

# Codificare l'obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento di *Silvia Mostaccio*

La seconda metà del Cinquecento vede un'Europa profondamente segnata dagli effetti della Riforma protestante e della reazione cattolica: l'unità è rotta per sempre e con essa le speranze di pace; l'autorità papale si va via via definendo teoricamente e organizzando come una monarchia dalle pretese universalistiche, bloccate di fatto dall'affermarsi della sovranità autonoma degli Stati nazionali. Poteri distinti dunque, che il ripensamento teorico di teologi e giuristi tende a presentare in un primo momento gerarchicamente armonizzati, per approdare poi, nel giro di pochi anni, a una visione monarchica che poco spazio lascia a un rapporto dialettico e dinamico tra gli stessi poteri spirituale e secolare<sup>1</sup>.

Competenze e giurisdizioni si definiscono progressivamente con la sempre più evidente presenza di due soggetti: il potere politico e quello religioso, mentre alcuni concetti teorici di origine teologica subiscono una necessaria secolarizzazione che li pone in grado di essere utili in ambito politico<sup>2</sup>. È quanto accade, ad esempio, all'obbligatorietà della legge politica in coscienza sotto pena di peccato: rielaborazione iniziata nell'Italia del Quattrocento e destinata a svilupparsi presso i teologi spagnoli della prima metà del Cinquecento a fronte delle esigenze della potente monarchia spagnola<sup>3</sup>.

È proprio sulla valenza assunta in questo contesto dal concetto di obbedienza a fronte dei nuovi, eterogenei poteri che andavano definendosi nella prima età moderna che vorremmo qui soffermarci in relazione alle rielaborazioni dei nuovi ordini religiosi controriformistici.

Strumento essenziale di ascesi e perfezionamento interiore lungo tutta la storia del monachesimo, luogo di prova per la morte a se stessi del primo francescanesimo, spazio teorico per la verifica razionale dell'ordine ricevuto in relazione alle proprie costituzioni nella scuola domenicana e in particolare nel tomismo: a fronte del colpo di spalla protestante, l'obbedienza diventa chiave di volta dell'intera esperienza spirituale, per cui il singolo si inserisce o meno in un sistema di norme e giurisdizioni che lo sorpassa da ogni lato.

Non furono poche le energie spese nel corso della prima età moderna per teorizzare secondo differenti prospettive il problema dell'obbedienza, il suo fine, il suo oggetto o, meglio, i suoi molteplici oggetti e l'unico fine di non sottrarsi al ruolo assegnato ad ognuno da Dio stesso in un più o meno complesso sistema di gerarchie che giungesse sino a lui. Teologi, filosofi, giuristi, laici e religiosi per lo più impegnati nel ruolo di consiglieri di principi secolari o ecclesiastici composero poderosi trattati e colsero le diverse occasioni offerte dalla vita di corte per ritornare sull'argomento. Ma tutta questa produzione, per lo più a stampa, non arriverebbe a rendere ragione di un complesso problema storico-religioso se non venisse messa in relazione con quella elaborata nello stesso volgere di anni e in parte dalle stesse persone per fornire un modello di obbedienza capace di sostenere l'operato dei nuovi ordini religiosi costituitisi sull'onda del rinnovamento cattolico cinquecentesco: qui si formò infatti l'élite culturale che elaborò modelli teorici per sé e per il resto della società, tanto religiosa che laica. L'obbedienza rimaneva questione essenziale sia per la propria organizzazione interna, sia per arrivare a un'elaborazione dei rapporti che si andavano definendo tra individuo e potere politico, individuo e autorità religiosa. Che si parli di gesuiti, oratoriani o cappuccini (congregazioni di recente istituzione le cui Costituzioni vennero più volte riviste nella seconda metà del Cinquecento), il tema resta centrale: che se ne faccia il fulcro stesso della propria identità come per i membri della Compagnia di Gesù, o si provi ad esorcizzarla secondo l'intuizione di Filippo Neri, il fondatore degli oratoriani che, in nome del vincolo della carità, rifiutava l'idea stessa dei voti, ivi compreso quello di obbedienza, la sua importanza resta inalterata.

Consiglieri e confessori di principi e papi, protagonisti della riflessione teorica che accompagnò il definirsi dell'identità dei vari poteri politici e religiosi, chierici impegnati nella pastorale presso un popolo da rendere obbediente, soggetti inseriti in religione attenti a sviluppare una riflessione interna ai propri ordini su forme e ragioni d'essere di un'obbedienza sempre più richiesta: gli esponenti dei nuovi ordini religiosi furono tra i protagonisti principali di questo dibattito a un tempo teologico e politico-culturale sul tema dell'obbedienza.

