiderabile non poteva che essere quella contemplativa, mentre la devozione pratico-attivista, legata alla precettistica tradizionale e alla sfera materiale/sensibile, veniva considerata tipica di uno stadio incoativo e molto imperfetto dell'esperienza religiosa<sup>11</sup>. Il che, da un certo punto di vista, ossia in termini di teologia spirituale, non fa una piega, nel senso che significa riconoscere il primato, o meglio l'eccellenza religiosa, della vita contemplativa rispetto a quella attiva<sup>12</sup>. Nel modo in cui Molinos impostava il

---

*nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma 1999, pp. 84-89, e M. Teodori, *I parenti del papa. Nepotismo pontificio e formazione del patrimonio Chigi nella Roma barocca*, Padova 2001, specie pp. 66-71, nonché la tabella 2, a p. 80; per il suo ruolo in Sant'Uffizio, cfr. H.H. Schwedt, *Die Römische Inquisition. Kardinäle und konsultoren 1601 bis 1700*, Herder, Freiburg 2017, pp. 188-190.

<sup>10</sup> J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, p. 27 (sempre corsivi miei).

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 30; si tenga peraltro presente che Molinos, rifiutando l'accusa di «haver mai insegnato che un'anima annichilata non <sia> più obbligata alli precetti e che <possa> fare ogni cosa», sosteneva piuttosto che «un'anima annichilata non puol far altro, se non quello che gli fa far Dio, perché Dio ha preso la di lei volontà, et egli è quello che la fa operare», in ciò comprendendosi lo stesso «osservare i precetti».

<sup>12</sup> Ciò che, come notava per esempio il cardinale francescano Lorenzo Brancati di Lauria negli *Opuscula octo de oratione christiana eisque speciebus* (usciti nel 1685 a Roma, presso Corbelletti, ma che ho consultato nella versione edita a Venezia, per i tipi di G.B. Tramontin, nel 1687), era appunto opinione comune dei «Sancti Patres unanimiter» (ivi, opuscolo IV, cap. III, p. 207), in dipendenza dell'esegesi del noto episodio evangelico di Marta e Maria

rapporto tra le due “vie” della religiosità, tuttavia, l’apprezzamento per la mistica contemplazione appare pressoché esclusivo: in questo senso probabilmente non è un caso che una delle donne spiritualmente dirette dal sacerdote aragonese abbia depresso che questi le avrebbe confidato come, venendo il Sant’Uffizio a conoscere le sue dottrine, avrebbe potuto considerare lui e i suoi seguaci come eretici, e in particolare come «l’illuminati di Spagna», ovvero come *alumbra-dos*<sup>13</sup>. A prescindere da quest’ultimo inciso, comunque, il modo in cui il tema della contemplazione è declinato teologicamente da Molinos non sembra così evidentemente eterodosso, e anche il passo appena citato, a ben vedere, pur mostrando il nostro francamente critico rispetto all’«ignoranza et incapacità» di alcuni inquisitori in materia spirituale, in sostanza contiene la sua «desistimazione del S. Offitio» entro i limiti di una «bottarella alli dotti et alli scolastici»<sup>14</sup>, che forse dipendeva più dalla sfiducia del nostro nella teologia scolastica<sup>15</sup>, che da positiva *vis* ereticale o da uno specifico intento di vilipendio contro l’Inquisizione nel suo complesso.

2. Più in generale, peraltro, va ribadito che la *Guía espiritual* di Molinos venne pubblicata nel 1675 in Roma (come detto, prima in castigliano, e subito dopo in traduzione italiana), con l’approvazione di cinque teologi (quattro dei quali qualificatori del Sant’Uffizio – tra cui il noto teologo spirituale gesuita Martin de Esparza, docente al Collegio Romano – e uno dell’Inquisizione spagnola), e

---

(riferito in Lc 10, 38-41). Ricordo che Brancati scrisse l’opera citata su incarico di Innocenzo XI, nel momento in cui ormai montava la polemica intorno all’orazione di quiete, nell’intento di precisare i termini della *genuina* mistica contemplativa, distinguendola dagli eccessi di quei «nefarii» falsi contemplativi, che lungo i secoli avevano tentato di pervertire il «sanctum mentalis orationis exercitium» (L. Brancati di Lauria, *Opuscula octo*, opuscolo II, cap. IV, p. 69): sul punto, si vedano in generale le considerazioni di G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L’eresia di Santa Pelagia*, il Mulino, Bologna 1989, in particolare pp. 24-25, da integrare con le riflessioni di G. Pignatelli nella voce da lui dedicata al Brancati in DBI, vol. 13, pp. 827-831: 829-830.

