



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*

Utopie e comunità religiose tra età moderna e contemporanea

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

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione informatica di Arun Maltese (biblioteca.bear@gmail.com)

Realizzazione grafica a cura di Paolo Ferrero (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 978-88-3613-155-6

INDICE

Introduzione	p. VII
Guido Mongini, <i>La Compagnia di Gesù come utopia cristiana. Conflitto e integrazione: dalla sociologia alla storia religiosa e politica. Omaggio a Jean Séguy</i>	1
Dainora Pociūtė, <i>L'esilio come eutopia. Note sul consolidamento della prima comunità sociniana italiana nei territori della Lituania-Polonia (seconda metà del XVI secolo)</i>	25
Pierluigi Giovannucci, <i>La Chiesa romana nel Sei-Settecento: un'antiutopia?</i>	55
Niccolò Guasti, <i>L'invenzione del Paraguay trent'anni dopo. Alcune riflessioni sul libro di Girolamo Imbruglia The Jesuit Missions of Paraguay and a Cultural History of Utopia (1568-1789), Leiden-Boston, Brill, 2017</i>	75
Girolamo Imbruglia, <i>Montesquieu e le teorie dell'utopia</i>	87
Francesco Berti, <i>Dall'«abuso della ragione» alla Rivoluzione. Note sull'anti-utopismo dei gesuiti iberici esiliati</i>	105
Enzo Pace, <i>L'utopia concreta come mundus imaginalis</i>	121
Indice dei nomi	137

LA CHIESA ROMANA NEL SEI-SETTECENTO: UN'ANTIUTOPIA?

PIERLUIGI GIOVANNUCCI
(Università di Padova)

Premessa

Quando ho ipotizzato di intervenire in questa sede sulla Chiesa romana come *antiutopia* non avevo in mente per questa idea un riferimento a ciò che Bronislaw Baczko ha definito in questo modo, o anche come “controutopia” (e che altri autori hanno invece definito “distopia”), cioè la descrizione di «uno “spazio utopistico”» in cui si manifestano le conseguenze negative di ideali utopici realizzati¹. Intendevo invece semplicemente evidenziare come a mio parere il termine “utopia”, a prescindere sia dalla sua precisa estensione semantica, sia dal suo carattere più o meno valutativo, non possa essere applicato né alla realtà della Chiesa romana dell'età moderna né alla sua autocomprensione. In questo contributo cercherò appunto di dar ragione di tale mia impressione, dapprima svolgendo alcune considerazioni più generali, e poi offrendo qualche contestualizzazione più concreta.

1. Come è noto, e al di là di possibili riferimenti e archetipi precedenti, il termine *utopia*, coniato da Thomas More (1478-1535), presenta fin dalla sua prima apparizione un carattere ambiguo e polisemico: si tratta infatti del nome della immaginaria isola, di cui More offre una descrizione dettagliata nel suo omonimo libretto del 1516, ma questo nome può valere sia come contrazione di *eu-topos*, cioè luogo del bene/della felicità, che come contrazione di *ou-topos*, ossia luogo che non esiste da nessuna parte. More nella sua opera giocava volutamente su questa ambiguità, per far capire che il viaggio al di là dei mari del marinaio-filosofo Raffaele Itlodeo era un viaggio immaginario: la Città felice, la comunità politica perfetta, non esisteva in nessun luogo. Sulla base di questo testo paradigmatico, *utopia* diviene poi rapidamente un termine generico per indicare ogni narrazione/descrizione di città, isole, Stati più o meno immaginari e lontani nello spazio (e più tardi anche nel tempo) dotati di caratteristiche tali da farli essere comunità politiche e sociali perfette².

¹ Cfr. B. Baczko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1979 (ed. orig. Payot, Paris 1978), pp. 42-44.

² Una sintesi efficace sull'evoluzione del filone storico-concettuale utopistico in V.I. Comparato, *Utopia*, il Mulino, Bologna 2005.

Da un punto di vista generale, ci sono almeno due elementi che caratterizzano queste rappresentazioni di comunità ideali, che mi interessa qui evidenziare: da un lato, il fatto che in genere esse sono presentate come società del tutto diverse, *altre*, collocate in uno spazio-tempo immaginario, rispetto alla realtà sociale esistente, alle sue istituzioni, riti, simboli, sistemi di valori, leggi, etc.: in questo senso, nella misura in cui paesi e popoli immaginari descritti come felici, in grado di vivere una vita “perfetta”, presentano istituzioni che differiscono, più o meno radicalmente, da quelle delle società storiche reali, essi indirettamente costituiscono una critica, una contestazione, rispetto a queste ultime³. Per esempio, come è noto l’opera di More, nella sua prima parte (il libro I), contiene una esplicita e dura critica della società inglese dell’epoca, delle sue ingiustizie, della miseria del popolo a fronte del lusso dei ricchi.

Dall’altro lato, il paradigma utopistico inaugurato da More genera spesso rappresentazioni di comunità ideali per così dire “auto-centrate”, che non fanno riferimento ad alcuna realtà “trascendente”, e che si fondano sul libero consenso degli individui: come ha scritto ancora Baczko, «al centro dell’immaginario utopistico si ritrova l’uomo che per sua natura è capace di determinarsi moralmente e socialmente, di costruire un mondo migliore, più umano»⁴, vivendo secondo natura e/o secondo ragione. Sempre restando a More, il quale certamente non era un ateo o uno scettico, ma che aderiva invece alla prospettiva etico-religiosa dell’umanesimo cristiano, è interessante notare che, al momento di descrivere la religione degli Utopiani, in sostanza ne delinea un credo “ragionevole” che potremmo definire “proto-deista”, latitudinario e tollerante, per quanto segnato da una blanda ispirazione cristiana, tuttavia deprivata di dogmi, rituali e misteri⁵. Gli Utopiani, che non hanno alcuna nozione del cristianesimo positivo⁶, in particolare ignorano il racconto del Genesi, con

³ Cfr. B. Baczko, *L’utopia*, pp. 20-21, e anche Id., *Utopia*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIV, Einaudi, Torino 1981, pp. 856-869, in particolare p. 865.

⁴ B. Baczko, *Utopia*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma 1998, consultato in linea all’url: https://www.treccani.it/enciclopedia/utopia_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/.

⁵ Così anche V.I. Comparato, *Utopia*, p. 69.

⁶ E in questo differiscono, per esempio, dai Solariani, gli abitanti della Città del Sole, altro celebre e paradigmatico scritto utopistico, composto dal domenicano calabrese Tommaso Campanella (1568-1639) nel 1602; anche i Solariani, peraltro, «seguon solo la legge della natura»: ciò non di meno, «sono tanto vicini al cristianesimo, che nulla cosa aggiunge alla legge naturale si non i sacramenti» (cfr. T. Campanella, *La Città del Sole*, a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst, L. Salvetti Firpo, Laterza, Roma-Bari 1999², p. 54).

la realtà dell'Eden, il Paradiso terrestre donato da Dio all'uomo, e con la connessa vicenda della caduta, del dolore, e delle susseguenti speranze di redenzione: la condizione di serenità "eudemonistica" che vivono è estranea alla nozione paradisiaca ultraterrena cristiana e configura invece una situazione di *Heaven on Earth*, una situazione cioè di paradiso intramondano, intrinsecamente desacralizzato (o, weberianamente, "disincantato").