E fu proprio nel tormentato ma fecondo volgere di anni a cavallo tra Cinque e Seicento che tale ripensamento ebbe luogo. Un'epoca che vedeva da un lato ormai acquisita la Riforma protestante e la conseguente presa di posizione confessionale cattolica, ma che non può essere assimilata al pieno Seicento e al trionfo del cattolicesimo barocco e risolutamente monarchico nelle sue diverse manifestazioni. Inoltre, anche per quanto riguarda più specificamente gli ordini religiosi, la prima ondata di canonizzazioni dei santi fondatori e di altri esponenti di spicco delle

diverse famiglie religiose risale al 1622: l'elevazione alla gloria degli altari di Ignazio di Loyola e Filippo Neri è sintomatica di legittimazione e prestigio all'interno della cattolicità e sancisce l'inizio di una fase storica con caratteristiche proprie<sup>4</sup>. Persino il travaglio normativo proprio delle diverse fasi di revisione delle Costituzioni può dirsi allora concluso. Anche dal punto di vista dell'evoluzione della monarchia papale, poi, questo periodo, con la sua successione di papi dai diversi orientamenti, ma comunque sottoposti al duro confronto con gli Stati nazionali e confessionali e la conseguente ricerca di una propria specifica giurisdizione, pare particolarmente significativo<sup>5</sup>: è questo papato – o meglio questa Roma papale con tutte le sue interne frammentazioni di potere – che esige obbedienza non solo dagli esponenti degli ordini religiosi, ma da tutti i cattolici, principi compresi. La Roma monarchica si va costituendo, ma violente tensioni orizzontali tra le diverse congregazioni cardinalizie, spesso da poco istituite, sono presenti e operanti<sup>6</sup>.

In questa prospettiva vorremmo dunque accostarci alle fonti normative di alcuni fra i nuovi ordini religiosi della Controriforma cattolica per sollevare qualcuna delle questioni che la stessa retorica del dover essere tipica dei testi normativi pone allo storico. E questo con lo scopo di problematizzare l'approccio storiografico a un tema centrale come quello dell'obbedienza, in modo da iniziare a coglierne non solo le conferme all'autorappresentazione che ogni famiglia religiosa formulò di se stessa, ma anche gli eventuali elementi di rottura di un sistema secolare, che sono i veri indicatori delle nuove esigenze a un tempo esistenziali, spirituali e politiche del cattolicesimo successivo alla Riforma.

Ovviamente non può essere questa la sede per una trattazione sistematica dell'argomento: quel che interessa qui è richiamare l'attenzione su un problema e suggerire possibili approcci al suo studio partendo da una tipologia di fonte ben precisa.

Nel contesto appena tratteggiato, la scelta di Filippo Neri e degli appartenenti alla congregazione dell'Oratorio appare particolarmente interessante per il suo silenzio sull'obbedienza<sup>7</sup>. Il dibattito per la definizione della fisionomia della congregazione si protrasse dal 1582 sino al 1612, anno dell'approvazione papale delle definitive Costituzioni oratoriane<sup>8</sup>. In questo volgere di tempo, nonostante i non pochi contrasti interni e le tensioni generate dalla volontà di controllo da parte del papato, la *societas* di Filippo riuscì a salvaguardare il suo carattere di libera comunità basata sulla carità reciproca piuttosto che su voti religiosi, secondo il modello della prima comunità apostolica: non per nulla ancora nella redazione definitiva delle Costituzioni – *De statu congregationis Oratorii perpetuo* – veniva ribadito come la mancanza di voti fosse caratteristica essenziale e irrinunciabile della congregazione stessa; ad essi si era voluto