<sup>13</sup> J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, p. 42.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*: si tratta di una valutazione della teste Francesca Ferretti, cui va riferito l’insieme di quest’informazione sulle riserve di Molinos verso l’Inquisizione romana.

<sup>15</sup> Nella *Guía espiritual* si leggono del testo pensieri di questo tenore, francamente anti-scolastico: «L’intelligenza delle mistiche verità sta occulta e chiusa per gli uomini puramente scolastici se non sono humili, perché ella è scienza de’ santi, e non si manifesta se non a coloro che di buon cuore amano e cercano il lor proprio disprezzo»: cfr. M. de Molinos, *Guida spirituale* (...), per Gio: Giacomo Hertz, in Venetia 1678, libro III, cap. XVII, n. 163, p. 190.

con l'*imprimatur* del futuro cardinale domenicano Raimondo Capizucchi (1616-1691), maestro del Sacro Palazzo<sup>16</sup>: direi quindi che, con questo variegato *parterre de rois* di pareri favorevoli, sia piuttosto arduo pensare che il libro di Molinos, compendio e culmine della sua dottrina, pur se proscritto nel 1687 assieme a tutti gli altri testi editi e inediti (in qualunque versione e/o traduzione) del sacerdote spagnolo, potesse contenere palesi e macroscopiche deviazioni dall'ortodossia. D'altra parte, se il decreto di condanna a carico di Molinos si concentrò essenzialmente sul tema del suo magistero spirituale, ciò avvenne attraverso la censura di documenti scritti di direzione spirituale (per noi perduti), e di analoghe istruzioni fornite a voce ai discepoli (e soprattutto alle discepole), solo in piccola parte desumibili dal sommario dei costituti, e non sulla base di ciò che si trova nella *Guía*<sup>17</sup>: indizio chiaro, direi, che la questione del quietismo riguardava più alcune *pratiche*, percepite come pericolose, che non la *dottrina* – perlomeno la *dottrina pubblica*<sup>18</sup> – relativa all'orazione mentale, la quale evidentemente non poteva essere condannata in sé, ma poteva diventare dannabile nella misura in cui conduceva i suoi adepti a rifiutare l'orazione vocale

---

<sup>16</sup> Lo sottolinea A. Malena nella voce *Molinos, Miguel de*, da lei curata in DSI, vol. II, pp. 559-560: 559; le cinque dichiarazioni si possono del resto leggere in M. de Molinos, *Guida spirituale*, pagine iniziali non numerate, e provengono da religiosi appartenenti a cinque diversi Ordini: oltre al gesuita Esparza (1606-1689), si tratta dell'allora ministro generale dei Minori, di un cappuccino, un carmelitano e un mercedario (Martín Ibáñez de Villanueva, il quale era anche arcivescovo di Reggio Calabria), cui si aggiunge appunto il domenicano Capizucchi, sul quale si veda la relativa voce di S. Nitti in DBI, 18, pp. 573-575. Sulla attività di Capizucchi come Maestro del Sacro Palazzo, si veda M. Cavarzere, *Il diario di un Maestro del Sacro Palazzo (1678-1681). Raimondo Capizucchi e la censura romana*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 25 (2012), pp. 215-295, ove si sottolinea che l'atteggiamento di Capizucchi nei confronti del quietismo «non fu affatto ostile», come peraltro dimostra anche la sua opposizione alla produzione antiquietista dei gesuiti Segneri e Belluomo (*ibidem*, p. 223).

<sup>17</sup> Lo ricorda A. Malena, *Molinos*, p. 560, e lo ribadisce a più riprese J.I. Tellechea Idígoras, *Introducción*, per es. a p. XXXV.

