

MIRIAM TURRINI, *Ordine politico e coscienze nel Seicento in area cattolica*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 27 (2001), pp. 391-415.

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.



Ordine politico e coscienze nel Seicento in area cattolica

di *Miriam Turrini*

Nelle pagine finali del suo *Testament politique* Richelieu stende un esame di coscienza per chi esercita l'onere del «gouvernement de l'État». La tecnica retorica della reiterazione del «se» riconduce all'orizzonte allora familiare dei tanti manuali per penitenti e confessori che elencavano i peccati da confessare per i singoli stati di vita. Di più, il capitolo conclusivo del *Testament* riecheggia le pratiche del ben morire, il resoconto finale della propria vita di fronte all'alternativa tra dannazione o salvezza sul letto di morte¹. Pur senza essere immediatamente riconducibile a essa, il testo del cardinale testimonia della presa degli schemi mentali veicolati dalla letteratura per la confessione e la buona morte². Soprattutto, incornicia l'azione dei sovrani, e dei loro ministri, nell'ottica del peccato. Il termine «fautes», la cui traduzione italiana potrebbe oscillare tra «errori», di vago sapore secolarizzante, e «colpe», ben connotate non solo giuridicamente ma anche teologicamente³, perde ogni ambiguità nella scena teatralmente rievocata della morte di Filippo II, anticipata dal richiamo al giorno del giudizio divino, del «Roi des Rois»: in questione sono i «péchés» del sovrano spagnolo. Il re, quindi, e con lui i suoi «magistrats», risponderà di veri e propri peccati, originati dalla sua carica: «beaucoup se sauroient comme

¹ CARDINAL DE RICHELIEU, *Testament politique*, Édition critique publiée avec une introduction et des notes par L. ANDRÉ et une préface de L. NOËL, Paris 1947⁷, pp. 451-454.

² Letteratura peraltro ben conosciuta e frequentata durante il suo esercizio pastorale a Luçon, cfr. il divulgativo ma efficace profilo dell'azione di applicazione dei decreti tridentini nella sua diocesi in R. MOUSNIER, *L'homme rouge où la vie du cardinal de Richelieu (1585-1642)*, Paris 1992, pp. 66-68. Il domenicano Luís de Granada, i cui testi sono consigliati dal Richelieu ai fedeli della diocesi di Luçon, utilizza proprio la reiterazione «se» nella sezione relativa all'accusa dei peccati in varie opere destinate ai penitenti; cfr. per la fortuna dei suoi testi devozionali e per la confessione, M. LLANEZA, *Bibliografía del V.P.M. Fr. Luís de Granada de la Orden de Predicadores*, 4 voll., Salamanca 1926-1928.

³ Si vedano le scelte lessicali della traduzione di Maria Antonietta Fornari in CARDINAL DE RICHELIEU, *Il Testamento politico*, Roma 1989; che occultano la carica connotativa dei termini francesi giuridico-morali.

personnes privées qui se damnent, en effet, comme personnes publiques»⁴. Nella chiara distinzione tra le «obligations» derivanti dal ruolo pubblico e le mancanze degli uomini come privati, l'effetto che Richelieu intende ottenere è però non di intensificare pratiche di pietà per la salvezza dell'anima personale, ma di indurre a una «conduite» che favorisca l'ordine in tutto ciò che è sottomesso a principi e magistrati attraverso l'esempio di un'attività di governo rispondente ai doveri dei sovrani. La categoria prevalente è quella dell'utilità pubblica, che priva di efficacia i pii pensieri, ma anche la bontà e le virtù personali, qualora non accorti su questo punto:

«tel pourra être bon et vertueux comme particulier, qui sera mauvais magistrat et mauvais souverain par le peu de soin qu'il aura de satisfaire aux obligations de sa charge»⁵.

Il *Testament politique* di Richelieu è attraversato dalla consapevolezza di una responsabilità del sovrano di fronte a Dio⁶ per le proprie scelte e le proprie azioni e dalla concezione provvidenzialistica della storia per la quale la «bénédiction de Dieu» accompagna la «prudence» del re⁷. Ma la capacità di governo non è né preghiera né devozione. Dirigere «dignement» lo Stato «ne requiert autre chose en général que d'avoir un bon et fidèle Conseil, faire un état de ses avis et suivre la raison dans les principes qu'elle prescrit pour le gouvernement de ses États»⁸. E va sfruttato il «désir particulier d'honneur et de gloire» della nobiltà in quanto «produit les mêmes effets que le zèle causé par le pur amour de Dieu»⁹. Sono i teologi

⁴ Il termine «fautes» aveva già assunto poche righe prima il chiaro significato di «peccati»: sovrani e loro collaboratori «considérés comme personnes privées, sont sujets aux mêmes fautes, comme tous les autres hommes. Mais, si on a égard à la conduite du public, dont ils sont chargés, ils se trouveront sujets à beaucoup d'autres, vu qu'en ce sens ils ne sauroient omettre sans pécher ce à quoi ils sont obligés par leur ministère»; CARDINAL DE RICHELIEU, *Testament politique*, cit., p. 452.

⁵ *Ibidem*, p. 452.

⁶ *Ibidem*, pp. 155, 198, 315, 369, 382, 434.

⁷ *Ibidem*, pp. 149 e *passim*, in particolare pp. 382, 408.

⁸ *Ibidem*, p. 149.

⁹ *Ibidem*, p. 153. Da rilevare il riferimento, con ogni probabilità polemico, al «pur amour de Dieu», i cui sostenitori furono perseguitati da Richelieu; cfr. I. VON DÖLLINGER - F.H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert*, I, Nördlingen 1889, pp. 82-84; J. ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne abbé de Saint-Cyran et son temps (1581-1638)*, Louvain - Paris 1947, pp. 519-594; dello stesso autore, *Saint-Cyran et le jansénisme*, Paris 1961. Su attrizione e puro amore cfr. anche A. BEUGNET, *Attrition*, in *Dictionnaire de théologie catholique* (d'ora in poi *DTC*), I/2, Paris 1923, coll. 2235-2262; in particolare sulla scuola francese e sulle controversie in età moderna P. POURRAT, *Charité*. V. 5. *L'école française depuis Saint François de Sales*,

a doversi adeguare alle necessità e alle logiche dell'azione politica, non viceversa¹⁰, perché vi sono questioni nelle quali la fede ha lasciato libertà a tutti¹¹. Nella fondamentale convinzione che «ce qui se fait pour l'État se faisant pour Dieu, qui en est la base et le fondement»¹², e che «le règne de Dieu est le principe du gouvernement des États»¹³, la «raison d'État» ha però una sua specificità che la distingue dalla coscienza¹⁴.

Richelieu, pertanto, ancorato alla visione di un'autorità concessa da Dio, accompagnata da Dio, chiamata a render conto a Dio, crea uno spazio politico nel quale il sovrano deve agire secondo principi innanzitutto razionali, nella definizione e soluzione dei problemi, ma anche nell'autodisciplina personale¹⁵. E, se ammonisce Luigi XIII che «si Elle ne suit les volontés de son Créateur et ne se soumet à ses lois, Elle ne doit point espérer de faire observer les siennes et de voir ses sujets obéissant à ses ordres»¹⁶, gli fa notare anche quanto la sua «délicatesse de conscience» possa essere nello stesso tempo dannosa per lo Stato e causa di peccato proprio quando intende evitare una temuta – ma per il cardinale insussistente – offesa a Dio. L'invito a Luigi XIII a correggere quelli che sarebbero «défauts» è accorato:

«Je La Supplie, en cette considération, de vouloir se fortifier de plus en plus contre ses scrupules, se remettant devant les yeux qu'Elle ne peut être coupable devant Dieu, si

e dello stesso autore, *Charité. VI. Erreurs sur la charité*, in *Dictionnaire de spiritualité*, II, Paris 1953, coll. 610-627, 635-649.

¹⁰ CARDINAL DE RICHELIEU, *Testament politique*, cit., p. 109, dove va sottolineata la contrapposizione tra «Théologiens» e «principes de la lumière naturelle», che si risolve a favore di quest'ultima.

¹¹ «Ainsi qu'en matière de foi tous les États catholiques du monde n'ont qu'une doctrine en ce qui la concerne, il y en a beaucoup de différentes, dont souvent leurs maximes fondamentales tirent leur origine, ce qui fait qu'ayant besoin de Théologiens, qui puissent, en certaines occasions, défendre courageusement les opinions, qui, de tout temps, y ont été reçues et qui s'y sont conservées par une transmission ininterrompue, il leur en faut qui soient détachés de toute puissance suspecte et qui n'aient point de dépendance, qui les prive de liberté aux choses, auxquelles la foi l'a laissée à tout le monde»; *ibidem*, p. 210.

¹² *Ibidem*, p. 201.

¹³ *Ibidem*, p. 321.

¹⁴ *Ibidem*, p. 345: «Quand même la conscience pourroit souffrir qu'on laissât une action signalée sans récompense et un crime notable sans châtement, la raison d'État ne pourroit le permettre».

¹⁵ *Ibidem*, pp. 362-363.

¹⁶ *Ibidem*, p. 264.

Elle suit, aux occasions qui se présenteront de difficile discussion (pour ce qui regarde sa conscience) l'avis de son Conseil, confirmé par Celui de quelques bons théologiens, non suspects au fait dont il s'agira»¹⁷.

