

Percorsi del sacro e del politico nell'Italia di prima età moderna: lo stato pontificio e il pastorato cattolico post-tridentino

Alessandro Arienzo

Lo stato moderno tra sacro e politico

Nella cultura cristiana il *sacro* caratterizza quei luoghi in cui si rende possibile la comunione degli esseri umani con il divino. Il sacro è il divino in quanto separato ed inaccessibile perché interdetto.¹ Esso è quindi un ambito di competenza esclusivo del potere episcopale che, nella disposizione dell'ordine rituale, permette l'incontro tra divino e terreno. Nell'interpretare il nucleo profondo della religiosità, e quindi nell'indicare ciò che sussiste prima e nonostante la forma che la religiosità assume, Rudolf Otto ha visto nel sacro un irrazionale *mysterium tremendum et fascinans*.² Roger Caillois vi ha invece letto l'espressione della forza originaria del legame sociale—quindi forza umana prima che divina, perché antropologicamente fondata—che si esprime di volta in volta nei riti e nelle tradizioni.³ In termini più radicali, Mircea Eliade ha individuato nel sacro una vera e propria struttura della coscienza, una sorta di linguaggio pre-riflessivo che è proprio di ogni cultura umana, ma che si esprime solo in configurazioni storiche determinate e nel quale lo spazio sacro è sempre rappresentato in rapporto ad un'alterità (il profano).⁴ Queste diverse interpretazioni mostrano quanto il sacro sia controverso e quanto esso differisca dal religioso. A partire da questa separazione tutti questi autori si confrontano con la sovranità politica interpretata come sacro secolarizzato.

L'autore che nella prima modernità ha con maggiore chiarezza espresso un percorso di riduzione del sacro al potere sovrano è forse Thomas Hobbes che nel XXXV° capitolo del *Leviatano*, nella terza parte dedicata allo stato cristiano, distingue il Regno di Dio dei teologi dal "Regno propriamente così nominato" fondato sul patto tra Dio e gli uomini. Il Regno di Dio è "istituito per il governo civile dei sudditi e per regolare il loro comportamento non solo verso Dio loro re, ma anche verso l'altro, in materia di giustizia e verso le altre nazioni sia in pace che in guerra."⁵ Di qui la ragione per cui il "santo" (*Holy*) nel Regno di Dio risponde a nulla d'altro "a ciò che gli uomini nei loro regni usano chiamare *pubblico* (*Publique*), o *del re* (*Kings*)."⁶ Ciò che è reso santo "per dedizione di uomini e dato a Dio, in modo che sia usato solo nel suo pubblico servizio è chiamato anche SACRO e si dice che è consacrato."⁷ Il sacro hobbesiano si accompagna quindi sempre alla forma pubblica della consacrazione e separa ciò che appartiene al divino da ciò che è invece profano. Se gli uffici del Messia (cap.

¹ Lemma antichissimo, la parola *sacro* proviene dal latino *sacer* la cui radice etimologica proverrebbe dall'accadico *saqāru*—l'atto d'invocare la divinità—quindi *sakāru* che ha il senso di sbarrare o interdire e *saqrū* nel senso di elevato. Radici simili si ritrovano nell'indoeuropeo e hanno generalmente il significato di aderire o conformarsi alla divinità. Il sacro nella cultura greca ha diverse accezioni connesse alle rappresentazioni della purezza, della potenza e della separatezza del divino. Il sacro come *sacer* presenta, nella cultura romana, anche il significato di impuro in tal modo differenziandosi dal *sacrum*. Sul senso di questa duplicità di significazione anche per i temi di questo contributo, in particolare per il rapporto tra sacralità e sovranità, si veda Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995).

² Rudolph Otto, *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Beck'sche Verlagsbuchhandlung: München, 1936); tr. it. Ernesto Buonaiuti, *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (Feltrinelli: Milano, 1966).

³ Roger Caillois, *L'Homme et le sacré* (Paris: Ed. Leroux, 1939); tr. it. a cura di Ugo M. Olivieri, *L'uomo e il sacro* (Torino: Bollati Boringheri, 2001).

⁴ Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1965); tr. it. *Il sacro e il profano* (Torino: Bollati Boringheri, 1967).

⁵ Thomas Hobbes, *Leviatano*, tr. it. Gianni Micheli (Firenze: La Nuova Italia, 1991), 401, 404, 405.

⁶ Ibid., 408.

⁷ Ibid., 409.

XLI) sono quelli del redentore (o salvatore), del pastore (o del consigliere e dell'insegnante) e quello del re, il secondo ufficio attiene in via esclusiva alla vita terrena. Pertanto, solo il sovrano civile può designare i giudici, gli interpreti delle scritture canoniche, i pastori, e giudicare quali dottrine siano idonee alla pace e possono essere insegnate ai sudditi. L'autorità dei pastori è quindi essenzialmente subordinata a quella del sovrano che è il solo garante della separazione tra sacro e profano.⁸

La riflessione hobbesiana permette di introdurre alcune questioni connesse al rapporto tra sacro e politico in Italia tra Quattrocento e Seicento nel contesto storico segnato dalla presenza di uno stato "cristiano" ed ecclesiastico, il papato, e dai suoi difficili e contraddittori processi di trasformazione spirituale, dottrinale, e pastorale. La prima questione è rappresentata dalla relazione che intercorre tra lo Stato della Chiesa e lo stato moderno secolare; ossia le relazioni di prossimità, o di alterità, tra potere temporale dei papi e le contemporanee architetture statuali. La seconda, che deriva dalla prima, è quali implicazioni abbia eventualmente avuto il processo di consolidamento temporale dello stato pontificio sull'operato spirituale della Chiesa e sulle sue funzioni ecclesiali e pastorali. La terza questione è invece relativa alle relazioni che s'instaurano tra sacro e politico in una cultura segnata dalla presenza dello stato ecclesiastico e attraversata da istanze più o meno radicali di riforma e di contro-riforma cattolica. In definitiva, si tratta di indagare la natura di quei processi culturali e istituzionali che definiamo col termine "secolarizzazione" e quanto essi abbiano coinvolto lo Stato della Chiesa.

Nella sua opera Paolo Prodi ha discusso questi tre momenti alla luce della tesi secondo cui la prima modernità è caratterizzata dal conflitto costante tra Stati e Chiese per conquistare il monopolio nel "modellamento" dell'uomo moderno. Questo conflitto avrebbe come esito la separazione mai definitiva e sempre mutevole tra diritto positivo e sfera della coscienza, tra pubblico e privato, in un processo storico in cui "lo Stato moderno tende a sacralizzarsi nella misura in cui eredita le funzioni della Chiesa con un processo di osmosi."⁹ Per contro, la Chiesa tenterebbe di estendere la propria influenza politica fondando l'esercizio di un proprio potere temporale su una base teocratica. Prodi vuole contrastare proprio la sintesi simbolica e giuspubblicistica elaborata a metà Seicento da Thomas Hobbes e fatta propria da ampia parte della storiografia novecentesca sullo stato moderno. Una elaborazione, quella hobbesiana, proposta non a caso in un paese in cui il sovrano era riuscito a fare delle gerarchie ecclesiastiche parte e funzione di un'architettura statale, stringendo insieme—non senza contrasti e fratture—la spada e il pastorale. Un modello, in altre parole, di piena potestà sovrana e di assoluta integrazione delle istanze religiose e temporali. Quale alternativa "cattolica" alla sintesi hobbesiana, Prodi ha individuato la figura del "sovrano-pontefice" emersa in seno ai processi di rafforzamento del papato e dello stato pontificio come stato territoriale.

Questa proposta interpretativa è tanto ricca quanto problematica ed è stata seguita da un ampio dibattito critico nel quale lo stesso Prodi nelle sue opere successive ha rivisto le tesi espresse nel *Sovrano Pontefice*, rileggendole entro un modello maggiormente "contrattato" e più articolato di esercizio del potere papale.¹⁰ Nel contempo, la ricerca storica ha messo in

⁸ Gianfranco Borrelli, "Appropriazione e separazione nelle nozioni hobbesiane di 'Sacro' e 'Politico'," in *Categorie del reale e storiografia: aspetti di continuità e trasformazione nell'Europa moderna*, a cura di Francesco Fagiani e Gabriella Valera (Milano: FrancoAngeli, 1985), 471-488.

⁹ Paolo Prodi, *Storia moderna o genesi della modernità?* (Bologna: il Mulino, 2012), 115-151, 116.

¹⁰ In particolare, si vedano i seguenti volumi: *Il sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Bologna: il Mulino, 1992); *Il Concilio di Trento e il moderno*, a cura di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard (Bologna: il Mulino, 1996); *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (Bologna: il Mulino, 2000) e *Il paradigma tridentino: un'epoca nella storia della Chiesa* (Brescia: Morcelliana, 2010). Per una lettura critica dell'opera di Prodi, si veda Aurelio Musi, "Disciplina, diritto, società: la lunga via della politica moderna," *Scienza e politica* 27 (2002): 99-111;

maggiore risalto sia la complessa articolazione interna alle relazioni di potere nello stato pontificio, sia le relazioni difficili e conflittuali che segnavano le relazioni tra questo e gli altri stati europei.¹¹ Allo stesso modo, la tesi del “modellamento” su cui si sofferma pure a lungo nel suo più recente *Il paradigma tridentino* è sembrata interpretare in maniera rigida lo schema weberiano del disciplinamento, attribuendo al papato una capacità pervasiva che è più rappresentata di quanto non sia effettivamente realizzata. A partire da questo ampio dibattito che ha ridisegnato le articolazioni politiche e istituzionali del papato in prima età moderna, vorrei discutere come l’integrazione di potere spirituale e di governo temporale che Prodi attribuisce alla figura del sovrano-pontefice non si compia affatto al vertice della Chiesa ma emerga, piuttosto, nell’esercizio di un ampio e articolato governo pastorale dei fedeli da non intendersi come “modellamento,” ma come processo dinamico e adattivo di disseminazione del sacro. Il governo ecclesiastico si intreccia, infatti, con un’incessante attività pastorale il cui fine è la salvezza delle anime prima che il disciplinamento dei corpi. Nelle esigenze della *cura animarum*, oltre che in quelle del consolidamento ecclesiastico, troviamo forse le spinte a favore di una “società parrocchiale” nella quale è il rapporto tra il sacerdote e la propria comunità di fedeli ad essere il nucleo della relazione tra la Chiesa e i credenti. Una relazione che non è quindi esclusivamente “verticale” perché è connessa ad una “cura” quotidiana dei credenti esercitata attraverso le forme diverse e plurime della devozione, dei riti e culti dei santi, delle feste, delle confraternite e degli ordini laici, della confessione, delle reti del padrino spirituale.¹² In altri termini, nell’indagare le forme di trasformazione della monarchia papale in prima età moderna e i percorsi della presenza in Italia della Chiesa, è forse opportuno non limitarsi a ricostruire i processi di consolidamento cattolico post-tridentino entro una visione strettamente giuspubblicistica o canonistica né esclusivamente centralistica.¹³ Più utile è non ridurre all’elemento istituzionale e giuridico le forme di governo spirituale e temporale della chiesa, né ricondurre le modalità del loro

note critiche di rilievo sono anche in Angela De Benedictis, *Repubblica per contratto*, Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa (Bologna: il Mulino, 1995); Alberto Caracciolo, “Sovrano pontefice e sovrani assoluti,” *Quaderni storici* 28 (1983): 279-286; la sezione II degli *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 19 (1993): 393-575, contenente gli Atti del seminario su “Il sacramento del potere” (Pisa, 11 febbraio 1993); e infine il volume *Chiesa cattolica e mondo moderno*, a cura di Adriano Prosperi, Pierangelo Schiera, e Gabriella Zarri (Bologna: il Mulino, 2007).

¹¹ Mi limito a rinviare ai lavori di Sandro Carocci, in particolare il volume *Il nepotismo nel medioevo: papi, cardinali, famiglie nobili* (Roma: Viella, 1999) e *Vassalli del papa: potere pontificio, aristocrazie e città nello Stato della Chiesa (XII-XV sec.)* (Roma: Viella, 2010); e quelli di Andrea Gardi, tra i quali *Lo Stato in provincia: l’amministrazione della legazione di Bologna durante il regno di Sisto V (1585-1590)* (Bologna: Istituto per la Storia di Bologna, 1994).

¹² Su questi temi ha posto l’attenzione Christopher Black, *Church, Religion and Society in Early Modern Italy* (London and NY: Palgrave-Macmillan, 2004). Sul potere pastorale, si vedano i seguenti studi di Michel Foucault: *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France 1977-1978* (Paris: Seuil-Gallimard, 2004), tr. it. Paolo Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France 1977-1978* (Milano: Feltrinelli, 2005); *L’Herméneutique du sujet* (Paris: Seuil/Gallimard, 2001), tr. it. Mauro Bertani, *L’ermeneutica del soggetto, corso al Collège de France 1981-1982* (Milano: Feltrinelli, 2003); in ultimo, le conferenze tenute presso la Stanford University (10-11 ottobre 1979), “Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason,” in *The Tanner Lectures on Human Values*, a cura di Sterling McMurrin (Salt Lake City: University of Utah Press, 1981), II: 225-254, tr. it. Ottavio Marzocca, “Omnes et singulatim: verso una critica della ragione politica,” in Foucault, *Biopolitica e liberalismo: detti e scritti su potere ed etica* (Milano: Medusa, 2001).

