

# Roma nel Settecento tra politica e religio- ne. Dibattito storiografico e nuovi approcci di *Marina Caffiero*

## I

### **Roma nel Settecento: la storiografia**

È ben noto che, sul piano storiografico, Roma e lo Stato della Chiesa nel Settecento – e soprattutto nell'Ottocento – sono stati oggetto per lungo tempo di una sorta di processo di rimozione, o comunque di sottovalutazione, che va considerato il frutto di un duplice preconcetto. Da un lato, si ergevano le diffidenze parallele e simmetriche tanto della storiografia liberale, quanto di quella marxista, nelle quali l'impronta anticlericale e il retaggio delle polemiche antiromane e antiecclesiastiche risorgimentali inducevano a trascurare la ricerca su oggetti storici che venivano inquadrati all'interno delle categorie della "decadenza", dell'arretratezza, della tradizione e in definitiva della reazione. Di conseguenza, tali oggetti storici erano percepiti soprattutto in contrapposizione agli sviluppi e alle trasformazioni lineari, razionali e miglioratrici di una modernità identificata soltanto con la ragione e con l'innovazione progressiva. Il Settecento, una volta visto come preambolo del Risorgimento, non poteva essere studiato se non in opposizione dicotomica a Roma papale.

Dall'altro lato, la storiografia cattolica e confessionale, riempiendo i vuoti lasciati dalla storiografia laica, monopolizzava gli studi e, rivelando spesso intonazioni apologetiche e agiografiche, giustificava ulteriori diffidenze. Solo a partire dagli ultimi venti anni, e in particolare negli anni Ottanta – spesso proprio sulla spinta dei lavori pionieristici di V. E. Giuntella – Roma e il suo Stato nell'età dei Lumi sono divenuti oggetto di nuove riflessioni e ricerche, di rinnovati e più complessi approcci metodologici e di un dibattito storiografico più ampio, e comparativo con altre realtà, che si è avvalso di nuove categorie concettuali spesso mediate dalle scienze sociali. Già negli anni Sessanta, per la verità, una vivace discussione su Roma nel Settecento era stata avviata; ma essa era stata anche rapidamente chiusa. Proprio Giuntella, nel suo volume del

1971<sup>1</sup> e nella preziosa appendice di *Note bibliografiche e critiche* che lo corredano e che hanno costituito per molti studiosi venuti dopo di lui una fonte di riflessione e di ispirazione per nuove ricerche, ricordava quella discussione che era tutta centrata sul tema dell'esistenza o meno di un movimento riformatore nella realtà statale pontificia. Nel corso di quel dibattito, che rifletteva anche una svolta storiografica quanto agli studi sul Settecento più in generale – una svolta avviata attraverso il superamento della prevalenza della “fase giacobina” e rivoluzionaria, che si era collocata al centro degli interessi nel dopoguerra, e con la nuova rilevanza assunta dagli studi sulla circolazione delle idee e sulla via riformatrice al cambiamento – si erano rivelate opzioni interpretative diverse. Di fronte, infatti, alle posizioni più pronte a individuare novità e trasformazioni o almeno specificità inevitabili all'interno di una struttura del tutto particolare come quella dello Stato ecclesiastico – quali erano le posizioni di Enzo Piscitelli, di Luigi Dal Pane e di Alberto Caracciolo – Franco Venturi, il grande storico del Settecento riformatore che della svolta storiografica sopra accennata era stato uno dei principali artefici, aveva liquidato severamente i tentativi concreti e le premesse ideologiche del riformismo romano, qualificandoli come «riforme senza riformismo» e ponendoli risolutamente fuori dal movimento riformatore europeo coevo e all'interno di una «politica di mercantilismo in ritardo»<sup>2</sup>.

Un giudizio totalmente negativo, dunque, che avrebbe avuto concrete conseguenze, tanto sul piano teorico-storiografico, quanto su quello della stessa ricerca. Esso, infatti, innanzitutto contribuì a frenare – o per lo meno certamente a non incoraggiare – gli studi su un riformismo anomalo come quello pontificio che, peraltro, recentemente non solo è stato rivalutato, ma addirittura proiettato cronologicamente all'indietro e inquadrato a pieno titolo all'interno di una sorta di «tardoseicento riformatore»<sup>3</sup>: un riformismo che, in ogni modo, conobbe soprattutto nella seconda metà del Settecento, nel corso del pontificato di Pio VI e in rapporto con i crescenti processi di centralizzazione, reale impulso e concrete realizzazioni sostenute dai ceti intellettuali e diffuse in periferia e nelle province<sup>4</sup>. In secondo luogo, e più in generale, tale giudizio rafforzò la rappresentazione storiografica, di cui si è detto sopra, che disegnava una realtà politica, statale e sociale residuale, statica e passiva in quanto tradizionale e arretrata e, in ogni modo, sganciata dai processi coevi europei. Così, ancora nel 1986, una brillante e aggiornata sintesi dedicata a *L'Italia del Settecento*, finiva anch'essa per accordare scarsa attenzione alle vicende non soltanto politiche, culturali e religiose, ma anche sociali ed economiche dello Stato della Chiesa e della sua capitale<sup>5</sup>. Infine, e soprattutto, tale giudizio indusse a trascurare lo studio complessivo di una fase storica come quella settecentesca che resta cruciale per Roma,

indipendentemente dalla valutazione qualitativa e quantitativa del “tasso di riformismo” in essa rilevabile ma ancor più per la storia italiana nel suo complesso: una fase cruciale, ad esempio, per comprendere i rapporti tra politica e religione e la formazione delle strategie romane di lungo periodo, tese alla ricostruzione di un ruolo forte della Chiesa nella società utilizzando a tal fine anche il potere temporale. Una fase, comunque, necessariamente da approfondire per comprendere alcuni snodi fondamentali del secolo successivo – e anche oltre – e per inquadrare correttamente alcune questioni di rilievo complessivo e ampio che, a ben vedere, superano l’ambito ristretto della storia della città e dello Stato. E, del resto, proprio Venturi, analizzando nel suo magistrale *Settecento riformatore* i dibattiti sull’usura, sulla riduzione delle feste cattoliche, sulla credenza nelle streghe, aveva efficacemente dimostrato quale e quanta fosse stata la ricaduta politica e culturale delle questioni religiose.

Nel 1971, V. E. Giuntella, nel volume su *Roma nel Settecento*, partendo da quella discussione sul riformismo pontificio, inseriva un nuovo tassello nel dibattito teorico e soprattutto introduceva come nodo ineludibile appunto il problema del nesso tra politica e religione. Certamente, anche il contributo di Giuntella alla discussione restava tutto interno al dibattito sulle riforme: perciò, rimanendo ancora su questo piano, si può essere, oggi come allora, più o meno d’accordo sulla sua asserzione secondo la quale il problema del riformismo pontificio andava individuato nei suoi limiti religiosi, vale a dire nel non aver attuato una risoluta volontà di rinnovamento cristiano e spirituale che, intaccando i privilegi del clero, rovesciasse il rapporto di tipo conservativo esistente tra politica e religione, facendo della seconda il motore innovatore della prima. In definitiva, si trattava di una tesi secondo la quale la riforma religiosa costituiva la condizione indispensabile e la spinta necessaria per un vero riformismo sociale e politico. Di là dalla condivisione o meno di questa tesi, resta, comunque, il fatto che il libro di Giuntella indicava agli storici una ricca serie di direzioni di indagine, allora ancora inesplorate, su istituzioni, strutture, forme del potere, simboli religiosi, configurazioni e pratiche della società romana, e che queste direzioni, successivamente, furono effettivamente e fruttuosamente intraprese, imprimendo una svolta anche interpretativa alla storiografia su Roma.