Pur nella lucida proposta di una prassi politica ispirata alla ragione, corrispondente alla volontà divina in quanto ispirata ai criteri di interesse per lo Stato, la concreta azione di Richelieu deve dunque misurarsi con la coscienza di un re, la cui sensibilità non collima con la propria. E il suo programma politico fa i conti con una pratica di governo corrente, quale il ricorso al parere legittimante dei teologi¹⁸. Al quale, del resto, neppure il cardinale si sottrae, come dimostra nella trattazione sul duello¹⁹, e della cui influenza testimonia la raccomandazione di servirsi di teologi liberi da poteri condizionanti²⁰. Così come egli stesso afferma di istruire il proprio sovrano per obbligo di coscienza²¹.

Nella prima metà del Seicento la politica fa i conti con la coscienza personale e le pratiche che la formano. Si trova costantemente intrecciata alle opinioni dei teologi e ai consigli dei confessori, e diventa parte in causa nelle polemiche teologiche e nella disciplina ecclesiastica. Nello stesso tempo cerca un proprio spazio di autonomia tra pragmatismo e provvidenzialismo, sul terreno della ragione, che, ancora, condivide con la casistica di coscienza posttridentina. Un percorso che colleghi le diverse realtà fino alla pace di Westfalia sotto il segno della coscienza è già in parte possibile. Si snoda attraverso studi sulla trattatistica relativa al principe cristiano, su singole personalità coinvolte nel governo, sui confessori di corte, sulla casistica di coscienza, sul probabilismo e il lassismo, sul dibattito circa la grazia, sul

¹⁷ *Ibidem*, pp. 265-266.

¹⁸ Esplicitamente richiesto nel caso in cui si debba intraprendere una guerra; *ibidem*, p. 382.

¹⁹ Richelieu afferma di aver a lungo consultato in proposito «les auteurs les plus authentiques» e di aver formulato il proprio parere contrario ai duelli privati «par l'avis des moins scrupuleux et plus résolus Théologiens du temps»; *ibidem*, pp. 225-226. Sulla produzione teologica di Richelieu, cfr. J. DE VIGUERIE, *Richelieu théologien*, in R. MOUSNIER (ed), *Richelieu et la culture. Actes du Colloque international en Sorbonne*, Paris 1987, pp. 29-42, che ne sottolinea la centralità della ragione, la ricerca di una via di mezzo, il carattere tridentino, la destinazione a tutti delle sue opere; J.R. ARMOGATHE, *Croire en liberté. L'Église catholique et la révocation de l'Édit de Nantes*, Paris 1985, pp. 34-38, dove, a proposito del suo metodo controversistico, si rileva come «le recours presque exclusif à la lumière naturelle» conduca Richelieu «à une naturalisation du religieux, dont certains traits laissent prévoir la sécularisation du siècle suivant»; *ibidem*, p. 36.

²⁰ Cfr. *supra*, citazione a nota 11.

²¹ *Ibidem*, pp. 393-394, 454.

giansenismo. Procedendo nel secolo XVII, nei decenni successivi al grande laboratorio politico della guerra dei Trent'anni, gli intrecci si fanno più faticosi per lacune nella ricerca e restano grandi suggestioni da verificare. I decenni della «crisi della coscienza europea» di Paul Hazard²² – ma già anche a partire da metà Seicento – chiedono ancora indagini minute in proposito, per potersi poi addentrare nelle specificità settecentesche.

L'emarginazione della «*délicatesse de conscience*» a favore di una consapevolezza delle necessità della «*raison d'État*», che crea una diversa coscienza, costruita e orientata da prospettive politiche, è evidente nel pensiero e nell'azione di Richelieu. E genera un conflitto, proprio in quanto mutamento non pacificamente accettato. La tradizione documentaria e la ricerca storiografica ne hanno voluto individuare una vittima nel padre gesuita Nicolas Caussin, rinomato predicatore e autore di testi devozionali molto diffusi, controversista e direttore d'anime nell'alta società parigina, confessore di re Luigi XIII dal 25 marzo al 9 dicembre del 1637²³. Scelto da Richelieu in quanto gli pareva uomo pio e incapace di intromettersi in affari di Stato, fu fatto allontanare dal ministro probabilmente proprio perché aveva insistito presso il re su questioni di rilevanza politica, quali l'imposizione delle imposte, la conduzione della guerra e l'alleanza con i protestanti o con i turchi contro gli Asburgo, giungendo a prospettare perfino la sostituzione del cardinale. La distinzione del gesuita tra i «*péchés d'homme*» e i «*péchés de roi*» l'avrebbe condotto a tentare di rimediare ad entrambi, con la complicità di M.lle de La Fayette, in perfetto contrasto con le intenzioni di Richelieu²⁴. L'esilio di Caussin a Quimper in Bretagna è interpretato come periodizzante nella storia della monarchia francese. Con l'eliminazione della figura del confessore influente sul sovrano per il suo stesso ruolo, «*la laïcisation du pouvoir royal est en marche*» secondo

²² P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Torino 1946; ed. orig. *La crise de la conscience européenne*, Paris 1935.

²³ Cfr. H. CHÉROT, *Caussin Nicolas*, in *DTC*, II/2, Paris 1905, coll. 2043-2044; M. OLPHE-GALLIARD, *Caussin Nicolas*, in *Dictionnaire de spiritualité*, II, Paris 1953, coll. 371-373; *Caussin Nikolaus*, in L. KOCH, *Jesuiten-Lexikon*, I, Löwen - Heverlee 1962, coll. 308-310; L. GODARD DE DONVILLE, *Caussin (R.P. Nicolas)*, in F. BLUCHE (ed), *Dictionnaire du Grand Siècle*, Paris 1990, pp. 283-284. Sulla ricca produzione di opere cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 voll., Bruxelles - Paris 1890-1909, II, coll. 902-927.

²⁴ La vicenda è stata recentemente ripresa in G. MINOIS, *Le confesseur du roi. Les directeurs de conscience sous la monarchie française*, Paris 1988, pp. 363-377; J. LACOUTURE, *Jésuites. Une multibiographie. 1. Les conquérants*, Paris 1991, pp. 380-386. Non mi è stato possibile consultare C. DE ROCHEMONTEIX, *Nicolas Caussin et Le Cardinal de Richelieu*, Paris 1911.

Jean Lacouture²⁵. «La monarchie exilait sa conscience» afferma Georges Minois nel suo plurisecolare affresco sui confessori dei re della monarchia francese²⁶, rilevando così nel regno di Luigi XIII «la séparation définitive entre la piété privée du souverain et la politique»²⁷: «le triomphe de l'absolutisme de droit divin est, en fait, celui de la raison d'État sur la conscience» e «en politique, le souverain absolu est son propre directeur de conscience»²⁸. La carica di confessore del sovrano francese resterà, ma depotenziata di qualsiasi controllo sulla sua attività pubblica. I confessori dei re saranno nel secolo XVIII semplici «donneurs d'absolution» per l'uomo, non per il sovrano²⁹. Ma la contrapposizione così delineata tra due modalità d'azione è semplificatrice, in quanto elide la complessità del processo di legittimazione dell'agire politico da parte di Richelieu e lo stesso si potrebbe dire, secondo John H. Elliott, del conte duca di Olivares, entrambi intrisi di una religiosità per nulla strumentale, che attraversa e segna le loro esistenze personali e di uomini di governo³⁰.

La storia dei confessori dei re potrebbe, comunque, essere rivelatrice delle modalità di affermazione dei poteri sovrani nel corso del Seicento. In realtà ancora troppo poco si sa in merito e soprattutto dopo il crinale delle paci di metà secolo. Robert Bireley ha ricostruito il ruolo svolto da due eminenti confessori di principi nel dipanarsi della politica del duca di Baviera Massimiliano I e dell'imperatore Ferdinando II. I gesuiti Adam Contzen alla corte di Monaco e Wilhelm Lamormaini a quella di Vienna, entrambi personalità di rilievo, influirono profondamente, ad esempio, nella conduzione della guerra dei Trent'anni a partire dal 1624. Ad essi sarebbe dovuto il passaggio dalla prima fase della guerra come conflitto di tipo religioso, in quanto mirato a ottenere vantaggi per la confessione religiosa dei contendenti – dalla defenestrazione di Praga nel 1618 alla

²⁵ J. LACOUTURE, *Jésuites*, cit., p. 386.

²⁶ G. MINOIS, *Le confesseur du roi*, cit., p. 374.

²⁷ *Ibidem*, p. 382.

²⁸ *Ibidem*, p. 383.

²⁹ *Ibidem*, pp. 489-521.

³⁰ Sulle pratiche di legittimazione teologico-morali della sua politica estera da parte di Richelieu, ritenute nella sostanza simili a quelle di Olivares, si veda J.H. ELLIOTT, *Richelieu e Olivares*, Torino 1990, pp. 113-119; per un parallelismo tra le due religiosità cfr. *ibidem*, pp. 19-20, 146-148. Per una diversa prospettiva su Richelieu cfr. J. ORCIBAL, *Richelieu, homme d'Église, homme d'État*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 34, 1948, pp. 94-101.