¹³ Giorgio Chittolini, Anthony Molho e Pierangelo Schiera (a cura di), *Origini dello stato: processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna* (Bologna: Il Mulino, 1994); Giorgio Chittolini e Giovanni Miccoli (a cura di), “La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all’età contemporanea,” *Storia d’Italia*, Annali 9, vol. IX (Torino: Einaudi, 1986); Ettore Rotelli e Pierangelo Schiera (a cura di), *Lo stato moderno*, 3 vol. 1 (Bologna: il Mulino, 1971-1974); Pierangelo Schiera, “Disciplina, stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale,” in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento*, a cura di Paolo Prodi (Bologna: il Mulino, 1994), 21-45.

esercizio ad una inedita “sovranità” politica e spirituale. Per contro, l’esempio storico dello stato pontificio tra Quattrocento e Seicento mostra come le forme e le ragioni del governo dei sudditi e dei credenti siano estremamente complesse, articolate, e per nulla univoche, permettendoci di cogliere l’importanza e la varietà di forme che assume la dimensione pastorale nell’esperienza storica del cattolicesimo italiano. In questa capacità di disseminare il sacro, e quindi di offrire agli individui un quotidiano contatto col divino, vi sono gli elementi essenziali sia di quel vincolo che tiene legati i credenti alla Chiesa nonostante il progressivo indebolimento della sua caratterizzazione temporale e delle trasformazioni connesse, sia di una dimensione simbolica che rende possibile l’adesione da parte del credente ad una comunità “parrocchiale” che pian piano innerva l’Italia moderna. Pur tenendo ferma la sua architettura verticale e il suo ruolo di mediazione tra il divino e il profano attraverso un rigido controllo della liturgia, la Chiesa cattolica diffonderà quindi la santità: dalle parrocchie alle feste, dalle opere missionarie a quelle di carità, dalle forme molteplici della devozione ai confessionali. Non un “modellamento,” insomma, ma il continuo sforzo di governare le molteplici istanze di rapporto col divino che emergono dentro e intorno ad essa. Se il politico hobbesiano si appropria, almeno sul piano simbolico, del “sacro” dandone una rappresentazione “concentrata” nella volontà sovrana, questa composizione non riesce invece al papato, il cui operato continuerà ad essere segnato dalla permanente tensione tra le istanze secolari e quelle spirituali e pastorali.

Lo Stato della Chiesa tra riforma e auto-riforma spirituale e temporale

Nell’interpretazione prodiana, il processo di costruzione e consolidamento dello stato pontificio costituisce una sperimentazione politica pienamente moderna, pur con caratteristiche che la rendono differente dalle altre architetture statali. Tra il XV e il XVIII secolo, lo Stato della Chiesa mostrerebbe lo stesso processo di centralizzazione burocratica che segna le altre grandi articolazioni territoriali europee. Dalla prima metà del Quattrocento, i pontefici non sarebbero più esclusivamente l’espressione terrena dell’autorità divina, ma diverrebbero “signori” di uno stato in via di consolidamento e da difendere e amministrare anche in quanto potere territoriale. I percorsi di questo vero e proprio *state-building* sarebbero complessi e articolati. Per citarne solo alcuni tra i principali: la riorganizzazione della fiscalità e delle istituzioni curiali; la costituzione di nunziature stabili in sostituzione della vecchia figura del legato; il depotenziamento delle congregazioni cardinalizie; il progressivo passaggio dalla funzione del cardinal nipote alla segreteria di stato; il rafforzamento degli uffici centrali e dei processi di governo dei territori sotto la diretta giurisdizione papale.¹⁴ La nuova sovranità temporale del papa, incarnata in uno stato territorialmente delimitato ed in una corte che è pienamente inserita nel gioco politico-diplomatico della nuova Europa,

¹⁴ Renata Ago, *Carriere e clientele nella Roma barocca* (Roma-Bari: Laterza, 1990); Wolfgang Reinhard, “Papal Power and Family Strategy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries,” in *Princes, Patronage and the Nobility: the Courts at the Beginning of Modern Age c. 1450-1650*, a cura di Ronald G. Asch e Adolf M. Birke (Oxford: OUP, 1991): 329-356; Maria Antonietta Visceglia, “Burocrazia, mobilità sociale e ‘patronage’ alla Corte di Roma tra Cinque e Seicento: alcuni aspetti del recente dibattito storiografico e prospettive di ricerca,” *Roma moderna e contemporanea* 3 (1995): 11-56; Christian Weber, *Senatus divinus: verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit, 1500-1800* (Frankfurt: Peter Lang, 1996); Stefano Tabacchi, *Il buon governo: le finanze locali nello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)* (Roma: Viella, 2007) ed Id., *Per la storia dell’amministrazione pontificia nel Seicento: organizzazione e personale della congregazione del Buon Governo (1605-1676)*, in *Offices et papauté (XIVe-XVIIe siècle): charges, hommes, destins*, a cura di Armand Jamme e Olivier Poncet (Rome: Publications de l’École française de Rome, 2005): 613-634; Jean Delumeau, “Les Progrès de la centralisation dans l’État pontifical au XVIe siècle,” *Revue historique* 226 (1961): 399-410; Hermann Kellenbenz e Paolo Prodi (a cura di), *Fisco, religione, Stato nell’età confessionale* (Bologna: il Mulino, 1989).

diviene una protagonista attiva della nuova politica moderna.¹⁵ Tanto che, secondo Prodi, nell'età moderna sarebbe "lo Stato a portare i pesi della Chiesa e non viceversa, come nel passato" esercitando un controllo sulla vita religiosa e civile in Italia quale nessun'altra organizzazione politica alla fine del Cinquecento,¹⁶ poiché in essa "lo stato si occupa, partendo dal fondamento della ideologia cristiana, di tutto l'uomo, con un'ampiezza di intervento che è del tutto nuova rispetto alle tradizionali tesi teocratiche."¹⁷ Tesi forse estrema, quella prodiana, tanto più che i percorsi concreti di consolidamento dello Stato della Chiesa in quanto stato territoriale, e quindi il rafforzamento delle sue istituzioni di governo temporale, come ha efficacemente segnalato la studiosa Angela De Benedictis, "sembravano a me allora, e mi paiono tuttora, quelle dello Stato nazionale ottocentesco nella sua dimensione teorica più che pratica."¹⁸ Peraltro, se è vero che nel corso del XV secolo si assiste a quella che Paul Hazard ha descritto come una vera e propria crisi della "coscienza europea," le molteplici istanze di rinnovamento spirituale che nascono in questi secoli non saranno mai pienamente ricomprese nell'alveo della Chiesa cattolica, né represses o modellate del tutto nei due secoli successivi.¹⁹

Nel tendenziale processo di consolidamento del potere spirituale della Chiesa il Concilio di Trento che si apre nel 1545 rappresenta un momento essenziale,²⁰ non solo perché sancisce l'impossibilità di un ricongiungimento tra cattolici e riformati, e quindi la fine di ogni aspirazione universalista della Chiesa, ma anche perché esso darà avvio ad un vasto movimento di rilancio istituzionale, politico, dottrinale e pastorale del papato. Un rilancio, tuttavia, caratterizzato dalla chiusura delle istituzioni ecclesiastiche alle istanze conciliariste e dalla spinta a favore di una riforma in senso rigorista delle gerarchie ecclesiastiche. Se il papato di Paolo III aveva rappresentato un momento di ascolto alle istanze di rinnovamento, già a metà del Cinquecento le speranze di riforma in senso evangelico e conciliare della Chiesa romana erano tramontate e il radicalizzarsi del contrasto con il mondo riformato permetterà a posizioni come quelle di Gian Piero Carafa di prendere il sopravvento. In effetti, il quadro di convinzioni che guidano la parte più dura della reazione cattolica è bene espresso proprio dal Carafa, già estensore di un importante memoriale fatto pervenire a Clemente VII nell'ottobre del 1532 nel quale licenziosità, eresie, corruzione e decadenza erano descritte come la cornice di una curia lassista ed incapace di cogliere il livello dello scontro in atto tra il regno di Cristo e quello del demonio. Tra la Chiesa e i suoi nemici è in atto una vera e propria guerra e il Carafa è convinto che "in tempo di tanta necessità non si debba andar appresso alla stampa usata, ma sí come nello ingruente furore de la guerra si fanno, ogni dí novi, provisioni opportune, così nella maggior guerra spirituale non si deve star a dormire."²¹ Tra le molte indicazioni, nel suo memoriale il Carafa sottolinea espressamente la necessità di

¹⁵ Elena Fasano-Guarini, *Potere e società negli stati regionali italiani del '500 e '600* (Bologna: il Mulino, 1978) e Id., "Gli stati dell'Italia centro-settentrionale tra Quattro e Cinquecento: continuità e trasformazioni," *Società e storia* 6 (1983): 616-639.

¹⁶ Prodi, *Il sovrano pontefice*, 207.

¹⁷ Ibid., 36.

¹⁸ De Benedictis, *Repubblica per contratto*, 16.

¹⁹ Questa è la nota tesi di Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1685-1715* (Paris: Boivin, 1935); per i temi di interesse del nostro lavoro si veda: Gianvittorio Signorotto, "Dall'Europa cattolica alla 'crisi della coscienza europea,'" in *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna: studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, a cura di Carlo Ossola, Marcello Verga, e Maria Antonietta Visceglia (Firenze: Olschki, 2003), 231-249.

²⁰ Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica* (Torino: Einaudi, 2001); Vittorio Frajese, *Le categorie della Controriforma: politica e religione nell'Italia della prima età moderna* (Roma: Bulzoni, 2011).

²¹ Gian Pietro Carafa, *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda ad Clementem VII*, in *Conc. Trid.* (Freiburg: Görres-Gesellschaft, 1901 e ss.), tomo XII, Tract. I, 67-77, cit. in Giovanni Miccoli, "Elementi di forza e di debolezza dell'istituzione ecclesiastica tra Tre e Quattrocento," in *Storia d'Italia Einaudi*, 10 vol., II (Torino: Einaudi, 1974), 875-974, 999.

rinnovare l'Inquisizione e di dare vita ad una "qualche religione militare, li professori della quale militassero in difesa della fede catholica et della sancta chiesa et di diverse opere pie."²² Divenuto papa Paolo IV, il Carafa perseguirà queste sue convinzioni irrigidendo la disciplina della Chiesa, intervenendo con durezza sull'organizzazione ecclesiastica e dando avvio ad una dura repressione delle eresie e di qualsiasi forma di eterodossia dottrinale.

Non è semplice ricostruire le caratteristiche di un "rilancio cattolico" che oscilla tra controriforma e riforma e che non ha determinazioni univoche. Certamente esso non può essere esclusivamente ricondotto alla mera chiusura repressiva ed inquisitoriale che pure ne costituisce un perno sanguinoso. Del resto, la chiusura dei lavori del Concilio sanciva l'avvio di una riforma dottrinale e disciplinare che definiva il confine teologico che distingueva il mondo cattolico dall'universo riformato. Il tentativo di rilancio passava anche per una riorganizzazione complessiva della gerarchia ecclesiastica e dei suoi uffici nonché delle attività pastorali. Gli strumenti messi in campo saranno quindi molteplici, anche se gli esiti contraddittori. Ad esempio, un ruolo importante ma nuovo è attribuito alla figura del vescovo, nel tentativo di collegare più strettamente la funzione ministeriale della gerarchia con l'attività pastorale e sacramentale.²³ Il dibattito sorto intorno alla loro stanzialità è rappresentativo tuttavia del conflitto tra gli sforzi di consolidare l'amministrazione pastorale nel quadro del più generale riordino ecclesiastico promosso dal papato, e le resistenze verso una trasformazione che pareva ridurre il prestigio e l'autonomia della figura vescovile. Viene quindi attribuita una nuova funzione pastorale e missionaria agli ordini religiosi, verso i quali pure non mancano scetticismi e timori: tra gli obiettivi del papato, infatti, vi erano anche quelli di una riduzione del loro numero e l'imposizione di uno stretto conformismo dottrinario. A questi processi si affiancheranno il rilancio dell'Inquisizione romana, il divieto della volgarizzazione a stampa delle Sacre Scritture e un più rigido controllo delle attività della stampa e della circolazione delle opere a stampa condotta con l'*Indice dei Libri Proibiti*, una nuova attenzione verso la formazione dei sacerdoti e politiche complesse di cura e contenimento degli ordini spirituali laici nonché di "professionalizzazione" dei suoi uffici, sia sul versante del governo dello stato ecclesiastico, sia su quello della conduzione pastorale della Chiesa.²⁴ Sono evidentemente tutti processi che si scontreranno con limiti d'attuazione e parziali ripensamenti, ma offrono bene il quadro ideale entro cui si muoveva la chiesa post-tridentina.

Il processo di consolidamento dello stato papale e di riorganizzazione ecclesiastica che accompagna e segue il Concilio di Trento è quindi articolato e non riducibile sul piano istituzionale ad un rigido accentramento "sovrano"—che incontra, infatti, fortissime resistenze—né su quello spirituale all'imposizione di un rigido conformismo perché, anche su questo piano, il quadro ideologico tridentino e post-tridentino appare variegato e conflittuale. Non dissimile è quanto accade per la dimensione pastorale che rappresenta un asse portante della nuova chiesa post-tridentina. Tuttavia, per comprendere appieno le ragioni che

²² Ibid., 1000-1001.

²³ Hubert Jedin, "Le Concile de Trente a-t-il créé l'image modèle du prêtre?" in *Sacerdoce et célibat: études historiques et théologiques*, a cura di Joseph Coppens (Grenoble-Louvain: Bibliotheca Lovaniensium, 1971), 111-131; Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica* (Brescia: Morcelliana, 1950); e Oliver Logan, "The Ideal of the Bishop and the Venetian Patriciate: c.1430-c.1630," *Journal of Ecclesiastical History* 29 (1978): 415-450.

