

Premessa

di Marina Caffiero

Identità religiose e identità nazionali in età moderna . Per una storia comparativa degli ordini religiosi: era questo il titolo di una giornata seminariale organizzata il 6 ottobre 2003 dal Dottorato di ricerca su “Società, politica e culture dal tardo medioevo all’età contemporanea” del Dipartimento di Storia moderna e contemporanea dell’Università “La Sapienza” di Roma. Il seminario, nato da una proposta avanzata da Franco Motta e da Sabina Pavone, proseguiva idealmente un percorso di riflessione già avviato con una tavola rotonda tenutasi poco tempo prima all’Università di Bologna e organizzata dal Centro Italiano di Studi Superiori delle religioni. La discussione e il confronto tra gli studiosi ivi convenuti vertevano sul tema *Anatomia di un corpo religioso. Identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa nella storiografia recente* e i contributi dei relatori sono stati pubblicati, a cura di Franco Motta, con un titolo leggermente diverso negli “Annali di storia dell’esegesi”, n. 19/2 , 2002.

Franco Motta e Sabina Pavone illustreranno nelle pagine seguenti – introducendo i saggi qui pubblicati che riflettono, sia pure solo in parte, i lavori della giornata romana – tanto le ragioni del primo e del secondo incontro quanto la scelta di un tema così ambizioso, sia, infine, i singoli contributi. Mia intenzione è, invece, sottolineare due questioni storiografiche di carattere più generale. Questi incontri, infatti, se nascono dal bisogno di mettere a confronto e di scambiare esperienze, metodologie e risultati di ricerche che molti studiosi – e soprattutto i più giovani – vanno svolgendo nel campo della storia degli ordini religiosi, travalicano questa pur condivisibile esigenza “pratica” e coinvolgono problemi assai più ampi di storia della storiografia.

In primo luogo, emerge la questione del rapporto tra storia religiosa e storia *tout court*. Mi è capitato di ribadire più volte e in sedi diverse che, a mio parere, la più interessante novità introdotta negli ultimi decenni, in particolare in Italia, nella percezione degli studi di storia religiosa soprattutto da parte degli storici cosiddetti “generalisti” è stata quella di essere giunti a considerare la tematica religiosa – con i suoi metodi e le sue categorie interpretative – non più come un settore separato, confinato in

saperi confessionali e apologetici, o coltivato filologicamente dagli storici del cristianesimo e delle dottrine teologiche, bensì come un ambito imprescindibile per l'analisi delle società di antico regime, nelle quali politica e religione si intrecciavano in un nesso inestricabile. Un nesso, peraltro, che le vicende legate alla strettissima attualità denunciano con chiarezza anche per numerosi aspetti della storia contemporanea, occidentale e non. Si spiega così, con questa maturazione storiografica piuttosto recente, l'improvvisa fioritura di studi in questo campo nell'ultimo decennio. È una fioritura alla quale hanno certamente contribuito imprese più datate, come *L'Italia religiosa* di Giovanni Miccoli, pubblicata, nel 1974, nel secondo volume della *Storia d'Italia* di Einaudi, o anche come il volume 9 degli *Annali* della stessa *Storia d'Italia* dedicato a *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, curato nel 1986 da Giorgio Chittolini e ancora da Miccoli: tuttavia, mi pare si possa sostenere che queste opere importanti hanno prodotto i loro frutti solo più tardi, almeno per quanto concerne l'area della storia moderna.

Forse, agli storici più giovani, che oggi si occupano di storia religiosa alla stregua di ogni altra tematica, non è ancora chiaro, e non è inutile ricordare, quanto questa sia una acquisizione piuttosto recente e per nulla scontata, almeno in Italia. Solo pochi decenni fa, infatti, gli storici dell'età moderna e contemporanea che affrontavano l'ambito della storia religiosa venivano meccanicamente e automaticamente collocati all'interno di una storiografia confessionale, mentre la storiografia laica, più legata all'eredità delle polemiche illuministe e risorgimentali nei confronti della Chiesa e del mondo cattolico, si dimostrava piuttosto diffidente.