Ancora vent’anni più tardi, nel 1990, il libro di Hans Gross, pubblicato significativamente nell’edizione italiana con il medesimo titolo di quello di Giuntella, *Roma nel Settecento*<sup>6</sup>, si limitava per lo più a seguirne le tracce e l’impostazione generale. Tuttavia, se ne discostava sul piano dell’interpretazione quando, ritornando sulla consueta e tranquillizzante tesi della “decadenza” romana, questa veniva curiosamente riammodernata attraverso la categoria di una pretesa “sindrome post-tridentina”. Vale a

dire, attraverso l'idea che i problemi della città e dello Stato nel Settecento nascessero dal declino dello "spirito tridentino" e dal dissolvimento del fervore della Controriforma e della sua forza ideologica onnicomprensiva e integrativa, di fronte all'avanzata dei processi di secolarizzazione che andavano intaccando dall'interno anche la cittadella cristiana<sup>7</sup>.

La tesi di Gross, discutibile e discussa, e messa peraltro in crisi da ricerche recenti che, proprio a partire dalla fine del Seicento e dal primo Settecento hanno individuato non il declino, bensì la ripresa del cosiddetto «spirito tridentino» – «tridentinismo di ritorno» è stato efficacemente definito<sup>8</sup> – fornisce anch'essa, con venature inconsapevolmente apologetiche, una motivazione tutta e soltanto religiosa dei problemi della città nel XVIII secolo, sia pure in direzione opposta a quella offerta dal libro di Giuntella. Mentre Giuntella, infatti, considerava conciliabile religione e modernità e, quasi richiamandosi alle tesi dei cattolici democratici e filorivoluzionari del Settecento da lui stesso studiati e a lui così profondamente affini<sup>9</sup>, prospettava un rapporto in cui la religione poteva convergere nel movimento progressivo della modernità, Gross, invece, non solo sembra presupporre una immobilità priva di mutamenti della cultura religiosa quale condizione irrinunciabile della sua efficacia – anche politica o economica – ma, soprattutto, concepisce la cultura e la sensibilità religiose in inconciliabile contrapposizione con le diverse forme assunte dai processi di modernizzazione, e la vita stessa della Chiesa come sostanzialmente separata da quella della società. In tal modo, quello tra religione e mondo moderno si configurerebbe come un rapporto senz'altro antagonista, privo di qualsiasi ambiguità o di scambi da entrambe le parti.

## 2

### Politica e religione nell'età della secolarizzazione

Questo, sia pur rapido, confronto tra i due libri può servire, dunque, ad introdurre il tema che qui vorrei seguire in particolare, facendo riferimento a quanto è stato pubblicato dopo il volume di Giuntella del 1971 e che spesso ha preso spunto proprio dalle sue ricerche. Il tema è quello relativo al rapporto tra politica e religione a Roma nell'età della secolarizzazione, e al nodo delle complesse forme e relazioni con il mondo moderno con cui tale rapporto si declina a partire dal Settecento, per poi condizionare il secolo successivo.

Tuttavia, quello che vorrei prima, fin da subito, sottolineare è che il libro di Giuntella, andando ben oltre il nodo politica-religione, ha funzionato non soltanto da serbatoio di temi e di notizie che dopo di lui molti ricercatori hanno sviluppato e ripreso, ma soprattutto ha operato, anche se forse in modo non sempre consapevole, da volano e da stimolo

di una profonda revisione dell'impostazione concettuale e dei modelli interpretativi tradizionali. Analogamente a quanto è accaduto per il libro di Paolo Prodi su *Il sovrano pontefice*, che al tempo della sua pubblicazione, nel 1982, suscitò più perplessità che consensi, per poi divenire negli anni più vicini a noi, e perfino presso quanti lo avevano letto con diffidenza, la vera fonte del rinnovamento degli studi sulle istituzioni e sulla cultura politica dello Stato della Chiesa della prima età moderna e l'ispirazione delle ricerche sul modello statale ivi costruito, così anche la *Roma nel Settecento* di Giuntella, nonostante le esplicite opzioni ideali e interpretative dell'autore, ha indotto gli studiosi venuti dopo a superare presupposti storiografici derivati dalle antiche contrapposizioni ideologiche. Essa ha spinto a superare, in particolare, il sistema concettuale bipolare, centrato su opposizioni dicotomiche quali decadenza-progresso, tradizione-modernità, arretratezza-sviluppo, laico-ecclesiastico, temporale-spirituale, che ha guidato a lungo l'interpretazione della storia di questo Stato e della città. Il paradigma dell'opposizione binaria tra modernità e conservazione non spiega, infatti, le ragioni complesse della flessibilità e della capacità di adattamento, e perfino di riaffermazione, di un sistema politico e culturale e di un'organizzazione economica e sociale in grado di avviare quella che è stata definita, per l'età della Controriforma, ma con possibili estensioni cronologiche, una «innovazione conservatrice»<sup>10</sup>: adattamento e flessibilità che hanno invece garantito a lungo l'autoriproduzione e la conservazione di quel sistema e di quell'organizzazione e il consenso intorno ad essi.

In questa sede, comunque, più che intraprendere una rassegna puntualmente descrittiva dei numerosi lavori che, dopo Giuntella, hanno proseguito le ricerche nei vari campi da lui dissodati o comunque segnalati – una rassegna che sarebbe senz'altro assai lunga e impegnativa e comunque rischierebbe di fare torto a molti autori, con probabili dimenticanze e omissioni – vorrei invece restringere il campo e provare a riflettere brevemente soltanto su alcune delle linee tematiche e interpretative emerse fin qui, esaminando appunto quelle centrate sul nodo relativo al rapporto tra religione e politica. Un rapporto che, se va innanzi tutto declinato all'interno del recente, ma ancora niente affatto scontato, riconoscimento del profondo e ineludibile intreccio per tutta l'età moderna e in tutta Europa tra sfera politica e sfera religioso-ecclesiastica, va però anche indagato nelle specificità e nelle cesure che segnano il Settecento italiano e romano e che permettono di capire l'esito ottocentesco. Che il rapporto tra politica e religione nel XVIII secolo si svolga in una direzione diversa sia da quella che Giuntella considerava necessaria e auspicabile per la realizzazione di un vero riformismo politico – vale a dire, un'autoriforma religiosa realizzata dall'interno e un approfondimento dei valori

cristiani, in vista di una trasformazione della società e della politica nel senso della modernità, proprio come avevano teorizzato a fine secolo i cattolici democratici filorepubblicani – sia da quella disegnata da Gross all’insegna di una “degradazione religiosa” che, venendo meno alla spinta propulsiva controriformistica, finiva per cedere di fronte alla secolarizzazione e per perdere ogni visione o progetto totale, è dimostrato da molti studi recenti. Tali studi, partendo da approcci diversi come sono stati nel tempo quelli di Mario Rosa<sup>11</sup>, di Giuseppe Pignatelli<sup>12</sup>, di Guido Verucci<sup>13</sup>, di Daniele Menozzi<sup>14</sup>, di chi scrive e di altri studiosi, hanno mostrato come proprio nel corso del Settecento prendano forma e si vadano rinsaldando alcuni capisaldi culturali e operativi dell’intransigentismo cattolico ottocentesco. Essi furono in grado di mettere in atto efficaci strategie di riconquista cattolica e di rinascita religiosa, fondanti una vera e propria “nuova cultura politica” e finalizzate al ristabilimento del magistero papale nella società cristiana.

In una ricognizione storiografica rapida su alcuni degli attuali orientamenti e dei risultati delle ricerche su Roma nel Settecento, dal punto di vista della diade politica-religione, mi pare che si possano individuare almeno due quadri problematici e interpretativi entro cui i nuovi studi si collocano<sup>15</sup>. Il primo è quello relativo al rapporto tra Stato e Chiesa – con l’articolazione reciproca tra i due poteri, il temporale e lo spirituale – in riferimento ai problemi posti dal mondo e dalla cultura moderni. Il secondo riguarda le relazioni tra individuo e istituzioni, tra sfera privata e sfera pubblica, tra libertà e norma. Ovviamente, molti altri potrebbero essere i nodi problematici da enucleare.

