

ADRIANO PROSPERI, *Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento : un percorso di ricerca*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 19 (1993), pp. 401-415.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

## Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

## Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



## Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento: un percorso di ricerca

di *Adriano Prosperi*

Mi chiedo perché questo libro stimoli reazioni e occasioni come quella presente: è abbastanza singolare che, al posto del normale processo di recensioni, discussioni individuali, eventuali presentazioni e dibattiti collettivi se il libro suscita reazioni di interesse più vasto oppure coinvolge forze e istituzioni che vi si sentono rappresentate o discusse, ci sia una serie di incontri del tipo di quello che stiamo facendo. Mi pare che, al di là della stima e della considerazione per il lavoro che Paolo Prodi ha fatto e per quello che sta facendo da tutta una vita, con stima e attenzione generale, ci sia un complesso di ragioni che meriterebbero di essere analizzate per quello che ci dicono delle condizioni del nostro lavoro. Intanto, va messo in conto l'effetto sorpresa nei confronti di un libro il cui argomento non solo è nuovo e senza studi precedenti ma spiazza ogni competenza acquisita. Nessuno ha studiato questo tema. Ma questo, di per sé, è abbastanza normale, in un lavoro organizzato per parcelle, per piccoli o meno piccoli campi specialistici. E del resto, se la pista che Prodi propone è nuova e insolita, i problemi ci sono familiari: sono quelli del rapporto tra Chiesa e Stato, religione e potere, cultura e istituzioni. Piuttosto, si deve mettere in conto il fatto che la familiarità con gli strumenti di lavoro del diritto e della teologia, essenziale per questo libro, è piuttosto rara nel mondo degli storici di mestiere e degli studi storico-politici italiani in specie. La tradizione della controversia giurisdizionale e della polemica etico-politica, a sfondo anticlericale, è stata coinvolta nella liquidazione dell'eredità risorgimentale senza che maturasse altro al suo posto; e la condizione italiana di dominio clericale sullo Stato e di egemonia sulla società ci ha costretti in posizioni difensive o polemiche che non hanno favorito né la cultura storica né le forze dello stato (e neanche, sembra dire Prodi, quelle della religione). Ma c'è una diffusa insoddisfazione; e ci sono curiosità di vario genere nei confronti degli intrecci tra religione e politica, in questo momento: per cui la proposta di Prodi appare destinata a sollevare curiosità e favore.

L'introduzione ci offre una definizione della nostra condizione che non possiamo contestare: siamo definiti come le «prime generazioni che ... vivono la propria vita collettiva senza il giuramento come vincolo solenne e totale, sacralmente ancorato, di appartenenza ad un corpo politico» (p. 11). Si parla della politica moderna come qualcosa che richiama i «rapporti di condominio», dove non c'è più un sacro vincolo giurato che fa scegliere come valore anche la morte in guerra, «pro patria», quella territoriale o quella ideale che si vuol costruire. È comprensibile che ci si senta messi in discussione: ancor più comprensibile però è che si esiti ad accettare la discussione su di un terreno impervio come quello sul quale Prodi ci guida – il «difficile crinale tra la storia delle dottrine teologiche e quelle politiche, la storia del diritto e la storia delle istituzioni, tenendo come stella polare la linea di una storia costituzionale intesa nel senso più ampio» – e tutto con una bibliografia che occupa quasi cento fitte pagine e che è, per dichiarazione dell'autore, solo «la parte visibile dell'iceberg delle opere consultate». L'effetto di intimidazione dunque è perseguito senza economia di mezzi; e solo una umana partecipazione del senso di smarrimento che l'autore esibisce in questa navigazione in un mare politico senza ancore e senza vincoli sacri fa sì che non si sia scatenata nei suoi confronti l'ira dei colleghi e non siano traspariti sentimenti di rivalsa nelle recensioni che gli sono state dedicate. E del resto, con candida malizia, l'autore sembra aver offerto d'anticipo questa possibilità di non discutere il suo libro in forme canoniche: non recensioni, ma ritorno ai «bei tempi delle theses» – un ritorno al futuro, si direbbe, visto che anche questo è calato nella crisi epocale dell'accademia come fabbrica di libri e di opinioni sui libri.

È evidente, tuttavia, che il libro si deve leggere e discutere anche a partire dall'ignoranza di merito in cui ci sentiamo confinati, anzi proprio per questo, per imparare e per discutere poi, partendo da quel poco o tanto che si è capito e imparato, su tutto l'arco delle questioni qui affrontate. E io approfitterei dell'amicizia con l'autore e della lunga frequentazione dei suoi lavori per seguire il filo che mi è più familiare, cioè la preistoria in Prodi dei problemi di questo libro.