²⁴ Black, *Church, Religion and Society in Early Modern Italy*, p.174; sull'Indice dei Libri Proibiti, si veda Hubert Wolf, *Index: der Vatikan und die verbotenen Bücher* (München: C.H. Beck oHG, 2006), tr. it. Stefano Bacin, *Storia dell'Indice: il Vaticano e i libri proibiti* (Roma: Donzelli, 2006); Angelo Turchini, "La nascita del sacerdozio come professione," in *Disciplina del corpo, disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, a cura di Paolo Prodi (Bologna: il Mulino, 1994), 225-256; e Gigliola Fragnito (a cura di), *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2001).

sottendono agli sforzi di vedere affermato un ruolo pastorale nuovo, fortemente radicato e professionalizzato, è utile soffermarsi sui percorsi, di molto precedenti, offerti dall'emergere nelle corti italiane di una "piccola morale" comportamentale. Al cuore di un variegato corpus di scritture prende avvio la ricerca di vere e proprie "forme del vivere" che incontrano la tradizione pastorale e la cultura del governo di sé che la storia cristiana andava praticando da secoli. Gli sforzi della Chiesa di conservare se stessa, nel contesto dello scontro coi modelli di vita alternativi rappresentati dalle confessioni riformate e dalle esperienze di radicalismo spirituale e religioso, sono infatti espressi anche da una ampia letteratura cortigiana ed *oeconomica* che accompagna il tentativo di attestare pratiche di conformità al magistero ecclesiastico e di attiva conversione spirituale.

La letteratura cortigiana e la corte romana

Tra il XV e il XVII secolo, le corti operano come uno strumento di costruzione del consenso politico e di consolidamento delle relazioni tra le diverse aristocrazie – nobiliari, curiali, ecclesiastiche – intorno alla figura del principe o del monarca.²⁵ Tra le diverse corti europee un ruolo particolare è assunto dalla corte romana che nella lettura Amedeo Quondam configura un modello semiotico: una tipologia culturale cortigiana che funzionerà nell'Europa di *Ancien Régime* come esempio di civilizzazione e *politesse*. Quondam ritiene che prima di quanto accade nei diversi principati italiani è nella Roma cardinalizia che viene lentamente elaborata la "forma del vivere" cortigiana.²⁶ Egli interpreta, infatti, il *De Cardinalatu* di Paolo Cortesi, pubblicato nel 1510, come il precedente diretto del discorso di corte.²⁷ In questo testo viene esaltato un nuovo ideale di aristocrazia ecclesiastica che partecipa dello stesso clima culturale del *Cortigiano* di Baldassarre Castiglione che sarà pubblicato poco dopo. In esso sono tratteggiate le caratteristiche e i codici di comportamento della figura cardinalizia. Diviso in tre sezioni che rappresentano i piani differenti che reggono l'ufficio del cardinale—*ethicus et contemplativus*, *oeconomicus*, *politicus*—esso istituisce quel legame diretto tra Dio, l'ufficio di Dio in terra, l'amministrazione dei beni e delle anime che è nella potestà del cardinale per conto della Chiesa e del suo Papa. Delle tre parti in cui è diviso il trattato, l'etica e la contemplazione hanno a diretto riferimento le virtù, seppure definite in modo differente della tradizionale distinzione tra virtù cardinali e teleologiche. Un ruolo preminente è attribuito alla prudenza intesa come una capacità di discernimento. In tal senso, nell'opera del Cortesi troviamo conferma di quello spostamento che è attestabile nei lavori del collegio della Sacra Congregazione dei riti—istituto deputato a istruire le cause di canonizzazione—nella quale la prudenza è riconosciuta come quella virtù che indica la santità di quegli uomini della Chiesa capaci di governare efficacemente gli ordini ecclesiastici, mediando esigenze spirituali e necessità temporali.²⁸ Alla prudenza nel *De*

²⁵ Data l'ampiezza della letteratura, oltre ad un mero rinvio agli studi classici di Norbert Elias sulla civilizzazione occidentale, in particolare, *Ueber den Prozess der Zivilisation, I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969), tr. it. Giuseppina Panzieri, *La civiltà delle buone maniere* (Bologna: il Mulino, 1982); Bandino G. Zenobi, *Corti principesche e oligarchie formalizzate come "luoghi del politico" nell'Italia dell'età moderna* (Urbino: Quattroventi, 1993); Gianvittorio Signorotto e Maria Antonietta Visceglia (a cura di), *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea* (Roma: Bulzoni, 1998).

²⁶ La bella espressione fa riferimento ai suoi lavori sulla civil conversazione: Amedeo Quondam, "La 'forma del vivere': schede per l'analisi del discorso cortigiano," in *La corte e il "Cortegiano,"* a cura di Adriano Prosperi, 2 vol., II (Roma: Bulzoni, 1980), 15-68; Id., *Forme del vivere: l'etica del gentiluomo e i moralisti italiani* (Bologna: Il Mulino: 2010); ed Id., *La conversazione: un modello italiano* (Roma: Donzelli, 2007).

²⁷ Quondam, "La 'forma del vivere,'" 32-37. Si veda anche Kathleen Weil Garriss e John F. D'Amico (a cura di), *The Renaissance Cardinal's Ideal Palace: A Chapter from Cortesi's De Cardinalatu* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980).

²⁸ Giulio Sodano, "Prudenza e santità nell'età moderna," in *Repubblica e virtù: pensiero politico e monarchia*

Cardinalatu si affiancano le più specifiche virtù della *memoria*, *providentia*, *intelligentia*, *docilitas*, *cautio*, *consilium*, *iudicio*, a testimoniare di una trasformazione semantica della virtù che diventa espressione di una capacità pragmatica. Il secondo libro sull'*oeconomicus* accomuna ambiti apparentemente differenti e solo in parte coincidenti con l'*oeconomica* della tradizione aristotelica: dalla *familia*, al regime *sanitatis*, dall'*audentia* al *sermo*, dalla disciplina delle passioni alla distribuzione delle pene. Quello che lega questi temi è proprio la comune logica dell'amministrazione/distribuzione che costituisce, appunto, l'*oeconomico* e che governa allo stesso tempo il relazionarsi coi propri beni materiali, con la sfera familiare, con la Chiesa e con se stessi. Il terzo libro tratta quindi dei doveri e delle prerogative del cardinale e si configura come un vero e proprio manuale tecnico-pratico per l'esercizio delle funzioni ecclesiastiche.

Che questo testo, in un certo senso, "sia nato morto" come afferma Quondam, perché espressione di una moralità rigida e astratta e incapace di cogliere fino in fondo il senso delle trasformazioni in atto, è probabilmente vero. Ma è altrettanto vero che il Cortesi segnala i tratti di un'attività pastorale come fondata su un'etica comportamentale e sull'autogoverno di sé e cogliendo, nel contempo, le necessità di un *officio* cardinalizio sempre più stretto tra pastorato, disciplina ecclesiastica e amministrazione dei poteri ecclesiastici e temporali. Ad ogni modo, questo testo prelude all'avvio di quella straordinaria stagione di opere dedicate al comportamento di corte. La rilevanza "politica" ed "etica" della letteratura cortigiana e delle successive scritture sulla civil conversazione è ormai acquisita dalla letteratura storico-critica. In un contesto di drammatico arretramento del ruolo politico ed economico dei piccoli stati italiani, ed in cui la conservazione politica appare il prevalente obiettivo delle corti, questi trattati si presentano come una sintesi di codici comportamentali che permettono di rispondere alla crisi e ai conflitti crescenti a partire dal dialogo, dalla comunicazione, dall'esercizio delle virtù minori in luogo della tradizionale osservanza alle virtù morali.²⁹ La letteratura cortigiana e della civil conversazione vale innanzitutto come richiamo alla necessità di "trasformare se stessi," riconoscendo le movenze interne delle proprie inquietudini e malinconie per mettere in relazione, sul piano comportamentale, una piccola etica della conversazione con le esigenze di piacevolezza, consenso e conservazione. Non tanto, quindi, l'espressione di una disciplina verticale che dal principe si impone ai sudditi, quanto la necessità di dotarsi dei saperi utili ad un governo di sé rispondente alle esigenze del "vivere politico" e, nel caso della corte romana, al "vivere curiale." Quello che emerge in questi testi è un modello di vita cortigiana che tuttavia aspira ad universalizzarsi. Stefano Guazzo ne indica chiaramente la ragione: infatti "l'viver civilmente non dipende dalla Città, ma dalle qualità dell'animo. Così intendo la conversazione civile non per rispetto solo alla città, ma in considerazione de' costumi e delle maniere che la rendono civile."³⁰ Letteratura cortigiana e civil conversazione tematizzano, in altre parole, ciò che Quondam ha descritto come una "forma del vivere" che è "competenza pratica da spendere stando insieme tra conformi per natura e per cultura," nonché un buon governo di sé, "che si realizza nello stare insieme finalizzato al reciproco piacere e utile." L'*otium* della corte è un "saper fare per un saper stare insieme," finalizzato alla costruzione di uno spazio tanto piacevole quanto coeso e

cattolica fra XVI e XVII secolo, a cura di Chiara Continisio e Cesare Mozzarelli (Roma: Bulzoni, 1995), 151-171. Sui mutamenti in prima età moderna delle semantiche della prudenza e della saggezza si veda Vittorio Dini e Giampiero Stabile, *Saggezza e prudenza: studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna* (Napoli: Liguori, 1983).

²⁹ Gianfranco Borrelli, "Dalla civil conversazione alla conservazione politica: utopia e ragion di Stato nelle scritture politiche italiane della seconda metà del Cinquecento," in *Filippo II e il Mediterraneo*, a cura di Luigi Lotti (Roma-Bari: Laterza, 2003), 387-405; e Id., "Non far novità: alle radici della cultura italiana della conservazione politica" (Napoli: Bibliopolis, 2000).

³⁰ Stefano Guazzo, *Della Civil Conversazione* (Roma: Bulzoni, 1970), 58.

conforme ai dettami della piccola morale della conversazione e della conservazione.³¹ Autori come il Pontano, quindi Baldassar Castiglione, Stefano Guazzo, e lo stesso Giovanni Della Casa propongono in tal senso una serie di regole di condotta e registri di “buone maniere” che, pur applicandosi in prevalenza ai gentiluomini di corte, s’imporranno pian piano come condotte di vita universali orientate alla piacevolezza e alla conformità.³² La letteratura che nasce nel contesto della corte, quindi, ha implicazioni di vastissima portata rappresentando, forse, la risposta più diretta e radicale alle crisi del giusnaturalismo cristiano e del modello politico del “piccolo stato” italiano.³³

In effetti, la trattatistica cortigiana—per la sua innovativa matrice comportamentale—permea anche i percorsi di un nuovo pastorato cattolico poiché

il discorso cortigiano, costituitosi nello spazio “laico” della Corte a partire dall’esperienza della corte ecclesiastica romana, proprio in quanto discorso intorno alla “forma del vivere,” discorso omologante, tipologia culturale di fortissima efficacia modellizzante, finisce per intrecciarsi e sovrapporsi con il discorso intorno alla forma “cristiana” prima, “cattolica” poi, di questo “vivere.”³⁴

Prova ne siano testi come il *Galateo* e i meno conosciuti, ma più esemplificativi del processo di irrigidimento della trattatistica comportamentale cattolica, *Ricordi ovvero ammaestramenti del monsignor Saba di Castiglione*.³⁵ Testo dall’enorme successo editoriale per numero di ristampe, esso definisce i tratti comportamentali di un gentiluomo “cattolico” e non più genericamente cristiano, che fonda la propria salvezza, messa in dubbio dal luteranesimo, in un catechismo fatto di devozione e obbedienza alla “forma romana del vivere.” I temi della trattatistica comportamentale umanistico-rinascimentale—naturalità, buon giudizio, sprezzatura, gravità, decoro—sono ritradotti in un quadro di valori rigidamente conformista che lascia al singolo tre strade di impegno di vita: quella clericale, quella matrimoniale, quella militare. Appare evidente la riduzione delle forme di vita alla tripartizione classica degli *oratores*, *bellatores* e *laboratores*. Tuttavia, più significativo è che questo non ha più un mondo esclusivo di riferimento per quanto ideale, quale quello della corte. Questo testo “è per tutti,” delinea degli ammaestramenti di vita che mirano a ricondurre il credente nell’alveo di un comportamento cattolico i cui principi valgono indipendentemente dalla collocazione di ceto o di mestiere e professione. Prima ancora era stato il ligure Pellegrino Grimaldi nei suoi *Discorsi* del 1543 a tentare di offrire un alternativo a quello di Baldassarre Castiglione, da un lato ritenuto un modello inefficace perché troppo idealizzato, dall’altro lato incapace di rispondere al vero problema che segnava la realtà dell’epoca, ossia l’affermarsi dei “malvagissimi Lutherani” grazie al “disordinato et schristianissimo vivere de’ prelati.”³⁶

³¹ Quondam, *Forme del vivere*, 10.

³² Nestore Pirillo, “Ragion di stato e ragione civile: studio su Giovanni Della Casa,” in *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV–XVIII)*, a cura di Pierangelo Schiera (Napoli: Officina Tipografica, 1996), 168-188.

³³ Maurizio Bazzoli, *Il piccolo stato in età moderna: studi su un concetto della politica internazionale tra XVI e XVIII secolo* (Milano: Jaca Book, 1990); Id., “Piccolo stato e teoria dell’ordine internazionale nell’età moderna,” in *Polis e piccolo Stato tra riflessione antica e pensiero moderno: atti delle giornate di studio (Firenze, 21-22 febbraio 1997)*, a cura di Emilio Gabb e Aldo Schiavone (Como: Biblioteca di “Athenaeum,” 1999), 76-93; e Giuseppe Galasso, “Piccolo stato e piccole potenze nella grande politica europea dell’età moderna,” *Filosofia politica* 15, no. 2 (2001): 377-397.

³⁴ Quondam, “La forma del vivere,” 55.

³⁵ Mons. F. Sabba di Castiglione, *Ricordi ovvero ammaestramenti del monsignor Saba di Castiglione ne quali con prudenti e cristiani discorsi si ragiona di tutte le materie honorate, che si ricercano a un vero gentil’uomo* (Venezia: Paulo Gherardo, 1554).