È indubbio che per entrambi i punti individuati, il riferimento storico imprescindibile, più o meno consapevole, per quasi tutti gli studi recenti è stato quello offerto dalle riflessioni contenute nelle due opere di Paolo Prodi, quella del 1982 già citata e quella del 1992<sup>16</sup>. È in questi studi – e dal dibattito da essi suscitato – che si colloca l’intenzione della fondazione di una nuova storia politica anche relativamente a Roma e al suo Stato in età moderna. È a partire da essi, o comunque con il loro contributo, che è stata progressivamente abbandonata l’ottica polemica adagiata sulla facile idea del conflitto insanabile tra le resistenze di una tradizione medievaleggiante e le istanze statali della modernità e sulla denuncia dell’antimoderno connubio tra politica e religione. D’altro canto, ancora negli anni Ottanta, anche il nono volume degli *Annali* einaudiani dedicato a *La Chiesa e il potere politico*, che era centrato sull’individuazione dei rapporti e dei reciproci condizionamenti tra Chiesa, società e articolazioni dei poteri, confermava la fecondità euristica e il valore diacronico di un approccio che innestasse la Chiesa e le sue istituzioni nel contesto politico generale e insistesse sull’integrazione e sulla compenetrazione tra mondo

ecclesiastico e mondo civile<sup>17</sup>. Le questioni che le tesi di Prodi – insieme a quelle di altri autori – hanno sollevato<sup>18</sup> per il Cinquecento e il Seicento sono di primaria rilevanza anche per la storia di Roma nel Settecento e per le interazioni tra storia civile e storia religiosa. Come hanno operato tali idee, quali sollecitazioni e quali nuove articolazioni o differenziazioni hanno offerto nelle due direzioni generali di cui ho parlato prima?

## 3

**Potere temporale, potere spirituale e mondo moderno**

Quanto alla prima questione, vale a dire al problema dei modelli di relazione tra Chiesa e Stato e tra le due sfere di potere, spirituale e temporale, e la loro connessione con i cosiddetti processi di modernizzazione, la discussione ha rivelato un'indubbia validità euristica, oltre che la sua attualità, se si fa riferimento al dibattito in corso sul difficile e ambiguo rapporto tra Chiesa, religione e modernità<sup>19</sup> e sulle origini e i caratteri dei fondamentalismi religiosi<sup>20</sup>. E forse non è inutile ricordare che, ovviamente, il concetto di modernità non implica, nelle discussioni a cui faccio riferimento, alcuna valutazione di tipo assiologico o di automatica connotazione positiva connessa all'idea "classica" di uno sviluppo evolutivo di conquiste di conoscenza continue e di avanzamenti progressivi.

La visione di Paolo Prodi – e prima di lui di Wolfgang Reinhard – della Controriforma come «forma italiana di un processo di modernizzazione»<sup>21</sup>, di là dalle critiche possibili, ha rilevato il carattere non puramente di "negazione", difensivo o di semplice ritorno al passato di una fase cruciale di svolta, mettendone in luce gli elementi di vitalità, costruttivi di nuovi poteri e di nuovi equilibri e capaci di porsi in sintonia con molti aspetti del mondo moderno, che vennero "addomesticati" e utilizzati ai propri fini dalla Chiesa cattolica. Analogamente, anche nella fase di acuta crisi vissuta dall'istituzione ecclesiastica nel corso del Settecento – una crisi simile per gravità e ampiezza a quella del Cinquecento e percepita come simile dagli stessi contemporanei – finalità primaria e urgente fu quella di rispondere alle sfide della cultura moderna e ai processi di secolarizzazione per avviare la riconquista di un ruolo egemone nella società. Ma, nella nuova situazione settecentesca sembra rovesciarsi il rapporto tra politica e religione già avviato nel Cinquecento per affrontare la drammatica congiuntura. Mentre allora la crisi era stata veicolo di modernità, cioè – secondo l'idea di Prodi – produttrice del rafforzamento e dell'accentramento assoluto in senso "moderno", appunto, del potere temporale pontificio, nel XVIII secolo la crisi e il declino definitivo del ruolo politico internazionale del papato, che giungono fino alla cancellazione, sia pure temporanea ma non per questo meno traumatica, della sovranità temporale, determinano una

sorta di capovolgimento del processo avviato nella prima età moderna. Se in quella fase la Chiesa si era fatta sempre più Stato<sup>22</sup>, e se fino alla metà del Seicento monarchia papale e stati laici avevano condiviso gli stessi processi politici e sociali, ora avviene una divaricazione di percorsi che porta a insistere sulla dimensione spirituale. Così, ad esempio, sul piano della ritualità e della liturgia del potere a Roma, studi recenti su questo tema, fino a poco tempo fa quasi inesplorato, hanno mostrato come, già a partire dal rilancio spirituale e neotridentino di Innocenzo XII, l'ideologia della sovranità analoga a quella regia venga sostituita dall'insistenza crescente sul carattere sacrale del potere papale, sulla sua azione universalistica e sulla sua specifica, e assolutamente diversa, identità regale<sup>23</sup>. È qui che prende forma il passaggio da un modello di Stato secolare – che era stato oggetto di imitazione da parte degli Stati laici – a un modello di Stato cristiano che si imporrà definitivamente.

Il che non toglie – sia detto di passata – che lo sbilanciamento sull'assolutismo spirituale non implichi affatto, almeno a mio parere e a differenza della tesi di Prodi, un allentamento dei processi di accentramento politico all'interno dello Stato e nell'organizzazione amministrativa. Nel Settecento, infatti, si sviluppa un nuovo assolutismo centralizzatore che non solo spiega le riforme reali e spesso non irrilevanti avviate nella seconda metà del secolo, ma che andrebbe individuato come anche funzionale e necessario all'esaltazione del ruolo spirituale e del primato papale. È quanto, ad esempio, sembra suggerire lo studio – benché appena avviato – di alcuni elementi indicativi, quali le trasformazioni sostanziali subite proprio nel Settecento da alcune centrali cariche curiali<sup>24</sup> o la rinascita di un "nuovo nepotismo", culminante nel papato di Pio VI<sup>25</sup>. In realtà, come hanno sottolineato recentemente alcuni autori criticando la lettura tutta e soltanto sociopolitica e mondana della storia della Chiesa che va prevalendo nelle nuove ricerche<sup>26</sup> – una lettura che, rovesciando l'impostazione attenta alla storia della spiritualità della storiografia confessionale precedente, si concentra totalmente sulla sola misura temporale – non si possono trascurare la dimensione spirituale e la potente capacità con cui, in un intreccio inestricabile e ineludibile sul piano interpretativo, le esigenze religiose condizionano le scelte e le strategie temporali, con assai concrete ricadute politiche e sociali.

All'interno del progetto di riconquista cattolica rientrano, dunque, sia la decisa risacralizzazione – anche fisica – della figura del pontefice, sia la ridefinizione della sua speciale regalità o maestà, suprema, assoluta, universale e infallibile. Gli studi recenti in materia rivelano che tale ridefinizione doveva disegnare, sulla scorta del modello della cristianità medievale che scandisce questi decenni, un potere superiore ad ogni potestà temporale, all'esterno, e ad ogni altra autorità spirituale,



all'interno, preannunciando l'esito definitivo della sanzione dogmatica dell'infallibilità papale nel 1870<sup>27</sup>. In definitiva, è un vero e proprio lancio del culto del papa quello che si delinea già nel Settecento, sia sul piano cerimoniale, sia nella trattativa e nell'elaborazione teologica. Esso sfocerà nelle teorizzazioni dell'Ottocento ultramontano, intransigente e teocratico e nel carattere sacrale e "ieratico" del papato della Restaurazione, a suo tempo – molti decenni fa – già chiaramente individuato da Adolfo Omodeo<sup>28</sup>.