<sup>18</sup> È Tellechea Idígoras a distinguere tra dottrina *pública* di Molinos in tema di orazione, espressa nella *Guía*, e quindi ben conoscibile e studiabile, e dottrina *occulta*, o *riservata*, comunicata – in scritto o a voce – dal prete spagnolo ai suoi seguaci, e solo parzialmente ricostruibile, in via indiretta, sulla base dei documenti processuali superstiti (cfr. *ibidem*, p. XVIII); occorre tuttavia rammentare che una tale distinzione presuppone in Molinos l'esistenza di una specifica volontà di occultare parte delle proprie convinzioni dottrinali, il che non è affatto dimostrabile: ciò che appare chiaro, in merito, è invece soltanto che egli intendeva comunicare determinati insegnamenti in maniera riservata e per così dire *privata*, cioè rivolgendosi di volta in volta ad alcuni discepoli, e solo ad essi, in ragione delle loro particolari esigenze spirituali.

e/o altri esercizi spirituali raccomandati dalla Chiesa, oppure li portasse ad affermare che la sola ed esclusiva pratica dell'orazione mentale poteva di per sé assicurare la salvezza<sup>19</sup>.

3. Parimenti assenti dal decreto di condanna di Molinos sono i reati di immoralità e depravazione, ad onta del fatto che, durante il processo inquisitoriale, avessero avuto una decisiva risonanza; rispetto ad essi, peraltro, l'accusato non aveva negato gli addebiti personali (lo si accusava tra l'altro di essersi fatto «vedere, tangere et radere pudenda» da alcune sue discepole, facendone poi «expoliare nudam et coram se ambulare» una, e «viceversa ambulando nudus coram ea» a sua volta, palpeggiandone poi un'altra «ventrem nudum cum ventre nudo», invitandola ad altri tocamenti lascivi, e imponendole addirittura di «urinare in sui presentia»), ma aveva altresì affermato di non aver pensato – cosa, mi pare, palesemente assurda, e tuttavia non contestata dagli inquisitori – che questi comportamenti di tipo sensuale-voyeuristico potessero configurare azioni peccaminose<sup>20</sup>. Con questi particolari vagamente boccaceschi ci troviamo peraltro di fronte al secondo *punctum dolens* comunemente associato all'eterodossia quietista, oltre a quello consistente nella implicita svalutazione delle opere ai fini della salvezza, ovvero quello della asserita impeccabilità degli adepti dell'orazione di quiete, elemento cui è ora opportuno dedicare qualche osservazione.

Per i molinosisti lo stato di quiete nell'orazione equivaleva al raggiungimento della perfezione, il che, come già accennato, poteva tradursi, sul piano morale, in una sorta di pretesa “impeccabilità”, fondata sulla convinzione che lo stato di perfetta contemplazione fosse di per sé indice di una condizione eletta: ciò ovviamente, oltre a configurare – nel caso di membri del clero, e specialmente delle religiose – spazi di potenziale deroga rispetto agli obblighi della disciplina

---

<sup>19</sup> Cfr. A. Malena, *L'eresia dei perfetti*, p. 246-247: in particolare, *ibidem*, p. 246, nota 30, si cita opportunamente un decreto inquisitoriale del 29 aprile 1676 in cui si sottolineava che il Sant'Uffizio «non damnat orationem mentalem, quae dicitur degl'affetti e della quiete, sed asserta illorum, qui reprobant orationes vocales et alia exercitia spiritualia, quibus utitur Sancta Romana Ecclesia, et asserunt, quod utentes predicta oratione sunt securi de salute, non indigent poenitentia, eadem orationem omittentes peccant mortaliter»; il citato decreto, elaborato in riferimento ad alcuni casi di orazione mentale sospetta verificatisi nel territorio della diocesi di Savona, è compreso nella nota “scrittura” intitolata *Oratione di quiete*, composta dal cardinale Francesco Albizzi e datata al 12 aprile 1682, edita in appendice a M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, pp. 147-157 (*ibidem*, p. 154, la citazione in questione).

<sup>20</sup> Cfr. J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, p. 46.

ecclesiastica, apriva la strada a tutta una serie di complicazioni di natura etica, in particolare sotto il profilo della morale sessuale, questione che nel processo a Molinos compare soprattutto in relazione al tema delle cosiddette “violenze diaboliche”, che non per caso apre il sommario stesso, ove anzi si precisa che proprio questo era stato «il principal motivo della di lui carceratione»<sup>21</sup>. Il punto può essere riassunto sulla base della proposizione n. 41 condannata nella bolla *Coelestis Pastor* del novembre 1687, emanata allo scopo di dettagliare formalmente la censura delle dottrine molinosiste, e che recita così:

Dio permette e vuole, per umiliarci e per condurci ad una vera trasformazione, che in alcune anime perfette, anche non in estasi, il demonio operi violentemente nei loro corpi e faccia loro commettere degli atti carnali, anche durante la veglia e senza l'oscuramento della mente, muovendo fisicamente le loro mani e le altre membra contro la loro volontà. E lo stesso si deve dire per altri atti in sé peccaminosi, che in questo caso non sono peccati, perché in essi non c'è il consenso<sup>22</sup>.