Dieta elettorale di Mühlhausen del 1627 – alla seconda fase, definibile più propriamente come «guerra santa» («a holy war»), sorretta dalla convinzione di compiere la volontà di Dio e di essere da Lui assistiti fino alla vittoria – dal 1627 alla pace di Praga nel 1635. Entrambi della fazione militante, furono sostituiti da confessori dell'area moderata alla loro morte, tra la fine della seconda e i primi anni della terza fase della guerra – dal 1635 al 1648 –, che aveva ormai perso la caratteristica di «santa» e vedeva indebolirsi la natura di «religiosa». L'intervento attivo di Contzen e Lamormaini durante la guerra dei Trent'anni, in particolare a proposito dell'editto di restituzione, ma anche della sorte del Wallenstein, e non solo, avrebbe dimostrato quanto impossibile fosse sostenere l'incarico di confessori di sovrani senza immischiarsi in faccende politiche, creando tensioni nella stessa Compagnia di Gesù³¹. Le istruzioni che l'Acquaviva aveva steso nel 1602 per i gesuiti chiamati al tribunale della coscienza dei re³² rivelano allo stato attuale delle ricerche tutta la loro ambiguità. Già nel secolo XVI alle corti dei principi tedeschi i gesuiti, dei quali maggiormente è nota l'attività di confessori, erano influenti ben al di là del ristretto ambito della pietà personale³³, come pure laddove furono chiamati per la prima volta a svolgere tale delicata funzione, presso la corte portoghese. Era stato Giovanni III Avis a ricorrere ai gesuiti per i problemi particolari di coscienza fin dagli anni Quaranta, nei primi tempi di vita della Compagnia di Gesù, affidando anche a uno di loro l'incarico di precettore e confessore del principe ereditario. Le resistenze del gesuita Luís Gonçalves Câmara a subentrare nel 1552 a un altro gesuita in tale compito consolidarono la posizione di Ignazio in proposito: non escludere nessuno dal compito apostolico della Compagnia, confessare tutti, anche i re, non sottrarsi ad alcun ambiente,

³¹ Cfr. in particolare R. BIRELEY, *The Thirty Years' War as Germany's Religious War*, in K. REPGEN (ed), *Krieg und Politik 1618-1648. Europäische Probleme und Perspektiven*, München 1988, pp. 85-106; dello stesso autore, *Hochbeichtwäter und Politik im 17. Jahrhundert*, in M. SIEVERNICH - G. SWITEK (edd), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg - Basel - Wien 1990, pp. 386-403. Su Adam Contzen cfr. il fondamentale E.A. SEILS, *Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtwäter Kurfürst Maximilian I. von Bayern*, Lübeck - Hamburg 1968; mentre sul Lamormaini cfr. R. BIRELEY, *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill 1981.

³² *Institutum Societatis Iesu*, II, Firenze 1893, pp. 281-284; le istruzioni dell'Acquaviva vennero ratificate nel 1608 dalla sesta Congregazione generale, diventando in tal modo la posizione ufficiale della Compagnia di Gesù; *ibidem*, p. 297.

³³ B. DUHR, *Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts*, Freiburg i.Br. 1901.

pertanto nemmeno alla corte, né agli incarichi proposti da sovrani e principi cattolici³⁴.

L'azione dei gesuiti presso sovrani e principi dalla fondazione della Compagnia fino agli anni Trenta del Seicento si rivela effettivamente influente ed è possibile attraverso di essa far emergere le connotazioni della politica dei principi, diverse in relazione ai tempi e ai contesti, ma accomunate dalla presenza di coscienze personali fortemente coinvolte negli affari di Stato. Gli stessi scritti degli «antimachiavellici» studiati da Robert Bireley, pur ampliando e articolando il campo dell'azione di governo del principe con l'interesse per l'aspetto economico, mirano in modo preciso a fornire legittimazione morale alla politica sovrana. Lo testimonia in sommo grado l'articolata disamina sulla fama, che include la densa casistica sulla simulazione/dissimulazione³⁵. Né sembra di poter cogliere in terra tedesca una «laïcisation» della politica nella forma di espropriazione della 'coscienza politica' dalla persona del sovrano decretata per le vicende francesi già negli anni Trenta del secolo in modo peraltro discutibile. Si spense in quegli anni la «guerra santa» e si indebolì la «guerra religiosa» secondo Bireley – che non esita a individuare al tempo della pace di Praga «a secularization of imperial politics» –, ma non venne meno il ricorso al parere dei teologi, legittimante per la coscienza³⁶.

Di valenza diversa rispetto al consiglio del confessore, il parere dei teologi fu spesso richiesto nei primi decenni del Seicento sia in campo cattolico che protestante³⁷. La guerra dei Trent'anni fu combattuta anche alla luce di consulti teologici, richiesti a singoli o a commissioni appositamente istituite. Il gesuita Paul Laymann (1574-1635), un moralista di successo, la cui attività di insegnamento di filosofia, teologia morale e diritto canonico si svolse tutta in territorio tedesco, tra Ingolstadt, Monaco e Dillin-

³⁴ J.F. MARQUES, *Confesseurs des princes, les jésuites à la Cour de Portugal*, in L. GIARD - L. DE VAUCELLES (edd), *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble 1996, pp. 213-228, in particolare pp. 217 e 219-220.

³⁵ R. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill - London 1990; cfr. anche dello stesso autore, *Les jésuites et la conduite de l'Etat baroque*, in L. GIARD - L. DE VAUCELLES (edd), *Les Jésuites à l'âge baroque*, cit., pp. 229-242.

³⁶ R. BIRELEY, *The Thirty Years' War*, cit., pp. 102-103. La posizione di Bireley risulta, comunque, variamente contestata, cfr. il resoconto della discussione relativa al contributo qui citato in K. REPGEN (ed), *Krieg und Politik 1618-1648*, cit., pp. 319-321.

³⁷ R. BIRELEY, *Religion and Politics*, cit., pp. 11-13.

gen³⁸, intervenne ripetutamente con pareri *ad hoc*. Nella «controversia sui monasteri», relativa alla sorte delle fondazioni monastiche nel piano di una restituzione dei beni ecclesiastici da parte protestante, già intensa prima della pubblicazione dell'Editto del 1629 e infuocata durante la dieta dei principi elettori di Ratisbona, Laymann intervenne con la *Justa defensio*, stampata a Dillingen nel 1631 e successivamente, nel 1635, con il suo ultimo scritto edito. Nella polemica, che si trascinò a lungo nonostante l'imposizione pontificia del silenzio e nella quale si giocavano differenti visioni circa la restaurazione del cattolicesimo in Germania, il gesuita favorì la posizione di Lamormaini, orientata a una decisa espansione delle fondazioni gesuitiche e oggetto di critiche sia a Roma sia a Vienna³⁹. Ma già precedentemente Laymann si era rivelato molto utile per la causa della fazione più rigida. Alla sua *Pacis compositio*, comparsa anonima a Dillingen nel 1629, fu attribuito dagli avversari di parte sia protestante sia cattolica un peso fondamentale circa la nefasta prosecuzione della guerra. Nel momento in cui veniva elaborato l'Editto di restituzione, Laymann ne forniva il supporto teologico – non è ancora stato chiarito quanto direttamente – sostenendo la più stretta interpretazione della pace di Augusta⁴⁰. Così Ferdinando II non avrebbe avuto scrupoli circa la corrispondenza dell'Editto di restituzione con la costituzione dell'impero⁴¹. Era Lamormaini a essere sempre preoccupato in sommo grado per la salvezza dell'anima di Ferdinando II. Ne permise l'intervento nella guerra di Mantova soltanto su affermazione dei teologi che la guerra fosse giusta non esclusivamente in termini di legge umana, ma anche di legge divina, e quando, in vista della pace di Praga, l'imperatore Ferdinando II convocò una conferenza di ventiquattro teologi di diversi ordini religiosi, il suo confessore richiese loro di esprimersi non sui principi generali, ma riguardo la concreta situazione. Li aveva anche messi in guardia dal pronunciarsi in modo interessato, diversamente perciò dai dottori della Sorbona, a suo dire sempre disponibili

³⁸ J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970, pp. 289-297; C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, cit., IV, coll. 1582-1594; P. BERNARD, *Laymann Paul*, in *DTC*, IX, Paris 1926, coll. 86-87.

³⁹ R. BIRELEY, *Religion and Politics*, cit., pp. 133-150; C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, cit., IV, coll. 1592-1593.

⁴⁰ Sulla travagliata genesi del testo cfr. R. BIRELEY, *The Origins of the «Pacis compositio» (1629): A Text of Paul Laymann, S.I.*, in «Archivum historicum Societatis Iesu», 42, 1973, pp. 106-127. La vicenda è stata ripresa in R. BIRELEY, *Religion and Politics*, cit., pp. 76-77, 86, 92.

⁴¹ Robert Bireley definisce la *Pacis compositio* nei confronti dell'Editto di restituzione del 1629 «as theory to practice»; R. BIRELEY, *Religion and Politics*, cit., p. 76.

ad approvare quanto era nell'interesse della Francia. Avrebbero dovuto accantonare il rispetto umano ed esprimersi come se fossero stati durante l'ultimo giudizio divino. Tredici dei sedici pareri conservatisi rassicurarono l'imperatore che avrebbe potuto accettare con la coscienza tranquilla la pace⁴².

Al dibattito attorno alla problematica della restituzione, rimasto intenso fino alla pace di Westfalia e oltre⁴³, intervenne anche Juan Caramuel (1606-1673), cisterciense dalla personalità vulcanica e dagli interessi enciclopedici, su richiesta dell'imperatore Ferdinando III, che intendeva procurarsi una confutazione teologica del parere della parte intransigente legata al nunzio pontificio Chigi espresso dal gesuita Heinrich Wangnereck⁴⁴. Di Caramuel è il trattato comparso a Francoforte nel 1648: *Sancti Romani imperii pacis licitae demonstratae prodromus et syndromus*, ripubblicato nello stesso anno e nello stesso luogo con altro titolo, *Sancti Romani imperii pax medullitus discussa et ad binas hypotheses reducta, sub primam condemnata et dissuasa, sub secundam pia, licita et valida demonstrata*, come diretta risposta al *Judicium theologicum super quaestione: an pax qualem desiderant protestantes sit secundum se illicita* di Wangnereck, comparso sotto lo pseudonimo di Ernestus de Eusebiis⁴⁵.