L'irrigidimento sacrale della figura del pontefice e la sua glorificazione agiografica si connettono, dunque, alla perdita di potere politico internazionale e alla ridefinizione del significato stesso della sovranità temporale e delle sue giustificazioni<sup>29</sup>. Il potere temporale, dopo le vicende politiche tardosettecentesche e dei primi decenni dell'Ottocento, è legittimato infatti non solo quale garanzia di indipendenza del papato e della Chiesa, ma anche, e soprattutto, nel suo valore simbolico di «modello di Stato cristiano»; esso appare sempre più differenziato dalla temporalità "semplice", e oramai quasi del tutto secolarizzata, degli Stati laici in quanto «luogo del primato del cattolicesimo nell'ordine giuridico e politico» e saldo puntello per la ricostruzione generale dell'ordine legittimo e gerarchico<sup>30</sup>. In tal modo, il pesante e definitivo indebolimento del papato sul piano politico e internazionale è bilanciato da una "riconversione ideologica" del potere temporale pontificio, con la quale questo viene impregnato sempre più di significati spirituali e religiosi: si tratta di una riconversione che, peraltro, non solo costituisce anch'essa una delle risposte ai processi di laicizzazione degli Stati, ma che costruisce le stesse garanzie della sopravvivenza di quello papale.

Ma anche su altri fronti, diversi dal piano della rappresentazione del pontefice e della costruzione della sua immagine, il progetto di riconquista e l'insistenza sull'idea di missione religiosa e universale della Chiesa e di Roma rivelano un impatto preciso sui processi politici e sociali. Sono fronti in cui i rapporti istituiti tra politica e religione denunciano la capacità della seconda di modellare e condizionare la prima, in vista dei problemi posti dal mondo moderno: ciò significa che la religione, in tutte le sue possibili articolazioni e manifestazioni, è utilizzata consapevolmente come modo di far politica. Si possono citare quali esempi efficaci di tale utilizzazione e, comunque, della ricaduta immediatamente politica della religione, i numerosi studi che negli ultimi anni si sono concentrati sull'analisi delle particolari manifestazioni religiose fiorite a Roma nel tardo Settecento e in particolare nell'età rivoluzionaria: manifestazioni che già a suo tempo Giuntella, in particolare nei suoi studi sulla Repubblica romana del 1798-99, aveva segnalato come degne di analisi per il loro interesse e significato.

Le ricerche sui miracoli, sulle visioni, sulle profezie, sulla crescente diffusione di pratiche devote sempre più emotive e coinvolgenti, sul lancio di nuove figure di santi, sul recupero di un virulento antebraismo, sul nuovo protagonismo religioso femminile, sui caratteri dell'insorgenza antirivoluzionaria, sul ruolo degli ordini religiosi, vecchi e nuovi<sup>31</sup>, hanno contribuito a svelare gli schemi mentali, i modelli culturali e religiosi e le strategie sociali e politiche elaborati dall'istituzione ecclesiastica nella drammatica congiuntura di crisi. Sono strategie e modelli che si rivelano gravidi di conseguenze per il futuro, ma che comportavano anche ricadute politiche immediate – evidenti, ad esempio, nel fenomeno violento dell'insorgenza antirivoluzionaria – che instaurano un nuovo rapporto tra la Chiesa e la società. Da un lato, essi rispondono allo scopo di acquisire l'egemonia su alcuni decisivi segmenti sociali portatori di consenso, quali i ceti popolari e le donne. Dall'altro lato, delineano, già a partire dalla fine del Settecento, l'ideologia e il programma della riconquista cattolica ottocentesca, configurando una risposta non puramente passiva, o solo conflittuale, alla modernità.

Le componenti che rientrano in questo progetto di rifondazione religiosa e di ristabilimento del magistero supremo del pontefice nella società erano destinate a diventare i caratteri costitutivi dell'ideologia intransigente cattolica ottocentesca: dalla glorificazione della stessa persona fisica del pontefice, di cui si è detto, alla polemica contro la cultura laica e razionalista, alla nuova e più attenta visione dei problemi sociali del controllo e del disciplinamento, al processo evidente della femminilizzazione religiosa, al recupero dei modelli politici medievali, alla rivalutazione dei meccanismi devozionali popolari, collettivi ed emotivi d'impronta controriformistica, all'uso politico e di propaganda di miracoli, visioni, profezie e del culto mariano, al rilancio dell'antebraismo. Sono strategie e modelli di lungo periodo che trovano appunto nella Roma del Settecento la loro prima applicazione quasi sperimentale e che costituiscono le tappe lungo le quali si declinerà in futuro il rapporto più generale tra la Chiesa, Roma stessa – che di essa è immagine e simbolo – e le trasformazioni del mondo moderno. Un rapporto che non è univoco, solamente antagonistico, né facilmente liquidabile attraverso la consueta polarità postulata tra tradizione e innovazioni moderne; in realtà, il sistema attivato per fronteggiare la crisi e la minaccia esterna non appare quale solo difensivo, subordinato, o meramente conservativo dell'ordine del passato, ma fa emergere la capacità “creativa” dell'istituzione ecclesiastica di rispondere attivamente ai mutamenti culturali e politici e ai processi di secolarizzazione con altrettanti mutamenti, con la costruzione e l'“invenzione” di nuovi simboli, di riti e di liturgie, con la rivalutazione in chiave nuova e “moderna”, appunto, di quelli antichi:

in definitiva, con l'accentuazione del ruolo della politica.

Nella sua sostanziale ambiguità, il rapporto tra la Chiesa e la modernità rivela l'abilità della Chiesa di appropriarsi di aspetti e di meccanismi del mondo moderno, per utilizzarli ai propri fini restauratori, e in funzione di quella che si potrebbe definire una "modernizzazione antimoderna", per la ricomposizione di nuovi e più stabili equilibri<sup>32</sup>. I movimenti di rifondazione religiosa, pur nei loro orientamenti e simboli nettamente antimoderni, sono parte e prodotto della modernità<sup>33</sup>, di cui essi assumono importanti aspetti e caratteri: primi tra tutti, l'uso accorto degli strumenti e delle forme della propaganda e di formazione del "consenso". Un consenso che, peraltro, al contrario di quanto è avvenuto per le forme di repressione praticate dalle istituzioni ecclesiastiche, resta ancora in gran parte da indagare nelle sue giustificazioni e nelle modalità di fondazione e di esplicazione.

Del resto, anche nell'ambito di sfere diverse da quelle che riguardano il rapporto tra politica e religione, come ad esempio in materia di scelte e strategie economiche, le ricerche recenti hanno superato il quadro tradizionalmente delineato dalla storiografia che, sulla base di presupposti ideologici e polemici, era centrato sull'idea di separatezza e di differenza – vale a dire di arretratezza e di mancata modernizzazione – dei ritmi e delle scansioni dello Stato pontificio rispetto alle altre realtà statuali italiane ed europee. Gli studi hanno delineato invece una configurazione economica non univoca, ma assai più sfumata e articolata di quanto non comportasse la sua collocazione "periferica". Anche in questo campo, insomma, il sistema concettuale bipolare, centrato sulle opposizioni dicotomiche sopra citate – quali decadenza-progresso, tradizione-modernità, arretratezza-sviluppo – e il modello interpretativo di un'evoluzione lineare già predeterminata nelle sue fasi e scansioni non spiegano adeguatamente le ragioni complesse della flessibilità e della capacità di adattamento di un sistema politico e di un'organizzazione economica: le ragioni, cioè, che ne hanno garantito a lungo l'autoriproduzione e la conservazione<sup>34</sup>. La revisione storiografica complessiva avviata di recente sullo Stato papale ha permesso insomma di chiarire l'improponibilità dell'opposizione binaria, secca e rigida, postulata tra modernità e conservazione, tra cultura del cambiamento e cultura arcaica e conservatrice, impermeabile alle trasformazioni.