È piuttosto evidente che l'idea di esonerare gli individui da qualsiasi responsabilità morale in relazione alla commissione di atti *intrinsecamente* peccaminosi, in base all'argomento per cui, una volta raggiunto lo stadio della perfezione spirituale, la volontà degli stessi individui non sarebbe più libera, ma per così dire “sequestrata” in Dio, era abbastanza stravagante, e non a caso faceva con ogni probabilità parte di quelle «proposizioni» qualificate nel sommario processuale come temerarie e scandalose, ma soprattutto «perniciosissime in pratica» e «rilassative di tutta la christiana disciplina»<sup>23</sup>. Ciò non di meno, se non è un caso che, tra le accuse ricorrenti durante il processo, sia stata a più riprese tirata in ballo proprio la dimensione dello scorretto comportamento in materia sessuale autorizzato da Molinos tra i suoi seguaci, la questione non deve aver poi trovato, in concreto, un grande riscontro: solo alcuni dei discepoli risultano seriamente indiziati del problema, ed anzi la ricapitolazione processuale riconosce, a discarico dell'aragonese, che questi si era adoperato a proibire le conventicole sospette in materia di senso che si facevano tra i suoi seguaci, e

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*, p. 4.

<sup>22</sup> «Deus permittit et vult, ad nos humiliandos et ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus animabus perfectis etiam non arreptitiis daemon violentiam inferat earum corporibus, easque actus carnales committere faciat, etiam in vigilia et sine mentis offuscatione, movendo physice earum manus et alia membra contra earum voluntatem. Et idem dicitur quoad alios actus per se peccaminosos, in quo casu non sunt peccata, quia in his non adest consensus»: cfr. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum, et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, ed. bilingue, EDB, Bologna 1995, n. 2241, pp. 838-839.

<sup>23</sup> Cfr. J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, p. 12.

che anzi «alcuni licentiasse dalla sua direttione per lo scandalo che ne seguiva con tutto ciò»<sup>24</sup>. Non va inoltre dimenticato che tutta questa faccenda, pur se ben documentata nel sommario, e anche se in parte avrà dei riflessi nelle proposizioni della *Coelestis Pastor*, resta fuori dal decreto di condanna, che non ne fa cenno. Non è facile spiegare questo specifico aspetto della vicenda, anche se forse può gettarvi luce la testimonianza resa in proposito da una delle donne dirette spiritualmente da Molinos, tale Maria Teresa Novizii, la quale dichiarò che, da un certo momento in avanti, non si era più accostata al sacramento della confessione «per non far sacrilegii in contar bugie, come havrei fatto contando qualche peccato, perché io non ne havevo»: dichiarazione indubbiamente forte, ma – si badi – meno di quanto potrebbe sembrare di primo acchito, perché la Novizii proseguiva spiegando che ciò non significava che lei in assoluto pensasse di «non fa<re> qualche peccato», giacché anzi era periodicamente tormentata dagli scrupoli di coscienza per le sue mancanze, ma che riteneva che «nel medesimo tempo» in cui li commetteva, essi restassero «quasi anichilati dall'amor di Dio e dall'unione che io ho sempre attuale con lui», e ciò appunto, come spiegava poco più avanti, «non già perché io sia di natura impeccabile, ma in virtù della transformatione che ho in Dio»<sup>25</sup>. Il che, sia detto incidentalmente, e con buona pace della presunta incompetenza teologica e della asserita incapacità testimoniale femminile nelle cause criminali, oltre a mostrare in filigrana ciò che era probabilmente il nucleo profondo dell'insegnamento molinosiano in materia, costituisce un esempio notevole di solida autocoscienza spirituale da parte della teste (autocoscienza verosimilmente maturata a contatto con il proprio direttore di coscienza, cioè lo stesso Molinos).