Da allora abbiamo assistito a molte "conversioni" alla storia delle istituzioni e delle pratiche religiose, certamente dovute anche all'onda della "moda" che ha investito queste ricerche e queste tematiche, ma soprattutto alla maggiore consapevolezza storiografica acquisita e alla constatazione della rilevanza che tali problematiche rivestono all'interno di un approccio storiografico laico ma attento alla storia complessiva delle società e delle culture. In ogni modo, oggi è assai più forte che in passato la coscienza dell'importanza storica del rapporto tra politica e religione, mentre sono largamente penetrate e accolte categorie interpretative della storia religiosa, come quella del "disciplinamento". Si è preso finalmente atto del fatto che l'analisi dei fenomeni religiosi, istituzionali, culturali, sociali ma anche di miti, di riti, di credenze e di simboli ha condotto a mutare profondamente il modo stesso di studiare persino la storia politica e delle culture politiche. Pensiamo alla ricchezza di ricerche sui cerimoniali politico-religiosi della sovranità, per l'età moderna, o al rinnovamento degli studi sul Risorgimento avviato da lavori basati su concetti come santità, culti, simboli; perfino i libri di storia della cultura politica centrati

sulla sacralizzazione del potere laico attraverso riti e liturgie, sulle religioni civiche e sulle teologie politiche, dall'età della Rivoluzione francese fino ai totalitarismi dell'era contemporanea, sono con tutta evidenza debitori degli studi attenti alla storia religiosa.

Tuttavia, non è neppure casuale il dato che molta parte del rinnovamento storiografico sia passato attraverso le ricerche sugli ordini religiosi, e in particolare sui gesuiti. E, infatti, la tavola rotonda bolognese sopra ricordata era centrata sulla Compagnia di Gesù, proprio perché lo sviluppo degli studi sull'ordine ha avuto uno slancio straordinario nell'ultimo decennio, quasi sempre a partire da un'ottica non "interna" e autoreferenziale (per cui la Compagnia non è più studiata isolatamente dal contesto), non soltanto religiosa (dato che la presenza di gesuiti si ritrova in tutti gli ambiti culturali e sociali, artistici e scientifici, economici e giuridici) e, infine, non più soltanto romanocentrica (per l'attenzione rivolta alle periferie, agli Stati regionali, alle aree extraeuropee). Sulla base di questo mutamento di ottica si è potuto tentare di mettere a fuoco una "identità gesuitica" intesa nei suoi molteplici aspetti: anzi – come scrive Franco Motta nella sua Introduzione ad *Anatomia di un corpo religioso* –, una identità plurale, frutto allo stesso tempo di un'autorappresentazione interna e di una percezione esterna.

Inoltre – e qui introduco la seconda questione storiografica cui accennavo all'inizio e che ci conduce direttamente a questa sezione monografica della rivista –, trattare di identità religiose significa affrontare anzitutto il tema delle identità collettive. In un recente volume centrato proprio su *Identità collettive tra Medioevo ed Età moderna*, a cura di Polo Prodi e Wolfgang Reinhard (Bologna 2002), Paolo Prodi, nell'Introduzione, sottolineava in primo luogo l'attualità di questa problematica oggi, all'interno dei cosiddetti processi di globalizzazione in cui sembrano entrare in crisi tanto le identità collettive locali quanto quelle più ampie, nazionali, a cui il multiculturalismo pone il problema della difficile integrazione fra universalismo dei valori e culture particolari e differenti; ma, in secondo luogo, indicava proprio nel dibattito su questi temi una delle ragioni di fondo per riflettere sull'esistenza storica di una società caratterizzata da una pluri-identità collettiva, prima dell'affermazione della uni-identità dello Stato-nazione unitario. La riflessione sulle identità collettive, cioè sull'esistenza di vincoli di appartenenza dell'individuo a un gruppo sociale, di cui condividere valori, norme, ideologie e simboli, deve fare i conti con il fatto che essa non esclude però altre appartenenze e altre identificazioni con più "piccole patrie", dunque identità plurali, plurime. Ciò comporta anche un ripensamento da parte della storiografia che, fino ad ora, è stata particolarmente imperniata sulla dominanza del ruolo dello Stato nazionale unitario e implica una riconsiderazione di

appartenenze e di identità politiche più ristrette, nazionali-regionali, quali erano quelle di età moderna.