#### 4

### **Individuo e istituzioni**

La seconda direzione teorica e interpretativa entro cui è possibile inquadrare le più recenti ricerche su Roma nel Settecento dal punto di vista

del nesso che unisce politica e religione è quella relativa al rapporto tra individuo – e libertà individuale – norme e istituzioni, tra sfera privata e sfera pubblica: anche in questa direzione, assume un preciso rilievo l’ottica dell’eventuale tasso di modernità riscontrabile in tali relazioni.

Per questo versante della ricerca, che recentemente ha trovato numerosi spunti e sviluppi e in cui l’impostazione istituzionale si rivela assai feconda e capace di porre in discussione paradigmi storiografici consolidati, sono ancora da rilevare l’importanza e l’influenza degli sforzi interpretativi di Paolo Prodi, anche nel caso che gli studi abbiano poi dato luogo a esiti e declinazioni diversi dai suoi. Il volume del 1992 su *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente* pone di nuovo al centro il tema della presenza e del ruolo del sacro nella politica e nel potere e, in particolare, il problema del rapporto del cristiano con lo Stato. Benché questa ricerca non abbia quali oggetti specifici Roma e il suo Stato, essa ha offerto però innumerevoli spunti teorici per riflettere su queste particolari realtà. Secondo Prodi, la permanenza del dualismo Stato-Chiesa nei paesi cattolici e la dualità dei poteri va intesa – anche in questo caso, contro la tradizione storiografica dominante – come una peculiarità originale e “positiva”, perché aprirebbe spazi di libertà agli individui.

In un successivo lavoro, intitolato *Cristiano-cittadino/suddito: appartenenza alla Chiesa e appartenenza allo Stato tra antico regime, rivoluzione e restaurazione*<sup>35</sup>, Prodi, specificando ulteriormente la sua tesi e allargandola significativamente sul piano cronologico all’Antico Regime e all’età della Rivoluzione francese, vale a dire all’epoca dell’affermazione dell’idea di cittadinanza, asseriva che proprio il secolare sistema concorrenziale tra Chiesa e Stato ha introdotto in Occidente la sua caratteristica peculiare, definibile come capacità “rivoluzionaria”, che impedisce la sacralizzazione e la pietrificazione del potere dislocandolo continuamente e mettendolo in discussione sempre. Nella fase temporale che corre tra Settecento e primo Ottocento sembra venir meno il principio della doppia appartenenza che aveva caratterizzato le età precedenti e, in vista dell’egemonia di uno dei due poli nella società, si impone una sola e unica fedeltà<sup>36</sup>. Tuttavia, se «lo Stato esce vincitore dalla contesa», ciò si verifica, proprio come era avvenuto nel passato, attraverso una metamorfosi rilevante: inglobando, cioè, una forte quota di sacralità dalla Chiesa attraverso «l’emergere della ideologia dello Stato-nazione al quale l’individuo è consacrato dalla sua nascita» e la trasformazione del cristianesimo in religione civica: vale a dire, ancora una volta, con una osmosi tra religione e politica<sup>37</sup>.

Inoltre, soprattutto nei più recenti lavori curati da Prodi<sup>38</sup>, la categoria di «disciplinamento sociale» (*Sozialdisziplinierung*), mediata dalla storiografia tedesca di Gerhard Oestreich e di Wolfgang Reinhard – ma

alla cui più lontana origine sta Max Weber – se, da un lato, è utilizzata per spiegare il controllo esclusivo delle coscienze detenuto dalle chiese cristiane in Europa dopo la frattura della Riforma, dall’altro lato, è introdotta, almeno quanto al mondo cattolico, quale garanzia di tutela della libertà individuale rispetto al sistema coercitivo statale e, in definitiva, quale garanzia di pluralismo attraverso la concorrenza della Chiesa nei confronti delle pretese onnipersive dello Stato. Inoltre, proprio il disciplinamento, tanto statale quanto ecclesiastico, imprimerebbe la svolta “moderna” dei rapporti di separazione tra sfera pubblica e sfera privata, con il passaggio dal sistema tradizionale orizzontale delle appartenenze e dei corpi intermedi alla struttura verticale della relazione diretta, senza mediazioni, tra individuo e ordinamenti<sup>39</sup>.

La categoria di disciplinamento sociale, che pure tanto successo ha riscontrato nella storiografia odierna, anche relativamente al Settecento, ha dato adito a numerosi rilievi critici, soprattutto là dove essa sembra esaltare l’aspetto della costrizione-repressione ed evocare il modello “classico” di Stato moderno, quale assoluto e compatto controllore dei processi di razionalizzazione e di centralizzazione ed esclusivo di ogni mediazione di corpi e comunità: in definitiva, il modello storico-giuridico dello stato razionale e burocratico, di stampo weberiano-chabodiano, che è attualmente oggetto di forte revisione critica<sup>40</sup>. Costituisce allora un dato interessante e non del tutto ovvio, anche per la messa a fuoco della categoria di disciplinamento sociale, che proprio alcuni fra i recenti studi imperniati su Roma e sullo Stato ecclesiastico nel XVIII secolo abbiano contribuito in modo efficace alla messa in discussione del paradigma rigido dello Stato quale entità separata dalla società; un paradigma che individuava nell’Europa del Sette-Ottocento e nella fase rivoluzionaria e post-rivoluzionaria l’affermazione del rapporto “moderno” e diretto tra individui e Stati, con una netta separazione tra sfera pubblica e sfera privata e con una chiara corrispondenza tra norme giuridiche e comportamenti sociali. Le ricerche imperniate sull’analisi del gioco società-istituzioni nella peculiare situazione di Roma – cioè all’interno di uno Stato in cui, come si è detto sopra, era in opera una riconversione del potere temporale in direzione della sua valenza simbolica di modello di Stato cristiano e in cui l’indebolimento del tasso di modernità non significava però rinuncia ai processi di centralizzazione del potere – fanno emergere, con maggior forza rispetto ad altre realtà, che ci troviamo di fronte a quello che potremmo definire una sorta di “disciplinamento indisciplinato”, o imperfetto, che concede che i vincoli della coscienza o della norma giuridica possano essere cancellati o sciolti dal potere ecclesiastico, con le sue facoltà di dispensa<sup>41</sup>. Il regime e la pratica delle licenze, delle esenzioni e delle deroghe costituiscono – e non solo a Roma, anche se qui il fenomeno

è forse più visibile – il segno e lo strumento di un potere paternalistico che rafforza se stesso e acquista consenso attraverso un sistema di obbedienza che resta sempre aperto a mediazioni, negoziazioni personali e concessioni, e non soltanto a repressione e coercizione: un sistema in cui è facile cogliere come la realtà delle pratiche sociali individuali spesso non corrisponda affatto ai presupposti normativi della “disciplina”. In ogni caso, anche se lo scarto tra norme e comportamenti è riscontrabile ovunque, la funzione svolta dalla religione nell’assoggettare al principe la coscienza dei sudditi – funzione sottesa alla categoria di disciplinamento – appare in ben diversa luce quando il principe è il papa e lo Stato è quello della Chiesa.

È altrettanto interessante, poi, che la proposta di un quadro teoricamente più complesso rispetto al rigido schema dicotomico sopra ricordato relativo alla separazione tra Stato e società si sia realizzato, sia pure all’interno di una situazione particolare in cui Chiesa e Stato si fondono, per lo più attraverso ricerche relative a segmenti sociali bassi o addirittura “marginali”, specialmente della realtà urbana: ad esempio, i poveri, gli orfani, i criminali, i lavoratori – soprattutto del mondo delle arti e delle corporazioni – e, naturalmente, le donne e gli ebrei<sup>42</sup>. Gruppi o configurazioni sociali a cui non a caso, già a suo tempo, e spesso in anticipo su quelle che sarebbero state le scelte e le tendenze della storia sociale, Giuntella aveva guardato con attenzione, facendone oggetto particolare di alcuni suoi corsi universitari e che sarebbero poi in parte confluiti nella sua ricerca sulla città dell’Illuminismo<sup>43</sup>.