Nei trentacinque anni che ci dividono dalla comparsa del primo studio a stampa di Paolo Prodi, quello sulle «relazioni diplomatiche» tra Leone X e il ducato di Milano («Aevum», XXX, sett.-dic. 1956, pp. 437-494), nella grande varietà di avventure intellettuali – e non solo intellettuali – mi sembra che il filo più costante sia costituito dal rapporto tra storia civile e storia religiosa, sullo sfondo di quella che Prodi stesso indicava in un suo curriculum (risalente al 1968) come «l'esperienza giovanile, poi

maturata criticamente e culturalmente, della crisi della società italiana nel secondo dopoguerra e dell'ascesa dei cattolici al governo del paese». Crisi sociale, esperienza di governo del paese con l'ascesa al potere del partito cattolico: sono queste le radici giovanili e le costanti che appaiono anche qui. Agli anni giovanili, come per ricapitolare il percorso e salutare da lontano l'inizio del cammino, Prodi ci riconduce al termine di questo libro col ricordo di Geminiano Morselli (p. 505). La questione del rapporto tra storia civile e storia religiosa si poneva dunque per lui a partire dall'esperienza non solo sua ma di tutta la sua generazione e della nostra epoca di storia italiana, quella dell'egemonia politica dei cattolici, dell'impegno di governo del cattolicesimo politico italiano e dunque dell'esperienza di una difficile ricerca di autonomia dalla direzione ecclesiastica. In tempi come questi, quando la crisi di un sistema consolidato di alleanze e di rappresentanze si avverte nei contraddittori e continui messaggi di morale politica emessi a getto continuo da autorità ecclesiastiche o da predicatori laici, bisogna fare uno sforzo per ricondurre alla memoria i tempi di quando la presa ecclesiastica su di un'Italia contadina costringeva avversari e seguaci a tenere ben conto delle posizioni della gerarchia della Chiesa cattolica. Allora il problema principale, per gli italiani cattolici impegnati in politica, era quello di conciliare la loro coscienza dei problemi e delle soluzioni possibili con la direzione che di quella stessa coscienza facevano le autorità ecclesiastiche. Quell'articolo del giovane Prodi usciva mentre a Bologna Giuseppe Dossetti sfidava la maggioranza comunista nelle elezioni comunali, convogliando intorno a sé una pattuglia di giovani intellettuali cattolici che poi doveva disperdersi in varie direzioni con la crisi del gruppo. Era un gruppo di «solidi cattolici lombardi», come Delio Cantimori avrebbe poi definito uno di loro – Giuseppe Alberigo –, incontrandolo in veste di studioso di storia: lombardi o emiliani, ma comunque di formazione milanese (l'Università cattolica, l'insegnamento e il modello di Giuseppe Dossetti). Ma per Prodi l'interscambio fra politica e ricerca storica avviato allora doveva essere una costante e doveva esserlo in una forma che solo ai cattolici è stata possibile – anche se forse solo nel suo caso ha assunto una forma di corrente alternata: esperienza di governo, non di opposizione, e tuttavia esperienza che ha cercato di non venire schiacciata sull'esercizio del potere, sempre impegnata nel tentativo di portare idee nel potere ed esperienza di governo nello studio. La cosa ha il suo interesse per chi ha potuto sperimentare i piaceri della politica solo condendoli col sapor di forte agrume dell'opposizione. Parliamo naturalmente di esperienze e gusti di studiosi, senza far riferimento alle organizzazioni e alle forze politiche vere e proprie dell'opposizione: anche se verrebbe voglia di ricordare che

un'opposizione bloccata indefinitamente fuori dall'accesso al governo e pertanto deresponsabilizzata, quando anche non era tacitata da succosi flussi di potere locale e settoriale, non era lo stimolo migliore a scendere dai cieli dell'ideologia e neanche il campo più aperto alle novità e alle inquietudini. Ora, non c'è dubbio che nel campo degli studi sul '500 italiano ed europeo, la cultura che dominava era quella di opposizione: lo riconosceva Delio Cantimori quando, nel 1949, introduceva la sua nuova edizione degli *Eretici*. La questione del rapporto tra Stato e Chiesa, il giudizio storico sulla funzione della Chiesa in Italia, era campo occupato dalla tradizione filoprotestante e/o filolibérale. E dall'anticlericalismo della cosiddetta «rivoluzione» fascista, quella cultura di opposizione era pronta a passare – e di fatto è passata – nella tradizione culturale e storiografica della sinistra italiana sedicente marxista. Al suo posto, questi anni hanno visto subentrare una egemonia storiografica cattolica; dalla Controriforma si è passati alla trionfante Riforma cattolica. È proprio questo il nodo su cui Paolo Prodi si è trovato a lavorare: e rileggere i suoi lavori può aiutare a capire molte cose.

In quel suo curriculum, Prodi scriveva: «mi è sembrato sempre più evidente che le radici di squilibri attuali, di problemi aperti che ostacolavano un certo sviluppo della società nel suo insieme, dalla cultura alla politica, dovevano essere ricercati in un processo storico lungo e complesso che si estendeva ben al di là dei rapporti risorgimentali e post-unitari, per spingersi sino al periodo primo dell'età moderna, cioè al periodo di formazione del cattolicesimo post-tridentino e dello Stato assoluto moderno». Si trattava di affrontare il rapporto Stato-Chiesa «nell'analisi delle istituzioni del mondo ecclesiastico viste nel loro rapporto con la società ... per una storia del mondo cattolico che non fosse storia ecclesiastica».