sostituire il «charitatis mutuae nexus»<sup>9</sup>. Pur essendo evidente la reazione filippina ad altre esperienze coeve di forte centralizzazione del potere, con conseguente frequente ricorso ai doveri dell'obbedienza, non ci si potrà tuttavia esimere dall'esaminare più a fondo le modalità di controllo e di esercizio del potere proprie di quest'istituzione: ad esempio, seppure formalmente, i poteri del preposito, eletto dalla congregazione ogni tre anni e rinnovabile al massimo per due mandati siano limitati dalla presenza di quattro deputati, anch'essi eletti collegialmente, varrà la pena di indagare a fondo a partire dalle diverse redazioni degli *Instituta* gli ambiti di esercizio della sua *paternitas*. Nel 1587, ad esempio, il regolamento della rinnovata comunità di San Giovanni dei Fiorentini prevedeva non solo che l'accettazione e l'eventuale allontanamento di soggetti spettasse al preposito e ai deputati, ma imponeva a tutti i membri di confessarsi dal padre Filippo, che avrebbe dato le dimissioni come preposito solo nel 1593<sup>10</sup>. La pratica della confessione presso il proprio superiore era rifiutata in ordini ben più centralizzati come, ad esempio, la Compagnia di Gesù: sarebbe quindi importante ricostruirne la storia anche all'interno del mondo oratoriano per verificare se e in quale misura si fossero affermate forme di controllo alternative ma non necessariamente meno efficaci rispetto all'ordine impartito da un superiore gesuita.

Quando il Sacchini, storico ufficiale della Compagnia di Gesù del XVII secolo, si trovò a dover narrare di alcuni gravi avvenimenti che sfociarono nella revisione delle Costituzioni della *Societas* disposta da Sisto V nel 1588, a seguito di pesanti accuse dell'Inquisizione verso l'intero sistema dell'obbedienza ivi teorizzato, non ebbe dubbi: come il diavolo aveva provato a colpire i frati minori nella povertà, così aveva fatto con i gesuiti attraverso l'obbedienza. La forza più evidente aveva così rischiato di trasformarsi nel punto di maggior vulnerabilità<sup>11</sup>. Ripresa da Roberto Bellarmino, questa osservazione trovava la propria legittimazione nell'immagine di sé che tutta la Compagnia aveva nel tempo creato e diffuso, a partire dalle stesse indicazioni di Ignazio: questi accettava che gli esponenti di altri ordini religiosi superassero i gesuiti in pratiche ascetiche o in altri campi,

Pero en la puridad y perfection de la obediencia, con la resignation verdadera de nuestras voluntades y abnegation de nuestros juicios, mucho deseo que se señalen los que en esta Compagnia sirven a Dios nuestro Señor, y que en esto se conozcan los hijos verdaderos della; nunca mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Christo nuestro Señor, por quien se obedece<sup>12</sup>.

Proprio nella primavera del 1588 Roberto Bellarmino, allora professore di controversistica presso il Collegio Romano, consegnava a Sisto V un suo breve trattato intitolato *De obedientia caeca*, commissionatogli dall'allora preposito generale Claudio Acquaviva per difendere uno

degli elementi essenziali della spiritualità e della prassi di governo gesuitica duramente attaccato da alcuni membri della Compagnia stessa e rimesso al giudizio del tribunale del Sant'Uffizio<sup>13</sup>. Buona parte della difesa del futuro cardinale si basava sulla possibilità di inserire l'obbedienza gesuitica, pur con i suoi caratteri di novità – in particolare la cosiddetta obbedienza dell'intelligenza –, all'interno di una consolidata tradizione monastica e mendicante, soprattutto francescana: in realtà, come si proverà a dimostrare, le differenze rispetto a quest'ultima non erano di poco conto e vertevano essenzialmente sulla profonda differenza tra il binomio obbedienza-umiltà tipico dell'esperienza minoritica e il ben più complesso binomio gesuita obbedienza-gerarchia.

Riferimento base per il monachesimo tradizionale era il Bernardo del trattato *De praecepto et dispensatione* che riassumeva buona parte della secolare tradizione che l'aveva preceduto, insistendo in modo particolare sulla necessità di coniugare l'obbedienza alla regola con l'obbedienza a tutto ciò che il superiore poteva ordinare nella carità. Con questa duplice attenzione l'abate di Clairvaux gettava un ponte verso le future esperienze mendicanti, sino ad influenzare il xv secolo e tutto il movimento osservante, con il suo ritorno alle regole originarie e la sua esaltazione dell'obbedienza pur nelle diverse sottolineature a seconda degli ordini. Sin dalle origini, ad esempio, la formula di professione domenicana consisteva nel solo voto di obbedienza fatto direttamente nelle mani del maestro generale «secundum regulam beati Augustini et institutionum». I francescani avevano invece messo in evidenza l'obbedienza al superiore, definendo frate minore colui che osservava il Vangelo vivendo in povertà, castità e obbedienza verso frate Francesco e i suoi successori (nonché verso il papa)<sup>14</sup>.