Il gesuita Paul Laymann, il cisterciense Juan Caramuel: il primo fu autore di una fortunatissima *Theologia moralis*, edita per la prima volta nel 1625 a Monaco, dove era stato professore di casi di coscienza per più di quindici anni (1609-1625)⁴⁶; il secondo pubblicò a Francoforte a partire dal 1651 una *Theologia moralis fundamentalis*, oggetto di intense polemiche, più

⁴² *Ibidem*, pp. 214-222; R. BIRELEY, *The Thirty Years' War*, cit., pp. 100-103.

⁴³ K. RUPPERT, *Die kaiserliche Politik auf dem Westfälischen Friedenskongreß (1643-1648)*, Münster 1979, pp. 228-266; M. RITTER, *Das Römische Kirchenrecht und der Westfälische Friede*, in «Historische Zeitschrift», 101, 1908, pp. 253-282.

⁴⁴ K. RUPPERT, *Die kaiserliche Politik*, cit., pp. 265-266; M. RITTER, *Das römische Kirchenrecht*, cit., pp. 265-275; D. PASTINE, *Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia*, Firenze 1975, p. 95. Su Juan Caramuel cfr. anche P. PISSAVINO (ed), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel 1606-1682*, Atti del convegno internazionale di studi, Vigevano 29-31 ottobre 1982, Vigevano 1990.

⁴⁵ V. OBLET, *Caramuel y Lobkovitz Jean*, in *DTC*, II/2, Paris 1905, coll. 1709-1712. Sull'opera di Wangnereck (1595-1664) e le risposte di Caramuel, cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, cit., VIII, coll. 982-984. Sull'intera vicenda cfr. D. PASTINE, *Juan Caramuel*, cit., pp. 95-100.

⁴⁶ J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie*, cit., pp. 289-297; C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, cit., IV, coll. 1584-1587; in parte attribuito al Laymann ebbe più edizioni anche un compendio di teologia morale; cfr. *ibidem*, coll. 1587-1588.

volte rivista e riedita dall'autore, e a Lione nel 1663 una difesa del probabilismo contro il giurista Prospero Fagnani, l'*Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate contra novam, singularem improbabilemque Prosperi Fagnani opinionem*, messo all'indice l'anno successivo⁴⁷. Una teologia morale fortemente giuridicizzata quella del gesuita, che, impostando il suo testo nato dall'insegnamento, si rifece a Tommaso d'Aquino stravolgendolo; una casistica di coscienza aperta alla duttilità dello strumento probabilistico, schierata «ingeniose et etiam audacter» dalla parte della novità nella proposizione e nella soluzione dei casi quella di Caramuel, che si attirò da Alfonso Maria de Liguori il titolo di «princeps laxistarum»⁴⁸. La coscienza dei principi si è misurata pertanto con una casistica morale in grande fermento, la cui elaborazione fu a sua volta condizionata dalle modalità di affermazione del potere politico. Terreno comune è l'affermarsi della legge positiva come tecnica di governo e contemporaneamente come normativa per l'agire della coscienza. Dino Pastine sottolinea il rifiuto del diritto naturale da parte di Juan Caramuel, la sua decisa opzione per il diritto positivo, l'impostazione volontaristica. Gli attribuisce uno «scarso interesse» per le questioni teologiche speculative, giudicandolo «piuttosto un moralista, dotato di sensibilità soprattutto per gli aspetti sociali, politici e giuridici dei problemi», ma in modo più specifico segnato da un'impostazione fortemente giuridicizzante della teologia morale⁴⁹. Inoltre, già il pensiero politico antimachiavellico, secondo Bireley, nel tentativo di stendere un progetto politico attuabile, condivideva

⁴⁷ Una *Theologia moralis* maturata negli anni dell'infuriare della guerra fu stampata provvisoriamente a Colonia, poi a Lovanio nel 1643. Di questa riprendeva gli assunti fondamentali la *Theologia moralis fundamentalis*, pubblicata a Francoforte nel 1651-1653, e poi, sempre con revisioni, a Roma nel 1656 e a Lione nel 1657, e ancora, in edizione definitiva, a Lione nel 1675 e 1676. Sul contesto delle diverse stesure cfr. D. PASTINE, *Juan Caramuel*, cit., pp. 85-89, 105, 109-110, 114, 116, 120, 144. Sull'*Apologema* cfr. *ibidem*, pp. 130-135. Cfr. inoltre, su entrambi i testi e sulle correzioni imposte alla *Theologia moralis fundamentalis*, F.H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn 1885, II/1, pp. 501-502.

⁴⁸ J.R. ARMOGATHE, *Probabilisme et Libre-Arbitre: la théologie morale de Caramuel y Lobkowitz*, in P. PISSAVINO (ed), *Le meraviglie del probabile*, cit., pp. 35-40.

⁴⁹ Per un'analitica lettura dell'opera complessiva di teologo moralista del Caramuel cfr. anche D. PASTINE, *Juan Caramuel*, cit., pp. 274-322. Non vi sarebbe in Caramuel «un'ecclesiologia di derivazione agostiniana»: «quando si tratta di mettere a confronto opinioni e dottrine divergenti, il suo atteggiamento è piuttosto quello del giurista che dello storico». Ma «il ripudio della tematica agostiniana doveva apparire ai teologi lovaniensi come una conferma che il positivismo morale e giuridico di Caramuel rivelava la presenza dominante del mondo»; *ibidem*, pp. 310-311.

l'interesse per la morale pratica proprio dei moralisti e dei casisti contemporanei⁵⁰.

La casistica di coscienza nella sua versione probabilistica, così come si venne configurando a partire dalla fine del secolo XVI, avrebbe pertanto avuto un ruolo propulsore nella costruzione politica tra Cinque e Seicento. In proposito, quindi, si rivela di grande interesse la trasformazione dei contenuti della teologia che accompagna e segna l'autonomizzazione della politica. Lo studio dei protagonisti di quei decenni e dei loro travagli di coscienza riconduce sempre a una reinterpretazione teologica dell'agire politico, alla quale va ridata una consistenza propria sottraendola al riverberarsi su di essa degli sviluppi successivi. L'esame della ricca produzione della casistica di coscienza rivela tutta la sua ambivalenza nei confronti dei poteri costituiti, tra soggezione nei termini di obbligazione giuridica e costruzione di un foro interno con caratteristiche proprie⁵¹. Ma nei decenni centrali del secolo XVII il probabilismo era già sotto accusa su molti fronti, dai giansenisti, alle università della Sorbona e di Lovanio, all'ordine domenicano, ai pontefici, fino al cuore stesso della Compagnia di Gesù⁵². Se ne era colto un potenziale eversivo nei confronti di un ordine politico costituitosi di recente, ormai abbastanza solido da reclamare una propria specificità, ma non forte al punto da non aver ancora bisogno della legittima-

⁵⁰ R. BIRELEY, *The Counter-Reformation Prince*, cit., pp. 225, 238-239. Bireley difende, comunque, la casistica riconoscendole un'universale validità come mezzo per delineare una moralità in società complesse in fase di mutamento, al di là di una sua lettura strettamente storica; cfr. *ibidem*, p. 239. D'altronde lo studioso gesuita non è esente da una rilettura attualizzante dell'azione e del pensiero degli antimachiavellici (p. 242). Sul rapporto tra antimachiavellici e legge positiva cfr. in particolare le considerazioni conclusive alle pp. 226-227.

⁵¹ In proposito mi si permetta il rinvio al mio *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna 1991, da rileggere ora alla luce del fondamentale lavoro di A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996.

⁵² Ancora fondamentali per apporto di fonti e bibliografia le voci del *Dictionnaire de théologie catholique*, cfr., in ordine cronologico ed escludendo le trattazioni sulle persone coinvolte nelle varie controversie, E. DESHAYES, *Alexandre VII, propositions condamnées par lui, le 24 septembre 1665 et le 18 mars 1666*, I/1, Paris 1903, coll. 730-747; X. LE BACHELET, *Alexandre VIII, propositions condamnées par lui, le 24 août et le 7 décembre 1690*, I/1, Paris 1903, coll. 748-763; E. DUBLANCHY, *Casuistique*, II/2, Paris 1905, coll. 1859-1877; J. DE BLIC, *La Théologie morale dans la Compagnie de Jésus*, VIII/1, Paris 1924, coll. 1069-1092; E. AMANN, *Laxisme*, IX, Paris 1926, coll. 41-86; Th. DEMAN, *Probabilisme*, XIII/1, Paris 1936, coll. 417-619. Cfr. anche M. PETROCCHI, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Roma 1953.

zione teologica? L'acceso conflitto che scoppiò fu soltanto una «Moralstreitigkeit», secondo la definizione di Döllinger e Reusch⁵³, o piuttosto la manifestazione di un intreccio nuovo tra potere e religione, debitore ancora della scelta confessionale dello Stato territoriale, ma sempre più ambiguo? Tra la nuova coscienza del principe e quella dei sudditi si poteva creare una frattura, proprio in quanto questi ultimi stavano diventando tali, tendenzialmente inseriti nello Stato del sovrano come uomini nella totalità dei loro pensieri, comportamenti, attività? Ed era possibile che lo spericolato probabilismo favorisse ora comportamenti legati a codici non più integrabili nella «ragion di Stato», perdendo la sua funzione fino ad allora integrativa? Il riferimento immediato è a Pascal, alle sue *Lettres provinciales*, che la storiografia ha generalmente qualificato come il colpo di grazia definitivo alla casistica di coscienza probabilistica. Nelle posizioni di Pascal, ma più ampiamente del gruppo che sostenne la battaglia degli anni Cinquanta del secolo XVII, è esplicito l'allarme nei confronti di un sistema – non solo di singole opinioni –, che, oltre a distaccare la morale cristiana dalle sue fonti vere, quelle antiche della Scrittura, dei Padri e dei concili, con una potente azione di corruzione, intacca il rispetto dell'ordine umano governato da leggi e giudici, ponendosi in contrasto con essi. E ciò a favore di una morale esclusivamente umana, piegata al gusto di gruppi sociali o di singoli, ispirata soltanto alla ragione naturale e alle autorità autoreferenziali dei «nouveaux casuistes»⁵⁴. Nella sua rilettura delle *Lettres provinciales*, Pierre Carou rileva e sottolinea come una delle chiavi interpretative dell'intero testo la decisa opzione di Pascal per una radicale separazione tra morale e politica: «la politique n'a rien à voir avec la morale»⁵⁵. Totalmente politica, intesa come governo delle coscienze, sarebbe, invece, la casistica di coscienza:

«Les casuistes 'tendent les bras à tout le monde', mais tout le monde ne s'y précipite pas, aux uns, par accommodements et facilités, aux autres, pour se faire les sujets d'une autorité sans résidu. Les deux puissances, la religieuse et la civile, tendent ainsi à n'en faire qu'une, au bénéfique prévisible de la première, il va sans dire. Cette uniformisation tendrait à prouver, chez Pascal, à quel point la pratique des casuistes est, au vrai, une pratique politique, et suggérerait du même coup, à quel point, l'essence du politique s'identifie au gouvernement des consciences»⁵⁶.

⁵³ Per la controversia sul probabilismo nel Seicento: I. VON DÖLLINGER - F.H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, cit., pp. 28-61, 120-273.

⁵⁴ BLAISE PASCAL, *Oeuvres complètes*, I, Édition présentée, établie et annotée par M. LE GUERN, Paris 1998, pp. 577-951.

⁵⁵ P. CARIU, *Pascal et la casuistique*, Paris 1993, p. 107.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 154.

Pascal non accetterebbe, secondo Pierre Cariou, la posizione dei casisti perché rendono l'uomo padrone della propria salvezza, grazie alla sua volontà e in accordo con il piacere e la concupiscenza umane⁵⁷. L'innestarsi della battaglia contro il probabilismo generatore di lassismo sul tronco dei dibattiti di provenienza cinquecentesca relativi alla grazia, rivela la forte connessione della concezione antropologica con la costruzione politica. La definizione delle nuove forme di potere nella prima metà del Seicento, così fortemente accompagnate dall'ottimismo razionalista sulle possibilità della natura umana, sembra incrociarsi nella seconda metà del secolo con altre strade del pensiero e della pratica religiosa, con coscienze forse obbedienti, ma distanti.

Sarebbe opportuno tentare di liberarsi dalle tradizioni interpretative consegnateci da quei fatti stessi, per lo più schierate, e rivisitare vicende, personaggi e testi del conflitto su probabilismo e lassismo con grande attenzione alla cronologia degli avvenimenti e alla loro dislocazione⁵⁸. Il paesaggio diverrebbe più oscuro, più fitto di elementi intrecciati tra loro rispetto alla chiarezza delle contrapposizioni delineatesi nelle interpretazioni di parte del Sei e Settecento⁵⁹. Ancora la nota disavventura di Nicolas Caussin può servire a intravedere dinamiche complesse attorno alle coscienze e al potere nel corso del Seicento e oltre. La costituzione di un mito del personaggio ribaltato rispetto alle sue stesse prese di posizione pubbliche è rivelatrice sia della poliedricità della vicenda sia delle forze in gioco nella sua interpretazione. La pluralità delle ipotesi esposte da Pierre Bayle nella seconda edizione del *Dictionnaire historique et critique* relativamente al suo allontanamento dalla carica di confessore di Luigi XIII dimostra già quanto l'evento abbia lasciato adito a diverse opinioni in merito⁶⁰. Per quanto lo

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 157-178 e *passim*.

⁵⁸ Nuove prospettive di ricerca sono state aperte da alcuni studi recenti, in particolare E. LEITES (ed), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge - Paris 1988; L. GALLAGHER, *Medusa's Gaze. Casuistry and Conscience in the Renaissance*, Stanford (CA) 1991; H.D. KITSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a.M. - Leipzig 1991. È in generale la storia della teologia morale a soffrire tuttora di una sottovalutazione e molte sono le tematiche inesplorate secondo J.G. ZIEGLER, *Neuere Untersuchungen zur Geschichte der Moralthologie*, in «Theologische Revue», 83, 1987, coll. 89-96, qui col. 93.

⁵⁹ Il percorso storiografico delle vicende del lassismo e del probabilismo è tema di grande interesse e merita una trattazione a parte.

⁶⁰ PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, I, A Rotterdam, Chez Reinier Leers, 1702, pp. 866-868. In una nota iniziale aveva premesso: «La disgrace du P. Caussin a été de ces sortes d'évenemens sur lesquels on pense beaucoup et on parle peu, et dont la cause n'est jamais clairement conuë» (p. 866).

riguarda, Bayle non si schiera esplicitamente con nessuno, anche se approva il silenzio dei bibliografi della Compagnia di Gesù sul fatto. La sua simpatia va però a un uomo che ha preferito attirarsi l'odio di Richelieu per seguire la propria coscienza⁶¹, indicando già nella resistenza al cardinale uno dei possibili fili rossi di tutta la storia. Tra le differenti interpretazioni riferisce pure quella di Antoine Arnauld, secondo il quale il gesuita sarebbe stato cacciato perché sosteneva che non fosse sufficiente l'attrizione per essere giustificati attraverso il sacramento della penitenza⁶², segnalando la seconda pista mitizzatrice del Caussin, quella del sostenitore di una linea teologica rigorista contro la corrotta casuistica gesuitica. Agli inizi degli anni Sessanta del Settecento, con luogo di stampa Lugano, compare all'interno di una serie di opere contro i gesuiti anche l'*Apologia del padre Niccolò Caussino della Compagnia di Gesù scritta per difesa di se stesso al p. Muzio Vitteleschi* [sic] *preposito generale della medesima Compagnia*⁶³. Il testo sarebbe stato la traduzione latina di una lettera di Caussin datata «Da Kimper-corentin a' 7. di Marzo dell'anno di Cristo MDCXXXVIII»⁶⁴. Al di là delle vicende filologiche che riguardano il testo, l'operazione editoriale testimonia la mitizzazione del personaggio in funzione antigesuitica nella militante difesa di una morale non corrotta, non lassa. La strategia dell'anonimo curatore dell'edizione è mettere sotto accusa la Compagnia di Gesù attraverso le critiche di uno dei suoi stessi membri⁶⁵. L'estensore della lettera si accredita come uomo integro, non dissimulatore: «Mai dunque tacqui, mai dissimulai quel che mi prescriveva il mio dovere, la mia sincera lealtà, la morale incorrotta»⁶⁶. La sua battaglia si sarebbe combattuta proprio sul terreno della teologia morale, come a proposito dell'alleanza francese «cogl'infideli»:

«Già l'aveano data ad intendere al Re, a cui colle opinioni della nuova Teologia avevano persuaso, che lecitamente si operano tutti i mali possibili, quando si fanno con buona

⁶¹ *Ibidem*, pp. 866-867.

⁶² *Ibidem*, p. 867.

⁶³ Le note tipografiche sono: In Lugano, 1762, Si vende in Venezia da Giuseppe Bettinelli. Sulla produzione antigesuitica del Bettinelli e sul contesto di tali pubblicazioni legate agli avvenimenti portoghesi cfr. R. VENTURI, *Settecento riformatore*, II: *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti. 1758-1774*, Torino 1976, pp. 3-8.

⁶⁴ *Apologia del padre Niccolò Caussino*, cit. nel testo, p. 77. La località è Quimper in Bretagna, luogo nel quale venne allontanato il Caussin in seguito allo scontro con Richelieu.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, la premessa non firmata, indirizzata «Al Leggitore», pp. 7-12.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 55.

intenzione; ma avendomi egli richiesto, se la cosa fosse così, che altro poteva io fare, che tener lontano dall'animo del Principe dogma cotanto pestifero, acciocché col suo contagio non gli macchiasse l'intelletto?»⁶⁷.

Sotto accusa nella polemica antigesuitica settecentesca erano la teologia morale «nuova» e le sue «opinioni», alle quali si sarebbe fortemente opposto Nicolas Caussin. Eppure Caussin era stato un difensore sia della Compagnia alla quale apparteneva sia della sua teologia morale, guadagnandosi una censura della Sorbona. Sue erano sia l'*Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus* sia la *Response au libelle intitulé la Theologie morale*, entrambe del 1644⁶⁸. Nell'*Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jésus* Caussin aveva toccato i temi più scottanti della polemica teologica di quegli anni, rivendicando la libertà umana contro una concezione della grazia deterministica al punto da poter essere accostata all'astrologia giudiziaria, sottolineando la visione elitaria degli avversari della frequente comunione che con la loro rigidità avrebbero allontanato da Cristo la moltitudine, contestando soprattutto l'accusa ai gesuiti di non rispettare la persona del re, di essere dei parricidi⁶⁹. Antoine Arnauld lo aveva ben inserito fin da subito, con un tono tra il compassionevole e l'ironico, nel coro dei primi difensori della teologia morale dei gesuiti⁷⁰. Nella *Lettre de Polemarque a Eusebe* del 1644 il gesuita è appellato come «le bon P. Caussin»⁷¹, ma il giudizio più articolato è già nella *Lettre d'un Theologien a Polemarque*, di qualche giorno precedente, a proposito della «nouvelle réponse que le P. Caussin enfante depuis si long-temps». Caussin, però, vi appare già come vittima della Compagnia:

«l'échantillon qu'il nous en a donné dans son Apologie, me fait déjà avoir pitié de ce bon homme, qui après avoir été si maltraité de sa Compagnie, quand il a voulu agir en homme

⁶⁷ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁸ Sulle molteplici ristampe ed edizioni dei due testi cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, cit., II, coll. 920-921; IX, col. 15; dello stesso autore, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, XII, *Supplément*, par E.M. RIVIÈRE, Louvain 1960, col. 394.