Questo sguardo alle istituzioni ecclesiastiche ma «intese nel senso più ampio, come strutture del mondo cattolico italiano», Prodi lo ha dato dall'alto di due osservatori di tutto rispetto: Milano e Bologna. Dalla Milano di Carlo Borromeo, studiata con un lavoro di anni sull'epistolario del santo arcivescovo, alla Bologna di Gabriele Paleotti. Non sono storie a lieto fine: questo va detto, perché non si confonda l'opera di Prodi col coro storiografico cattolico dominante. La sua è una voce dissonante. In Carlo Borromeo, come in Paleotti, non vede tanto né il riformatore dei costumi ecclesiastici (in funzione antiluterana), né il tipo ideale di vescovo da riproporre al mondo ecclesiastico contemporaneo dopo l'apogeo e la crisi del trionfalismo pacelliano. Al centro degli studi dedicati a Carlo e a Federico Borromeo, c'è la storia dell'elaborazione e del fallimento di un progetto, quello della rivitalizzazione della «provincia metropolitana»

come anello intermedio fra singole diocesi e Roma, che è anche il fallimento delle funzioni di elaborazione delle forme giuridiche, di produzione del diritto da parte del governo ecclesiastico. Ed è questo secondo aspetto, politico e civile, che interessa Prodi, più della questione dei poteri all'interno della società ecclesiastica – potere del papa, potere dei vescovi. Un fallimento anche a Bologna: le battaglie di Gabriele Paleotti per tutelare la libertà di parola dei cardinali in concistoro o per elaborare una cultura comprensiva della severa morale tridentina e della apertura umanistica ai valori mondani, non furono certo coronate dal successo. È il fallimento del progetto di creare una «società cristiana» che spinge il Paleotti a progettare lo studio degli atti del concilio di Trento, così come – si potrebbe suggerire – il fallimento del progetto dossettiano di governo cristiano di una società industriale avanzata aveva spinto Prodi a studiare il Paleotti.

Quali che fossero le premesse di quelle ricerche, va detto che quel rapporto con la passione politica non ha prodotto sterile ideologia: da lì è scaturita ricerca autentica, cioè conoscenza nuova e fresca, piste di ricerca per lui e per gli altri. Bastò il primo volume dell'opera su Paleotti a far intendere a un lettore di raddomantica intelligenza come Cantimori la qualità dello studioso che con quello si presentava. La capacità di rivelare strade non battute e importanti è evidente nel modo in cui Prodi, passato da Milano e dalle giovanili esperienze politiche alla scuola di Hubert Jedin, ricavò dal saggio del maestro sul dibattito tridentino in materia di venerazione delle immagini lo spunto per la sua ricerca sulla teorica delle arti figurative nella Riforma cattolica. È un saggio che da solo basterebbe per dare un'idea del terreno nuovo che il suo lavoro ha aperto alla ricerca. Per novità e per ricchezza non ancora esaurita di suggestioni, si deve ricordare, in successione di tempo ma non di importanza, il saggio *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina* (in *Legge e Vangelo*, Brescia 1972, pp. 191-223). Sono terreni sui quali sono stati invitati ricercatori di altre discipline: storici dell'arte, storici del diritto. Ma non vorrei nemmeno che si prendesse questo discorso come un elogio o un ritratto in piedi: segnalo la fertilità delle ipotesi su cui Prodi si è mosso per sottolineare che le cose che in mano altrui sono rimaste spesso ventosità ideologiche, logore tele controversistiche, nelle sue si sono trasformate in conoscenze storiche nuove. E proprio questo piacere della scoperta, l'erudizione, il gusto di lavorare su carte sconosciute e su archivi vastissimi, dall'enorme epistolario del Borromeo alle bruciacchiate carte dell'archivio Isolani fino al riordino e all'apertura dell'archivio arcivescovile di Bologna, è quel che ha dato alle pagine di Prodi un andamento riposato e disteso, come di chi contempla più che di chi combatte: ma il

fuoco delle idee e la parzialità delle scelte da cui nasce il problema storico, si avvertono sempre. La biografia del Paleotti è l'opera più ampia di Prodi e anche la più serena e distesa: forse per merito del genere prescelto (l'intreccio dei fili di una biografia è così ricco che lo storico capisce attraverso di essa che i suoi problemi sono solo alcuni fra i tanti che fanno parte di una vita), forse perché quella ricerca appartiene al più lungo periodo di abbandono agli studi e di lontananza dalla politica che Prodi abbia finora attraversato. Dunque, c'è un tratto contemplativo, una disponibilità alla descrizione vasta e analitica, che è un fatto eccezionale nella produzione di Prodi. Il problema storico, tuttavia, è sempre quello delle capacità del cristianesimo, nella particolare stagione cinquecentesca, di riformare dall'interno la vita sociale, di imporre un nuovo modello umano: la moralità severa del Paleotti, la sua concezione dei doveri del cristiano si misurano con la classe dirigente bolognese e con l'intera società attraverso interventi capillari – in direzione delle feste, del teatro, delle arti figurative, della scuola. Il progetto non riesce; c'è una involuzione della società ecclesiastica a difesa dei suoi privilegi. La questione non è chiusa ma è rimandata. La crisi resta aperta.