2. Venendo ora alla Chiesa romana di età moderna, vorrei introdurre il discorso con una citazione di un testo giovanile di Eugenio Pacelli, il futuro Pio XII, che mi pare ben riassumere, per quanto retrospettivamente, la concezione ecclesiologica, l'autocoscienza e l'immagine ideale di Chiesa, tipica della cattolicità post-tridentina. Il pro-memoria pacelliano venne steso tra il 1905 e il 1906 in relazione a un tipico problema di rapporto tra Chiesa cattolica e Stati, ovvero quello del regio *placet* (o *exequatur*), cioè dell'assenso dell'autorità civile agli atti dell'autorità ecclesiastica, questione al centro di aspre polemiche di marca giurisdizionalistica lungo ampia parte dell'età moderna. Scriveva dunque Pacelli:

Gesù Cristo fondò la società Chiesa come società giuridicamente perfetta, assolutamente *indipendente* dall'autorità civile, come si prova largamente dagli autori di Diritto Pubblico Ecclesiastico; non può ammettersi che le sue leggi debbano essere approvate, per aver valore, dai principi temporali. La missione affidatale dal suo divino Fondatore di insegnare a tutte le genti, e di reggerle col potere della sua giurisdizione, deve essere perfettamente libera in tutta l'ampiezza del suo svolgimento, come quella che è immediatamente diretta a condurre gli uomini al raggiungimento del loro ultimo fine [...] Ma inoltre la Chiesa è, per ragion del fine, indirettamente *superiore* allo Stato, ed esercita potestà indiretta anche sulle cose temporali: quando cioè esse siano necessarie ed utili pel conseguimento del fine spirituale [...]; onde lo Stato deve riconoscere gli atti in tal modo posti dalla Chiesa, e cedere in caso di conflitto⁷.

La concezione della Chiesa come *societas iuridice perfecta*, espressa da Pacelli nel testo citato, mi sembra di plastica evidenza: la Chiesa romana post-tridentina di fatto si pensava come un'istituzione di natura societaria, di rango statale, visibile e giuridicamente consolidata, un'entità dotata delle prerogative della sovranità, organizzata gerarchicamente e indipendente dagli Stati laici, totalmente autosufficiente, fondata da Cristo, il cui fine – Pacelli parla di mis-

⁷ Il testo è citato da P. Chenaux, *Il concilio Vaticano II*, Carocci, Roma 2012, p. 15, e proviene da un fascicolo facente parte del fondo *Stati ecclesiastici* dell'Archivio della Congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari (AAES).

sione, ma potremmo anche parlare in gergo aziendale di *mission*, intesa come orientamento strategico di fondo – è di natura soteriologica, consiste cioè nell'indirizzare l'umanità alla salvezza eterna, obiettivo in relazione al quale essa gode di una chiara legittimazione magisteriale/dottrinale, e di un'altrettanto chiara potestà giurisdizionale, sia in ambito spirituale, di sua diretta, esclusiva ed universale competenza, sia in ambito temporale, rispetto al quale la sua competenza è più limitata, indiretta e condivisa appunto con le autorità politiche⁸. Tale concezione, dal mio punto di vista, stride con quanto sostenuto da Paolo Prodi nel recente volumetto *Occidente senza utopie*, scritto assieme a Massimo Cacciari: secondo Prodi, infatti, storicamente la Chiesa altro non sarebbe che una «profezia istituzionalizzata»⁹. Tale definizione, per quanto suggestiva, in ultima analisi mi appare largamente apologetica, dal momento che pretende di tenere assieme due elementi in sé antitetici come il carisma profetico e l'istituzione: normalmente la profezia, come l'utopia, contiene in sé una carica di contestazione del potere, che non può “istituzionalizzarsi” se non a patto di perdere l'essenza della propria stessa natura¹⁰. Comunque sia, la nozione istituzionale e gerarchica di Chiesa presupposta come ovvia da Pacelli all'inizio del '900, per quanto concerne il cattolicesimo affonda le sue radici in una lunga storia, che cercherò di riassumere per sommi capi.

⁸ Non è essenziale per il mio discorso entrare nei dettagli dell'idea di Chiesa propria del giovane Pacelli, e nemmeno dei modelli ecclesiologici post-tridentini, e delle loro evoluzioni fino al Vaticano I e oltre: quello che è importante in questa sede è tener fermo il principio che tutta l'ecclesiologia cattolica dell'età moderna è dominata da una concezione *istituzionale* e *societaria* della Chiesa, che ne concepisce la costituzione in forma gerarchico-monarchica. Tale ecclesiologia, anche quando si presenta in forma «incarnazionista-societaria», cioè senza obliterare l'aspetto *mistico* e *sacramentale* della stessa Chiesa, e dunque il suo ancoraggio propriamente *spirituale* alla dimensione soprannaturale, di fatto concepisce tale ancoraggio in maniera funzionale alla strutturazione della Chiesa in forma istituzionale e per così dire *visibile*, fortemente segnata dal principio di autorità, articolata in forma piramidale sulla base del primato petrino e di una intrinseca distinzione interna di tipo sostanziale, ma anche organizzativo, tra funzione clericale (attiva) e realtà laicale (passiva): su tali aspetti, di notevole complessità, rinvio comunque al fondamentale lavoro di C. Fantappiè, *Chiesa Romana e modernità giuridica*, Giuffrè, Milano 2008, t. II, specie pp. 835-845.

⁹ Cfr. P. Prodi, *Profezia, utopia, democrazia*, in M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 9-59, la citazione a p. 18.

¹⁰ Questa è, *mutatis mutandis*, l'idea che sta alla base del classico *Ideologia e utopia* del sociologo tedesco Karl Mannheim (edito nel 1929, traduzione italiana il Mulino, Bologna 1957): nella visione di Mannheim *l'utopia* è una visione del mondo in cui si manifestano aspirazioni, ideali e valori tipici dei grandi movimenti sociali, attraverso cui si esprimono i bisogni di cambiamento di un'epoca; *l'ideologia*, al contrario, rappresenta la coscienza sociale di gruppi e classi che difendono lo *status quo*, e quindi – per definizione, direi – dell'istituzione.

3. La Chiesa romana ha assunto la struttura istituzionale che le conosciamo essenzialmente a partire dalla “riforma gregoriana” dell’XI secolo. La riforma, o meglio la rivoluzione gregoriana¹¹, nasceva allora come risposta a una crisi ecclesiologica eccezionale e molto complessa – potremmo dire da un vero e proprio punto di minimo di autorevolezza della Chiesa d’Occidente – determinata dalla sua feudalizzazione e privatizzazione. Si avviò allora una lunga fase storica di trasformazione (più ancora che di “riforma”) ecclesiastica – che avrebbe visto con il pontificato di Innocenzo III il suo momento più fulgido – che, avviatasi all’insegna della *libertas Ecclesiae*, di fatto si tradusse in una complessiva «ricostruzione» delle istituzioni ecclesiastiche sulla base di un principio fortemente gerarchico, che determinò il rafforzamento del ruolo e dei poteri del papato in seno alla compagine ecclesiale. In particolare, i “riformatori” (già prima di Gregorio VII) perseguirono un disegno di salvaguardia della *libertas Ecclesiae* dai vincoli feudali, volto a impedire intromissioni “esterne” nella vita degli enti e del personale ecclesiastico, disegno che trovava ispirazione nel mito della Chiesa primitiva (una sorta di «retro-utopia», usando un termine coniato da Bauman), e quindi della *Ecclesiae primitivae forma*: ciò che avevano in mente, nello specifico, era un’idea di Chiesa disciplinata in senso “monastico” (sul modello della congregazione benedettina cluniacense, sorta nel X secolo a partire dall’abbazia borgognona di Cluny, dipendente – si badi – direttamente dalla Chiesa di Roma e non dall’ordinario locale), autosufficiente e fortemente accentrata e gerarchizzata, e in questo senso si mossero su più fronti e a diversi livelli per concretizzarla¹².