⁶⁹ Dell'*Apologie* ho consultato l'edizione lionese del 1644, non segnalata dal Sommervogel (cfr. *supra*, nota 68): *Apologie pour les religieux de la Compagnie de Jesus. A la Reine Regente ... Seconde Edition, reveuë et augmentée*, A Lyon, Iouxte la Copie imprimée à Paris, 1644, conservata nella Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna.

⁷⁰ *Lettre de Polemarque à Eusebe, sur l'Arrêt du Parlement de Bourdeaux obtenu par le Jésuites, contre le Livre intitulé: Théologie morale des Jésuites, et sur les diverses Réponses qu'ils ont faites à ce Livre*, datata «De Fointainebleau ce 25 Septembre 1644»; cfr. A. ARNAULD, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld*, t. 29, A Paris, et se vend à Lausanne chez Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1729 (rist. anast. Bruxelles 1967), pp. 95-100.

⁷¹ *Ibidem*, p. 96.

de bien, est encore obligé de sacrifier pour elle si inutilement, un peu de réputation qu'il avoit acquis par la Cour Sainte, dans l'esprit du peuple et des femmes»⁷².

Pochi anni più tardi Arnauld lo usa come arma contro la Compagnia, ritenendolo l'assertore di una posizione non attrizionista⁷³. E ormai negli anni di elaborazione del *Dictionnaire* di Bayle, che lo cita, Arnauld colloca Caussin tra una serie di esemplificazioni di contrasti dottrinali all'interno della Compagnia di Gesù, relativi al probabilismo, al molinismo, all'attrizionismo⁷⁴. Attraverso Arnauld, quindi, nel campo infuocato della teologia della grazia, si fece di Caussin un mito antigesuitico, ripreso, poi, nel secolo XVIII, in tutt'altro contesto, nella versione di paladino della morale non corrotta⁷⁵.

La contrapposizione alla figura 'dispotica' di Richelieu giocò probabilmente in modo decisivo in tal senso, almeno in Arnauld – e non a caso gli echi si sentono anche in Bayle, che lo utilizza come fonte –, rivelando un'appropriazione giansenista del gesuita antigesuita⁷⁶. La stessa interpretazione, ancora una volta basata su Arnauld, e inserita nel conflitto più ampio tra Richelieu e Saint-Cyran, venne ripresa negli anni Quaranta del-

⁷² *Lettre d'un théologien a Polemarque sur le sujet d'un Arrêt du Parlement de Bourdeaux, contre le Livre intitulé Théologie Morale des Jésuites*, *ibidem*, pp. 170-171; la lettera è datata «De Crosne, ce 20 Septembre 1644», *ibidem*, p. 172. La «*Cour Sainte*» citata da Arnauld è l'opera più famosa di Nicolas Caussin, edita a Parigi nel 1624 o 1625 e più volte ristampata in francese e in traduzione in varie lingue, cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, cit., II, coll. 906-917.

⁷³ *Réflexions sur un Décret de l'Inquisition de Rome, portant défense de lire le Catéchisme de la Grace, et un autre Catéchisme fait à Douay sous le même titre*, in A. ARNAULD, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld*, t. 17, A Paris, et se vend à Lausanne, chez Sigismond D'Arnay et Compagnie, 1778 (rist. anast. Bruxelles 1967), pp. 755-762. Il decreto romano è del 1650 e le *Réflexions* di Arnauld sono ripubblicate in base all'edizione parigina del 1651.

⁷⁴ *Quatrième dénonciation de la Nouvelle Hérésie du péché philosophique*, in A. ARNAULD, *Oeuvres de messire Antoine Arnauld*, t. 31, A Paris, et se vend à Lausanne, chez Sigismond d'Arnay et Compagnie, 1780 (rist. anast. Bruxelles 1967), pp. 247-249. L'edizione è curata sulla base di quella parigina del 1690.

⁷⁵ Il legame diretto tra i testi di Arnauld e di Bayle e l'*Apologia* edita a Lugano potrebbe essere la definizione in quest'ultima di Caussin come «uomo dabbene», che riprende il «bon homme» di Arnauld e l'«homme de bien» di Bayle, cfr. *Apologia del padre Niccolò Caussino*, cit., p. 10; A. ARNAULD, *Lettre d'un théologien a Polemarque*, cit., p. 170; P. BAYLE, *Dictionnaire*, cit., p. 867.

⁷⁶ Cfr. l'interpretazione dell'episodio della disgrazia di Caussin con relative conseguenze sull'oratoriano Claude Seguenot (1596-1676), in A. ARNAULD, *Quatrième dénonciation*, cit., p. 249.

l'Ottocento da Sainte-Beuve nel suo *Port Royal* e alla fine del secolo da Ignaz von Döllinger e Franz Heinrich Reusch⁷⁷.

Qualora si voglia cercare la pluralità dei significati assunti dalle relazioni tra casistica di coscienza e ordine politico nel Seicento nei territori cristiani di appartenenza romana – e anche oltre, nel secolo successivo – non si può prescindere dalla rielaborazione polemica di dottrine, vicende e personaggi, in particolare nel conflitto attorno ai giansenisti. La loro mutevole posizione politica, in rapporto al tempo e alle persone, secondo la recente rivisitazione di Catherine Maire si sarebbe costruita correlandosi con le polemiche teologiche, in un'ottica che vede il coagularsi di persone e di avvenimenti attorno alle dottrine. Nel momento in cui «la nébuleuse port-royaliste» formatasi attorno a Saint-Cyran evolve «vers le «jansénisme»», in gioco è il rapporto tra l'uomo e Dio in relazione al mondo, con la rottura nei confronti della tradizione dello stoicismo e dell'umanesimo devoto della prima metà del Seicento. Ciò sarebbe avvenuto grazie all'apporto determinante di due opere, che avrebbero fornito la teologia della grazia, l'*Augustinus* di Jansenius (1640) e gli orientamenti di morale pratica, *La Fréquente Communion* di Antoine Arnauld (1643)⁷⁸. Sarebbe iniziata così un'epoca di agostinismo pessimista e di antiumanesimo, esteso ben al di là della rete dei «port-royalistes» e comprensibile se messo in relazione

«avec les deux phénomènes qui ont achevé d'imposer la figure du Dieu séparé, au-delà de sa première cristallisation dans la Réforme: l'affirmation de l'État de droit divin et de l'État de la raison d'État, dont la France de Richelieu est le théâtre par excellence, et l'avènement de la science mécaniste, dont Descartes illustre les bouleversantes conséquences métaphysiques à partir de son *Discours de la méthode* de 1637»⁷⁹.

Si percepisce con acutezza negli agostinisti dei decenni centrali del Seicento il distacco tra Dio e il mondo e la miseria umana di fronte all'onnipotenza di Dio. Così Arnauld può rivalutare un confessore del re che gli insegnava «qu'on ne pouvoit être justifié sans aimer Dieu»⁸⁰ e Pascal combattere a fondo coloro che trasformano la morale nel vivere mondano. Pur sostenendo il diritto all'obbedienza da parte dell'autorità politica⁸¹, i giansenisti del

⁷⁷ I. VON DÖLLINGER - F.H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, cit., pp. 82-84; SAINTE-BEUVE, *Port Royal*, Texte présenté et annoté par M. LE ROY, Paris 1952, pp. 481-483.

⁷⁸ C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris 1998, pp. 23-24.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁸⁰ A. ARNAULD, *Quatrième dénonciation*, cit., p. 249.

⁸¹ R. TAVENEUX, *Jansénisme et politique*, Paris 1965, pp. 22-29; C. MAIRE, *De la cause de Dieu*, cit., p. 29 e 35, dove il principio di obbedienza viene qualificato come «augustiniste».

secolo XVII costruiscono un'interiorità aliena da compromessi con la politica e con la semplice ragione naturale. Senza precisa identità politica, dall'esterno verrebbero invece configurati in partito, nonostante le loro differenti posizioni negli avvenimenti dei decenni centrali del secolo e oltre, e resi oggetto di repressione da parte di Mazzarino e di Luigi XIV⁸². Soltanto nella seconda metà del secolo XVIII il giansenismo, costruitasi una nuova identità attraverso la memoria, sulla base di una teologia della storia e di un'ecclesiologia, vivrà secondo Catherine Maire una «transfiguration politique» che troverà espressione nei conflitti parlamentari⁸³.

Il decisivo attacco da parte di Arnauld e di Pascal e poi di tutta l'area agostinista – da non dimenticare i continui, combattivi e puntuali interventi di alcuni teologi di Lovanio – è pertanto rivelatore di molteplici aspetti della controversia attorno alla teologia morale innestata sui conflitti postridentini attorno della grazia. Si confrontano elaborazioni identitarie – giansenisti contro gesuiti –, rapporti politici, ma soprattutto le modalità di relazione tra uomo e mondo. Identificando nell'agostinismo «l'élément naturel de la transition chrétienne vers la modernité», Catherine Maire lo ritiene «le vecteur théologique tout désigné par lequel la conscience chrétienne peut faire droit à la séparation de Dieu»⁸⁴ e ne delinea la particolare versione postridentina in rapporto anche alla ridefinizione ecclesiologica romana, che avrebbe rifondato l'istituzione non più su una mediazione sacrale, resa impossibile dall'allontanamento divino dalla terra, ma su una mediazione pastorale ed ermeneutica⁸⁵. L'analisi di Catherine Maire procede serrata indicando nei giansenisti «les signes vivants de la secrète révolution spirituelle grâce à laquelle s'est opérée la rénovation catholique, les témoins agissants des contradictions dont elle s'est payée»⁸⁶.