³⁶ Pelegro de Grimaldi, *Discorsi ne’ quali si ragiona di quanto far debbono i gentiluomini ne’ servigi de’ lor signori per acquistarsi la gratia loro* (Genova: A. Bellono, 1543); si veda anche Adriano Prosperi, “Libri sulla

Ai testi riconducibili a una specifica letteratura di corte di matrice cattolica si affiancano quelli della cosiddetta *economica* cristiana, una variegata ma interessante trattatistica tesa a rileggere l'*oeconomia* aristotelica in una chiave religiosa e devozionale finalizzata alla cura spirituale dell'*oikos*. Sotto forma di dialogo appare, nel 1568, l'opera del monaco camaldolense Silvano Razzi, *Della economica cristiana*, in cui vengono esposti i ragionamenti di alcuni gentiluomini e donne fiorentini intorno alla giusta conduzione della casa secondo i precetti di una buona vita cattolica.³⁷ In una cornice letteraria piuttosto comune per gli scritti dell'epoca, prende avvio un inedito incrocio tra la tradizione aristotelica dell'*economica* e la pastorale cristiana. In questa letteratura, la precettistica sul governo della casa diviene essa stessa momento e funzione dell'istruzione e dell'indottrinamento religioso. La conduzione della casa secondo i dettami dell'*economica* si traduce in una pratica di cura dell'anima e di ricerca della santità in accordo con la madre Chiesa. Testi quale il *Della economica cristiana* propongono in sostanza un complesso di pratiche devozionali che investono espressamente lo spazio familiare dando corpo in un ambito quotidiano e "intimo" ai dettami del Concilio tridentino.³⁸ Non troppo dissimile è il *Reggimento del padre di famiglia* di Francesco Tommasi del 1580 che, ancor più dell'opera del Razzi, "si presenta come un trattato completo e sistematico della vita familiare nei suoi molteplici aspetti, e vi si coglie la volontà di dare un fondamento logico, razionale, a quanto vi si viene affermando."³⁹ Dare quindi forma sistematica ad una nuova educazione cattolica capace di valere per qualsiasi ceto, in qualsiasi contesto tenendo ferme le distinzioni tra ceti e famiglie presentate come strumento della volontà divina.

La studiosa Daniela Frigo ha mostrato come opere come quelle del Razzi, ma anche di autori come il Tommasi, l'Assandri, il Frigerio, del gesuita Menochio⁴⁰—presentato come "la summa della versione cattolica della stessa precettistica"⁴¹—mettano in relazione le istanze di un nuovo pastorato post-tridentino con le forme letterarie nonché le logiche di ceto della letteratura cortigiana nella forma di una nuova *economica*. Una specifica arte del governo della casa strutturata intorno ai principi della fede, dell'obbedienza, della moderazione, della "sprezzatura" che prosegue, pur con minore valenza innovativa, almeno fino al Settecento.⁴²

corte ed esperienze curiali nel primo '500 italiano", in *La corte e il "Cortegiano"*, 69-91.

³⁷ Silvano Razzi, *Della economica cristiana e civile [...] i due primi libri, nei quali da una nobile brigata di donne e uomini si ragiona della cura e governo familiare secondo la legge cristiana, e vita civile* (Firenze: B. Sermartelli, 1568).

³⁸ Daniela Frigo, *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra Cinque e Seicento* (Roma, Bulzoni, 1985); Id., "La 'civile proporzione': ceti, principe e composizione degli interessi nella letteratura politica d'antico regime," in *Economie e corporazioni: il governo degli interessi nella storia d'Italia dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di Cesare Mozzarelli (Milano: Marzorati, 1988), 81-108; Otto Brunner, "La 'casa come complesso' e l'antica 'economica europea,'" in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di Pierangelo Schiera (Milano: Editrice Vita e Pensiero, 1970), 133-164; Gino Barbieri, "L'etica economica cristiana e il Concilio di Trento," *Economia e storia* 3 (1964): 345-354; ed Elide Casali, "'Economica' e 'creanza' cristiana," *Quaderni storici* 41 (1979): 555-583.

³⁹ Frigo, *Il padre di famiglia*, 41.

⁴⁰ Francesco M. Tommasi, *Il reggimento del padre di famiglia* (Firenze: Giorgio Marescotti, 1580); Giovan Battista Assandri, *Della economica, ovvero disciplina domestica, libri quattro: nei quali s'ha quello appartiene alla casa per renderla fornita dei beni d'animo, di corpo e di fortuna* (Cremona: Belpiero, 1616); Bartolomeo Frigerio, *L'economista prudente [...] Nel quale con autorità della Sacra Scrittura, d'Aristotile, e d'altri gravi scrittori si mostra l'arte infallibile d'acquistar e conservar la robba e la riputazione d'una famiglia e d'una corte* (Roma: Lodovico Grignani, 1629); Giovanni Stefano Menochio, *Economica cristiana [...] nella quale con le autorità della Sacra Scrittura, e de' Santi Padri, con le ragioni naturali, historie e ammaestramenti morali de' scrittori profani, s'insegna il modo di ben regolare, e governare la propria casa* (Venezia: Baba, 1656).

⁴¹ Frigo, *Il padre di famiglia*, 44.

⁴² Sulla sprezzatura si vedano Giulio Ferroni, "'Sprezzatura' e simulazione," in *La corte e il "Cortegiano"*, a cura di Carlo Ossola (Roma: Bulzoni, 1980) e Eduardo Saccone, "'Grazia,' 'sprezzatura,' 'affettazione,'" in *Le buone e le cattive maniere: letteratura e galateo nel Cinquecento* (Bologna: il Mulino, 1992).

La trattatistica comportamentale di parte “cattolica” non poteva quindi che collocarsi dentro il nuovo e pressante scenario di un conflitto confessionale che non era (solo) teologico, ma che coinvolgeva le forme stesse del vivere. E le inquietudini che questo conflitto muoveva sono bene espresse anche dal vastissimo corpo delle meditazioni e delle orazioni, dai sermoni che lentamente aprono al mondo “intimo” e sofferente del credente, il quale troverà uno strumento straordinario di assicurazione e di cura dell’anima nella pratica della confessione. Il modello del conversare cortigiano diventa quindi modello universale, economia dei rapporti interpersonali nonché forma tanto della morale quanto di vita. In tal senso, è solo in parte corretto quanto ha sostenuto Jerome Schneewind, secondo cui in prima età moderna—ed in maniera determinata a partire dal Seicento—si affermerebbe “una morale dell’autogoverno” individuale che contrasta, quando non si oppone, ad una “morale dell’obbedienza.”⁴³ Come la stessa cultura cattolica della controriforma mostra, la prima età moderna vede il comporsi di pratiche estremamente complesse di governo e di auto-governo dei singoli che sono anche finalizzate a sostenere percorsi di conformità ed obbedienza e di adesione più o meno convinta ai poteri politici e religiosi.

Il governo della Chiesa e il pastorato cattolico

Secondo alcuni storici moderni, tra questi Wolfgang Reinhardt, la rottura dell’unità cristiana e il moltiplicarsi delle confessioni determinate dalla Riforma avrebbero avuto un effetto “modernizzante,” rompendo l’unità teologica del mondo cristiano e permettendo la pluralizzazione e l’individualizzazione delle forme di vita.⁴⁴ Esiste ormai una vasta letteratura sull’argomento e l’elemento di maggior rilievo di questi studi è forse l’analisi delle esperienze plurali di vita spirituale, religiosa, civile, che questa rottura determina. Il tema di dibattito, ancora una volta, è in quali termini queste esperienze concorrano alla costruzione di una specifica sensibilità “moderna.” Se la posizione weberiana, per quanto concerne le confessioni protestanti ed in particolare quella calvinista, è nota, gli studi recenti mostrano come anche da parte cattolica ci sia una disciplina religiosa che entra a far parte a pieno titolo di ciò che intendiamo come “vivere moderno.” Ed in effetti, la politica papale post-tridentina tenderà un ampio rinnovamento delle attività pastorali e degli ordini religiosi, o almeno quell’ampia parte di essi che si metterà al servizio del nuovo corso, quale strumento per un ripensamento e un rafforzamento delle attività educative, devozionali, di predicazione e apostolato, missionarie. Ad uno sforzo di repressione e di contenimento delle forme plurali di vivere e intendere la spiritualità e il rapporto col divino, si pensi anche solo alle più note vicende di Giordano Bruno o di Tommaso Campanella, si affianca lo sforzo di affermare quella che potremmo definire come una specifica soggettività cattolica fondata sull’obbedienza e la conformità ai dettami della Chiesa.

Il rinnovamento della Chiesa cattolica tridentina non si fonda in altri termini in via esclusiva sull’irrigidimento del governo spirituale ed ecclesiastico ma si accompagna ad un impegno pastorale che, in quanto *cura animarum*, aspira a promuovere percorsi di adesione volontaria alla vita cattolica. Certamente, esso resta inserito in un quadro di relazioni fortemente gerarchizzate e basate sui principi dell’obbedienza e della moderazione. Esempio, in tal senso, è il percorso della Compagnia di Gesù e del suo fondatore Sant’Ignazio di Loyola inizialmente guardato con sospetto dalla Chiesa, quindi divenuto tra i

⁴³ Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁴⁴ Wolfgang Reinhardt, “Gegen Reformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters,” *Archiv für Reformationgeschichte* 68 (1977): 226-252, tr. it, a cura di Gustavo Corni, “Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell’età confessionale,” *Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento* 8 (1982): 13-38; e “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione: un discorso storiografico”, in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo*, 101-123.

pilastrini della *renovatio* tridentina proprio per la capacità dell'ordine da lui fondato di integrare una "militanza cattolica" intransigente con la disciplina ferrea dell'obbedienza, un'ascesi lontana dal misticismo e una capillare attività pastorale e missionaria.⁴⁵ I suoi *Esercizi spirituali* compongono, infatti, un modello di vita organizzata intorno a precise norme che più che essere obbedite devono venire interiorizzate. Non è certo un caso che, tra le opere della Compagnia di Gesù e del suo fondatore, proprio questo testo venne guardato con sospetto dall'Inquisizione per il suo carattere fortemente centrato sulle pratiche individuali. Del resto, come ha sottolineato Hans Schilling:

nell'ambito della confessionalizzazione cattolica, la disciplina ecclesiastica pubblica non fu l'unica forma, né tantomeno la più importante o quella tipica, di controllo e di disciplinamento ecclesiastico. Il rinnovamento tridentino plasmato dai gesuiti quali suoi agenti maggiormente determinati ed efficaci creò tutta una gamma di procedimenti di disciplinamento, controllo e normalizzazione che agirono diversamente, ma non per questo in misura meno determinante della disciplina comunitaria pubblica calvinista, sulla formazione di comportamenti e atteggiamenti razionali moderni.⁴⁶

Particolarmente importante, quindi, sarà l'impegno dei Cappuccini che fecero della cura delle anime di malati, prigionieri e condannati a morte uno dei perni della loro attività impegnandosi, peraltro, nella cura delle attività di confessione.

Nel Concilio erano emersi almeno due diversi orientamenti circa la revisione della disciplina ecclesiastica. Il primo, teso a rinnovare la vecchia scolastica con l'inserzione di elementi tratti dai domenicani di Salamanca; il secondo, che puntava invece a rivedere l'organizzazione delle attività pastorali. In effetti, pur nei loro rispettivi ambiti, era compito tanto dei teologi quanto dei pastori di operare per un'effettiva riforma della Chiesa. I primi attraverso una revisione della dottrina tale da separare nettamente e chiaramente la retta fede cristiana (cattolica) dal protestantismo. I secondi, attraverso il rilancio delle attività pastorali per riportare alla vera fede coloro i quali se ne erano allontanati. In questo contesto la controversistica aveva un ruolo decisivo, sia perché poteva trarre dalla elaborazione protestante le basi per rinsaldare la teologia cattolica, sia perché poteva contribuire a tradurre i principi dottrinari in specifiche attività pastorali.

Tra i massimi esponenti di un percorso di rinnovamento teologico e dottrinario, quello del Cardinale Roberto Bellarmino rappresenta forse lo sforzo più determinato di realizzazione di una vera e propria *monarchia pontificia universale* attraverso l'impegno controversistico e missionario.⁴⁷ Le attività missionarie e pastorali sono il perno di un progetto che è al

⁴⁵ Gennaro Maria Barbuto, *Il principe e l'Anticristo: gesuiti e ideologie politiche* (Napoli: Guida, 1994); Harro Höpfl, *Jesuit Political Thought: the Society of Jesus and the State, c.1540-1630* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); e Gian Paolo Brizzi, *La "Ratio Studiorum": modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinquecento e Seicento* (Roma: Bulzoni, 1981). Sugli "esercizi spirituali" e la loro importanza per la lunga storia delle pratiche del governo di sé, si veda Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Harmattan, 1981), tr. it. Anna Maria Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (Torino: Einaudi, 2005).

⁴⁶ Hans Schilling, "Chiese confessionali e disciplinamento sociale: un bilancio provvisorio della ricerca storica," in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo*, 125-160, 153.