Anche rispetto a questo secondo aspetto dell'eterodossia molinosista ci troviamo quindi, a mio parere, con ben pochi elementi significativi in mano: come ha convincentemente sostenuto Adelisa Malena, nel pensiero di Molinos – e probabilmente anche nella sua pratica di direttore spirituale – non c'era molto «che non potesse essere interpretato nel senso della mistica ortodossa»<sup>26</sup>. E per di più lo stesso interesse inquisitoriale nei confronti del prete spagnolo, differenzialmente da quanto si riteneva in passato, non appare dettato dalla consapevolezza della centralità del suo magistero nell'ambito della galassia quietista: come ha opportunamente evidenziato Tellechea Idígoras, il sommario processuale chiarisce che in realtà l'indagine vera e propria a carico di Molinos prese l'avvio incidentalmente («incidenter»), e precisamente «con occasione che andavansi ad altro fine esaminando diversi Quietisti»; solo in un secondo momento,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>26</sup> Cfr. A. Malena, *L'eresia dei perfetti*, p. 2.

«ordinata la di lui carceratione», gli furono trovati in casa «diversi abbozzi di lettere contenenti proposizioni assai stravaganti», il che indusse il Sant'Uffizio a ricercare «da diverse parti molte lettere originali di esso Molinos, che in gran copia esso scriveva a diverse persone<sup>27</sup>.

4. Se dunque Molinos non fu né l'inventore del quietismo, né il suo massimo portabandiera (il già citato pro-memoria di Flavio Chigi chiarisce anzi che il vero bersaglio di tutta l'azione inquisitoriale antiquietista del 1685-87 fu in realtà il card. Petrucci), egli nei primi anni Ottanta del Seicento poteva senz'altro essere annoverato tra i principali «moderni Direttori e fautori di questa oratione contemplativa» in Italia, figure che si trovavano al centro della preoccupata attenzione di un autorevole cardinale del Sant'Uffizio come Francesco Albizzi; questi, nella sua già citata *scrittura* dell'aprile 1682, intitolata *Oratione di quiete*, aveva teorizzato la necessità di un drastico intervento repressivo contro tale genere di spiritualità mistica, in quanto, anche se l'Inquisizione romana non aveva mai direttamente «condannata la mistica contemplazione» – e come avrebbe potuto farlo, del resto? –, aveva però sempre disapprovato il modo in cui i “nuovi contemplativi” sottovalutavano i potenziali «disordini che ne succedono»<sup>28</sup>. Albizzi non era propriamente un teologo, ma aveva invece una formazione da giurista e da uomo di governo: tuttavia, oltre al fatto che all'altezza cronologica cui ci riferiamo era ormai in vista dei novant'anni (essendo nato nel 1593) e aveva una lunghissima esperienza curiale, dal 1635 aveva partecipato quasi ininterrottamente all'attività del Sant'Uffizio, prima come assessore (per quasi vent'anni, cioè fino al '54), poi come cardinale (dal '54 in avanti, fino alla morte, seguita nel 1684), mantenendosi costantemente fedele a una linea di intransigente difesa della sovranità e della supremazia della Sede Apostolica, come risulta evidente dalla sua azione in relazione alla condanna del giansenismo, e in particolare dal suo ruolo nella censura dell'*Augustinus* in vista della bolla *In eminenti* del 1642, e più tardi nella redazione della *Cum occasione* del 1653<sup>29</sup>. La sua posizione nei confronti dell'orazione di quiete, perfettamente espressa nella citata *scrittura*, era in sostanza piuttosto semplice: dal momento che la mistica “quietista” poteva dar luogo a delle degenerazioni di natura pratico-disciplinare, nonostante la sua dubbia eterodossia doveva senz'altro essere posta sotto stretto controllo, se non completamente eradicata<sup>30</sup>. In questo senso, si

<sup>27</sup> J.I. Tellechea Idígoras, *El proceso del doctor Miguel Molinos*, p. 3.

<sup>28</sup> Cfr. F. Albizzi, *Oratione di quiete*, p. 155.