La crisi: se c'è un termine ricorrente nei lavori di Prodi è proprio questo. Anche il saggio riassuntivo sulla questione terminologica *Riforma cattolica e Controriforma* ebbe nella sua prima edizione in forma di dispense per studenti il titolo di «crisi religiosa del '500». È un termine che, nell'uso fattone da Prodi, è abbastanza singolare: potrebbe far pensare a scandagli intimi, ad analisi di quei testi devoti che attraevano l'ultimo Cantimori, ad una sensibilità per le sfumature dell'esperienza religiosa – che c'è, indubbiamente, nell'opera di Prodi, storico «religioso», nel senso che i suoi scritti esprimono e fanno trasparire anche delle scelte religiose individuali. In realtà, il suo modo di organizzare la diagnosi della «crisi» poggia piuttosto su fattori di storia civile. La crisi nasce dallo squilibrio tra una crescita, un mutamento, una serie di bisogni nuovi e l'offerta: «uno squilibrio fra la forma che avevano mantenuto il pensiero e la pratica religiosa ... e la nuova situazione che si era venuta evolvendo durante gli ultimi secoli del medio evo sul piano economico, sociale, politico, culturale, e della stessa sensibilità religiosa» (*Riforma cattolica e Controriforma*, in *Nuove questioni di storia moderna*, Milano 1965, p. 357). C'è lo Stato moderno, c'è la rivoluzione economica dell'età moderna, c'è la crescita culturale dell'età della stampa e dell'umanesimo: e c'è una struttura della elaborazione culturale e religiosa, controllata dal mondo ecclesiastico, che è in grave ritardo, se non in crisi profonda. Da questo nascono le situazioni esplosive della Riforma, l'affermazione di certi modelli di vita nelle esperienze tridentine e post-tridentine, l'offerta – che c'è,



comunque – di nuovi spazi alla vita religiosa e civile dei «cristiani dell'età moderna». Il favore è comunque tutto rivolto al moderno, a quel che nasce di nuovo e non a quel che muore e scompare. Non si tratta di scoprire archeologicamente strati sepolti e cancellati, ma di individuare quel che di nuovo e di vitale si avvanza. La crisi è una crisi di crescita e il veicolo della modernità è quello classico della storiografia politica: lo Stato.

I cristiani e lo Stato: questo il tema ricorrente delle riflessioni di Paolo Prodi e delle sue ricerche. Punto d'incontro obbligato a questo proposito era lo Stato della Chiesa: chi avesse voluto profetizzare quale sarebbe stato l'oggetto delle sue ricerche dopo il Paleotti, avrebbe potuto fare questa facile profezia. E infatti, il tema dello Stato Pontificio è oggetto di corso universitario e di un volume (*Lo sviluppo dell'assolutismo nello Stato Pontificio*, Bologna 1968, I) che segue immediatamente a quello sulla «crisi religiosa del '500». E nel curriculum del 1968, Prodi parlava di quella ricerca come «in corso di impostazione da alcuni mesi», avanzando anche le ipotesi che stava seguendo. «Lo Stato pontificio si pone in questi secoli (XV-XVII), con apparente paradosso, all'avanguardia del processo di espansione dell'autorità statale: l'uso delle armi spirituali in funzione del governo temporale anche se favorirà più tardi processi degenerativi ben noti delle strutture statali, sembra in un primo tempo favorire in modo del tutto particolare lo sviluppo dell'accentramento della sovranità». Il volume su *Il Sovrano pontefice* rappresenta lo sviluppo di queste ipotesi. In esso Prodi riprende – dopo una parentesi di impegni politici e di gestione del potere – alcuni aspetti della biografia del Paleotti e alcuni temi sulla sovranità temporale dei papi che erano stati toccati nel convegno trentino sul Concilio, organizzato insieme a Hubert Jedin. L'ipotesi di uno Stato pontificio come primo Stato moderno si regge sulla concentrazione nella figura del papa delle due autorità spirituale e temporale che, secondo la diagnosi di Prodi, lo Stato assoluto tende a unire nelle sue mani (da cui, la lotta giurisdizionalistica con la Chiesa). È un ragionamento semplice, che diventa analisi e proposta di ricerca su istituzioni, strutture, tempi e forme dell'esercizio del potere nello Stato della Chiesa.

Dunque, nel '68, la questione non è più di crisi religiosa o di storia religiosa ma di storia dello Stato. Mentre la lotta politica in Italia si avviava a diventare sempre più trama segreta e losca di bande contrapposte e di poteri collusi e la struttura statale ci appariva irrimediabilmente al di sotto dei suoi compiti, la storiografia si disinteressava quasi del tutto dello Stato. Prodi invece arrivava allo Stato, anche se passando attraverso

la Chiesa. Nella sua analisi dello Stato pontificio, partendo dalle formulazioni machiavelliane, emerge la questione del sacro insito nel potere. Il processo di costruzione dello Stato papale come Stato nuovo nell'Italia tra medioevo ed età moderna, rinvia insomma ai legami spirituali con cui i titolari di quello Stato possono legare i loro sudditi. Prodi ha preso sul serio l'osservazione di Machiavelli che tutti hanno letto come amaramente ironica: «costoro soli hanno stati e non li defendano; sudditi e non li governano ...» (cap. XI). Senza entrare nel merito, direi che si registra qui una scelta a favore della storia politica e istituzionale e una convergente diffidenza verso la storia della cultura o della mentalità, che nel suo ambito di interessi e di studi prende l'aspetto dell'opera di Jean Delumeau (col quale Prodi discute in *Il sacramento del potere*). Lo Stato pontificio è studiato come un anello significativo di un percorso che va verso lo Stato moderno, abbandonando l'ottica risorgimentale – peraltro sempre viva nella storiografia italiana sullo Stato della Chiesa – del conflitto giurisdizionale tra le istanze statali della modernità e la resistenza di un'escrescenza medievale, di un miscuglio superato tra religione e politica (gli «ordini antiquati della religione» di cui parlava Machiavelli e che venivano intesi anacronisticamente come antiquati davvero). In questa attenzione agli anelli che legano il presente al passato, è presente il senso della storia come evoluzione, crescita, progresso – non indefinito, non dominato dallo spirito storicistico, ma da un disegno dietro il quale si avverte l'occhio lontano di una provvidenza cristiana.