⁴⁷ Su Bellarmino si vedano Romeo De Maio et al. (a cura di), *Bellarmino e la Controriforma: atti del simposio internazionale di studi* (Sora: Centro Studi Sorani, 1990); Thomas Dietrich, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621): systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen* (Paderborn: Bonifatius, 1999); Paul Goodman, *The Saint as Censor: Robert Bellarmin between Inquisition and Index* (Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000); Gilberto Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità: teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno* (Torino: Einaudi, 2002); e Franco Motta, *Bellarmino: una teologia politica della controriforma* (Brescia: Morcelliana, 2005).

contempo spirituale e temporale, perché mira a ricostruire quel magistero universale della Chiesa nella quale principi e popoli dovrebbero trovare la loro guida spirituale e i loro orientamenti di vita. È pure evidente, che una tale opera missionaria non è possibile senza una decisa attività controversistica contro gli apparati dottrinari protestanti e senza una nuova e più efficace pastorale.⁴⁸ Bellarmino non attribuisce quindi alla figura del vescovo una significativa autonomia episcopale, ma solo l'esercizio di una funzione pastorale subordinata nella quale la pratica della fede era essenzialmente disciplina dell'obbedienza. Il rapporto tra gregge e pastore, nella chiesa militante bellarminiana, è un rapporto "passivo," nel quale si rispecchia quell'obbedienza che la Chiesa stessa deve ad un divino interpretato come un principio primo e immobile la cui volontà può essere solo espressa nella forma della volontà ecclesiastica.⁴⁹

Un tema decisivo per la Chiesa post-tridentina rimaneva tuttavia quello di definire le forme di relazione tra la dimensione spirituale e pastorale della Chiesa e il ruolo da assegnare alla politica e all'amministrazione civile ed ecclesiastica. Quanto al rapporto con i poteri temporali, la risposta bellarminiana della *potestas indirecta* è nota: al papato non appartiene alcuna potestà diretta nelle materie temporali, e solo in casi straordinari e che abbiano implicazioni di particolare gravità per la cura delle anime il potere spirituale può intervenire in deroga alle competenze del potere temporale. La proposta bellarminiana è forse il tentativo di ristabilire un equilibrio tra competenze spirituali e temporali in un contesto che vede definitivamente superate le istanze di governo temporale del papato. Tuttavia, in essa è anche possibile ravvisare una visione non meramente "resistenziale" delle funzioni della Chiesa la quale potrebbe tornare ad acquisire attraverso le attività pastorali una nuova presa sul governo temporale degli uomini attraverso l'esercizio di un rinnovato governo dei credenti.

Un diverso tentativo di bilanciare le diverse istanze politiche e temporali con quelle spirituali ed ecclesiastiche nel contesto post-tridentino è rappresentato invece dall'opera di Giovanni Botero nella quale la separazione tra temporale e spirituale è ormai assunta fino in fondo. Tra le sue opere più rilevanti è sufficiente segnalare il *Dispregio del Mondo* del 1585, testo in cui riecheggiano la tradizione medievale del *Contemptus mundi* e il testo erasmiano, quindi le *Relationi Universali* del 1585, il *Della Ragion di Stato* pubblicato nel 1589, l'*Uffizio del Cardinale* del 1589.⁵⁰ Il Botero, segretario dell'Arcivescovo Carlo Borromeo, formatosi tra i gesuiti ma espulso dall'ordine, scrisse la sua prima opera per conto del Borromeo, il *De Regia Sapientia* (1583), un trattato che mirava ad immettere nella teoria politica i principi rigoristi propri della riforma borromaica facendo dipendere da Dio e dal rispetto della Chiesa i successi e gli insuccessi degli stati. Il Botero rievocava l'immagine del Dio guerriero dell'Antico Testamento per rivendicare la forza politica propria della religione. Nel successivo *Del dispregio del mondo* (1584), pure commissionato dall'arcivescovo milanese, egli mette in risalto la piccolezza del mondo e la sua finitudine per giustificare i tratti di una compiuta morale ascetica. Il testo più conosciuto del Botero è comunque il *Della Ragion di Stato*, tentativo di collocare le istanze del governo politico degli stati—fondato essenzialmente sugli interessi e sulle dinamiche proprie delle relazioni tra i ceti produttivi—all'interno di un'architettura morale cattolica e conformista. Dedicata alla definizione dei saperi necessari alla conservazione politica di uno stato temporale, la Ragion di Stato boteriana richiama la necessità di rendere la religione il vero fondamento della politica. In

⁴⁸ Adriana Valerio, "La verità come luogo teologico," in *Bellarmino e la Controriforma*, a cura di Romeo De Maio et al., 51-87.

⁴⁹ Gennaro Maria Barbuto, "Il 'Principe' di Bellarmino," in *Bellarmino e la Controriforma*, a cura di Romeo De Maio et al., 123-189.

⁵⁰ Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato: Libri X* (Venezia: Gioliti, 1589). Su Botero, mi limito a rinviare all'*Introduzione* di Chiara Continisio a Botero, *La Ragion di Stato* (Roma: Donzelli, 1987), xi-xli, e agli atti del convegno *Botero e la "Ragion di Stato"*, a cura di Artemio E. Baldini (Firenze: Olschki, 1992).

termini non certo originali, e forse solamente di maniera, egli conferma quanto senza la religione “ogn’altro fondamento di stato vacilla [...] Ma, tra tutte le leggi, non ve n’è alcuna più favorevole a’ precipi che la cristiana, perché questa sottomette loro non solamente i corpi e le facoltà de’ sudditi, dove conviene, ma gli animi ancora e le coscienze, e lega non solamente le mani, ma gli affetti ancora ed i pensieri.”⁵¹ Quello che è invece rilevante nell’opera boteriana è proprio il tentativo di tenere uniti i principi regolanti il vincolo religioso con le nuove forme del legame politico e civile fondate sugli interessi poiché “*ragion di Stato* è poco altro, che *ragion d’interesse*.”⁵² Direttamente rilevante per le questioni ecclesiastiche è l’*Ufficio del Cardinale* in cui Botero pone nella predicazione, nella illustrazione del Vangelo e nelle verità rivelate dalla “Santa Prassede” il nucleo della ripresa cattolica. Per tale ragione, la principale cura dei Cardinali nell’esercizio di virtù e religione deve essere quella di provvedere alla “propagatione della religione” per mezzo di una prudente scelta e conduzione dei vescovi, i quali sono “i ministri principali della conservazione della fede e del culto di Dio” poiché essi “pascono le pecorelle rationali [...] reggono le chiese particolari [...] ordinando i sacerdoti, che confermano i fedeli, che con grandissimo travaglio e contraddizione difendono e mantengono la iurisdittione ecclesiastica.”⁵³ Se leggiamo quest’ultimo testo boteriano nel contesto delle opere più propriamente politiche, in particolare il *Della ragion di Stato* e l’operetta *Sulle cause della grandezza delle città*, il fermo dominio sopra i popoli di Botero poteva quindi anche essere esercitato nelle specifiche forme di un governo pastorale teso a saldare le istanze del governo politico degli interessi con i percorsi sottili della conduzione delle anime e “del gregge” nelle sue molteplici articolazioni: chierici e laici innanzitutto, quindi aristocratici, borghesi, ceti popolari e mezzani.

Un tentativo ancora diverso di porre in relazione il governo spirituale della Chiesa con l’amministrazione ecclesiastica e temporale è invece nell’opera di Giovan Battista De Luca, il più importante canonista e giureconsulto seicentesco. Su incarico di Innocenzo XI, questi tentò l’avvio di una sostanziale e profonda riforma del sistema di governo del principato ecclesiastico che venne duramente osteggiata in seno alla Chiesa dell’epoca. Nella sua opera troviamo uno sforzo di sintesi dell’architettura normativa ecclesiastica come presupposto di una gestione giuridicamente corretta degli uffici curiali, delle diocesi, degli organi ecclesiastici e degli uffici temporali nel rapporto con le loro funzioni spirituali.⁵⁴ Il tentativo del De Luca è di dare forma giuridica alla duplice natura temporale e spirituale del papato modellando e temperando le istanze, talvolta opposte, che ne derivavano. Nella sua architettura, la figura del pontefice è ovviamente posta al vertice della Chiesa ed è definita con un estremo dettaglio nelle sue diverse funzioni al fine di tenere chiaramente separate le differenti funzioni connesse al suo ruolo. Nella sua *Relatio romanae curiae forensis*, egli descriverà il papa (“De papa, circa eius potestate, ac personas, quas gerit”) come una potestà nella quale convergono quattro distinte figure associate a specifiche funzioni e autorità: la prima è quella del papa e vescovo della chiesa universale (“una scilicet pape et episcopi ecclesiae universalis”); la seconda è quella del patriarca d’Occidente; la terza è quella di Vescovo di Roma; la quarta e ultima è quella del principe secolare dello stato della Chiesa (“Principis saecularis status ecclesiastici”). Nel suo *Il principe cristiano pratico*, al pari di altre sue opere come *Il cardinale pratico*, il *Vescovo pratico*, e il *Religioso pratico*, De Luca

⁵¹ Botero, *Della Ragion di Stato*, 149.

⁵² Botero, *Aggiunte fatte [...] alla sua Ragion di Stato* (Venezia: N. Misserini, 1606): 68.

⁵³ Botero, *Dell’Ufficio del Cardinale* (Roma: Nicolò Mutii, 1599).

⁵⁴ Andrea Zanotti, *Cultura giuridica del Seicento e Jus Publicum Ecclesiasticum nell’opera del Cardinal Giovan Battista De Luca* (Milano: Giuffrè, 1983); Agostino Lauro, *Il cardinale Giovan Battista De Luca* (Napoli: Jovene, 1991); e i molteplici lavori di Aldo Mazzacane tra i quali mi limito a segnalare: “Giovan Battista De Luca e la ‘compagnia d’ufficio,’” in *Fisco, religione, stato nell’età confessionale*, a cura di Hermann Kellenbenz e Paolo Prodi, 505-530; e “Diritto comune e diritti territoriali: il riformismo di G.B. De Luca,” in *Origini dello Stato*, a cura di Chittolini et al., 341-347.

coglie e descrive certamente il potere come *pragma*, ossia il comando come “atto,” ma esprime anche la forte esigenza di separazione tra governo come amministrazione (*oeconomia*) dall’attività del pastore. Il papa esercita un’autorità spirituale e una *potestas* sacrale ma in quanto governatore temporale dello stato della Chiesa egli opera né più, né meno che secondo le norme e le leggi che regolano ogni altro principe: “al papa, et a gli altri prelati suddetti, e simili, i quali possiedon domini temporali in riga e figura di principi, convengono con la sua proportion, quelle cose che generalmente si dicono degli altri principi secolari senza mistura alcuna della spiritualità.”⁵⁵

Prima la riflessione bellarminiana, quindi l’opera del De Luca—pur dentro uno sforzo di rinnovamento “rigorista” ben espresso nel caso del giureconsulto napoletano dal papato di Innocenzo XI—mostrano come tra Cinque e Seicento sia ormai acquisita la separazione tra gli ambiti differenti del governo ecclesiastico degli uomini: quello temporale e quello spirituale. In Botero, le ragion di stato e di chiesa fanno proprie alcune delle trasformazioni in atto nella cultura europea, in primo luogo la centralità assunta dagli interessi.⁵⁶ Quindi la pluralizzazione dei saperi—dalla geografia all’urbanistica, dall’economia alla statistica—quale rappresentazione di una nuova architettura delle conoscenze umane non più riducibile allo scolasticismo e all’aristotelismo e ad una qualche sintesi teologica. La ragion di stato boteriana diviene essa stessa matrice di una “ragion di chiesa” dai tratti fortemente secolarizzati.⁵⁷

Le riflessioni boteriane e bellarminiane incrociano una diversa modalità di praticare la riforma della Chiesa emersa dal Concilio esplicitamente pastorale. Già tra il XVI e XVII secolo le scuole di dottrina cristiana avevano concentrato la loro azione sull’imposizione di buoni “costumi” cristiani. Particolarmente in Italia e nel contesto post-tridentino questo percorso trova un nuovo slancio in considerazione della necessità di dotarsi di strumenti di proselitismo più efficaci e di contrastare anche con strumenti diversi dalla dottrina l’avanzata protestante. Dilwyn Knox ha posto l’attenzione sull’opera del discepolo di Filippo Neri, e amico di Carlo Borromeo, Silvio Antoniano, che nel suo *Dell’educazione cristiana e politica dei figlioli libri tre* (1580-1584) associava la comunità spirituale ad una piccola repubblica nella quale era necessaria una continua consuetudine con la virtù per la costruzione di una disposizione alla vita cristiana. Il riferimento alla repubblica, come forma di vita associata anche delle comunità cattoliche, tuttavia, non era certamente connesso alla forma dell’auto-governo civico ma intendeva in termini più ampi la *res publicae* come comunità politica al fine di mostrare come “per fare un buon clero conviene far seminario di buone piante, le quali sono i fanciulli; così parimenti, data la debita proporzione, per avere una buona cittadinanza d’uomini secolari, è necessario incominciare ad educarli bene sino dalla fanciullezza.”⁵⁸ Ed in effetti, al divieto di volgarizzamento delle Sacre Scritture necessario per interdire la libera interpretazione della parola di Dio si affianca una capillare opera catechistica con volumetti tesi a insegnare ai fanciulli e alle fanciulle i fondamenti della devozione e dell’obbedienza, i misteri della fede, i principi della Chiesa e le storie dei suoi padri e dei suoi santi. Allo stesso

⁵⁵ Cit. in Prodi, *Il sovrano pontefice*, 343.

⁵⁶ La categoria dell’interesse è di estrema complessità semantica e i percorsi storici del suo imporsi come tema politico sono ancora da ricostruire appieno. Si vedano: Lorenzo Ornaghi, *Il concetto di interesse* (Milano: Giuffrè, 1984); Cesare Mozzarelli (a cura di), *Economie e corporazioni* (Milano: Giuffrè, 1988); Albert Otto Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1977), tr. it. Sandra Gorresio, *Le passioni e gli interessi* (Milano: Feltrinelli, 1979).

⁵⁷ Sulla ragion di chiesa si veda Gigliola Fragnito, “Ragioni dello Stato, ragioni della Chiesa e nepotismo farnesiano: spunti per una ricerca,” in *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII): atti del convegno dell’Istituto per gli studi filosofici e dell’Istituto storico italo-germanico di Trento (9-10 luglio 1990)*, a cura di Pierangelo Schiera (Napoli: Officina Tipografica, 1996), 15-73.