Ma, tornando al quadro interpretativo, è utile notare che molti fra gli studi qui rammentati, pur nelle loro specifiche diversità, hanno in comune l’insistenza sulla capacità degli individui di usare e di giocare le istituzioni ai propri fini e, ancora una volta, sulla scarsa corrispondenza tra sfera normativa e pratiche reali, così riconducendo la riflessione ad un ambito più vasto di quello strettamente romano. Tali studi fanno emergere, anche attraverso piccole o minime storie biografiche, il peso della soggettività individuale rispetto ai condizionamenti strutturali, evidenziano l’attività non passiva, ma creativa, e talvolta trasgressiva, e in ogni modo l’iniziativa dei sudditi o dei fedeli, la capacità di progettare il futuro e di utilizzare spazi di libertà e di autodeterminazione pur all’interno del sistema gerarchico e normativo dell’Antico Regime. Oltre a porre in evidenza i limiti del concetto di disciplinamento, quando venga inteso troppo rigidamente, da tali ricerche risulta, inoltre, il ruolo ancora vivo, e per nulla appannato dal peso dell’apparato statale, che anche a Roma, come altrove, ricoprivano le articolazioni sociali intermedie: la famiglia, le reti di relazione e di solidarietà o di clientela nel vicinato e nel quartiere, le forme di associazione corporative che informavano il tessuto sociale cittadino,

la mediazione di istituti di confine, come le parrocchie, analizzate quali fondamentali snodi della società romana<sup>44</sup>, o, infine, le confraternite<sup>45</sup>. Di conseguenza, la compattezza senza incrinature e la pervasività di un sistema di regolamentazione, di controllo e di disciplinamento vengono poste in discussione dalla configurazione di un rapporto più articolato nella storia delle relazioni tra i poteri e i soggetti sociali, tra pubblico e privato e, in definitiva, tra sfera religiosa e sfera laica. Né si può trascurare come nella direzione delle nuove ricerche acquisti ancora una volta rilievo il problema del contesto culturale di ampio consenso popolare che incontrano questa città e questo Stato: una questione che – insisto – non è stata ancora sufficientemente affrontata come meriterebbe, anche in vista della comprensione dei problemi che avrebbe successivamente incontrato a Roma il nuovo Stato unitario.

Anche se le riflessioni che pongono in un'ottica più problematica la separazione dicotomica tra pubblico e privato sono, ovviamente, valide quanto ad altre realtà statuali, è indubbio che sia ancora una volta il rapporto particolare che a Roma interviene tra politica e religione, e tra potere temporale e potere spirituale, a rafforzare la porosità delle istituzioni e la loro plasticità e permeabilità rispetto alla società corporativa e alle reti clientelari e di amicizia. Ma ciò avviene non soltanto in quanto la politica sociale romana nei confronti delle donne, dei giovani, dei poveri, dei criminali e degli ebrei, e la stessa politica economica, rispondono a esigenze di stabilità sociale e a imperativi morali e religiosi. La permeabilità fra società e istituzioni, infatti – e quest'ultima considerazione ci riporta al discorso intrapreso all'inizio sugli esiti ottocenteschi di tutti questi processi – corrisponde ad una precisa scelta politico-religiosa delle ibride istituzioni romane, nella quale, ad esempio, rientrano, con una funzione strategica di grande rilevanza, sia la nuova visione positiva e salvifica della povertà, sia la valorizzazione delle donne. Così, quanto a queste ultime, il protagonismo femminile all'interno del fenomeno che si può definire il processo di femminilizzazione religiosa sette-ottocentesco rappresenta qualcosa di diverso e di più significativo rispetto a un conferimento di cittadinanza, concesso alle donne dalla sfera ecclesiastica, laddove esso era stato negato dalla sfera pubblica laica, e dunque rispetto a una pretesa priorità modernizzatrice della Chiesa in confronto allo Stato. Infatti, a correzione di tale tesi "ottimistica", va ricordato che la valenza ideologica e politica della valorizzazione della realtà femminile e del rapporto privilegiato instaurato in questo periodo tra le donne e la Chiesa non si traduce soltanto nella opportunità data alle donne di esplicitare autonome strategie individuali e capacità di affermazione di identità soggettive. Essa, infatti, si rivela anche come un elemento di mediazione e di trasmissione di valori e modelli di stabilizzazione, di ordine religioso e sociale, come

fattore di restaurazione culturale e di ricostruzione dell'egemonia cattolica nella società<sup>46</sup>. La scelta di privilegiare questo rapporto costituisce, cioè, una scelta politico-religiosa nella quale si esprimono, a partire già dal Settecento, tanto la consapevolezza dell'importanza del nesso tra religione e politica, tra Chiesa e modernità, quanto soprattutto le modalità specifiche e diverse con cui tale nesso verrà declinato almeno per tutto l'Ottocento in chiave sostanzialmente antimoderna.

### Note

1. V. E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Cappelli, Bologna 1971, in partic. pp. 43-6.
2. F. Venturi, *Elementi e tentativi di riforme nello Stato pontificio del Settecento*, in "Rivista storica italiana", LXXV, 1963, pp. 778-817; tali giudizi sono sostanzialmente ripresi in *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino 1969, pp. 98 ss.
3. M. Verga, *Tra Sei e Settecento: un'età delle pre-riforme?*, in "Storica", 1, 1995, pp. 89-121, in particolare p. 108.
4. Mi permetto di rinviare alle mie ricerche sui circoli intellettuali romani e periferici: *Le "Efemeridi letterarie" di Roma (1772-1798). Reti intellettuali, evoluzione professionale e apprendistato politico*, in M. Caffiero, G. Monsagrati (a cura di), *Dall'erudizione alla politica. Giornali, giornalisti ed editori a Roma tra XVII e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 1997, pp. 63-101, e *Centro e periferie. Reti culturali e patronati politici tra Roma e la Marca nella seconda metà del Settecento*, in *La nobiltà della Marca nei secoli XVI-XVIII: patrimoni, carriere, cultura*, in "Studi maceratesi", 1998, pp. 133-60. Sulle accademie a Roma si veda ora lo studio di M. P. Donato, *Accademie romane. Una storia sociale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.
5. D. Carpanetto, G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento. Crisi, trasformazioni, lumi*, Laterza, Roma-Bari 1986.
6. H. Gross, *Roma nel Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1990. Più recentemente, M. Bevilacqua ha intitolato *Roma nel secolo dei Lumi. Architettura erudizione scienza nella Pianta di G. B. Nolli "celebre geometra"*, Electa, Napoli 1998, il suo ricco studio sull'immagine di Roma nel Settecento riflessa dalla più famosa pianta della città.
7. Sul libro di H. Gross e sui suoi limiti, rinvio alla discussione da me pubblicata in "Società e Storia", 1991, n. 53, pp. 723-5.
8. Sulla svolta neotridentina del pontificato di Innocenzo XII, cfr. G. De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1978, e ora B. Pellegrino (a cura di), *Riforme, religione e politica durante il pontificato di Innocenzo XII (1691-1700)*, Congedo, Galatina 1994.
9. L'interesse di V. E. Giuntella per i cattolici democratici culminò, come è noto, nella raccolta di testi *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici del Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Edizioni Studium, Roma 1990.
10. W. Reinhard, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, in "Archiv für Reformationgeschichte", 68, 1977, pp. 226-52, ora anche in traduzione francese con il titolo *La Contre-Réforme: une forme de modernisation? Prolégomènes à une théorie du temps des confessions*, nella raccolta di saggi dell'autore *Papauté confessions modernité*, a cura e con prefazione di R. Descimon, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1998, pp. 155-69.
11. Si vedano i suoi studi riuniti ora in M. Rosa, *Settecento religioso: politica della ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venezia 1999.
12. G. Pignatelli, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Roma 1974.
13. G. Verucci, *I cattolici e il liberalismo. Dalle "Amicizie cristiane" al modernismo*.



*Ricerche e note critiche*, Liviana, Padova 1968, e Id., *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876*, Laterza, Roma-Bari 1981<sup>2</sup>; ivi, 1996, con nuova introduzione.