Che Prodi rifiutasse comunque di considerare chiuso il rapporto con la storia della Chiesa è ben comprensibile alla luce di quegli anni: chi frequentava come lettore esterno la bella e ricca biblioteca bolognese di via san Vitale, vi poteva incontrare e spesso vi aveva già incontrato presenze intellettuali vigorose – torna alla memoria la cara immagine amica di dom Jean Leclercq, da poco scomparso, che lì parlava delle sue ricerche su Paolo Giustiniani nell'archivio della congregazione camaldolese di Monte Corona; ma si affacciano anche ricordi di altri incontri: Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, e tanti altri – e vedeva fervere d'intorno un lavoro intenso dei membri interni di quell'Istituto. Capitava di sfogliare sui tavoli schemi e testi in latino su questioni liturgiche e teologiche di vario genere. Era il lavoro di consulenza per il Concilio vaticano II, che lì si faceva. Ma c'era anche una serie di segni di vitalità del solidarismo cristiano nell'ambito delle parrocchie e dei quartieri bolognesi, tanto più notevoli in una realtà dove i partiti della sinistra dominavano elettoralmente ma sembravano offrire ai giovani e al mondo universitario scarsi stimoli intellettuali. Al clima di quegli anni e alle dimensioni istituzionali e sociali della realtà bolognese appartiene anche un discorso di Prodi sulla guerra

del Vietnam, tenuto nella sede del quartiere della Bolognina, tra gli operai della fascia industriale di Bologna. Si potrebbe immaginare che da quel tipo di esperienze Prodi traesse gli argomenti per riflettere sulla vitalità delle istituzioni e delle forme di vita religiosa elaborate in età moderna, come qualcosa che d'istinto si rifiutava di catalogare sotto un segno puramente negativo, fosse quello sottinteso nella categoria crociana di Controriforma, fosse quello della tradizionale storiografia cattolica italiana, che si attestava nella difesa di una fedeltà perenne al papa. Il solidarismo cristiano che si rende palpabile nelle forme associative dell'Italia settentrionale è una realtà sostanziosa; si capisce che l'Italia cattolica delle piccole industrie padane e delle campagne venete e lombarde, non accetti di considerare come una pagina da cancellare la rete delle istituzioni che alla Chiesa si riconnettono: la carità di Angela Merici, la rete di iniziative sociali elaborate e avviate nella Bologna del Paleotti e nella Milano borromaica non appaiono riducibili a un arroccamento negativo e difensivo, come quello espresso dal concetto crociano di Controriforma. Ma quelle reti associative sboccavano direttamente sullo Stato, che era pur governato da un partito di cattolici. E qui c'è l'esperienza di governo che Prodi fa, o tenta ripetutamente di fare, magari imbattendosi in personaggi come il nostro attuale presidente, autore allora di un piano di riforma scolastica che sulle piazze fu giudicato come la «controriforma Scalfaro». Ma non di questo si deve parlare, bensì di quello che Prodi scriveva e studiava da storico. Il legame però c'è e si vede. Anche quando (1982) Prodi è invitato a parlare di «forme tradizionali di aggregazione popolare» in un seminario dell'Istituto Gramsci di Bologna, ne approfitta per battere il chiodo consueto: a fronte di una concezione liberale dell'associazione – la società che si fa Stato – e una concezione socialista – la classe come «gruppo di appartenenza e di coscientizzazione» (R. Finzi [ed], *Per una storia dell'Emilia Romagna*, Ancona 1985, pp. 187-193, qui p. 188) – che gli appaiono in crisi, ricerca un tipo di associazione che offra «canali istituzionali e di raccordo fra la società e lo Stato»: nella crisi bolognese del 1977, vede il risultato della mancanza di quadri, istituzioni, agglomerazioni intermedie capaci di affrontare i problemi posti in «quel particolare anno, tra il funzionamento borbonico dell'apparato statale e una situazione ... di molecole individuali» (p. 189). La tradizione italiana gli appare ricca di associazioni locali di carattere difensivistico, priva invece di quelle forme di associazione che convogliano la partecipazione politica e svolgono una funzione di controllo sociale. Ma c'è un moto di rigetto nei confronti del «popolare», altrettanto vivace di quello che si incontra nel volume sul giuramento a proposito della storia della società «alla francese»: no alla storia indiziaria dedicata a «sub-culture autonome»: è

qualcosa di non razionale, di «pericoloso». Bisogna farne la storia connettendole con la costruzione dello Stato moderno, all'interno del «sistema di disciplinamento sociale» (p. 192). È un accenno singolare, perché è diretto contro un metodo e contro un oggetto di ricerca non necessariamente legati tra di loro. Nella sua intenzione pedagogica, sembra colpire soprattutto la tentazione di fare delle culture delle classi subalterne un rifugio da uno Stato che si rifiuta. E anche per questo, occorrerà ricordare il clima di quegli anni, il rapimento e l'assassinio di Aldo Moro, lo spettacolo indegno di una lotta di parti annidate dentro poteri statali imbelli e feroci, le stragi, la tentazione diffusa tra i giovani di rifiutare lo Stato per rifugiarsi nei miti di società prepolitiche o di mondi naturali.