⁵⁸ Dilwyn Knox, “Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell’Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento,” in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo*, 63-99, 87.

modo, lungo tutto il Cinquecento ai tradizionali volumi catechistici si affiancano i più tradizionali *manualia sacerdotum*, espressione di una letteratura morale in latino frutto della seconda Scolastica, che offrono i lineamenti di uno specifico catechismo per sacerdoti, nonché quelle tecniche per la confessione e che appaiono “molto attivi proprio sulla controversa e fluida frontiera dei problemi morali secondo convenienza (cioè per circostanze e differenze), chiamati ora ‘casi di coscienza’.”⁵⁹ Tuttavia, nell’ottica del rafforzamento della pastorale cattolica e del sacerdozio anche questa letteratura andava completamente rinnovata. Ancora una volta, un ruolo di primo piano lo svolsero i Gesuiti con le loro *regulae modestie*: regole meticolose e minute che normavano i comportamenti per adeguare il governo del corpo ad una volontà che cerca insieme disciplina spirituale e sacralizzazione del quotidiano. Del resto, nella scolastica tardo-medievale, infatti, la modestia era una virtù afferente a quella cardinale della temperanza ed esprimeva una istanza di equilibrio tra anima e corpo.⁶⁰ In parziale continuità con questa tradizione, le *regulae modestie* promuovevano una rigida disciplina del corpo col fine di liberare l’anima per farle incontrare Dio non solo nella preghiera, ma in ogni atto quotidiano. La modestia, in altri termini, diveniva “il complemento essenziale della devozione coerentemente con il suo impegno a ristabilire un autentico cristianesimo.”⁶¹ Nei decretali e nei manuali che seguiranno la chiusura dei lavori tridentini, si affermerà quindi un nuovo ideale di “buon pastore” declinato secondo obblighi e doveri definiti in maniera precisa e dettagliata. Il trattato *De officio parochi* scritto, forse, dal sacerdote Alessandro Sauli per Carlo Borromeo nel 1566, rappresenta bene questo nuovo approccio proprio per l’estrema attenzione alle motivazioni interne che guidano un parroco nell’esercizio della propria missione pastorale. All’estrema attenzione alle funzioni parrocchiali e di guida spirituale del gregge, si affianca la cura del parroco nei confronti innanzitutto di se stesso, poiché l’*officio* non può in alcun modo essere separato dalla persona. Di qui la cura dei sensi, dei pensieri, delle azioni minute che accompagnano la cura pastorale e gli uffici ministeriali.⁶² Del resto l’esperienza e la figura borromea è essenziale per comprendere la varietà dei percorsi interni alla Chiesa dell’epoca. Il Borromeo, infatti, nella rappresentazione agiografica successiva incarna un modello cardinalizio “militante,” rigoroso, e indisponibile a mediazioni tanto politiche quanto “culturali” o spirituali. Anche in questo caso, una rappresentazione così rigida non coglie le articolazioni plurali di un’esperienza storica che è sì “radicale” nel contrasto alle istanze riformiste, alle pretese del potere politico temporale e alle nuove forme del vivere, ma che invece, come esprime bene Danilo Zardin:

sta dentro la lettera di un proclama riformatore spinto ad assumere i toni della più sferzante radicalità. Ben altro discorso sarebbe, però, ricavare da qui la prova che la sua ambiziosa volontà di “sacralizzazione,” o di disciplinamento della vita collettiva—per riprendere formule che sono diventate abituali negli ultimi decenni—abbia avuto pieno e trionfale successo.⁶³

Eppure, chiusa nel primo quarto del Seicento la fase di *renovatio* della teologia tridentina ed indebolitasi l’aspirazione verso una nuova spiritualità e un rinnovato pastorato, ritornano

⁵⁹ Quondam, *Forme del vivere*, 186.

⁶⁰ Per tale ragione lo storico Dilwyn Knox colloca nella modestia, piuttosto che nella cortesia, il modello genitivo della *civilitas* che avrebbe retto la cultura umanistica e barocca, in particolare i percorsi della civil conversation e della cultura cortigiana: si veda Knox, “Disciplina,” 63-99.

⁶¹ Ibid., 84

⁶² Carlo Marcora, “Un trattato ‘de officio parochi’ scritto a Milano per S. Carlo,” *Memorie storiche della diocesi di Milano*, XIII (1966): 9-46.

⁶³ Danilo Zardin, “Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma,” *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 103 (2009): 41-61.

in primo piano quelle forme tradizionali di devozione come il culto delle immagini e delle reliquie dei santi che lo stesso Borromeo aveva contrastato. Quello che doveva essere il rinnovamento della figura del sacerdote come pastore di anime, con l'irrigidirsi della condanna della concezione protestante del sacerdozio universale dei fedeli, vedrà invece accrescersi nuovamente il distacco tra il clero e il popolo ben rappresentato da quella diffidenza verso la diffusione in volgare delle Sacre Scritture che finirà, alla lunga, per privare lo stesso laicato di uno strumento necessario per sviluppare una convincente attività missionaria e pastorale. In effetti, tra le decisioni più complesse della Chiesa post-tridentina, ci sarà quella della messa all'indice dei volgarizzamenti biblici nel 1596, una scelta in parte già attuata col primo divieto del 1559. La Chiesa esitò a lungo prima di prendere questa decisione, frutto soprattutto delle pressioni operate durante il pontificato di Sisto V da un ampio nucleo di vescovi provenienti in prevalenza dal clero secolare. In questi eventi avranno un ruolo decisivo, peraltro, i contrasti tra la Congregazione dell'Inquisizione e quella dell'Indice, entrambe intenzionate ad occupare spazi di intervento episcopale a scapito del Sant'Ufficio. In particolare, come scrive Gigliola Fragnito:

dietro le frequenti schermaglie, che si trasformarono in un vero e proprio scontro durante il pontificato di Clemente VIII, si celava un dissidio di fondo che aveva radici lontane. Indipendentemente dai loro orientamenti dottrinali, che spesso coincidevano con quelli del Sant'Ufficio, i cardinali nominati da Sisto V [...] erano decisi a rivendicare ed a salvaguardare i poteri censori che il Concilio aveva riconosciuto ai vescovi e ritenevano che a loro, e a loro soli, spettasse la vigilanza sul sapere, sui comportamenti e sulle credenze del loro gregge e che dovesse essere affidata "ordinariis potissimus cura Indicis."⁶⁴

Era questa una concezione che attribuiva all'episcopato il ruolo principe nella realizzazione del progetto post-tridentino di "acculturazione e moralizzazione dei fedeli" e mirava a contenere il ruolo crescente dell'Inquisizione e il progetto del Sant'Ufficio di utilizzare le strutture inquisitoriali come strumenti per il consolidamento del proprio controllo sulle chiese locali. Del resto, la nascita del tribunale dell'Inquisizione Romana nel 1542 ha come fine proprio quello di combattere le eresie in tutte le diocesi esercitando un controllo sulla conformità dei credenti che spesso scavalca le autonomie di governo entrando in contrasto con i vescovi e gli stessi uffici curiali locali. Infatti, la commissione di sei cardinali (inquisitori generali) che lo governava aveva poteri amplissimi, sia in materia dottrinale sia di tipo giudiziario. Ed in effetti i difficili rapporti tra le diocesi e l'Inquisizione sono forse tra i segni più indicativi di un profondo mutamento nelle prospettive della Chiesa, alle prese con la mediazione delle esigenze differenti e sempre più divergenti tra le diverse modalità di intendere la sua guida spirituale e pastorale nonché il rapporto tra queste e le esigenze del governo temporale. Perso lo slancio tridentino e post-tridentino l'attività pastorale non riesce più a tenere unite queste spinte attraverso l'impegno congiunto degli ordini, delle parrocchie, dell'attività evangelica e missionaria.

Questa linea di tensione accomuna tutti i territori segnati dalla supremazia della Chiesa cattolica, sebbene vi siano elementi di differenziazione e specificità che non è possibile ignorare. Infatti, è in Italia e in Spagna che, più che altrove in Europa, si intrecciano quelle che Hans Schilling ha descritto come una "disciplina ecclesiastica del peccato" e una "disciplina statale della punizione" al cuore della clericalizzazione post-tridentina.⁶⁵ Del

⁶⁴ Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)* (Bologna: il Mulino, 1997), 15-16.

⁶⁵ Hans Schilling, "'Geschichte der Sünde' oder 'Geschichte des Verbrechens'?: Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht." *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in*

resto, la disciplina ecclesiastica si colloca sul duplice piano teologico e storico-politico; e se l'esperienza storica delle chiese riformate, particolarmente di matrice calvinista, poneva nella forma comunitaria del presbiterio il nucleo della propria spiritualità condivisa, dopo il Concilio della Chiesa cattolica – pur con continui oscillamenti e incertezze – rivedrà il proprio operato intorno all'opera pastorale. Al centro della disciplina confessionale e in termini più complessivi pastorale post-tridentina, c'è la volontà di incidere nell'animo del peccatore, nelle sue dimensioni interiori, ma non di garantire attraverso la purificazione del singolo anche la purezza della comunità. Nella comunità cattolica segnata dal Concilio, la salvezza è tutta individuale ed è costruita intorno ad una presa di parola che deve essere tuttavia mediata e censurata dalla Chiesa, a conferma di un ruolo e di una funzione ermeneutica che doveva rimanere nella piena e unica disponibilità della gerarchia ecclesiastica.

Nei suoi lavori sulla confessione come tribunale di coscienza, Adriano Prosperi ha mostrato come la capacità della Chiesa di conservare a lungo il proprio potere sulla società italiana sia almeno in parte dovuta alla capacità di esercitare un duplice controllo: “in foro esterno,” attraverso gli strumenti di costruzione/imposizione di obbedienza e conformità religiosa, e in “foro interno,” ossia attraverso l'adesione volontaria a precetti e dettami.⁶⁶ Secondo lo storico italiano, la confessione ha rappresentato lo strumento principe di questa capacità “di legare o sciogliere le coscienze” e vincolare il gregge al pastore di anime. Certamente, nelle diverse declinazioni del confessore e dell'inquisitore, il tribunale di coscienza esprime la tensione tra due modalità diverse—la prima “dolce,” la seconda “dura”—di contrasto delle posizioni eretiche o non ortodosse. L'elemento di maggiore interesse è però forse nelle relazioni strette che il tribunale di coscienza istituisce tra una logica e una pratica “giuridica” con quella propriamente pastorale della confessione. Queste relazioni sono funzionali alla gestione inquisitoriale del rapporto tra colpa e pena, eppure Prosperi mostra come gli stessi inquisitori tendano nel tempo ad assumere sempre più lo stile “pastorale” del confessore. Nei decenni immediatamente seguenti la Riforma la confessione è resa obbligatoria, e nel tempo essa si affermerà come un vero e proprio rito sociale diffuso e il suo imporsi come esperienza ordinaria è forse il frutto della “capacità mostrata da una nuova scuola di confessori di trasformarsi in medici di anime malate e di psicologie tormentate.”⁶⁷ Le coscienze diventano il campo d'azione di pratiche che sostituiscono lentamente la persuasione alla forza, rendendo dominante il tono “pastorale” rispetto alla guerra spirituale contro gli infedeli: “[I]a questione fondamentale nella situazione italiana era diventata, evidentemente, quella di persuadere e convincere, non quella di vincere.”⁶⁸ Pur rimanendo uno dei principali strumenti per il controllo spirituale dei fedeli, la confessione diviene tuttavia anche uno strumento per la costruzione di un “senso di biografia individuale” che spostava la ricerca della santità dalla via monastica allo spazio intimo e “laicizzato” situato tra sacro e privato del confessionale. Strumento, insomma, di una disseminazione del sacro capace di raggiungere, nelle forme rigidamente controllate dalla gerarchia ecclesiastica, anche lo spazio intimo.

Trento 12 (Bologna: il Mulino, 1986): 169-192; Jean Delumeau, *Le Péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIII-XVIII siècles* (Paris: Fayart, 1983), ed. it. *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo* (Bologna: il Mulino, 2006); Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari* (Torino: Einaudi, 2009).

⁶⁶ Oltre ai lavori già citati, si veda Adriano Prosperi, “Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento: un percorso di ricerca,” *AnnISIG* 19 (1993): 401-416.

⁶⁷ Prosperi, “L'inquisitore come confessore,” in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo*, 187-224, 203. Si veda anche John Bossy, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation,” *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975): 21-38.

⁶⁸ Prosperi, *L'inquisitore come confessore*, 217.

Il laboratorio ecclesiastico italiano e il sacro

La crisi spirituale cristiana di prima età moderna non è esclusivamente il risultato della corruzione morale e dei costumi del clero romano, che ne sono l'elemento scatenante, ma è anche il prodotto di una crescente divaricazione tra le modalità di vivere e praticare la religione così come proposte dalla Chiesa e le trasformazioni nelle aspirazioni e nelle sensibilità dei credenti. Certamente i fenomeni di corruzione e malcostume indeboliscono fortemente tanto il *ministerium* ecclesiastico quanto il *misterium* che è connesso all'ufficio spirituale. L'apparente perdita di "sacralità" della Chiesa, ossia la sua capacità di conservare uno spazio e un tempo spirituale effettivamente separato dal profano, è forse tra gli elementi simbolicamente più forti della crisi della civiltà cristiana tardo-medievale e di prima età moderna. Una crisi che si accompagna, paradossalmente, agli sforzi da parte della Chiesa di esercitare un più pervasivo governo delle istituzioni della Chiesa e dei credenti. Il passaggio epocale segnato dalla riforma protestante, e le successive riforma e controriforma cattoliche, accentuano un processo di pluralizzazione e frantumazione del sacro/religioso i cui segni erano già nel florilegio di esperienze spirituali e mistiche che segna il tardo Medioevo. In età moderna, a questa pluralizzazione si affianca un potere politico "sovrano" capace di far propria una sempre più ampia e puntuale capacità di governo degli uomini. Del resto, è fin dai primi decenni del Quattrocento che la politica ecclesiastica non sembra più riuscire a far convergere opportunamente il governo degli individui con la cura delle anime. Al venir meno della capacità di produzione simbolica oltre che giuridico-politica della *representatio auctoritatis* della Chiesa si accompagna quindi il lento affermarsi di modalità nuove di rappresentazione politica.