14. D. Menozzi, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, in "Cristianesimo nella storia", 5, 1984, pp. 523-62, e Id., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. Chittolini, G. Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea, Storia d'Italia, Annali*, 9, Einaudi, Torino 1986, pp. 767-806.

15. Mi scuso fin da ora se nel corso della trattazione non citerò esaustivamente tutte le opere e gli autori collocabili all'interno delle tematiche che intendo affrontare. Segnalo inoltre il ruolo propulsivo rilevante per lo stimolo agli studi su Roma e il suo Stato in età moderna, in relazione a queste e ad altre tematiche, svolto nell'ultimo decennio dalle riviste "Ricerche per la storia religiosa di Roma", "Dimensioni e problemi della ricerca storica" e "Roma moderna e contemporanea".

16. Mi riferisco, oltre a P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982, anche a Id., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.

17. Chittolini, Miccoli (a cura di), *La Chiesa e il potere politico*, cit.

18. Una puntuale rassegna delle principali linee di rinnovamento della storiografia sullo Stato ecclesiastico tra XVI e XVII secolo è quella di M. A. Visceglia, *Burocrazia, mobilità sociale e patronage alla Corte di Roma tra Cinque e Seicento. Alcuni aspetti del recente dibattito storiografico e prospettive di ricerca*, in "Roma moderna e contemporanea", III, 1995, 1, pp. 11-55.

19. Mi limito a ricordare gli interventi nel volume P. Prodi, W. Reinhard (a cura di), *Il concilio di Trento e il moderno*, Il Mulino, Bologna 1996 e i saggi di W. Reinhard, ora raccolti in traduzione francese in *Papauté confessions modernité*, cit. Mi permetto di rinviare anche al mio *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000.

20. Cfr. S. N. Eisenstadt, *Fondamentalismo e modernità. Eterodossie, utopismo, giacobinismo nella costruzione dei movimenti fondamentalisti*, Laterza, Roma-Bari 1994 e la voce *Cristianesimo* di T. Rendtorff, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1992, pp. 628-41.

21. La definizione è di A. Prosperi, *Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento: un percorso di ricerca*, in "Annali dell'Istituto italo-germanico di Trento", XIX, 1993, p. 410. Verso questa direzione interpretativa andavano, fin dagli anni Settanta, le riflessioni di W. Reinhard sulla «innovazione conservatrice» della Controriforma – a cui ho già fatto cenno – nelle quali si sosteneva che i mezzi e gli strumenti della modernità adottati finirono per avere la meglio sui fini reazionari assegnati: vedile ora in W. Reinhard, in *Papauté confessions modernité*, cit., pp. 155-69.

22. Uso qui l'efficace definizione di R. Bizzocchi, *Chiesa, religione, Stato agli inizi dell'età moderna*, in G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di trasformazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 497.

23. Si vedano gli studi raccolti in M. A. Visceglia, C. Brice (a cura di), *Cérémonial et rituel à Rome (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Ecole française de Rome, Roma 1997.

24. Cenni sulle cariche curiali nel Settecento – ma la ricerca resta ancora tutta da fare – in M. Caffiero, *La maestà del papa. Trasformazioni dei rituali del potere a Roma tra XVIII e XIX secolo*, in M. A. Visceglia, C. Brice (a cura di), *Cérémonial et rituel*, cit., pp. 281-316, ora in Ead., *Religione e modernità*, cit., pp. 67-95. Sulla carica di cardinale Vicario di Roma, cfr. G. Bonacchi, *Legge e peccato. Anime, corpi e giustizia alla Corte dei Papi*, Laterza, Roma-Bari 1995 e M. Caffiero, *Religione, politica e disciplinamento a Roma. Riflessioni in margine ad un volume recente*, in "Roma moderna e contemporanea", IV, 1996, 2, pp. 495-505. Ma si veda ora D. Rocciolo, *Il tribunale del cardinal vicario e la città. Brevi note*

tratte dall'opera di Nicolò Antonio Cuggiò, in "Roma moderna e contemporanea", v, 1, 1997, pp. 175-84.

25. Per una sintesi sul pontificato di Pio VI, cfr. la biografia da me redatta per l'*Enciclopedia dei papi*, vol. III, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000.

26. M. M. Bullard, *L'altra "anima" della Chiesa nella prima età moderna*, in Chittolini, Molho, Schiera (a cura di), *Origini dello Stato*, cit., pp. 515-29.

27. Cfr. Menozzi, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, cit., e Id., *Tra riforma e restaurazione*, cit.; cfr., inoltre, le osservazioni di F. Traniello, *Idee e modelli di relazione tra Chiesa, Stato e società, avanti il 1848*, in L. Pazzaglia (a cura di), *Chiesa e prospettive educative in Italia tra Restaurazione e Unificazione*, La Scuola, Brescia 1994, pp. 17-8. Si veda anche Caffiero, *La maestà del papa*, cit., pp. 293-4.

28. A. Omodeo, *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione*, in Id., *Studi sull'età della Restaurazione*, Einaudi, Torino 1970, p. 417 ss.

29. Riprendo ancora, qui e di seguito, alcune riflessioni contenute nel mio *La maestà del papa*, cit.

30. Traniello, *Idee e modelli di relazione*, cit., pp. 17-8.

31. Su tali tematiche i riferimenti bibliografici sono oramai ricchissimi. Senza pretese di esaustività, cfr. M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Marietti, Genova 1991; *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 1996; *Politica e profezia femminile in età moderna. Il processo di Valentino (1774-1775)*, in "Cristianesimo nella storia", 20, 1999, pp. 596-637, ora in *Religione e modernità*, cit., pp. 131-65; a quest'ultimo volume rimando anche per gli studi sulla ripresa settecentesca dell'antebraismo e sui processi di femminilizzazione religiosa; M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. Miracoli a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Istituto Nazionale di Studi Romani, Roma 1995; L. Fiorani, *Città religiosa e città rivoluzionaria (1789-1798)*, in L. Fiorani (a cura di), *"Deboli progressi della filosofia". Rivoluzione e religione a Roma, 1789-1799*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 9, 1992, pp. 65-154 (ma si vedano tutti gli altri interventi nel volume); i contributi in *La Repubblica romana tra giacobinismo e insorgenza. 1798-1799*, in "Archivi e Cultura", xxiii-xxiv, 1990-1991, e in L. Fiorani (a cura di), *La Rivoluzione nello Stato della Chiesa, 1789-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1997. Sulle congregazioni religiose e le devozioni, cfr. i contributi in *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, a cura di S. Nanni, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 1994, 2, e per i passionisti, Ead., *Les formes nouvelles de la dévotion au Christ et la naissance d'une congrégation: les passionistes*, in L. Châtellier (éd.), *Religions en transition dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Voltaire Foundation, Oxford 2000, pp. 141-54. Sugli scolopi, D. Armando, *Gli scolopi e la Repubblica giacobina romana: continuità e rotture*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 1992, 1, pp. 223-58; Id., *Gli scolopi nelle istituzioni della Repubblica romana del 1798-1799*, in "Studi romani", xl, 1992, pp. 37-55; Id., *La vertigine nel chiostro. Gli scolopi romani nella crisi giacobina*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 9, 1992, pp. 245-304, e ora Id., *La Chiesa*, in D. Armando, M. Cattaneo, M. P. Donato, *Una Rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 29-110. Sulle Maestre Pie e le nuove devozioni femminili, Caffiero, *Religione e modernità*, cit., pp. 113-29 e 181-9. Sulla devozione al cuore di Gesù, M. Rosa, *Regalità e "douceur" nell'Europa del Settecento: la contrastata devozione al Sacro Cuore*, ora in Id., *Settecento religioso*, cit., pp. 17-46. Sui preti francesi emigrati a Roma e nello Stato ecclesiastico, B. Plonger, *Eglise et Révolution d'après les prêtres émigrés à Rome et à Londres (1792-1802)* e M. Tosti, *Gli "atleti della fede": emigrazione e controrivoluzione nello Stato della Chiesa*, in "Cristianesimo nella storia", 10, 1989, rispettivamente alle pp. 273-306 e 347-88. Sull'insorgenza a Roma e nello Stato, oltre a C. Minciotti Tsoukas, *I "torbidi del Trasimeno". Analisi di una rivolta*, FrancoAngeli, Milano 1988, e M. P. Critelli, G. Segarini, *Une source inédite de l'histoire de la République Romaine. Les registres du Commandant Girardon. L'insorgenza du Latium*