Sui motivi di questa polemica, aspra e appassionata, ci sarebbe da soffermarsi. C'è una sorta di simpatia per ogni forma di indottrinamento, per la violenza pedagogica che costringe l'individuo fin dalla nascita nelle maglie costruite dalla Chiesa e dallo Stato, che lo immette nella storia sottraendolo alle sub-culture d'origine; insomma, c'è una forte sintonia di carattere, direi, tra lo storico e le forze più attive e cariche di futuro della Chiesa cattolica del '500-600. Ma è preferibile registrare l'apparizione del nome del protagonista che Prodi cercava confusamente di individuare e che finalmente ha riconosciuto: il termine «disciplinamento sociale» entra nella sua orbita attraverso il contatto con la storiografia tedesca mediato dal suo Istituto trentino; e qui, negli «Annali» dell'Istituto, compare molto presto un saggio di Gerhard Oestreich su *Le origini della storia sociale in Germania* (1976). Soprattutto, compare negli stessi «Annali» il saggio di Wolfgang Reinhard su *Confessionalizzazione forzata* (1982), che prosegue il discorso avviato col saggio su *Gegenreformation als Modernisierung* («Archiv für Reformationsgeschichte», 1977). È qui che Prodi trova gli argomenti di cui era in cerca per togliere alla Controriforma il tratto su cui l'apologetica cattolica e la polemica filoprotestante si erano scontrate con valutazioni opposte ma della cui realtà non avevano dubitato: il carattere «reazionario» o, come preferiva dire Jedin, «conservatore», quello di ritorno al passato, di salvaguardia di una forma antica. La palma della novità, finora attribuita solo alla Riforma protestante – movimento «rivoluzionario», dicevano concordemente ma con giudizio di valore opposto cattolici e protestanti/liberali – tocca dunque anche al cattolicesimo dell'età tridentina. Ben lungi dall'essere un ritorno all'antico, è la forma italiana di un processo di «modernizzazione» che altrove si incanala per la via delle chiese confessionali. La funzione della religione e della cultura in generale nel processo di nascita della civiltà moderna, la capacità repressiva e dunque educativa svolta dalla religione nell'ascesi e nella razionalizzazione che danno vita al mondo e al capitalismo moderno, sono i temi

che da Weber a Elias a Oestreich confluiscono nella proposta di Paolo Prodi. Il mondo di regole che investì la società tedesca attraverso proposte relative all'ordinamento dell'esercito fu il primo nucleo delle ricerche di Oestreich, che si soffermò poi su Lipsio e il neostoicismo. Prodi intende il concetto accentuando l'elemento società, mentre in Oestreich sembra dominare lo Stato; Prodi parla di «complessi processi di interazione tra istituzioni e società, il tessuto connettivo in cui si formano i modelli di comportamento collettivi destinati a trasformarsi a loro volta ... in strutture» (*Controriforma e/o Riforma cattolica*, in «Römische Historische Mitteilungen», 31, 1989, p. 89). Per questa via il «fedele» diventa «suddito». C'è forse più Elias che Oestreich in questa elaborazione. Il disegno proposto da Oestreich fa vedere il movimento che dal pensiero politico e morale di Lipsio, attraverso la sua penetrazione all'università di Uppsala, giunge a determinare una certa concezione del potere sovrano in Gustavo Adolfo, che lo traduce in azione bellica, in comportamento morale privato, in rapporto coi ceti, la cui autorità viene a diminuire a favore del consiglio del re: nella scienza politica si sottolinea l'importanza di Lipsio, che appare più significativo di Bodin, così come il modello statale studiato da Oestreich tende a mettere in ombra quello, più celebre e più familiare agli storici dello Stato moderno, dell'assolutismo francese del '600. Nessuno dei due modelli, tuttavia, si presenta come adatto alla situazione italiana dell'epoca. Il principe di maggior potere è il sovrano pontefice, la riflessione morale/politica è condotta diffusamente all'interno degli ordini religiosi vecchi e nuovi e nelle nuove forme di aggregazione sociale. E allora bisogna far fede a un movimento pervasivo immesso dall'etica della Riforma cattolica nelle istituzioni che si sarebbe poi diffuso nelle due direzioni, verso l'alto come verso il basso. La circolazione da un punto intermedio nelle due direzioni dell'alto del potere e del basso della società mi pare un punto essenziale della proposta di Prodi.

Con questo, siamo davanti anche all'implicita proposta di un modello unificante per la ricerca storica, cioè a qualcosa di cui si è in cerca dai tempi della crisi della storiografia classica tedesca. Anche se ufficialmente lo si è abbandonato – è la soluzione delle «Annales» di Bloch e Febvre, con la scelta del plurale al posto del singolare, della storia a «n» dimensioni, della pluralità dei tempi alla Braudel – è ricorrente e spesso obbligato il tentativo di includere l'imprevedibilità degli sviluppi storici nella capacità creativa di realizzazioni umane. Ma qui è centrale la questione della storia politica, come storia del potere: una questione che torna oggi d'attualità, coi tentativi di sottrarre la storia politica alla irredimibile «histoire événementielle» e di rifiutare o rovesciare il rinvio al livello della storia sociale come luogo di genesi dei processi di mutamento politico.

Qui si colloca la proposta di Oestreich, che in tanto si occupa di processi culturali in quanto influenzano la società partendo dal luogo del potere. La proposta di Prodi mi pare, in termini di metodo, proporre un passo ulteriore e una conclusione più generale. La *Sozialdisziplinierung* è la marcia di un potere che affonda le sue radici in complessi processi simbolici – un potere a cui non è consentito sfuggire, rispetto al quale non esistono isole culturali, sub-culture popolari, culture o religioni delle classi subalterne che si possano sottrarre.