In tale contesto la teologia morale è preziosa cartina al tornasole del complesso rapporto tra l'uomo credente, l'istituzione ecclesiastica alla quale

⁸² C. MAIRE, *De la cause de Dieu*, cit., pp. 28-40. Richelieu non rientra nell'orizzonte della Maire nella sua ricostruzione della repressione antigiansenista in quanto secondo la studiosa non si era ancora operata durante la sua attività di ministro l'identificazione di una corrente che si potesse definire giansenista. René Taveneux collega invece «l'oppression tracassière de Richelieu, de Mazarin et surtout de Louis XIV», che avrebbe condotto i giansenisti «à un refus total de l'engagement temporel ou à une résistance au nom des droits de la conscience», R. TAVENEUX, *Jansénisme et politique*, cit., pp. 27-28.

⁸³ A tale processo è dedicato l'intero lavoro della studiosa già citato.

⁸⁴ C. MAIRE, *De la cause de Dieu*, cit., p. 15.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 16.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 17.

appartiene e il mondo, in senso antropologico, sociologico e politico. Si è accennato alla lettura delle *Provinciales* di Pascal operata da Pierre Cariou. La dettagliata denuncia di Pascal conduce lo studioso all'affermazione conclusiva che «le politique investit la théologie et la morale, s'y ramifie, la sociologise, sans compensation ni retour»⁸⁷.

Alla reazione pascaliana si è già accennato. Si possono invece richiamare le dense pagine di Michel De Certeau sulle reinterpretazioni politiche e sociali del cristianesimo nel Sei e Settecento e sulle reazioni nella direzione dell'interiorità personale⁸⁸. E nel citare Pascal scatta in esse la nozione di 'modernità' sulla quale spesso si aggira la rilettura dei conflitti attorno alla casistica di coscienza:

«il a de la société une philosophie toute politique et 'mondaine' que lui ont enseignée son expérience, la fréquentation de Roannez, etc. De ce point de vue, il est plus moderne et plus perspicace que ses adversaires casuistes. Il les devance lorsqu'il inscrit le croyant dans une dialectique des 'usages' et des conflits de pouvoirs, etc. Il ne tente plus de caser quand même la foi *quelque part* dans le langage, mais il la fait ressortir des *formalités* contraires de la *pratique sociale*»⁸⁹.

D'altronde la stessa polemica antiprobabilistica fu nel Seicento connotata da una forte tensione tra l'antico e il moderno. In gioco era la scelta delle autorità direttive dell'opinione morale. Si svolse attorno alla casistica di coscienza una vera e propria *querelle des anciens et des modernes*, manifestandosi come uno dei versanti della lotta attorno all'uso della ragione naturale nell'agire umano.

I primi attacchi al sistema delle opinioni probabili fu fatto in nome dell'antico, contro innovazioni avvertite come pericolosamente corruttrici, ossia in rottura con un ordine divino rivelato e custodito nella tradizione della Scrittura, dei Padri e dei concili. Nei suoi studi sul rapporto tra antico

⁸⁷ P. CARIU, *Pascal et la casuistique*, cit., p. 169. La lettura della casistica di coscienza da parte di Cariou sottolinea anche l'assoluto assoggettamento delle coscienze da parte del casista, la cui coscienza risulta fondatrice e regolatrice per sé e per gli altri, si veda il capitolo, «De la direction d'intention», pp. 111-132; cfr. anche il precedente lavoro P. CARIU, *Les idéalités casuistiques. Un directeur de conscience au XVIIème siècle en France. Jacques de Saintebeuve (1613-1677)*, Lille - Paris 1979, incentrato sulla pratica casistica che cancellerebbe l'individuale rendendo sovrano il casista.

⁸⁸ M. DE CERTEAU, *Du système religieux à l'éthique des Lumières (17e-18e s.): la formalité des pratiques*, in *La Società religiosa nell'età moderna*, Atti del Convegno di studi di Storia sociale e religiosa, Capaccio-Paestum 18-21 maggio 1972, Napoli 1973, pp. 447-509.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 478-479.

e moderno nella Chiesa romana postridentina⁹⁰ Bruno Neveu non si sottrae al giudizio su tale contrapposizione, a favore di ciò che si configurava nella polemica come nuovo:

«À trois siècles de distance l'observateur doit reconnaître que les investigations de la scolastique moderne, tout comme en morale les hypothèses de la probabilité, ouvraient de nouvelles voies à la pensée et à l'expérience religieuses, alors que l'histoire ecclésiastique les lui fermait en privilégiant indûment des époques révolues au nom de la tradition documentaire»⁹¹.

Le lotte attorno alla casistica di coscienza probabilistica nacquero all'interno dell'irrisolta questione della grazia, che a fine Cinquecento aveva visto contrapposti domenicani e gesuiti, e generarono ben presto le filiazioni contrapposte di molinismo, attrizionismo, probabilismo e lassismo da un lato e baianesimo, giansenismo, contrizionismo e antiprobabilismo dall'altro. Fin da subito, inoltre, fu creato il mostro polemico della Compagnia di Gesù come responsabile della morale lassa e il conflitto assunse così un ulteriore aspetto politico, di equilibri tra poteri, cangiante nel tempo fino alle riprese settecentesche negli anni precedenti la soppressione della Compagnia, come la citata *Apologia* attribuita al Caussin testimonia.

Secondo la rilettura della vicenda da parte di Jean Delumeau vi fu effettivamente tra Sei e Settecento una parziale sconfitta del probabilismo a favore del rigorismo morale, perdente poi a partire dalla seconda metà del secolo XVIII grazie alla diffusione dell'impostazione moderata di Alfonso Maria de Liguori la cui «rivoluzione copernicana» cercò le sue regole nella grande attenzione alla pratica vissuta. Esito inevitabile, per Delumeau, di fronte alle esigenze che alla morale pone il vissuto quotidiano delle masse in ogni tempo⁹².

⁹⁰ B. NEVEU, *Érudition et religion au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris 1994; dello stesso autore, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli 1993, fondamentale anche sulle concezioni di autorità dottrinale. Bruno Neveu sottolinea come la «Querelle des Anciens et des Modernes» non possa essere ristretta nei limiti fissati dalla concezione romantica della letteratura dei secoli XIX e XX. «L'ordre littéraire embrassa longtemps toutes les productions imprimées, où la théologie, les belles lettres et l'histoire occupaient un rang beaucoup supérieur aux oeuvres de divertissement et d'imagination»; *ibidem*, p. 161.

⁹¹ *Ibidem*, p. 160.

⁹² J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris 1990, trad. it. *La confessione e il perdono. Le difficoltà della confessione dal XIII al XVIII secolo*, Cinisello Balsamo 1993. È Delumeau a utilizzare l'espressione di «révolution copernicienne» a proposito di Alfonso Maria de Liguori; *ibidem*, p. 151.

La svolta alfonsiana è affrontata e interpretata pertanto dallo storico della pastorale della paura e della colpevolizzazione, ma anche della rassicurazione, nell'Occidente medievale e moderno, soltanto su quel piano⁹³. Ma la gestazione del metodo alfonsiano, che pure affonda le radici profondamente nella sua storia spirituale personale e nella preoccupazione pastorale e di esse si alimenta⁹⁴, è drammaticamente segnata dalla politica giurisdizionalistica coeva⁹⁵.

La polemica settecentesca sul probabilismo, intensa e prolungata, pur apparendo in gran parte chiusa in un orizzonte teologico e pastorale, si proietta però nella pubblicistica e soprattutto si intreccia con le 'politiche' battaglie antigesuitiche. Questo spostamento d'asse deve essere colto pertanto nella sua peculiare valenza politica, nella consapevolezza che altro si profila nel secolo dei Lumi al di là delle suggestioni, già in parte confermate dalla ricerca, di un rafforzamento di un'interiorità non 'politicizzata' delineatosi per la corrente agostinista o per la mistica seicentesca.

Soprattutto la diffusione e l'attuazione della scelta rigorista tra Sei e Settecento, in particolare nel suo contributo alla chiusura dell'uomo nel mondo

⁹³ Il percorso dello storico francese è noto: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971; *La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris 1978; *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983; *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris 1989 e *L'aveu et le pardon*, cit.

⁹⁴ Sulla genesi del metodo adottato in teologia morale da Alfonso Maria de Liguori, in relazione anche alla sua vicenda di persona soggetta a direttori spirituali, oltre alle vecchie pagine di G. CACCIATORE, *S. Alfonso de' Liguori e il giansenismo. Le ultime fortune del moto giansenistico e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII*, Firenze 1944, pp. 373-412, si veda in particolare M. VIDAL, *Frente al rigorismo moral benigñidad pastoral. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Madrid 1986, pp. 9-104, con bibliografia specifica ulteriore. Cfr. inoltre Th. REY-MERMET, *Le saint du siècle des Lumières. Alfonso de Liguori (1696-1787)*, Paris 1982; L. VEREECKE, *S. Alfonso de Liguori († 1787) nella storia della teologia morale dal XVI al XVIII secolo*, in L. VEREECKE, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna. 1300-1787*, Cinisello Balsamo 1990, pp. 715-742. Fondamentali, infine i lavori di D. CAPONE, *Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1748 al 1763*, in «*Studia moralia*», I, 1963, pp. 265-343; *Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1764 al 1769*, in «*Studia moralia*», II, 1964, pp. 89-155; *Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1769 al 1777*, in «*Studia moralia*», III, 1965, pp. 82-149.