Nell'esperienza minoritica, all'interno del cammino di penitenza intrapreso, l'obbedienza intesa come rinuncia alla propria volontà diventava strumento essenziale di umiltà e arrivava a rappresentare un desiderio di soggezione universale. E in effetti nel suo *Testamento* Francesco ricordava come, all'inizio della vita di penitenza, l'attenzione sua e dei primi compagni fosse proprio nell'«essere soggetti a tutti»<sup>15</sup>. Sarà proprio quest'idea dell'obbedienza a ogni umana creatura a essere ribadita con forza nelle prime Costituzioni cappuccine elaborate da un'apposita commissione durante la congregazione generale del 1536. Il testo verrà quindi addolcito nel 1552 per essere riportato al rigore originario nel 1575, quando la volontà di non sottrarsi ad alcuna autorità trovava una sua significativa conferma nella rinuncia al privilegio dell'esenzione dall'autorità degli ordinari diocesani tipico degli ordini religiosi<sup>16</sup>.

Erano queste alcune delle conseguenze della lettura *sine glossa* delle fonti stesse della riforma cappuccina enunciate sin dal *Prologo* delle

Costituzioni: il Vangelo, la regola di Francesco e, in particolare, il suo testamento. In quest'ultimo scritto il fondatore era stato chiarissimo, indicando nell'obbedienza al ministro o a qualunque altro superiore da questi indicato una vera e propria «prigionia» scelta per sé e per i propri frati: «Voglio talmente restare prigioniero fra le sue mani, da non poter andare o fare oltre l'obbedienza e la volontà sua, perché è mio padrone»<sup>17</sup>.

Nella speculazione cappuccina i temi originari della penitenza e del morire a se stessi tramite la sottomissione, sul modello di Cristo, si sommavano poi alla ripresa di altre riflessioni già sviluppate in ambito bonaventuriano in relazione alla possibilità di raggiungere l'unione con Dio attraverso la negazione di sé e della propria volontà. Era questo il percorso ascetico e mistico proposto ai giovani novizi nella letteratura devozionale selezionata per essere stampata in piccoli libretti accanto alla regola<sup>18</sup>. Qui l'obbedienza "votiva" e quella "di conformità", proprie rispettivamente di chi teneva fede ai voti pronunciati durante la professione e di chi adeguava al superiore la propria volontà per paura o per essere amato, erano superate dall'"obbedienza unitiva". Nel suo grado più perfetto questa era propria di coloro che «sono poi tanto rassegnati nel divin volere che, morti in tutto e per tutto a se stessi, per amor di Dio sono apparecchiati di sopportar allegramente tutto quello che li può avvenire nel tempo e nell'eternità, seguitando sempre la volontà di Dio»<sup>19</sup>. Volontà di Dio e volontà del superiore, fatta eccezione per ciò che è contro la regola, sembrano difficili da distinguere, in un percorso in cui ciò che conta è piuttosto la morte a se stessi. E proprio questo concetto non può non richiamare le riflessioni di Francesco sulla perfetta obbedienza ricordate da Tommaso da Celano nella cosiddetta *Vita secunda*. Qui l'Assisiense paragonava il vero obbediente a un cadavere che «non giudica perché sia mosso, dove sia posto non si cura, non insiste per essere portato via»<sup>20</sup>.

Paragone fortunato, ripreso molte volte anche in ambito femminile, ad esempio da Caterina da Siena in una lettera alle consorelle dei monasteri perugini, dove la potenza unitiva dell'obbedienza veniva esaltata con queste parole:

O obediencia dolce, che non hai mai pena! Tu fai vivere, e correre gli uomini, morti; perocché uccidi la propria volontà: e tanto quanto è più morto, più corre velocemente, perocché la mente e l'anima ch'è morta all'amore proprio d'una perversa volontà sensitiva, più leggermente fa il corso suo, e uniscesi col suo sposo eterno con affetto d'amore<sup>21</sup>.

La stessa immagine verrà riproposta con maggior fortuna nella sesta parte della *Constitutiones Societatis Iesu* dedicate alle obbligazioni verso la vita religiosa di coloro che sono già incorporati nella Compagnia<sup>22</sup>.

Il tema ritorna comunque, seppure con sfumature diverse, in più punti del complesso *corpus* normativo gesuitico – la *Formula Instituti* e le *Constitutiones*, a loro volta formate dalle *Constitutiones* vere e proprie, a cui si sommano l'*Examen* e le *Declarationes*<sup>23</sup>. A queste si aggiungono, soprattutto in relazione al tema in questione, alcune delle lettere teoriche di Ignazio e in particolare la lettera sull'obbedienza cui si è già fatto riferimento, inviata nel 1553 ai gesuiti di Portogallo, a seguito del primo scontro tra autorità centrali dell'ordine e una provincia su questioni di governo e prassi spirituale gesuitica (a fine Cinquecento tale lettera era annoverata tra le letture consuete in refettorio)<sup>24</sup>.