Ora, non si tratta di teorizzare la validità di un modello a scapito dell'altro. Credo che la ricerca storica abbia felicemente concluso la fase in cui si accettava come indiscutibile il rapporto tra centro (politico) e periferia (sociale) e che la svolta segnata dall'abbandono di «civiltà» al singolare sia di quelle che non ammettono ritorni indietro. Si tratta piuttosto di capire se il modello funziona nella raccolta e nella interpretazione dei dati e dunque se il disegno che Prodi ha fornito della Controriforma o dell'età confessionale corrisponde ai tratti della storia italiana, ne consente o no una lettura innovativa, fa capire qualcosa di più o se può essere solo un modo per dare alla Chiesa della Controriforma una funzione «progressiva», insomma se è una prosecuzione di un'antica controversia. E già si potrebbe cominciare a segnalare i punti di disaccordo e le questioni controverse: personalmente, trovo da discutere il modello progressivo proposto da Delumeau, che Prodi accetta e ingloba nella nuova visione della Controriforma: una Chiesa che conquista nuovi spazi, una Chiesa missionaria. Il momento della crisi, dell'arretramento italiano, è successivo, spostato in avanti, esce fuori dalla prospettiva visibile.

Su questo sfondo, delineato sommariamente e a prezzo di molte omissioni, proviamo a collocare lo studio sul giuramento. E qui non si sottolineerà mai abbastanza la bontà del terreno individuato. Il giuramento è un tema felicissimo, intanto, per la sua diffusione in alto e in basso, nella vita della società e dello Stato; e poi per la sua funzione di legame e di trasmissione di volontà – di autorità se dall'alto al basso di una struttura piramidale, di fedeltà se orizzontale. Dunque, qui si fa effettivamente un passo avanti nella ricerca di rendere corposo socialmente quel concetto di disciplinamento sociale che, nell'uso di Oestreich, appariva buono per la trasmissione dell'autorità statale e basta.

Il disegno è vasto: appartiene al gusto di Prodi per storie che la raccontino tutta, dall'inizio alla fine – che non è solo gusto personale ma scelta di un educatore (di un «socialdisciplinatore») convinto che la conoscenza della storia aiuti a prender coscienza della nostra collocazione e dei termini delle nostre scelte. Ma quello che appare a primo acchito convin-

cente e produttivo è soprattutto l'individuazione del tema. Avere scoperto il solido terreno di un rito e di un mito antichi, e di una lunga tradizione giuridica e teologica, differenzia questa ricerca sul potere dal diffuso e spesso confuso discorrere del «quantum» di sacro sia presente nella politica. Penso, ad esempio, al volume di Marcel Gauchet (*Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, 1987, trad. it. Torino 1992), ma anche a quello di Pierre Rosanvallon su *Le sacre du citoyen, histoire du suffrage universel en France* (Paris 1992): una storia antropologica del voto come storia della realizzazione di una società non di corpi ma di individui. Si ha qui l'ultimo segmento di una storia della religione inerente ai riti della società democratica: dai culti rivoluzionari studiati da Albert Mathiez alla storia del diritto di voto come momento rituale del cittadino, insomma. D'altro canto, gli aspetti non individualizzanti ma totalizzanti delle dittature del nostro secolo sono indagati dagli studiosi di storia contemporanea proprio per i loro aspetti di religioni di massa, indotte dall'alto (vedi E. Gentile, *Il culto del littorio*, 1992); anzi, è proprio la chiave di lettura proposta da Mathiez per i culti rivoluzionari a offrire qui una possibile traccia per lo studio della «rivoluzione» fascista, dei suoi culti e dei suoi riti). Si direbbe che lo studio degli esperimenti di sacralizzazione della politica nasca dall'insoddisfazione per una politica totalmente secolarizzata, o meglio per il volto deludente che spesso l'esercizio della politica offre nel mondo contemporaneo. La critica al liberalismo e alla secolarizzazione della politica fatta da Thomas Mann nelle *Considerazioni di un impolitico* trova echi diffusi in una fase di ricerca di nuove forme di legame politico.

Ma proviamo a sfogliare il libro, o almeno la parte dove il lettore si sente più confortato dalle sue conoscenze – il che vuol dire, nel caso specifico, l'età moderna. La permanenza di un dualismo Stato-Chiesa nei paesi cattolici è vista da Prodi a questo riguardo non come un residuo non cancellato di tratti arcaici, ma come un carattere originale e positivo: a differenza dei paesi conquistati dalla Riforma protestante, dove il vincolo politico si secolarizza e il potere non ha più ostacoli nell'esigere obbedienza dal singolo, la Chiesa cattolica mantiene la propria autorità esclusiva sul campo della coscienza. Con la «*professio fidei tridentina*» e la fusione tra professione di fede e giuramento, la Chiesa tridentina crea – scrive Prodi – «un sistema di obbedienza parallelo a quello statale e anch'esso a suo modo politico». Proprio questo elemento, che la tradizione protestante e liberale giudicava causa di oscurantismo e di intollerabile intromissione ecclesiastica nella sfera della coscienza, vien qui presentato come ciò che ha consentito spazi di libertà per le scelte individuali. Lo Stato, insomma, sarebbe frenato nella sua marcia sul terreno della