Quali trasformazioni impongono questi mutamenti nelle modalità di rappresentare e vivere il sacro? A partire dal Concilio di Trento, lo stato pontificio esprime una duplice immagine del sacro. La prima è forse espressa dalle posizioni teologiche e dottrinarie del Bellarmino, ma anche dall'esperienza borromaica: il sacro è lo spazio di espressione del divino che coincide con la Chiesa e si diffonde secondo le gerarchie che essa si è data. La seconda immagine del sacro, che appare in una pluralità di scritture e in ambiti culturali anche molto diversi tra loro, è definibile come "pastorale" ed esprime la capacità—della Chiesa più che della Chiesa—di innervare il quotidiano dei fedeli attraverso la devozione, la preghiera, la confessione, le liturgie, e le feste. In questo modello, il sacro si diffonde presentandosi in una molteplicità di luoghi e di momenti che "riempiono" la vita del credente e lo vincolano alla comunità dei fedeli favorendo processi di adesione volontaria al magistero cattolico. Se la prima è un'immagine concentrata del sacro, la seconda rappresenta la "diffusività" di una sacralità che permea tutta la vita associata. Nella capacità di disseminare pastoralmente il sacro, ossia di moltiplicare i luoghi e i momenti di divisione tra ciò che è proprio di Dio ed è amministrato dalla Chiesa e quanto è invece nel pieno governo dell'individuo, risiede forse la capacità pervasiva del cattolicesimo in età moderna e contemporanea. In tal senso, si può forse proporre, sebbene solo in via di ipotesi, che il progressivo indebolirsi del governo temporale delle Chiese nel XVIII secolo, in particolare di quella cattolica, consegna l'esercizio di una sacralità concentrata al *deus mortalis* hobbesiano. Certamente lo Stato Pontificio non riuscirà a fare propria l'immagine di una piena sovranità: la sua rappresentazione statuale stride infatti con le sue istanze pastorali e spirituali. Peraltro, lo Stato della Chiesa conserverà a lungo un'immagine di corruzione materiale tanto più grave perché allusiva di una più profonda corruzione morale e spirituale. A differenza della funzione sovrana, nella quale il sacro si configura come un'assoluta alterità, la pastoraltà esprime invece una relazione col divino fatta di piccoli gesti quotidiani che sono essi stessi sacri. La Chiesa perseguirà quindi anche una diversa strada da quella dello stato, dando corpo

ad un'autorità che si regge su una spiritualità diffusa centrata sulla *cura animarum* piuttosto che sul mero imperio della legge.

In tal senso, è nota la tesi di Benedetto Croce secondo cui la disciplina imposta dalla Chiesa di Roma ha esercitato a lungo in Italia una funzione culturale e spirituale unificante.⁶⁹ La capacità della Chiesa di indirizzare e guidare le coscienze e di tenere unite le masse avrebbero costituito i prerequisiti della stessa architettura politica italiana. Su questa tesi ha posto l'attenzione Adriano Prosperi, non a caso per discutere della funzione esercitata nel mondo cattolico dalla figura del giudice (inquisitore)/confessore.⁷⁰ Questa figura mette, infatti, in evidenza i rimandi continui tra disciplinamento e auto-disciplina dei singoli che si rendono docili e pienamente disponibili all'attività pastorale della Chiesa che, proprio grazie a questo circolo, si mostra capace nel tempo di esercitare un'influenza incredibilmente pervasiva. Prosperi non giunge certo a sostenere che la funzione governamentale della Chiesa cattolica costituirebbe un passo avanti sulla via della modernità, né che essa rappresenterebbe il nucleo originario di una qualche "identità" spirituale italiana "modellata" dalla Chiesa, la cui esistenza peraltro sarebbe tutta da dimostrare. Tuttavia, essa permette di evidenziare come l'esercizio del potere pastorale non abbia semplicemente "imposto" i percorsi di un'obbedienza passiva al magistero ecclesiastico, ma abbia creato spazi diffusi di conformità spirituale, di pratica quotidiana e di adesione volontaria e attiva ad una "forma di vita."

Anche attraverso questi processi, si verrebbe forse costituendo una "soggettività cattolica" che avrebbe inciso fortemente nei processi di costruzione di uno spazio politico nazionale. A partire da queste osservazioni è forse possibile indicare alcune ipotesi di ulteriore ricerca: in primo luogo, quella secondo cui il ruolo della Chiesa e la presenza pervasiva del suo governo pastorale non abbiano permesso in Italia il pieno affermarsi di uno spazio simbolico sovrano, centrato su una individualità pienamente laicizzata. Nel contempo, questa stessa presenza—costantemente tesa alla gestione "diplomatica" dei rapporti tra stati, gruppi, interessi—non ha reso possibile nell'Italia moderna il pieno dispiegarsi di uno "stato di polizia," ossia una forma specifica di conduzione politica che ha per oggetto lo Stato e che ne ricerca il benessere per mezzo di una incisiva attività politica e amministrativa.⁷¹ Troverebbe in tal senso una giustificazione la tesi foucaultiana secondo cui "sebbene la teoria della ragion di stato abbia qui trovato ampio sviluppo [...] la polizia è invece assente, sia come istituzione, sia come forma d'analisi e di riflessione."⁷² In altri termini, insieme a fattori diversi quali la frantumazione territoriale, l'indebolimento economico e le dominazioni politiche ed economiche da parte degli stranieri, anche "la presenza della Chiesa come istituzione universalista e al contempo localizzata—che dominava la penisola ed era territorialmente ancorata in una zona precisa dell'Italia [...] fa sì che l'Italia sia uno stato di diplomazia senza essere uno stato di polizia."⁷³ L'esercizio di una diffusa e specifica funzione spirituale e pastorale avrebbe garantito alla Chiesa, nel lungo periodo, la conservazione di un ruolo politico e culturale preponderante, a partire dalla sua capacità di costruire continuamente relazioni nuove tra gruppi e tra comunità, innervando anche gli spazi politico-istituzionali statali, in uno spazio segnato da un governo pastorale fortemente radicato e capace di promuovere conformità e consenso. In questa forma, il sacro diffuso della pastorale cattolica non solamente avrebbe a lungo rappresentato un elemento di freno all'affermazione sul piano simbolico della "sacralità concentrata" del sovrano, essa avrebbe anche

⁶⁹ Benedetto Croce, *Storia dell'età barocca in Italia* (Milano: Adelphi, 1993).

⁷⁰ Prosperi, *L'inquisitore come confessore*, 222.

⁷¹ Sulla "polizia," si vedano: Pierangelo Schiera, *Il cameratismo e l'assolutismo tedesco: dall'arte di governo alla scienza dello Stato* (Milano: Giuffrè, 1968); e Paolo Napoli, *Naissance de la police moderne* (Paris: La Découverte, 2004).

⁷² Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, 228-229.

⁷³ Ibid.

rappresentato un fattore di “conservazione” degli assetti sociali, politici e culturali tradizionali.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- Ago, Renata. *Carriere e clientele nella Roma barocca*. Roma-Bari: Laterza, 1990.
- Assandri, Giovan Battista. *Della economica, ovvero disciplina domestica, libri quattro: nei quali s'ha quello appartiene alla casa per renderla fornita dei beni d'animo, di corpo e di fortuna*. Cremona: Belpiero, 1616.
- Baldini, Artemio Enzo (a cura di). *Botero e la “ragion di Stato”: atti del convegno in memoria di Luigi Firpo*. Firenze: Olschki, 1992.
- Barbieri, Gino. “L’etica economica cristiana e il Concilio di Trento.” *Economia e storia* 3 (1964): 345-354.
- Barbutto, Gennaro Maria. “Il ‘Principe’ di Bellarmino.” In *Bellarmino e la Controriforma: atti del simposio internazionale di studi (Sora 15-18 ottobre 1986)*, a cura di Romeo De Maio, 123-189. Sora: Centro Studi Sorani “Vincenzo Patriarca,” 1990.
- Barbutto, Gennaro Maria. *Il principe e l’Anticristo: gesuiti e ideologie politiche*. Napoli: Guida, 1994.
- Bazzoli, Maurizio. *Il piccolo stato in età moderna: studi su un concetto della politica internazionale tra XVI e XVIII secolo*. Milano: Jaca Book, 1990.
- Bazzoli, Maurizio. “Piccolo stato e teoria dell’ordine internazionale nell’età moderna.” In *Polis e piccolo Stato tra riflessione antica e pensiero moderno: atti delle giornate di studio (Firenze, 21-22 febbraio 1997)*, a cura di Emilio Gabba e Aldo Schiavone, 76-93. Como: Biblioteca di “Athenaeum”, 1999.
- Black, Christopher. *Church, Religion and Society in Early Modern Italy*. London and New York: Palgrave-Macmillan, 2004.
- Borrelli, Gianfranco. “Appropriazione e separazione nelle nozioni hobbesiane di ‘Sacro’ e ‘Politico’.” In *Categorie del reale e storiografia: aspetti di continuità e trasformazione nell’Europa moderna*, a cura di Francesco Fagiani e Gabriella Valera, 471-488. Milano: FrancoAngeli, 1985.
- Borrelli, Gianfranco. “Non far novità:” *alle radici della cultura italiana della conservazione politica*. Napoli: Bibliopolis, 2000.
- Borrelli, Gianfranco. “Dalla civil conversazione alla conservazione politica: utopia e ragion di Stato nelle scritture politiche italiane della seconda metà del Cinquecento.” In *Filippo II e il Mediterraneo*, a cura di Luigi Lotti e Rosario Villari, 387-405. Roma-Bari: Laterza, 2003.
- Bossy, John. “The Social History of Confession in the Age of the Reformation.” *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975): 21-38.
- Botero, Giovanni. *Della ragion di Stato: libri X*. Venezia: Gioliti, 1589.
- . *Dell’Uffizio del Cardinale*. Roma: Nicolò Mutii, 1599.
- . *Aggiunte fatte [...] alla sua Ragion di Stato*. Venezia: N. Misserini, 1606.
- Brizzi, Gian Paolo. *La “Ratio Studiorum”: modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinquecento e Seicento*. Roma: Bulzoni, 1981.
- Brunner, Otto. “La ‘casa come complesso’ e l’antica ‘economica europea’.” In *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, a cura di Pierangelo Schiera, 133-164. Milano: Editrice Vita e Pensiero, 1970.
- Caillouis, Roger. *L’Homme et le sacré*. Paris: Ed. Leroux, 1939. Tradotto da ed a cura di Ugo M. Olivieri. *L’uomo e il sacro*. Torino: Bollati Boringheri, 2001.

- Caracciolo, Alberto. "Sovrano pontefice e sovrani assoluti." *Quaderni storici* 28 (1983): 279-286.
- Carocci, Sandro. *Il nepotismo nel medioevo: papi, cardinali, famiglie nobili*. Roma: Viella, 1999.
- Carocci, Sandro. *Vassalli del papa: potere pontificio, aristocrazie e città nello Stato della Chiesa (XII-XV sec.)*. Roma: Viella, 2010.
- Casali, Elide. "'Economica' e 'creanza' cristiana." *Quaderni storici* 41 (1979): 555-583.
- Chittolini, Giorgio e Giovanni Miccoli (a cura di). "La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea." In *Storia d'Italia, Annali* n. 9, a cura di Ruggiero Romano, Corrado Vivanti, Giorgio Chittolini, e Giovanni Miccoli, vol. IX. Torino: Einaudi, 1986.
- Chittolini, Giorgio, Anthony Molho, e Pierangelo Schiera (a cura di). *Origini dello Stato: processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*. Bologna: il Mulino, 1994.
- Continisio, Chiara. "Introduzione." In Giovanni Botero, *La Ragion di Stato*, XI-XLI. Roma: Donzelli, 1987.
- De Benedictis, Angela. *Repubblica per contratto: Bologna—una città europea nello Stato della Chiesa*. Bologna: il Mulino, 1995.
- de Grimaldi, Pelegro. *Discorsi ne' quali si ragiona di quanto far debbono i gentiluomini ne' servigi de' lor signori per acquistarsi la gratia loro*. Genova: A. Bellono, 1543.
- De Maio, Romeo (a cura di). *Bellarmino e la Controriforma: atti del simposio internazionale di studi (Sora, 15-18 ottobre 1986)*. Sora: Centro Studi Sorani "Vincenzo Patriarca," 1990.
- Delumeau, Jean. "Les Progrès de la centralisation dans l'Etat pontifical au XVI^e siècle." *Revue historique* 226 (1961): 399-410.
- . *Le Péché et la peur: la culpabilisation en Occident, XIII-XVIII siècles*. Paris: Fayard, 1983. Tradotto in italiano come *Il peccato e la paura: l'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*. Bologna: il Mulino, 2006.
- di Castiglione, F. Sabba. *Ricordi ovvero ammaestramenti del monsignor Saba di Castiglione ne quali con prudenti e cristiani discorsi si ragiona di tutte le materie honorate, che si ricercano a un vero gentil'huomo*. Venezia: Paulo Gherardo, 1554.
- Dietrich, Thomas. *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621): systematische Voraussetzungen des Kontroverstheologen*. Paderborn: Bonifatius, 1999.
- Dini, Vittorio, e Giampiero Stabile (a cura di). *Saggezza e prudenza: studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*. Napoli: Liguori, 1983.
- Eliade, Mircea. *Le Sacré et le profane*. Paris: Gallimard, 1965. Tradotto in italiano come *Il sacro e il profano*, Torino: Bollati Boringheri, 1973.
- Elias, Norbert. *Ueber den Prozess der Zivilisation, I: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969. Tradotto da Giuseppina Panzieri. *La civiltà delle buone maniere*. Bologna: il Mulino, 1982.
- Fasano-Guarini, Elena. *Potere e società negli stati regionali italiani del '500 e '600*. Bologna: il Mulino, 1978.
- . "Gli stati dell'Italia centro-settentrionale tra Quattro e Cinquecento: continuità e trasformazioni." *Società e storia* 6 (1983): 616-639.
- Ferroni, Giulio. "'Sprezzatura' e simulazione." In *La corte e il "Cortegiano"*, a cura di Carlo Ossola, 119-147. Roma: Bulzoni, 1980.
- Firpo, Massimo. *Riforma protestante ed eresia nell'Italia del Cinquecento*. Roma-Bari: Laterza, 1993.
- Foucault, Michel. *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Seuil/Gallimard. 2001. Tradotto da