Al di là di quelle che furono le interpretazioni di queste fonti fatte proprie dalle autorità centrali dell'ordine nelle diverse epoche e in particolare durante il generalato di Claudio Acquaviva, si vorrebbe qui sottolineare la peraltro più volte riconosciuta dialettica interna a questi testi tra due elementi ugualmente fondanti l'intuizione teorica e la prassi gesuitiche, quali l'obbedienza cieca e la rappresentazione. E questo non tanto per procedere a un'apologetica edulcorazione della “cecità” imposta, quanto per ricordare le potenzialità insite nel dovere riconosciuto al suddito di manifestare – “rappresentare”, appunto – al proprio superiore il suo sentire, quando fosse in contrasto con l'ordine ricevuto.

È in questi testi normativi, credo, e nella struttura concettuale offerta a ogni gesuita per loro tramite, che risiede la chiave di lettura di molte obbedienze e altrettante disobbedienze verso i diretti superiori, ma anche verso i papi, tipiche dei gesuiti<sup>25</sup>.

Nella sesta parte delle Costituzioni, là dove si parla dei doveri propri dei membri della Compagnia, ci si sofferma a lungo sull'obbedienza gesuitica da praticarsi per ogni ordine ricevuto su questioni dubbie o indifferenti:

Que la sancta obediencia, quanto a la execución y quanto a la voluntad y quanto al entendimiento, sea siempre en todo perfecta, haziendo con mucha presteza y gozo spiritual y perseverancia quanto nos será mandado, persuadiendonos ser todo justo, y negando *con obediencia ciega* todo nuestro parecer y juicio contrario en todas cosas que el superior ordena, donde non se pueda determinar (como es dicho) que aya alguna specie de peccado<sup>26</sup>.

Obbedienza di esecuzione e di volontà dunque, ma anche e soprattutto di intelligenza. Era questo il testo che Ignazio commentava nella famosa lettera ai gesuiti della provincia di Portogallo che, soprattutto nelle pratiche devozionali e nell'accezione della vita spirituale in genere, si erano allontanati dalle direttive dei superiori romani. Illustrando gli strumenti di un percorso a un tempo ascetico e cognitivo, il fondatore giustificava quell'obbedienza della volontà e del giudizio che doveva essere la somma

virtù a cui ogni gesuita doveva tendere. In particolare, il grado più alto dell'obbedienza dell'intelligenza trovava la propria giustificazione nella necessità di offrire l'intera persona «sin dividir nada de sí» a Dio attraverso i suoi ministri. Che questo olocausto fosse necessario sarebbe risultato evidente quando si fosse riflettuto sulla natura dinamica dell'obbedienza stessa: essa altro non era che «movimiento de una criatura rational por otra», che inseriva il singolo in quell'altro movimento universale che aveva origine in Dio e che necessitava che «la que es movida sea subiecta y subordinada, para que reciva la influencia y virtud de la que mueve»<sup>27</sup>. Se rispettato, tale movimento – proprio non solo degli uomini, ma anche degli astri e delle gerarchie angeliche – avrebbe permesso il compiersi di quella «reducción de los inferiores á los superiores, y de los superiores, por su orden, hasta un supremo movimiento»<sup>28</sup>, fonte di conoscenza di Dio<sup>29</sup>. Solo la vittoria sulla propria volontà e sulla propria intelligenza avrebbe permesso la partecipazione a questo movimento di *reductio ad Deum* dai forti richiami paolini, «nunca mirando la persona á quien se obedeçe, sino en ella á Christo nuestro señor, por quien se obedeçe»<sup>30</sup>. Si ricordi peraltro che il fine della Compagnia non era tanto o principalmente la conoscenza di Dio o un cammino di perfezionamento individuale, quanto piuttosto la salvezza delle anime incontrate nel proprio apostolato: l'obbedienza dell'intelligenza era avvertita come strumento necessario al mantenimento dell'unione dei gesuiti tra loro e con i vertici romani pur nella dispersione missionaria. E in questo senso anche le prove di umiltà che caratterizzavano ogni iniziazione alla vita religiosa venivano presentate nell'*Examen* proposto a tutti coloro che chiedevano di essere ammessi nella Compagnia come strumenti per inserirsi consapevolmente in una precisa gerarchia di obbedienze, dove all'umiltà e alla conseguente attitudine ad obbedire si doveva accompagnare il rispetto della gerarchia stessa, che si manifestava in un'obbedienza non tanto generalizzata, ma piuttosto indirizzata verso il proprio diretto superiore del momento. Tale risultava essere, ad esempio, per il novizio assegnato alle cucine, il cuoco, – spesso un laico – al cui servizio veniva assegnato per un certo periodo: posto che ogni obbedienza si compie per Dio solo, non fa alcuna differenza che a comandare sia in un dato momento il cuoco di casa o il superiore di quella, quando in uno di essi l'aspirante gesuita debba riconoscere il proprio diretto superiore<sup>31</sup>.