In primo luogo, come è noto, ciò avvenne a livello ideologico (o teologico-politico), con la decisa e consapevole affermazione della superiorità del potere spirituale sui poteri temporali (secondo la nota metafora gregoriana del Sole e della Luna, che riprendeva e caricava di significati ulteriori il tradizionale dualismo di origine gelasiana), e quindi rivendicando per il papa una dignità ed un’autorità universale, intrinsecamente superiore a quella dell’imperatore (e a maggior ragione di ogni altro titolare di potere terreno)¹³. Passando poi dal

¹¹ Mi riferisco qui a G.M. Cantarella, *Il sole e la luna: la rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Laterza, Roma-Bari 2005.

¹² Per queste considerazioni, rimando in generale a G.G. Merlo, *Il cristianesimo medievale in Occidente*, Laterza, Roma-Bari 2012, specie pp. 33-47.

¹³ Il punto è ben illustrato da G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino 2009, pp. 135-137; *ivi*, pp. 131-134, viene anche esposto e adeguatamente valorizzato il “paradigma gelasiano”, ovvero la posizione espressa nel 494 da papa Gelasio I in una celebre lettera indirizzata all’imperatore bizantino Anastasio I, secondo la quale, appunto, l’autorità dei vescovi, e in particolare quella del papa, è superiore a quella dell’imperatore per via del fatto che essa ha un *oggetto* e un *fine* qualitativamente ed essenzialmente superiori, ovvero la salvezza delle anime degli uomini.

piano strettamente ideologico a quello politico-istituzionale concreto, i riformatori non si limitarono a ribadire il primato di onore tradizionalmente spettante in Occidente al vescovo di Roma in campo dottrinale, ma fondarono solidamente il principio pratico della necessità di una certa *potestas* giurisdizionale papale sulla Cristianità, da cui scaturirono come è noto periodici conflitti con il potere imperiale (e regio)¹⁴. In progresso di tempo, il papa, da *successore di Pietro*, venne connotandosi come *vicario di Cristo in terra*¹⁵, e su questa base a livello ecclesiologico venne progressivamente delineato il suo forte primato gerarchico (e giurisdizionale) *nella Chiesa e sulla Chiesa*, con uno speculare compattamento/accentramento della Chiesa su Roma e sul papa (la Chiesa d'Occidente in questo senso conosce una vera e propria «*rifondazione costituzionale*» che la trasforma a tutti gli effetti in *Chiesa Romana*, con il superamento dell'articolazione «segmentale» e «policentrica» tipica della Chiesa altomedievale¹⁶), e la strutturazione di quella che nel Basso Medioevo si potrà definire a tutti gli effetti come «monarchia pontificia»¹⁷. Il tutto mentre, a livello dogmatico, fin dal *Dictatus papae* di Gregorio VII (1075) venne chiaramente affermata l'inerranza pontificia nella dottrina, il che – innovando rispetto alla tradizionale nozione dell'*indefettibilità della Chiesa* (intesa come comunità dei fedeli), cui nell'insieme è garantito dalla sua fondazione divina di conservare nel corso della storia le proprie caratteristiche costitutive, ivi compresa la retta dottrina – ribadiva e legittimava il primato dottrinale del papa, completandone e rafforzandone altresì il primato giurisdizionale.

All'interno della Chiesa d'Occidente così ri-strutturata, la competenza legislativa venne riservata esclusivamente (in linea di principio) al papa, e venne progressivamente articolato un ordinamento giuridico *proprio* della Chiesa,

¹⁴ La questione è largamente nota: ne sintetizza i termini essenziali G.G. Merlo, *Il cristianesimo latino basso medievale*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, vol. II, *Il Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 219-304: 251-254.

¹⁵ Per questa evoluzione dottrinale, che appare compiutamente delineata nell'azione di governo ecclesiastico di Innocenzo III (1198-1216), si vedano le precise notazioni di C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, il Mulino, Bologna 1999, pp. 124-125 (con la relativa bibliografia); ne documenta le ricadute anche nel campo liturgico-iconografico R. Rusconi, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Viella, Roma 2010, in particolare pp. 63-66.

¹⁶ Utilizzo qui la terminologia di C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, pp. 94-95.

¹⁷ Sul concetto di «monarchia pontificia», e sulla sua problematicità, rinvio alla sintesi di M. Pellegrini, *Il papato nel Rinascimento*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 7-10, con la bibliografia ivi citata; il concetto è peraltro presupposto in vari lavori dedicati a temi specifici: per un esempio, si veda il cap. II dell'appena citato *Santo Padre* di Rusconi, intitolato «L'ascesa della monarchia pontificia tra miracoli e culti» (*ivi*, p. 77 e sgg.).

connesso alla teologia, ovvero l'ordinamento/diritto canonico, sistema giuridico autonomo ed autosufficiente per quanto radicato nel diritto civile-romano¹⁸. Grado Merlo ha efficacemente notato che il diritto canonico, che sorregge l'affermazione della superiorità giuridica e giurisdizionale del papato sull'intera cristianità, in ultima analisi non è altro che «un corpus giuridico tutto fondato e legittimato sul volontarismo giuridico del papa», mentre Carlo Fantappiè ha sottolineato che esso pone le basi di un *disciplinamento giuridico* dell'intera vita della *Respublica christiana*¹⁹. Ai nostri fini, occorre tuttavia riflettere soprattutto sul fatto che basare l'intero edificio ecclesiastico occidentale su fondamenta concettuali di tipo giuridico (sia pure intrise di richiami di natura teologica), significava in particolare aprire la strada ad una “giuridizzazione” più o meno integrale della religione²⁰.

A livello morale e disciplinare, infine, con la forte affermazione del celibato ecclesiastico e il divieto della simonia²¹, ma soprattutto con la riserva dell'elezione pontificia ai cardinali (1059) e non più al popolo romano (e all'imperatore), la Chiesa Romana assunse una chiara impronta “sacerdotale”²².

¹⁸ Tematizza ottimamente questi aspetti C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, specie pp. 100-102; *ivi*, pp. 118-121 una serie di precisazioni di natura tecnica, raccolte in ordine cronologico.