⁹⁵ Sulle pressioni politiche contro il probabilismo moderato di Alfonso Maria de Liguori nel Regno di Napoli e di Sicilia tra il 1767 e il 1777, sulle accuse di essere seguaci dei gesuiti, «gesuiti redivivi», e di aderire alla dottrina probabilistica rivolte ai redentoristi, e sulle rielaborazioni dottrinali alfonsiane conseguenti, cfr. D. CAPONE, *Dissertazioni e Note* (1964), cit., pp. 123-155; dello stesso autore, *Dissertazioni e Note* (1965), cit., pp. 82-149.

devozionale, dovrà essere attentamente indagata. Nicolas Caussin era stato considerato un devoto e pio religioso da Richelieu e la sua produzione ascetica si lega esplicitamente alla spiritualità di Francesco di Sales. Il principio che ne ispira gli scritti è la fiducia, profondamente gesuitica prima ancora che salesiana, che chiunque possa diventare santo, in qualsiasi condizione o ambiente si trovi.

Anche la corte poteva essere luogo in cui raggiungere la perfezione cristiana, una «corte santa»⁹⁶. Ma la devozione di Caussin era combattiva e aveva disturbato un costruttore della scena politica perché ne toccava un pezzo cardine quale la coscienza del sovrano. È da verificare quanto il successivo rigorismo e antiprobabilismo abbiano eventualmente accompagnato la costruzione di una coscienza differente, arroccata nella pratica devota, proseguendo la formazione del foro interno per vie non soltanto giuridicizzate, come quelle battute dalla casistica di coscienza probabilistica, ma spirituali e devozionali, deviandolo nello stesso tempo dallo scontro diretto con l'ordine politico costituito.

Ma intanto è bene ritornare alle questioni generatrici della riflessione qui condotta. Mentre in Francia i giansenisti si accanivano contro i teologi lassisti, in realtà contro i gesuiti, il probabilismo come causa del lassismo morale era attaccato da molte parti.

Che cosa successe nelle corti in quegli anni? Faceva ancora gioco al potere politico l'apertura probabilistica dei vecchi antimachiavellici? O in realtà non ce n'era ormai più bisogno perché le tecniche di governo si erano consolidate e si delineava invece il duplice problema da un lato della fedeltà dei sudditi così generosamente consegnati a quei formidabili padroni di coscienze quali erano ritenuti i gesuiti, dall'altro delle resistenze interiori a un potere tendenzialmente invasivo, alimentate da molteplici fonti di spiritualità? Forse accostarsi a vicende, personaggi e istituzioni legati ai dibattiti su probabilismo e lassismo nel corso del secolo XVII, consapevoli della forte tentazione di patteggiare⁹⁷, può fornire qualche risposta o almeno

⁹⁶ Il primo libro della *Cour Sainte* è dedicato ai motivi che devono indurre alla perfezione cristiana «les gens de qualité» e il primo paragrafo intende dimostrare «Que la Cour et la devotion ne sont point des choses incompatibles», a fondamento dell'intero trattato, cfr. *La cour Sainte ou institution chrestienne des Grands, avec les exemples de ceux qui dans les cours ont fleury en saincteté*, A Rouen, Chez Adrien Ouyn, 1635, pp. 1-166.

⁹⁷ Difficile non prendere posizione, muovendosi in continuazione tra accuse e apologie vecchie e nuove. Tra queste ultime si segnalano, a favore della casistica come metodo per la costruzione di un'etica filosofica o di una teologia morale in epoche complesse e di

maggiori sfumature al quadro consegnatoci dalla tradizione storiografica finora. Un solo esempio.

Nel leggere i molteplici racconti sulle avventure e disavventure di Tirso Gonzalez, generale della Compagnia di Gesù a fine Seicento⁹⁸, emergono prospettive ancora non sistematicamente esplorate: modalità e contenuti del coinvolgimento diretto dei sovrani e quindi rapporto tra gli organismi ecclesiastici universali e i poteri civili locali; ruolo di diverse istituzioni – dalla Sorbona, all'università di Lovanio, all'assemblea del clero francese; intersezione con i contrasti tra ordini regolari o tra diverse correnti religiose più o meno strutturate; costruzione (interna) e attribuzione (esterna) di identità collettive, con relativi scontri, anche di potere, interni ed esterni; attività censoria del Sant'Uffizio e costruzione di un'autorità pontificia in materia teologica; edificazione mediante la libellistica di uno spazio di realtà manipolata e autoalimentantesi; usi della lingua, volgare o latino, e modalità comunicative anche attraverso le caratteristiche materiali dei mezzi utilizzati, nella forma scritta quali libelli, volumi in folio, lettere, oppure orale, quale la predicazione. In tal modo si accoglierebbe l'invito di Giuseppe De Luca di non considerare le grandi controversie teologiche che del loro «strepito» riempirono «due secoli buoni» come «pura zuffa di frati o scaramuccia di campanili»⁹⁹, mentre la sua affermazione che «la caduta d'un regno faceva meno rumore d'una caduta nel peccato»¹⁰⁰ potrebbe trovare una collocazione cronologica, ma anche territoriale e

trasformazione, A.R. JONSEN - S. TOULMIN, *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley - Los Angeles - London 1988; P. SCHMITZ, *Kasuistik. Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral*, in «Theologie und Philosophie», 67, 1992, pp. 29-59. Nel suo *Probabilismus – das jesuitischste der Moralsysteme*, in M. SIEVERNICH - G. SWITEK (edd), *Ignatianisch*, cit., pp. 354-368, lo stesso autore aveva indagato il nesso tra *Esercizi* ignaziani e il probabilismo.

⁹⁸ Per un primo approccio alla vicenda cfr. P. BERNARD, *Gonzalez de Santalla Thyrese*, in *DTC*, VI/2, Paris 1920, coll. 1493-1496; *Gonzalez de Santalla (Thyrse)*, in *DTC*, *Tables générales*, Paris 1951, col. 1835, la cui bibliografia è aggiornata in *Gonzalez de Santalla (Tirso)*, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, XXI, Paris 1986, col. 698. Minuta la ricostruzione degli avvenimenti in I. VON DÖLLINGER - F.H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, cit., pp. 120-273 (per la ricca pubblicazione di documenti si veda il secondo volume dell'opera edito sempre a Nördlingen 1889), e in A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España VI: Nickel, Oliva, Noyelle, González. 1652-1705*, Madrid 1920, pp. 119-372.

⁹⁹ G. DE LUCA, *Introduzione*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 1, 1951 (ora riedito *ibidem*, 9, 1996), p. L.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. LI.

sociale, nel dipanarsi del Seicento, durante il quale ci fu probabilmente un'epoca nella quale «la caduta d'un regno» poteva essere un 'peccato' per le coscienze dei protagonisti¹⁰¹.

¹⁰¹ Questa riflessione, maturata nel 1998, non ha potuto tener conto di alcuni studi, pubblicati contestualmente o successivamente, fondamentali per le questioni affrontate. Si ricordano in particolare: S. BURGIO, *Teologia barocca. Il probabilismo in Sicilia nell'epoca di Filippo IV* (Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale), Catania 1998; F. RURALE (ed), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, Atti del seminario di studi, Georgetown University a Villa «Le Balze», Fiesole 20 ottobre 1995, Roma 1998; W. REINHARD, *Geschichte der Staatsgewalt: eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999; trad. it. *Storia del potere politico in Europa*, Bologna 2001; P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000. Su religione e politica nel secolo XVIII è d'obbligo citare la raccolta di saggi in parte già editi di M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia 1999, mentre su Alfonso Maria de Liguori è importante quanto apparso in «Spicilegium historicum Congregationis Ssmi Redemptoris», XLVIII, 2000. Ho preferito tuttavia offrire alla lettura queste sintetiche osservazioni senza mutamenti in quanto parte dei percorsi di ricerca individuati restano tuttora inesplorati, soprattutto per quanto riguarda la storia complessiva del lassismo, del probabilismo e dell'antiprobabilismo mediante una lettura della tradizione storiografica sul tema. Rispetto alle interessanti aperture delineate in S. BURGIO, *Teologia barocca e «disciplinamento». Prospettive di ricerca e problemi metodologici*, in «Annali di storia moderna e contemporanea», VII, 2001, pp. 437-447, penso sia necessario sottolineare come la verifica di quanto prospettato debba essere condotta sui testi come sistema di sapere complesso e diversificato, orientato ad una pratica specifica quale la confessione sacramentale e ad una prassi quotidiana supportata dalla capacità dell'esame di coscienza. Una delle strade più feconde in tal senso mi pare proprio quella percorsa dallo stesso Burgio nella citata *Teologia barocca*: analizzare le singole opere contestualizzandole in riferimento all'autore, al luogo e al tempo, alla tipologia e alle finalità, alle vicende editoriali, alla realtà di provenienza e di destinazione, pur senza dimenticare l'orizzonte allargato nel quale si collocano. Sono indispensabili ancora tante piccole storie che raggiungano i protagonisti, gli uomini alle prese con la salvezza dell'anima propria e degli altri, e i loro concreti problemi, e che sappiano incrociarsi con le tante acquisizioni e suggestioni di una storiografia che ha ormai scoperto nella casistica di coscienza e nella letteratura per la confessione uno dei luoghi cruciali per la formazione dell'Occidente europeo.