E allora, tornando agli ordini religiosi e ai gesuiti, si aprono anche altre questioni. Le identità plurali dei gesuiti sono quelle che hanno consentito di mettere a tema il rapporto tra cattolicesimo e modernità che oggi costituisce uno dei poli più frequentati del dibattito storiografico. Sono note le idee di Reinhard sulla modernità gesuitica, distinta in intenzionale o non intenzionale: anzi, lo storico tedesco parla senz'altro di «innovazione conservatrice» (W. Reinhard, *Papauté, confessions, modernité*, Paris 1998, pp. 163 ss). Secondo Reinhard, i gesuiti sono moderni perché sentono fortemente il problema di inserirsi nelle trasformazioni coeve, di assumerle, sia pure per gestirle e per controllarle; ma anche perché – come hanno sostenuto altri autori – il tema della modernità è autoidentificatorio, fonda, cioè, e costruisce la retorica e il discorso dei gesuiti su se stessi. Questa accezione duplice, ambivalente, della categoria di modernità applicata ai membri della Compagnia di Gesù ha contribuito efficacemente all'attuale messa in questione sia dell'equivalenza tradizionale di “moderno” con “progressivo” sia della nozione di modernità quale processo lineare, razionale, a valutazione intrinsecamente positiva. Dunque, ha contribuito alla riflessione sul rapporto tra religione e modernità, oltre che sullo stesso paradigma storiografico di “modernità”.

Ma non sono solo i gesuiti e la loro identità a porre questioni che si rivelano centrali per la comprensione del mondo moderno – e, di conseguenza, valide per tutti gli storici e non soltanto per quelli che si occupano di storia religiosa. Anche gli altri ordini religiosi svolgono ruoli diversi e costruiscono identità plurime, ben oltre la prevalenza apparente del modello gesuitico in età moderna. Anche in altri ordini compaiono insegnanti, missionari, scienziati. Anche gli altri ordini vivono una dimensione duplice, articolata tra centro e periferia, tra universalismo e localismo, tra realtà europee ed extraeuropee, tra controllo romano e identità nazionali/regionali circoscritte. In questo senso, le domande a cui occorre ancora rispondere per poter avviare l'ambizioso progetto di una storia comparativa degli ordini religiosi in Italia sono veramente molte, anche a prescindere dalle differenze identitarie e dai modelli organizzativi e normativi interni. Ad esempio, quali erano i rapporti intrattenuti tra i diversi ordini religiosi nelle differenti situazioni in cui si trovavano a svolgere ruoli e funzioni simili e, per così dire, concorrenziali (insegnamento, missioni, evangelizzazione, predicazione)? Quali erano le ragioni e soprattutto le forme dei conflitti tra famiglie religiose, ma anche al loro stesso interno? In quale modo le forme assunte dalle specifiche identità determinarono l'attenzione o perfino l'intervento disciplinatorio del centro romano o addirittura dell'Inquisizione? Oppure, ancora, quali intrecci

PREMESSA

si possono rivelare tra identità religiose e identità nazionali/regionali? Su quest'ultimo punto, in particolare, si tratta, soprattutto, di domandarsi se, al di là degli universalismi e della comune dipendenza da Roma, gli ordini religiosi abbiano sviluppato anche una specifica cultura non tanto locale, municipale, quanto legata alle identità nazionali preunitarie di antico regime. Se, insomma, al di là dei santi patroni cittadini, delle raccolte agiografiche degli ordini religiosi elaborate municipalmente e regionalmente, delle tradizioni conventuali locali, esista una specificità identitaria nazionale, una identificazione con gli Stati moderni preunitari in cui gli ordini operavano. Qual è stato il loro ruolo nella costruzione delle identità delle differenti nazioni, "sicule" o lombarde che fossero? Esiste una dinamica tra famiglie religiose diverse, ma radicate negli stessi Stati, per appropriarsi di un patrimonio nazionale e identificarsi con esso, per legittimarsi attraverso di esso? Esistono specificità regionali degli ordini, tali da individuare una identità divisa tra nazionale/regionale e universale/romano?

Sono tutte domande complesse a cui la ricerca ancora non ha risposto adeguatamente, ma che costituiscono una sfida interessante, da affrontare anche in vista della storia successiva, vale a dire dei processi di costruzione dello Stato unitario. E, infatti, anche per lo Stato unitario occorrerebbe domandarsi – perché poco o nulla sappiamo in proposito – quali fossero e come si differenziassero gli atteggiamenti degli ordini religiosi nei confronti della nuova realtà politica nazionale. Sarebbe già un buon successo se i contributi qui raccolti cominciassero a comporre un primo tassello per una futura, più complessa costruzione.