¹⁹ Per questi giudizi, cfr. rispettivamente G.G. Merlo, *Il cristianesimo latino basso medievale*, p. 231, e C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, p. 101; merita peraltro tener presente che l'ordinamento canonico, che si struttura a valle della rivoluzione gregoriana, a partire almeno dal pontificato di Alessandro III (1159-1181) vede come suo punto di riferimento imprescindibile il papa sia in quanto *produttore* del diritto, sia in quanto suo massimo *interprete*, sia in quanto *giudice sommo* di tutte le cause ecclesiastiche, oltre che come vertice dell'apparato amministrativo della Chiesa (*ivi*, p. 123-124).

²⁰ Per quest'ordine di considerazioni, sono debitore in particolare a D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa. Fede, religione e cultura*, il Saggiatore, Milano 1990, specie pp. 174-176, ove si sottolinea che se è vero che la Roma cattolica può vantarsi di essere stata l'erede del diritto romano, ciò è avvenuto per la precisa ragione che la teoria religiosa cristiana, ad un certo punto, ha avuto bisogno di una base giuridica simile a quella che aveva sostenuto la religione civica dell'antica Roma: nello specifico, ciò è accaduto appunto nel momento storico in cui la Chiesa romana avrebbe inteso esercitare una supremazia sull'intero Occidente non solo in senso dottrinale/teologico, ma anche in senso giurisdizionale.

²¹ Per questi aspetti, rinvio alle sintetiche pagine di G. Tabacco, *Il cristianesimo latino altomedievale*, in G. Filoramo, D. Menozzi, *Il Medioevo*, pp. 5-106: 90-94; ricordo in particolare che una dura condanna del clero simoniaco e del cosiddetto nicolaismo venne decisa dal sinodo del Laterano del 1059, mentre il celibato ecclesiastico, sulla base di risoluzioni assunte già in sinodi precedenti, diviene legge generale della Chiesa d'Occidente durante il I concilio Lateranense del 1123 (C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, p. 94).

²² Sul punto, oltre a G.G. Merlo, *Il cristianesimo latino basso medievale*, pp. 227-228,

4. In questo contesto, all'epoca di Innocenzo III viene definendosi l'idea della *plenitudo potestatis* pontificia: in base a tale dottrina, il papa – in quanto vicario di Cristo – è titolare di un potere universale pieno e assoluto, che non è altro che il riflesso della maestà divina del Cristo, vero Signore del cielo e della terra. Tale dottrina, che assegna al pontefice una vera e propria sovranità – anzi: l'unica vera sovranità –, configura in maniera pressoché definitiva (quantomeno a livello ideologico) una soluzione di tipo ierocratico per il reggimento della intera *Christianitas* tardo-medievale²³.

Su tale base, come è noto, dopo la fase prettamente “teocratica” di Bonifacio VIII²⁴, l'apogeo dottrinale del monarchismo pontificio può essere collocato verso la metà del XV secolo, quando da un lato si ha la definitiva smentita delle teorie conciliariste che durante il concilio di Costanza avevano consentito di chiudere lo scisma d'Occidente (1378-1417)²⁵, dall'altro si cristallizzano gli esiti del lavoro di tutta una serie di decretalisti di parte “romana”, che nei due secoli precedenti avevano proceduto a definire minuziosamente i caratteri della *potestas* papale sulla Chiesa e sul mondo (ivi compresi, per certi versi, gli infedeli)²⁶. In conseguenza di ciò, gli ultimi due secoli del Medioevo

rinvio ancora a D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, pp. 166-167, che opportunamente rimarca come la specifica decisione di escludere l'imperatore (oltre ai rappresentanti laici del “popolo romano”) dalle elezioni papali costituisse non solo una chiara distinzione dei rispettivi campi di azione e di giurisdizione della componente clericale e di quella laicale in seno alla Chiesa d'Occidente, ma altresì della *superiorità* della prima sulla seconda, fondata sul suo tendenziale monopolio della dimensione sacrale.

²³ Lo scenario storico complessivo entro il quale avviene l'affermazione di tale dottrina è ben tratteggiato da G.G. Merlo, *Il cristianesimo latino bassomedievale*, pp. 253-256; sul contesto dottrinale più specifico, cfr. W.D. McCready, *Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in Late Medieval papal hierocratic theory*, «Speculum», 48 (1973), pp. 654-674: 654-657; precisazioni storico-canonistiche interessanti e bibliografia tecnico-giuridica, oltre che in C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, pp. 125, 136-137 e 149, in J. Gaudemet, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 370-375: qui, in particolare, la precisazione relativa al fatto che, mentre la nozione di *primato* «evoca una pluralità (di chiese)», situandosi quindi «nell'ambito del confronto e della gerarchia» tra esse, quella di *plenitudo potestatis* si colloca «nell'ambito dell'assoluto», fondando una specie di diritto papale a essere “al di sopra del diritto” (p. 372).

²⁴ Il quale, nella celebre bolla *Unam sanctam* del 1302, era arrivato ad affermare la assoluta necessità della sottomissione al papa di «ogni creatura umana» ai fini della salvezza (lo sottolinea bene C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, p. 143, adducendo sul punto – del resto inequivocabile – bibliografia specifica).

²⁵ M. Pellegrini, *Il papato nel Rinascimento*, pp. 27-43.

²⁶ Sul punto, cfr. M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007, specie pp. 59-61, con il significativo rinvio alle riflessioni in materia del decretalista Enrico da Susa

sono l'epoca in cui si viene costruendo in maniera più evidente un apparato pontificio di governo inteso come apparato centralistico di tipo monarchico.

Ora, entro un tale contesto di marcata strutturazione istituzionale della Chiesa romana, è piuttosto evidente che la possibilità di articolare visioni "alternative" della stessa Chiesa, così come lo spazio del potenziale "dissenso", si riducono di fatto a zero: come sostenuto efficacemente da Paolo Prodi, «la profezia viene sospinta ai margini della vita della Chiesa, fuori dal tempo della storia, nell'attesa dell'Anticristo e della seconda venuta di Cristo, ingoiata dall'apocalisse»²⁷. La figura del profeta – ma potremmo anche dire quella dell'utopista – a partire dal tardo Medioevo viene pertanto a coincidere con quella dell'eretico, nella misura in cui questi contesta – in tutto o in parte – il potere della Chiesa. Il punto va ribadito con chiarezza: il predetto esito non dipende solo dal fatto che l'eresia fin dal tardo IV secolo, cioè da quando con l'imperatore Teodosio emerge un "cristianesimo di Stato", a prescindere dall'entità della devianza dall'ortodossia venne considerata come un *crimen publicum*, cioè un reato a tutti gli effetti pubblicamente perseguibile in sede giudiziaria, e non solo censurabile a livello intra-ecclesiale in sede dottrinale²⁸, e nemmeno dal fatto che essa, a partire dalla fine del XII secolo, venne equiparata al delitto di "lesa maestà"²⁹, ma soprattutto dalla circostanza per cui la supremazia sacerdotale/pontificia sull'intera *societas christiana* occidentale tardo-medievale postulava non solo e non tanto una *conformità delle credenze* degli individui alla fede della Chiesa, ma la loro *obbedienza* alle decisioni politico-organizzative del suo vertice, ovvero la gerarchia clericale e in ultima analisi il papa. Non è quindi un caso se, di fronte a questa situazione, il profetismo tra tardo Medioevo e prima età moderna «tende a rifugiarsi nel monachesimo eremitico o a trasformarsi in opposizione eretica e soprattutto in mil-

(1200?-1287c.), detto l'Ostiense; più in generale C. Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, pp. 136-137, sottolinea che tutto il lavoro dei decretalisti, a partire almeno dalla fine del XII secolo, è rivolto a definire i cardini di un "sistema" giuridico canonico fondato in maniera sempre più chiara su un diritto pontificio *nuovo* (di cui la lettera decretale fu lo strumento privilegiato), concepito in forma esclusiva, e rigorosamente "monarchica": non per caso, alcuni decretalisti si spingono a qualificare il papa addirittura come «*vicegerente* di Dio», e pertanto detentore di un'autorità, così come di un potere di dispensa sul piano giuridico e giudiziario, pressoché illimitati in relazione ad «ogni sfera del governo della Chiesa».