coscienza dalla presenza di un altro pretendente: e, nel loro conflitto, l'individuo troverebbe le ragioni per non consegnarsi totalmente nelle mani dello Stato-Chiesa, del potere politico in cerca di sudditi ciecamente e totalmente asserviti, pronti a credere, obbedire, combattere. Il punto d'arrivo e il modello negativo è, qui come nell'opera di Zygmunt Bauman (*Modernità e olocausto*, trad. it. Bologna 1992), il regime nazista, considerato non più come un'aberrazione fuori della storia ma come lo sbocco di un processo storico di lunga durata: un ordine coercitivo, un sistema di terrore instaurato razionalmente. È una tesi che andrà discussa attentamente e mantenuta sul terreno della verifica, piuttosto che trasferirla sul piano generale delle grandi tesi (dove correrebbe il rischio di alimentare l'antica e radicata diffidenza cattolica verso l'invadenza statale).

All'interno di questo schema generale, c'è poi una gran quantità di analisi e di suggerimenti per ulteriori indagini. Questo libro sembra proprio un laboratorio, aperto a chi voglia entrarvi, con gli strumenti ancora pieni di tracce del lavoro svolto: non pagine levigate, ma un continuo scontro di ipotesi e materiali d'indagine, domande generali e minuziose indagini particolari. È una situazione invitante per chi voglia collaborare alla ricerca o discuterne i risultati provvisoriamente raggiunti. Trovo particolarmente invitanti – e convincenti – le pagine che affrontano la «*professio fidei tridentina*» e la fusione tra professione di fede e giuramento: con questo, la Chiesa tridentina crea – scrive Prodi – «un sistema di obbedienza parallelo a quello statale e anch'esso a suo modo politico» (p. 318). Sono molto d'accordo sulle osservazioni di contorno come quella sul passaggio da una «distinzione ... tra la sfera della coscienza ... e il foro esterno», a un «dualismo tra la sfera della Chiesa (che tende ad assorbire il giudizio sulla coscienza) e la sfera dello Stato (a cui rimane il giudizio sulla trasgressione della legge)» (p. 320). Ora, in questo contesto, il modello del giuramento generalizzato, che irretisce in un sistema di obbedienza tutta la società, dovrebbe celebrare i suoi trionfi. E invece, come gli studiosi della Chiesa tridentina sanno bene, la generalizzazione dei giuramenti comportò una parallela generalizzazione di dispense, giubilei, occasioni e poteri speciali capaci di sciogliere chiunque da qualunque legame per sacro e irremovibile che fosse. La cosa non sfugge a Prodi, che nota come san Carlo Borromeo fallisse nel suo progetto di usare il giuramento come uno strumento fondamentale per la sua riforma: la Chiesa preferì il controllo duttile e dolce dei confessori sulle coscienze individuali a forme istituzionali e giuridicamente fondate di regolazione della società. In generale, nota Prodi, «si può avanzare l'ipotesi che il giuramento non abbia giocato (nell'area cattolica) quel ruolo centrale di disciplinamento che ha esercitato invece nelle Chiese nate dalla Riforma». La questione



non mi pare di carattere secondario. È proprio il tipo di disciplinamento che si scopre profondamente diverso tra le due aree dell'Europa che questo tipo di studio tende a riunire: da un lato, un vincolo sacro della coscienza usato da questo o da quel committente; dall'altro, una tendenza a fare dei vincoli di coscienza qualcosa che può essere sciolto o legato a piacere, sconfinando nella sostituzione della salda base della coscienza con le sabbie mobili di un potere ecclesiastico che tutto può fare. L'ipotesi che vorrei formulare e che lascerei alla pazienza di più attente verifiche d'archivio è proprio questa: che cioè, perfino nel caso del giuramento, la procedura ecclesiastica abbia incoraggiato la concezione della colpa, dell'infrazione, come qualcosa che può essere sempre rimessa, cancellata; che sopra a tutto resti una sola cosa, la fede nell'autorità ecclesiastica, nell'infinito potere in cielo e in terra della corporazione ecclesiastica, più che mai saldamente protetta dalle sue muraglie nonostante gli sforzi di Lutero. Dualità dunque di poteri; ma da parte dei titolari del potere sacro, una totale assenza di disciplina fondata sulla coscienza; al posto dell'articolato «iuramentum religionis» qui riprodotto (pp. 315-316) o della «professio tridentina», che nascono da una corrente riformatrice incline al rigore degli impegni assunti in coscienza, una generica disponibilità all'abbandono nelle braccia della Chiesa, come braccia materne pronte ad accogliere sempre i bambini – bambini che possono fare alla loro madre solo un servizio, quello di non crescere mai. È questo il «paradosso cristiano» che Thomas More sostenne come unico rimedio contro lo stato che si fa chiesa (p. 282)? È questo il dualismo che fonda la libertà e insieme l'impegno politico? O non dovremo – se accettiamo la strada degli studi sul «disciplinamento sociale» – prepararci a veder risorgere una nuova divaricazione storiografica tra paesi della Riforma (protestante) e paesi della Controriforma cattolica come opposizione di civiltà? Non voglio con questo porre sotto accusa quel che di profetico c'è in questo libro; anche perché non mi pare che la ricetta di Prodi sia di carattere così chiusamente confessionale, tutt'altro. Voglio solo dire che adesso occorre lavorare sulla pista qui aperta e contribuire a vederne meglio i caratteri, come unico contributo possibile al pioniere che vi si è addentrato.