*méridional et la Campagne du Circeo*, in “Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée”, 1992, 1, pp. 245-453, si vedano ora M. Cattaneo, *L’opposizione popolare al “giacobinismo” a Roma e nello Stato pontificio* e M. Caffiero, *Perdono per i giacobini, severità per gli insorgenti: la prima Restaurazione pontificia*, in A. M. Rao (a cura di), *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell’Italia giacobina e napoleonica*, Carocci, Roma 1999, rispettivamente alle pp. 255-90 e 291-324. Per la Roma del biennio repubblicano, va ricordata la sintesi di M. Formica, *La città e la Rivoluzione. Roma 1798-1799*, Istituto per la storia del Risorgimento, Roma 1994.

32. Per queste riflessioni rinvio al mio *Religione e modernità*, cit., pp. 11-5.

33. Rendtorff, *Cristianesimo*, cit., p. 639.

34. Per questa discussione, mi permetto di rinviare ancora a M. Caffiero, *L’agricoltura nello Stato Pontificio*, in I. Zilli (a cura di), *Lo Stato e l’economia tra Restaurazione e Rivoluzione. L’agricoltura (1815-1848)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pp. 137-61, in particolare p. 139. Ma si veda anche G. Pescosolido, *Il mondo economico romano e la sfida della modernizzazione*, in A. L. Bonella, A. Pompeo, M. I. Venzo (a cura di), *Roma fra la Restaurazione e l’elezione di Pio IX. Amministrazione, economia, società e cultura*, Herder, Roma-Freiburg-Wien 1997, pp. 397-410. Non mi soffermo in questa sede, dato il taglio problematico scelto, sul notevole sviluppo avuto recentemente dagli studi sul Settecento economico romano, riflessi puntualmente nella rivista “Roma moderna e contemporanea”.

35. P. Prodi, *Cristiano-cittadino/suddito: appartenenza alla Chiesa e appartenenza allo Stato tra antico regime, rivoluzione e restaurazione*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XVII-XIX*, SEI, Torino 1995, pp. 119-33.

36. Ivi, p. 121.

37. Ivi, p. 122.

38. Cfr. P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 1994 e Prodi, Reinhard (a cura di), *Il concilio di Trento e il moderno*, cit.

39. Prodi, *Introduzione a Disciplina dell’anima, disciplina del corpo*, cit., p. 16.

40. Per le discussioni relative alla categoria di disciplinamento sociale e al suo uso, cfr. Prosperi, *Riforma cattolica, crisi religiosa, disciplinamento: un percorso di ricerca*, cit., e Id., *Riforma cattolica, Controriforma, disciplinamento sociale*, in G. De Rosa, T. Gregory, A. Vauchez (a cura di), *Storia dell’Italia religiosa*, 2; *L’età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-48. Si veda anche Caffiero, *Religione, politica e disciplinamento a Roma*, cit.; G. Alessi, *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in “Storica”, 4, 1996, pp. 7-37; M. Verga, *Il Seicento e i paradigmi della storia italiana*, in “Storica”, 11, 1998, pp. 14-5.

41. Per esempi di tali ricerche si vedano i lavori citati nella nota successiva.

42. Ricordo per queste tematiche – anche qui senza pretesa di completezza e scusandomi per le dimenticanze – le ricerche relative all’assistenza a poveri, donne e fanciulli di G. M. Sirovich, *Correzionale del San Michele e istanze di reclusione a Roma (XVIII-XIX secolo)*, in “Società e storia”, 50, 1990, pp. 827-45; di A. Groppi, *I conservatori della virtù. Donne reclusi nella Roma dei Papi*, Laterza, Roma-Bari 1994; di M. Piccialuti, *La carità come metodo di governo. Istituzioni caritative a Roma dal pontificato di Innocenzo XII a quello di Benedetto XIV*, Giappichelli, Torino 1994; gli studi sul mondo del lavoro e delle arti di C. M. Travaglini, *Rigattieri e società romana nel Settecento*, in “Quaderni storici”, xxvii, 1992, 2, pp. 415-48; Id., “Ognuno per non pagare si fa povero”. *Il sistema delle corporazioni romane agli inizi del Settecento*, in A. Guenzi, P. Massa, A. Muioli (a cura di), *Corporazioni e gruppi professionali nell’Italia moderna*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 277-305, e ora C. M. Travaglini (a cura di), *Corporazioni e gruppi professionali a Roma tra XVI e XIX secolo*, in “Roma moderna e contemporanea”, vi, 1998, 3; le ricerche di E. Parisi, *Mercanti e lavoratori della lana a Roma alla fine del ’700: conflitti, mobilità sociale e trasformazioni tecniche*, in “Dimensioni e problemi della ricerca storica”, 1994, 1, pp. 56-81; Ead., *L’arte della lana a Roma tra fine Settecento e primo Ottocento: fonti e prospettive di ricerca*, in E. Sonnino (a

cura di), *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, Il Calamo, Roma 1998, pp. 423-32; Ead., "Ottime regole" senza esecuzione. *Gli Statuti del Consolato della Seta (Roma, XVIII secolo)*, in *Corporazioni e gruppi professionali a Roma*, cit., pp. 693-716; Ead., "Povere femmine che vanno altrove". *Vincoli all'emigrazione e libertà personale fra Sette e Ottocento*, in D. Corsi (a cura di), *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Viella, Roma 1999, pp. 63-78; i lavori sulla criminalità raccolti da L. Cajani in Id. (a cura di), *Criminalità, giustizia penale e ordine pubblico nell'Europa moderna*, Unicopli, Milano 1997, e Id. (a cura di), *Criminalità e polizia nello Stato Pontificio (1770-1820)*, in "Archivi e Cultura", xxx, 1997; le ricerche su ebrei e neofiti di D. Rocciolo, *Documenti su catecumeni e neofiti a Roma nel Seicento e Settecento*; in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 10, 1998, pp. 391-452 e quelle di chi scrive, ora in *Religione e modernità*, cit., pp. 191-292. Per la storia della sessualità nel primo Ottocento, si veda M. Pelaja, *Matrimonio e sessualità a Roma nell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1994. Anche la storia dell'editoria e del commercio librario a Roma fornisce utili indicazioni sul rapporto articolato esistente tra norme e pratiche sociali: cfr. M. I. Palazzolo, *Editoria e istituzioni a Roma tra Settecento e Ottocento*, Archivio Izzi, Roma 1995.

43. V. E. Giuntella, *La città dell'Illuminismo. L'idea e il nuovo volto*, Edizioni Studium, Roma 1982.

44. F. Laureti, *La vita sociale del clero nella Roma del Settecento. Indagine su quattro parrocchie*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 1, 1989, pp. 312-26; D. Rocciolo, *La riforma delle parrocchie tra Pio VII e Leone XII*, in *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX*, cit., pp. 349-72, che, benché relativo ad un periodo successivo, contiene numerose notizie sul Settecento.

45. Cfr. L. Fiorani, *Discussioni e ricerche sulle confraternite romane negli ultimi cento anni*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 6, 1985, pp. 11-105.

46. Mi permetto di rinviare ancora, per questi aspetti, ai miei *Dall'esplosione mistica tardobarocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in L. Scaraffia, G. Zarri (a cura di), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 327-73 e *La femminilizzazione religiosa*, in Caffiero, *Religione e modernità*, cit., pp. 111-89.