²⁷ P. Prodi, *Profezia, utopia, democrazia*, p. 24.

²⁸ Come spiega ottimamente G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari 2011, specie pp. 334-338.

²⁹ Lo precisa G.G. Merlo, *Il cristianesimo latino basso medievale*, p. 65, che ricorda come la decisione fu assunta da Innocenzo III nel 1199, in specifico riferimento alla repressione dell'eresia catara.

lenarismo che (...) crea un'ideologia che predice e invoca un rinnovamento della società e della Chiesa»³⁰. Il carisma profetico, in effetti, risulta “sequestrato” dall'istituzione ecclesiastica, che reclamando prima di tutto obbedienza alla propria autorità magisteriale e potestà giurisdizionale, appare concentrata nel rafforzamento dell'apparato pontificio di governo, mentre i potenziali “riformatori” (non diciamo i rivoluzionari politico-sociali o politico-religiosi), in prospettiva vengono fatalmente marginalizzati (penso per esempio ad una figura come il teologo inglese trecentesco John Wicliff), oppure costretti a ricollocarsi o *extra ecclesiam* (quando aspirano a una Chiesa *altra e vera*, come p. es. Girolamo Savonarola o lo stesso Lutero), o addirittura al di fuori del mondo (è il caso del citato Thomas More, che appunto colloca la sua Utopia in un mondo *altro*, ovviamente immaginario).

5. Tornando ora al titolo del mio intervento, mi pare che quanto spiegato nei paragrafi precedenti in relazione alla concezione prettamente “istituzionale” della Chiesa romana, alla sua struttura politico-giuridica, alle modalità di esercizio del suo potere, e più in generale alla sua presenza ordinaria nello scenario politico-sociale, lasci pochissimo spazio al discorso utopico. Questo, d'altra parte, è confermato dalla circostanza per cui la quasi totalità di esempi di comunità – in genere micro-società – politico-religiose di tipo utopistico che fiorirono nel corso dell'età moderna, germinarono in un terreno confessionale protestante, e in particolare in gruppi di matrice puritano-congregazionalista – stanziati prevalentemente in Inghilterra e nelle Colonie nordamericane – segnati da modalità di organizzazione di tipo settario, e caratterizzati da uno spirito religioso di tono intenso e orientato da una robusta fede messianica e/o millenaristica, fondata su un'interpretazione radicalmente letteralista dell'escatologia biblica³¹. Ma, per articolare più precisamente il discorso relativo alla realtà della Chiesa romana, è tempo ora di venire a qualche sondaggio più specifico relativo all'ambito storico e teologico della cattolicità post-tridentina.

³⁰ P. Prodi, *Profezia, utopia, democrazia*, pp. 24-25.

³¹ Vedi B. Baczko, *L'utopia*, specie pp. 27, 51-52, nonché V.I. Comparato, *Utopia*, pp. 133-135; ivi, pp. 74-75 sono sostanzialmente assimilate a tali esperienze anche le precoci (e spesso storicamente disastrose) emergenze politico-religiose di “comunismo cristiano” dei primi anabattisti, e in particolare quella della comunità “teocratica” di Mühlhausen, raccolta intorno al riformatore Thomas Müntzer (1489-1525), principale ideologo della “guerra dei contadini” del 1524-26.

6. La prima contestualizzazione che voglio proporre è di natura storico teologica, e fa riferimento a un testo capitale della teologia controriformista, ovvero le *Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos* di Roberto Bellarmino (1542-1621), uscito a Ingolstadt tra il 1586 e il '93. Come è noto, tale opera costituisce la principale sintesi dell'ortodossia tridentina, esposta nella forma di una successione di dispute contro il pensiero riformato attorno a tutte le principali questioni di fede, e in questo senso si può ben dire che essa costituisce una sorta di «autoritratto teologico della Chiesa»³². Come ha chiarito Franco Motta, uno degli elementi portanti della visione bellarminiana del protestantesimo è l'idea che parecchi degli errori dottrinali dei Riformati, da un punto di vista storico-ideologico, dipendono dall'essersi essi auto-investiti di una funzione rinnovatrice, anzi rigeneratrice, della religione cristiana, e in particolare della realtà ideale a metà strada tra storia e mito della "Chiesa primitiva", sulla base di una lettura in chiave escatologico-messianica del tempo presente, e in particolare della "demonizzazione" del papa e di Roma, non a caso qualificati polemicamente con i termini (di derivazione apocalittica) di Anticristo e di Babilonia³³. Ora, dato che in alcuni testi scritturistici ebraico-cristiani (dal libro di Daniele all'Apocalisse giovannea, per capirci) l'impronta escatologico-messianica è molto pronunciata, l'operazione bellarminiana non si limita a negare (cosa del tutto ovvia, del resto) l'equazione "papa = Anticristo" o "Roma papale = Babilonia": egli appoggia invece tutto l'edificio delle *Controversie* su una preliminare lunga disputa *De verbo Dei*, in risposta al principio protestante del *sola Scriptura*, e dunque inerente alla *vexata quaestio* del rapporto tra Scrittura e Tradizione, al cui centro non sta tanto il problema di determinare quale delle due contenga in maggior misura l'essenza della Rivelazione, quanto piuttosto quello di stabilire *chi* sia titolato a interpretare il senso della Scrittura nei casi in cui esso appaia dubbio. La risposta del teologo gesuita, a tale proposito, è inequivoca, dato che ai suoi occhi (e da questo momento in avanti in larga parte dell'autocoscienza controriformistica) l'ultima parola – l'arbitrato supremo, che possiamo anche connotare come esercizio di *sovranità* – sull'interpretazione della parola di Dio non può che far parte delle prerogative della Chiesa di Roma, unica entità titolata a parlare, per bocca della sua guida, ovvero il papa, a nome della *Ecclesia* universale, attualizzazione moderna della "grande Chiesa" tardo-antica³⁴. Se non che in questo modo, non solo la questione dell'interpretazione della Scrittura

³² Cfr. F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 226 e sgg.

³³ *Ivi*, pp. 193-195.