<sup>29</sup> Lo spiega bene A. Malena nella relativa voce in DSI, vol. I, pp. 29-31.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 30; come già accaduto trent'anni prima in relazione all'*Augustinus* di



comprende benissimo il motivo per cui Albizzi inseriva il movimento pelagino nella genealogia del quietismo proposta nella citata *scrittura*: egli vedeva infatti i Pelagini come il principale antecedente recente di una «maniera», a suo avviso chiaramente erronea, «di esercitare questa mistica contemplazione»<sup>31</sup>. L'anziano cardinale non ignorava che i Pelagini avevano a suo tempo professato opinioni e utilizzato pratiche differenti da quelle tipiche dei più tardi “quietisti”, opinioni e pratiche senz'altro «molto erronee», e che anzi, par di capire, andavano considerate peggiori di quelle quietiste, tra cui soprattutto il fatto che tra i gruppi eterodossi di Valcamonica «s'arrogavano i laici l'essercizio di predicare, e le femine di ragunarsi in alcune case private, per fare discorsi ancor'esse sopra materia di religione, asserendo che gli Apostoli erano pur'anche poveri pescatori ed ignoranti, ma tuttavia era loro lecito il predicare»<sup>32</sup>. Ciò che gli stava veramente a cuore, tuttavia, era il denunciare alcuni aspetti delle idee e delle pratiche pelagine che potevano avvicinare gli eterodossi delle valli prealpine al modello di “eresia quietista” che Albizzi era interessato a costruire e proporre nel suo pro-memoria, ovvero la disistima dell'orazione vocale, la necessità dell'orazione mentale ai fini della salvezza, l'idea per cui «in detta orazione mentale non abbisognava pensar che a Dio», e che, una volta raggiunta la mistica perfezione, non fosse più necessario «udir messa, digiunare, far penitenza, ed altre opere meritorie»<sup>33</sup>.

Dato che alla fine fu proprio la linea di Albizzi, e di altri cardinali suoi amici e/o alleati – primi tra tutti Chigi e Ottoboni – a prevalere, e che abbiamo già spiegato come in ultima analisi il tasso di eterodossia della supposta “dottrina” quietista fosse piuttosto basso, a questo punto paradossalmente se ne deve dedurre – e mi rendo conto della schematicità semplificatoria del mio assunto –

---

Giansenio, insomma, Albizzi riteneva che, in nome di determinate esigenze disciplinari e pastorali, potessero essere condannate integralmente dottrine in sé di dubbia eterodossia, che tuttavia risultassero in qualche modo suscettibili di *interpretazioni* eterodosse.

<sup>31</sup> F. Albizzi, *Oratione di quiete*, pp. 147-148.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>33</sup> *Ibidem*. Il dettaglio relativo al fatto che per i Pelagini nell'orazione mentale fosse necessario “pensare solo a Dio”, escludendo altri oggetti di contemplazione, mi sembra rivelatore: tale idea non pare essere stata parte del nucleo essenziale della spiritualità pelagina, e difatti non è compresa tra gli errori attribuiti ai Pelagini in L. Brancati di Lauria, *Opuscula octo de oratione christiana*, pp. 69-70; è invece insistentemente criticata da Paolo Segneri nella sua operetta, di diretta controversia antiquietista, *Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, per Ipolito della Nave, Firenze 1680 (cfr. in particolare il cap. I della parte II, intitolato appunto “Si esamina la legge che alcuni [*sc.* tra i quietisti] danno intorno al soggetto della perfetta contemplatione, dicendo ch'egli è solo IDDIO puro puro, sotto il più astratto concetto che sia possibile”: *ibidem*, pp. 37-57).

che il problema-chiave dietro la repressione delle varie esperienze quietistiche (che rimasero sempre lungi dal costituire un movimento unitario) non riguardasse affatto l'ortodossia dottrinale in sé della cosiddetta orazione di quiete, ma fosse piuttosto quello della *incontrollabilità da parte dell'istituzione* della spiritualità mistica, potenzialmente in grado di proiettare in una dimensione *altra, e più vera*, l'esperienza religiosa cristiana. In questo senso, l'elemento comune tra Pelagini e quietisti, al di là di quanto la storiografia ha a lungo sostenuto, buona erede in questo della lezione albizziana<sup>34</sup>, sta nel fatto che entrambi i movimenti, per quanto diversi sul piano teologico, si collocavano in una posizione di più o meno esplicita contestazione non tanto dell'ortodossia cattolica, quanto dell'istituzione ecclesiastica romana, e in particolare della sua organizzazione disciplinare e della sua struttura marcatamente gerarchica.

---

<sup>34</sup> Come giustamente sottolineato da G. Signorotto nel suo fondamentale volume *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano*, in particolare pp. 18-19, 25-26.