- Mauro Bertani. *L'ermeneutica del soggetto: corso al Collège de France 1981-1982*. Milano: Feltrinelli, 2003.
- . "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason." In *The Tanner Lectures on Human Values*, a cura di Sterling McMurrin, 225-254. Salt Lake City: University of Utah Press, 1981. Tradotto da Ottavio Marzocca. "Omnes et singulatim. Verso una critica della ragione politica." In *Biopolitica e potere*, a cura di Ottavio Marzocca. Milano: Medusa, 2001.
- . *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France 1977-1978*. Paris: Seuil-Gallimard, 2004. Translated by Paolo Napoli. *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al Collège de France 1977-1978*. Milano: Feltrinelli, 2005.
- Fragnito, Gigliola. "Ragioni dello Stato, ragioni della Chiesa e nepotismo farnesiano: spunti per una ricerca." In *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII): atti del convegno dell'Istituto per gli studi filosofici e dell'Istituto storico italo-germanico di Trento (9-10 luglio 1990)*, a cura di Pierangelo Schiera, 15-73. Napoli: Officina Tipografica, 1996.
- . *La Bibbia al rogo: la censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*. Bologna: il Mulino, 1997.
- . (a cura di). *Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Frajese, Vittorio. *Le categorie della Controriforma: politica e religione nell'Italia della prima età moderna*. Roma: Bulzoni, 2011.
- Frigerio, Bartolomeo. *L'economista prudente [...] Nel quale con autorità della Sacra Scrittura, d'Aristotile, e d'altri gravi scrittori si mostra l'arte infallibile d'acquistar e conservar la robba e la riputazione d'una famiglia e d'una corte*. Roma: Lodovico Grignani, 1629.
- Frigo, Daniela. *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile nella tradizione dell'"economica" tra Cinque e Seicento*. Roma: Bulzoni, 1985.
- . "La 'civile proporzione': ceti, principe e composizione degli interessi nella letteratura politica d'antico regime." In *Economie e corporazioni: il governo degli interessi nella storia d'Italia dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di Cesare Mozzarelli, 81-108. Milano: Marzorati, 1988.
- Galasso, Giuseppe. "Piccolo stato e piccole potenze nella grande politica europea dell'età moderna." *Filosofia politica* 15, no. 2 (2001): 377-397.
- Gardi, Andrea. *Lo Stato in provincia: l'amministrazione della legazione di Bologna durante il regno di Sisto V (1585-1590)*. Bologna: Istituto per la Storia di Bologna, 1994.
- Goodman, Paul. *The Saint as Censor: Robert Bellarmine between Inquisition and Index*. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2000.
- Guazzo, Stefano. *Della Civil Conversazione*. Roma: Bulzoni, 1970.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Harmattan, 1981. Tradotto da Anna Maria Marietti. *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Torino: Einaudi, 2005.
- Hazard, Paul. *La Crise de la conscience européenne: 1685-1715*. Paris: Boivin, 1935.
- Hirschman, Albert Otto. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1977. Tradotto da Sandra Gorresio. *Le passioni e gli interessi*. Milano: Feltrinelli, 1990.
- Hobbes, Thomas. *Leviatano*. Translated by Gianni Micheli. Firenze: La Nuova Italia, 1991.
- Höpfl, Harro. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c.1540-1630*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Jedin, Hubert. *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*. Brescia: Morcelliana, 1950.
- . "Le Concile de Trente a-t-il créé l'image modèle du prêtre?" In *Sacerdoce et célibat*:

- études historiques et théologiques*, a cura di Joseph Coppens, 111-131, Gremloux-Louvain: Bibliotheca Lovaniensium, 1971.
- Kellenbenz, Hermann, e Paolo Prodi (a cura di). *Fisco, religione, stato nell'età confessionale*. Bologna: il Mulino, 1989.
- Knox, Dilwyn. "Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento." In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, a cura di Paolo Prodi, 63-99. Bologna: il Mulino, 1994.
- Lauro, Agostino. *Il cardinale Giovan Battista De Luca*. Napoli: Jovene, 1991.
- Logan, Oliver. "The Ideal of the Bishop and the Venetian Patriciate c.1430-c.1630." *Journal of Ecclesiastical History* 29 (1978): 415-450.
- Marcora, Carlo. "Un trattato 'de officio parochi' scritto a Milano per S. Carlo." *Memorie storiche della diocesi di Milano* 13 (1966): 9-46.
- Mazzacane, Aldo. "Giovan Battista De Luca e la 'compagnia d'uffizio'." In *Fisco, religione, stato nell'età confessionale*, a cura di Hermann Kellenbenz e Paolo Prodi, 505-530. Bologna: il Mulino, 1989.
- . "Diritto comune e diritti territoriali: il riformismo di G.B. De Luca." In *Origini dello stato: processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di Giorgio Chittolini, Anthony Molho, e Pierangelo Schiera, 341-347. Bologna: il Mulino, 1994.
- Menochio, Giovanni Stefano. *Economica cristiana [...] nella quale con le autorità della Sacra Scrittura, e de' Santi Padri, con le ragione naturali, historie e ammaestramenti morali de' scrittori profani, s'insegna il modo di ben regolare, e governare la propria casa*. Venezia: Baba, 1656.
- Miccoli, Giovanni. "Elementi di forza e di debolezza dell'istituzione ecclesiastica tra Tre e Quattrocento." In *Storia d'Italia Einaudi*, 10 vol., 2: 875-974. Torino: Einaudi, 1974.
- Motta, Franco. *Bellarmino: una teologia politica della Controriforma*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- Mozzarelli, Cesare. *Economie e corporazioni*. Milano: Giuffrè, 1988.
- Musi, Aurelio. "Disciplina, diritto, società: la lunga via della politica moderna." *Scienza e politica* 27 (2002): 99-111.
- Ornaghi, Lorenzo. *Il concetto di interesse*. Milano: Giuffrè, 1984.
- Otto, Rudolph. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationale*. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1936. Tradotto da Ernesto Buonaiuti. *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*. Feltrinelli: Milano, 1989.
- Pirillo, Nestore. "Ragion di stato e ragione civile. Studio su Giovanni Della Casa." In *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, a cura di Pierangelo Schiera, 168-188. Napoli: Officina Tipografica, 1996.
- Prodi, Paolo. *Il sacramento del potere: il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologna: il Mulino, 1992.
- , a cura di. *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- . *Una storia della giustizia: dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*. Bologna: il Mulino, 2000.
- . *Il paradigma tridentino: un'epoca nella storia della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2010.
- . "Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche." In *Storia moderna o genesi della modernità?*, 115-151. Bologna: il Mulino, 2012.

- Prodi, Paolo, e Wolfgang Reinhard (a cura di). *Il Concilio di Trento e il moderno*. Bologna: il Mulino, 1996.
- Prosperi, Adriano. "Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento: un percorso di ricerca." *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 19 (1993): 401-416.
- Prosperi, Adriano. "L'inquisitore come confessore." In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, a cura di Paolo Prodi, 187-224. Bologna: il Mulino, 1994.
- Prosperi, Adriano. *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*. Torino: Einaudi, 2001.
- (a cura di). *Chiesa cattolica e mondo moderno*. Bologna: il Mulino, 2007.
- . *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi, 2009.
- Prosperi, Adriano, Pierangelo Schiera, e Gabriella Zarri (a cura di). *Atti del seminario "Il sacramento del potere" (Pisa, 11 febbraio 1993): annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*. Bologna: il Mulino, 1993.
- Quondam, Amedeo. "La 'forma del vivere.' Schede per l'analisi del discorso cortigiano." In *La corte e il "Cortegiano,"* a cura di Adriano Prosperi, 2 vol., 2, 15-68. Roma: Bulzoni, 1980.
- Quondam, Amedeo. *La conversazione: un modello italiano*. Roma: Donzelli, 2007.
- . *Forme del vivere: l'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*. Bologna, il Mulino: 2010.
- Razzi, Silvano. *Della economica cristiana e civile [...] i due primi libri, nei quali da una nobile brigata di donne e uomini si ragiona della cura e governo familiare secondo la legge cristiana, e vita civile*. Firenze: B. Sermartelli, 1568.
- Reinhard, Wolfgang. "Gegen reformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters." *Archiv für Reformationsgeschichte* 68 (1977): 226-252. Tradotto in italiano come "Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale." *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 8 (1982): 13-38.
- . "Papal Power and Family Strategy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries." In *Princes, Patronage and the Nobility: the Courts at the Beginning of Modern Age c.1450-1650*, a cura di Ronald G. Asch e Adolf M. Birke, 329-356. Oxford and New York: Oxford University Press, 1991.
- . "Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione: un discorso storiografico." In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, a cura di Paolo Prodi, 101-123. Bologna: il Mulino, 1994.
- Rotelli, Ettore e Pierangelo Schiera. *Lo stato moderno*, 3 vol. Bologna: il Mulino, 1971-1974.
- Saccone, Eduardo. "'Grazia,' 'sprezzatura,' 'affettazione'." In *Le buone e le cattive maniere: letteratura e galateo nel Cinquecento*, 35-57. Bologna: Il Mulino, 1992.
- Sacerdoti, Gilberto. *Sacrificio e sovranità: teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*. Torino: Einaudi, 2002.
- Schiera, Pierangelo. "Disciplina, stato moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra la sociologia del potere e la storia costituzionale." In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, a cura di Paolo Prodi, 21-45. Bologna: il Mulino, 1994.
- Schilling, Hans. "'Geschichte der Sünde' oder 'Geschichte des Verbrechens'? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchengzucht." *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 12 (1986): 169-192.
- . "Chiese confessionali e disciplinamento sociale: un bilancio provvisorio della ricerca

- storica.” In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, a cura di Paolo Prodi, 125-160. Bologna: il Mulino, 1994.
- Schneewind, B. Jerome. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Signorotto, Gianvittorio. “Dall'Europa cattolica alla 'crisi della coscienza europea.’” In *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna: studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, a cura di Carlo Ossola, Marcello Verga e Maria Antonietta Visceglia, 231-249. Firenze: Olschki, 2003.
- Signorotto, Gianvittorio, e Maria Antonietta Visceglia. *La Corte di Roma tra Cinque e Seicento “teatro” della politica europea*. Roma: Bulzoni, 1998.
- Sodano, Giulio. “Prudenza e santità nell'età moderna.” In *Repubblica e virtù: pensiero politico e monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di Chiara Continisio e Cesare Mozzarelli, 151-171. Roma: Bulzoni, 1995.
- Tabacchi, Stefano. “Per la storia dell'amministrazione pontificia nel Seicento: organizzazione e personale della congregazione del Buon Governo (1605-1676).” In *Offices et papauté (XIV-XVII siècle): charges, hommes, destins*, a cura di Armand Jamme e Olivier Ponce, 613-634. Rome: Publications de l'École française de Rome, 2005.
- . *Il buon governo: le finanze locali nello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*. Roma: Viella, 2007.
- Tommasi, M. Francesco. *Il reggimento del padre di famiglia*. Firenze: Giorgio Marescotti, 1580.
- Turchini, Angelo. “La nascita del sacerdozio come professione.” In *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna: annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, a cura di Paolo Prodi, 225-256. Bologna: il Mulino, 1994.
- Valerio, Adriana. “La verità come luogo teologico.” In *Bellarmino e la Controriforma: atti del simposio internazionale di studi (Sora, 15-18 ottobre 1986)*, a cura di Romeo De Maio, 51-87. Sora: Centro Studi Sorani “Vincenzo Patriarca,” 1990.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Burocrazia, mobilità sociale e ‘patronage’ alla Corte di Roma tra Cinque e Seicento: alcuni aspetti del recente dibattito storiografico e prospettive di ricerca.” *Roma moderna e contemporanea* 3 (1995): 11-56.
- Weber, Christian. *Senatus divinus: verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit, 1500-1800*. Frankfurt: Peter Lang, 1996.
- Weil Garriss, Kathleen, e John F. D'Amico (a cura di). *The Renaissance Cardinal's Ideal Palace: a Chapter from Cortesi's De cardinalatu*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980.
- Wolf, Hubert. *Index: der Vatikan und die verboten Bücher*. München: C.H. Beck oHG, 2006. Translated by Stefano Bacin. *Storia dell'Indice: il Vaticano e i libri proibiti*. Roma: Donzelli, 2006.
- Zanotti, Andrea. *Cultura giuridica del Seicento e Jus Publicum Ecclesiasticum nell'opera del Cardinal Giovan Battista De Luca*. Milano: Giuffrè, 1983.
- Zardin, Danilo. “Carlo Borromeo e la cultura religiosa della Controriforma.” *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 103 (2009): 41-61.
- Zenobi, G. Bandino. *Corti principesche e oligarchie formalizzate come “luoghi del politico” nell'Italia dell'età moderna*. Urbino: Quattroventi, 1993.