³⁴ *Ivi*, pp. 239-241.

veniva a configurarsi come prerogativa essenziale dell'autorità ecclesiastica, e in particolare del potere del papa, ma, più precisamente, diventava aspetto essenziale della sovranità di quest'ultimo sulla Chiesa militante, declinata – come abbiamo già visto a proposito dell'età medievale – in chiave giuridico-ecclesiologica, prima e più che strettamente esegetico-dottrinale o spirituale/sacramentale: in altre parole, insomma, determinava la riconferma, ed anzi un ulteriore avanzamento, del processo di giuridicizzazione dell'ortodossia, con la speculare affermazione della assoluta centralità dell'istituzione papale nel contesto ecclesiale proprio in virtù della sua posizione apicale e monocratica rispetto alla giurisdizione sulle controversie. In tale ottica, merita ripeterlo, il tratto distintivo dell'eterodossia non si sostanzia nella difformità dogmatica rispetto all'ortodossia, ma, ancora una volta, nella ribellione all'autorità gerarchica, unica garante del consenso dottrinale, del vincolo della pace, dell'unità della fede, «*quae est ipsa salus et vita religionis*»³⁵: *extra Ecclesiam*, insomma, secondo Bellarmino non c'era nessuno spazio per ecclesiologie “profetiche”, e men che meno per costruzioni politico-religiose di tipo utopistico sottratte al controllo ierocratico di Roma.

7. La seconda contestualizzazione che presento è di natura più concreta, e concerne il problema storico-religioso del quietismo e della sua repressione. Il cattolicesimo post-tridentino, come noto, riservava un posto limitato per la spiritualità mistica, perché i suoi capisaldi ideologici erano piuttosto «la forte strutturazione gerarchica, l'importanza attribuita alle opere, il prevalente volontarismo ascetico»³⁶. Ora, è chiaro che l'orazione di quiete insegnata da Miguel de Molinos (1628-1696) – 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 assumere una «carica eversiva»³⁷. In effetti, 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; d'altra parte, dal momento che per i molinosisti lo stato di quiete nell'orazione equivaleva al

³⁵ Traggio la citazione, proveniente dalla prefazione alla *Controversia IIIa* del I volume delle *Disputationes de controversiis*, da F. Motta, *Bellarmino*, p. 241, nota 80.

³⁶ Cfr. P. Vismara, *Il cattolicesimo dalla «riforma cattolica» all'assolutismo illuminato*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Filoramo, D. Menozzi, vol. III, *L'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 151-290: 231.

³⁷ 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.

raggiungimento della perfezione, tale condizione generava ai loro occhi, dal punto di vista morale, una sorta di “impeccabilità”, fondata sulla pretesa che lo stato di perfetta contemplazione fosse di per sé indice di una condizione eletta, il che, oltre a configurare – nel caso dei membri del clero, e specialmente delle religiose – una potenziale deroga di sostanza rispetto agli obblighi della disciplina ecclesiastica, apriva la strada a tutta una serie di possibili complicazioni di natura etica³⁸. In questo senso, non è certo un caso che, tra le accuse rivolte a Molinos durante il processo inquisitoriale, abbiano avuto una decisiva risonanza quelle di immoralità e depravazione, che pure non vennero citate nel decreto di condanna a suo carico del 1687, che si concentrò invece essenzialmente sul tema dell'insegnamento, e in particolare nella censura di documenti di direzione spirituale scritti, e di analoghe istruzioni fornite a voce³⁹: indizio chiaro, direi, che la questione del quietismo riguardava più alcune *pratiche*, percepite come pericolose, che non la *dottrina* relativa all'orazione mentale, la quale evidentemente non poteva essere condannata in sé, ma diventava dannabile nella misura in cui conduceva i suoi adepti a rifiutare le orazioni vocali e/o altri esercizi spirituali raccomandati dalla Chiesa, oppure li portasse ad affermare che la sola ed esclusiva pratica dell'orazione mentale assicurava di per sé la salvezza⁴⁰. Non si dimentichi, peraltro, che la *Guía spiritual* di Molinos venne pubblicata nel 1675 a Roma (in castigliano, e subito dopo in traduzione italiana), con l'approvazione di cinque teologi (quattro dei quali qualificatori del Sant'Uffizio), e con l'*imprimatur* del card. Raimondo Capizucchi, maestro del Sacro Palazzo⁴¹: appare quindi abbastanza chiaro che il problema-chiave che stava dietro la repressione del quietismo non riguardava (ancora una volta) l'ortodossia dottrinale in sé della cosiddetta orazione di quiete, ma era piuttosto quello della *incontrollabilità da parte dell'istituzione* della spiritualità mistica, potenzialmente in grado – come l'utopia – di proiettare in una dimensione *altra, e più vera*, l'esperienza religiosa cristiana.

³⁸ *Ivi*, p. 11.

³⁹ Lo precisa la voce *Molinos, Miguel de*, curata da A. Malena in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Edizioni della Normale, Pisa 2010, vol. II, pp. 559-560: 560.

⁴⁰ Cfr. ancora A. Malena, *L'eresia dei perfetti*, p. 246-247: in particolare, *ivi*, p. 246, nota 30, si cita opportunamente un decreto inquisitoriale del 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, eamdem orationem omittentes peccant mortaliter».

⁴¹ Cfr. Malena, *Molinos*, p. 559.

Per dettagliare un po' meglio la questione, tuttavia, vorrei soffermarmi per un momento sull'editto «Contro le conventicole de' falsi contemplativi» emanato nel novembre 1682 a Padova dal card. Gregorio Barbarigo (1625-1697) e dall'inquisitore generale padovano Oliviero Tieghi, minore conventuale ferrarese. L'editto aveva infatti come obiettivo i quietisti della diocesi, e in tale ottica stigmatizzava il sovvertimento della «vera devotio sotto mentita forma di christiana perfettione», procurato da soggetti «poco o nulla intendenti della santa contemplatione», che avrebbe «precipitato molte anime in vari gravissimi e perniciosi errori», non meglio precisati, e proibiva quindi a «qualunque persona ecclesiastica, o secolare, di qualsivoglia conditione ella sia, niuna eccettuata», di organizzare o partecipare a «radunanze o conventicole», tenute «in Case, o altri lochi publici, o privati», in cui, magari «sotto colore d'essercitii spirituali», si insegnasse «il modo di meditare e orare mentalmente», o si dirigessero le anime «predicando, e insegnando dottrine pericolose, e sospette», salvo che tali iniziative non si configurassero nella forma di «congregationi legittime, che sono instituite o si fanno con la dovuta licenza dell'Ordinario»⁴². Come è noto, il Barbarigo era ostile alle idee di Miguel de Molinos fin dal soggiorno romano del 1676-1680, quando aveva iniziato ad appoggiare gli sforzi anti-molinosisti di Paolo Segneri e Gottardo Belluomo: con l'editto del 1682, ben prima cioè dell'arresto del prete spagnolo, che si ebbe solo nel luglio 1685, minacciava dunque apertamente di scomunica gli adepti dell'orazione di quiete della diocesi, contro i quali successivamente si sarebbe impegnato in prima persona sul piano pratico della pastorale, contrastando la diffusione, specie presso alcuni monasteri femminili cittadini, degli scritti di Pier Matteo Petrucci, e recandosi di persona nel 1687 a predicare contro i quietisti in alcune chiese conventuali di Padova⁴³. Se tuttavia si intende focalizzare l'errore di fondo che il cardinale individuava nell'insegnamento di Molinos, più che all'editto del 1682 si deve guardare ad un passo di una lettera da lui indirizzata nel settembre 1687, subito dopo la pubblica abiura in Roma del prete spagnolo, all'amico Marc'Antonio Zollio, vescovo di Crema:

Io non sono mai stato amico di tal dottrina, e l'ho avuta sempre per sospetta. Ma che le pare delle sue proposizioni tutte empie e tutte dannate? Quella però mi è riuscita delle più stravaganti: che la croce della mortificazione è pesante e senza frutto, onde bisogna lasciarla. Costui ha scovato una strada nuova di andare in paradiso, senza patire e senza operare.

⁴² Cfr. il testo dell'editto del 1682 in G. Chiericato, *Lettere pastorali, editti, decreti pubblicati in diversi tempi dall'Eminentissimo e Reverendissimo Gregorio Cardinale Barbarigo*, Tipografia del Seminario, Padova 1690, pp. 113-114.

⁴³ Cfr. G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Il Mulino, Bologna 1989, specie pp. 279 e sgg.

Come ben notato da Liliana Billanovich alcuni anni fa a proposito di tale sarcastico giudizio, per Barbarigo il vero problema delle dottrine e della spiritualità quietistica stava dunque nel fatto che esse propugnavano una via «troppo facile e passiva di accesso al divino, non accompagnata, com'era per lui indispensabile, dall'ascesi e dall'azione»⁴⁴. Molinos, insomma, andava bloccato soprattutto perché propugnava niente di meno che «una *strada nuova di andare in Paradiso*», da raggiungere per di più in modo piuttosto comodo, «senza patire e senza operare»: e che altro costituiva, questa pretesa, se non una pernicioso e disordinata utopia, di per sé stessa evidentemente inaccettabile agli occhi di un prelato “zelante” come il Barbarigo?

8. Vengo infine ad un terzo e ultimo esempio di vicenda storica concreta cui si può applicare lo schema interpretativo della Chiesa romana come anti-utopia che ho delineato in precedenza. Mi riferisco, nello specifico, alla parabola storico-religiosa dell'*Aufklärung* cattolica, prendendola in considerazione in relazione alla figura di Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). L'*Aufklärung* cattolica – comunque si valuti questo complesso movimento – può essere visto come un tentativo di conciliazione tra cattolicesimo e cultura “critica” o “illuminata”, a cavallo tra gli ultimi decenni del Seicento e la prima metà del Settecento, e in questo senso il modenese Muratori ne può essere considerato uno dei principali rappresentanti in Europa, per la sua capacità di raccogliere in un «progetto complessivo», di tono “moderato”, istanze di natura storico-erudita e proposte innovatrici sul piano politico-religioso⁴⁵.

Prendendo ora in esame in primo luogo un testo come il *Della regolata devozione dei cristiani* (1747), uno dei più compiuti frutti dell'impegno riformatore di Muratori, ricordo che l'obiettivo principale dell'opera era quello di proporre una “regolazione” della religiosità popolare, elidendo alcune manifestazioni eccessive (o, appunto, *sregolate*) del devozionalismo e più in generale della pietà barocca, obiettivo che l'autore si proponeva di raggiungere mostrando «in che consista la vera e soda divozione, distinguendola da quelle divozioni che sono superficiali, e toccando leggermente altre che hanno appa-

⁴⁴ Traggio il giudizio, così come la citazione, da L. Billanovich, *L'episcopato padovano di Gregorio Barbarigo (1664-1697): indirizzi, riforme, governo*, in Ead., *Fra istituzioni e società. Studi di storia della Chiesa tra Seicento e Novecento*, a cura di P. Giovannucci, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 2019, pp. 51-125: 97-98 (l'ed. orig. del saggio è del 1999).

⁴⁵ Così M. Rosa, *L'Aufklärung cattolica*, in Id., *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999 (ed. orig. 1981), p. 152.

renza o sostanza di superstizione»⁴⁶. Si trattava, nella fattispecie, di uno sforzo volto da un lato a spiritualizzare una religiosità troppo esteriore e dispersiva, ri-centrandola sulla figura di Cristo, sul culto eucaristico, e sulla corretta e consapevole partecipazione alla messa, che Muratori considerava quale fulcro liturgico della vita cristiana, dall'altro a ridurre di numero e a disciplinare nelle modalità di pratica effettuazione talune manifestazioni di pietà di tono entusiastico ed enfatico, riconducendo così all'essenziale il culto cattolico⁴⁷. In questo senso, come ha ben sottolineato Mario Rosa, l'impegno muratoriano era volto sia a «creare uno spazio critico» in ambiti in cui «era ancora consolidato, come retaggio della Controriforma, il controllo della Chiesa», sia a suggerire «nuove forme e prospettive alla pratica religiosa» in quanto tale⁴⁸: se non che, queste pur comprensibili istanze, storicamente andavano incontro ad almeno due problemi. Da un lato, cozzavano contro i sentimenti e la comprensione del fatto religioso delle «rozze persone», la «fantasia della gente grossolana»⁴⁹, insomma contro istanze culturali tradizionali di buona parte dei cattolici del tempo, il che consigliò le stesse autorità romane, che evidentemente non intendevano alienarsi il consenso di masse popolari non in grado di recepire messaggi religiosi privi di un certo pathos emotivo-sentimentale, a non intervenire nel senso auspicato da Muratori⁵⁰. Più in generale, tuttavia, la proposta

⁴⁶ Cfr. L.A. Muratori, *Della regolata devozione dei cristiani*, introduzione di P. Stella, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990 [l'opera uscì originariamente a Venezia, presso Albrizzi, nel 1747], p. 39 (la citazione è tratta dall'indirizzo "Al cristiano lettore"); poco più avanti, nel capitolo I dell'opera, dedicato a definire il concetto e la sostanza della *devozione* stessa, Muratori chiarisce di ritenere lecito un certo grado di varietà e di originalità in alcune manifestazioni devozionali introdotte con l'andare del tempo nell'uso della Chiesa cattolica, ma precisa che «la novità, che sempre è stata e sempre sarà una gran faccendiera, non meno nel mondo politico che nello spirituale», può aver ispirato «nuovi legittimi culti, nuove lodevoli opinioni per onorar Dio, e per facilitare ai fedeli la maniera di piacere a lui e di pervenire al suo regno», ma può anche essere trascesa «in superfluità ed anche in peggio», ed è appunto per tale ragione che è necessario distinguere quelle azioni pie che son di sostanza, dall'altre che son semplicemente ammiccolati e talvolta apparenze di divozione» (*ivi*, pp. 46-47).

⁴⁷ Su tali aspetti, cfr. M. Rosa, «*Pietà illuminata*» e *religione popolare*, in Id., *Settecento religioso*, specie pp. 247-251, ma anche A. Burlini Calapaj, *Devozioni e "Regolata Divozione" nell'opera di Ludovico Antonio Muratori. Contributo alla storia della liturgia*, C.L.V.-Edizioni Liturgiche, Roma 1997, specie pp. 213-227.

⁴⁸ M. Rosa, «*Pietà illuminata*» e *religione popolare*, p. 250.

⁴⁹ L.A. Muratori, *Della regolata devozione dei cristiani*, p. 209.

⁵⁰ Lo spiega sinteticamente Pietro Stella nell'introduzione, intitolata *La «regolata devozione» di Muratori nella storia della religiosità cattolica*, a L.A. Muratori, *Della regolata devozione dei cristiani*, pp. 7-34: 19-23.

dell'erudito modenese, per quanto moderata e apparentemente “ragionevole”, scontava un limite concettuale di fondo, legato al fatto che essa prevedeva una *razionalizzazione della devozione* intrinsecamente problematica, nel senso che, come accade spesso per le costruzioni teoriche degli utopisti, presupponeva una sorta di «indeterminata plasmabilità della natura umana»⁵¹, piuttosto lontana dalla realistica condizione esistenziale dei fedeli. Lo stesso Muratori, del resto, almeno a giudicare da alcune varianti introdotte prima della stampa al manoscritto originale dell'opera dietro suggerimento dell'amico e conterraneo cardinale Fortunato Tamburini⁵², dovette in parte riconsiderare alcune delle più acuminatae punte polemiche del suo scritto, rendendosi probabilmente conto del fatto che una religiosità comunitaria severa e controllata, mantenuta costantemente «entro il quadro della preghiera liturgica, o che comunque ad essa facesse sempre riferimento», non avrebbe realisticamente avuto la possibilità di scalfire le abitudini e la sensibilità religiosa popolare, che necessitava di modalità più affettive e sentimentali di devozione, magari da vivere in forma comunitaria (per esempio in ambito confraternale, o in contesti di missioni popolari, di processioni votive, o presso qualche santuario), ma in sostanza caratterizzate da un accesso personale e soggettivo all'esperienza religiosa⁵³. Lo sforzo volto a razionalizzare la devozione (a maggior ragione volendo applicare tale opzione su scala generale), del resto, rischiava di tradursi in uno svuotamento del suo nucleo per così dire “sacrale”, con il risultato o di trasformare l'esperienza religiosa in una sorta di severo moralismo di impronta giansenista, come sarebbe accaduto qualche decennio dopo nel quadro del riformismo politico-religioso asburgico di marca giuseppinista⁵⁴, pericoloso per la Chiesa in quanto tendente a sottoporre la religiosità collettiva al controllo statale, oppure di aprire l'adito ad una visione etico-religiosa latitudinaria di tipo deista, cioè a una visione di “cristianesimo ragionevole” e “senza misteri” che, ben presente nel contesto culturale inglese a cavallo tra Sei e Settecento – penso ad autori come Locke e Toland, ma anche allo Hume della *Natural History of Religion* – nel corso del XVIII secolo sarebbe approdata in diversi pensatori europei, in primo luogo francesi (per fare un solo esempio, il Diderot della *Lettera sui ciechi ad uso di coloro che vedono*), ad esiti di franco scetticismo religioso⁵⁵, esiti che ovviamente non potevano rientrare nei *desiderata* della gerarchia cattolica.

⁵¹ Così V.I. Comparato, *Utopia*, p. 54.

⁵² Vi accenna P. Stella *La «regolata devozione» di Muratori*, p. 19.

⁵³ Coglie bene questo aspetto A. Burlini Calapaj, *Devozioni*, pp. 224-25.

⁵⁴ Sul punto, cfr. M. Rosa, «*Pietà illuminata» e religione popolare*, pp. 254-256.

⁵⁵ Sul nesso tra erudizione in materia storico-ecclesiastica (e in specie agiografica) e

Che la proposta muratoriana di una devozione regolata contenesse nel suo nucleo, accanto ad un'istanza di tipo "istituzionale", anche una quota di idealismo utopistico, di per sé irriducibile alla prima, risulta indirettamente confermato da un'altra notissima operetta del modenese, ossia *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, pubblicato nel 1743. In questo testo, che conobbe come è noto un notevole successo editoriale, nel momento stesso in cui Muratori tratteggiava «lo stato e la maniera di vivere dei novelli cristiani del Paraguai» come uno «spettacolo degno degli occhi del Paradiso», in cui cioè di fatto, assimilandole «alla primitiva Chiesa», descrive le missioni gesuitiche paraguayane, le cosiddette *reducciones*, come un'utopia politico-religiosa realizzata, o meglio come *l'utopia cristiana realizzata*, probabilmente non si rendeva conto di concepire quest'ultima in termini assai più "naturalistici" e "razionalizzati" che "sacri": gli Indiani vi sono infatti presentati come *naturaliter* «di spirito dolce ed amichevole», nonché dotati di «quella bella semplicità che nel Vangelo viene paragonata a quella dei fanciulli»⁵⁶, il che di fatto restringeva la possibilità di sussistenza concreta dell'utopia cristiana a livello di un contesto primitivo e non civilizzato. Inoltre, quando Muratori sottolineava che «la libertà ben regolata, una sufficiente provvista per il vitto, il vestito e l'albergo, la pace pubblica e la tranquillità dell'animo» erano a suo avviso «gli ingredienti veri e sodi che formano la felicità di un popolo»⁵⁷, e riteneva queste condizioni verificate nella realtà delle *reducciones*, da un lato delineava un progetto politico di marca paternalistico-illuminata più che ierocratica, dall'altro qualificava i gesuiti che lo guidavano più come agenti di civilizzazione che di cattolicizzazione⁵⁸. E in questo senso probabilmente non è un caso che le *reducciones*, dopo l'espulsione dei Gesuiti dai domini coloniali spagnoli e portoghesi, siano state lasciate da Roma al loro destino: l'apparentemente agevole composizione di *regnum* e *sacerdotium*

genesi delle analisi "critico-illuminate" della religione, ha svolto riflessioni importanti Girolamo Imbruglia nel saggio *Dalle storie di santi alla storia naturale della religione. L'idea moderna di superstizione*, «Rivista storica italiana», 101 (1989), pp. 35-84: 69-84.

⁵⁶ Tutte le citazioni provengono da L.A. Muratori, *Il cristianesimo felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai*, a cura di P. Collo, con una nota di A. Morino, Sellerio, Palermo 1985, p. 112.

⁵⁷ *Ivi*, p. 146 e sgg. (si tratta del cap. XVII dell'operetta, intitolato "Della felicità temporale dei novelli cristiani del Paraguai").

⁵⁸ Non per caso, del resto, i padri della Compagnia non videro particolarmente di buon occhio il lavoro muratoriano: come sottolineato da Girolamo Imbruglia, peraltro, Muratori «toglieva l'elemento sacro a quell'impresa per vedere quel che di umano c'era al suo fondo»: cfr. G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 166-169 (citazione da p. 167).

nello “Stato gesuitico” del Paraguay, obiettivo che peraltro aveva costituito uno degli elementi centrali delle proposte riformatrici di Muratori nel *Della pubblica felicità* (1749), non era certamente replicabile nell'Europa secolarizzata del Settecento, in cui la distribuzione del potere vedeva ormai egemoni, paese per paese, le entità statuali⁵⁹, rispetto alle quali la Chiesa romana, per preservare la propria autonomia ed effettiva influenza nella società, non poteva far altro che rivendicare, *societas perfecta* di fronte agli Stati, spazi di esclusiva pertinenza ierocratica, negoziati tramite appositi concordati.

⁵⁹ A loro volta spesso interessate a comporre potere politico e influenza religiosa, ma in ottica marcatamente giurisdizionalistica, come avrebbero dimostrato a fine secolo tanto regimi assolutistici come l'Impero asburgico di Giuseppe II (1780-90), quanto quelli “liberaldemocratici” come la Francia rivoluzionaria della Costituzione civile del clero (1790).