Sin da questa introduzione alla vita gesuitica, tuttavia, i legislatori non dimenticarono di inserire un richiamo alla serietà con cui i soggetti dovevano considerare ciò che eventualmente avessero avvertito con costanza essere il proprio ruolo all'interno della Compagnia, certo rimettendo interamente al giudizio del superiore il proprio sentire. Anche passando al testo delle Costituzioni, là dove si parlava del grado con cui ogni gesuita veniva definitivamente incorporato nella Compagnia (scelta di per sé spet-



tante al preposito generale debitamente informato dai superiori locali), non mancava il riferimento alla liceità di «presentar sus pensamientos y lo que le ocurre»<sup>32</sup> al proprio superiore. «Mociones o pensamientos que le vienen en contrario» dovevano essere comunicati anche in relazione ad eventuali cambi nel campo di missione indicato al singolo<sup>33</sup>.

Ma nessun testo è più chiaro a questo riguardo di quello riportato nella terza parte delle Costituzioni, che illustrano i percorsi di formazione spirituale e corporale per gli ammessi prima dell'incorporazione definitiva. Fatta una lunga orazione, il suddito ha il dovere di manifestare il proprio sentire discordante rispetto a un ordine ricevuto qualora lo percepisca come dannoso o, al contrario, necessario. Altrettanto deve fare se sente che l'ufficio propositogli potrebbe nuocergli. Il punto è aiutare il superiore a discernere il meglio e, quindi, ordinarlo<sup>34</sup>.

È evidente che rispetto alla precedente tradizione religiosa si è qui inserito sin dal momento normativo un rimando al singolo, ammettendo la possibilità che Dio manifesti piuttosto a questi che al superiore almeno una parte della sua volontà; *mociones y pensamientos* sono dati al superiore come al sottoposto e non sempre coincidono. Non solo: entrambi hanno il dovere di prenderli sul serio e comunicarsi se non vogliono mancare rispetto alla natura dell'*Institutum* che hanno scelto di seguire. Si insinua dunque uno spazio nuovo per la coscienza del singolo religioso, che certo non opera in autonomia, ma a cui è concesso in qualche misura, e per lo meno a livello teorico, diritto di cittadinanza. Introdurre a questo punto il concetto di coscienza significa tenere presente la nuova attenzione all'individuo che arrivò a caratterizzare alcuni fra gli aspetti più riusciti della pastorale cattolica, e in particolare gesuitica, tra Cinque e Seicento<sup>35</sup>. L'attenzione al singolo permette di cogliere le caratteristiche proprie di ciascuno, compresa la capacità di dare spazio all'ispirazione divina che risuona nell'intimo di ognuno. Pur senza cadere in un anacronistico mito dell'individualismo<sup>36</sup>, bisogna tenere presente che l'idea dell'io come soggetto di «negoziante dentro una dimensione sociale» che prevede tante obbedienze e tante gerarchie da armonizzare sta diventando un dato di fatto<sup>37</sup>. Davvero qualcosa di sostanziale è cambiato rispetto alla semplice osservanza della regola che aveva caratterizzato i movimenti di riforma religiosa quattrocenteschi, là dove molto si giocava nel cosciente rinnegamento del singolo a vantaggio della comunità di appartenenza: ormai il soggetto a cui si richiede di *ob audire* deve essere presente anche a se stesso, oltre che al superiore.

Nella dialettica mai conclusa tra obbedienza cieca e rappresentazione trovava dunque una nuova via di sviluppo quella realtà che il diritto canonico teorizzerà in altri ambiti come *ius singulare*, là dove la singolarità delle situazioni personali e soggettive dialoga con la regola sancita

dall'istituzione e seguita dai più. Forse si apriva anche così, nella prima età moderna, una possibilità nuova e carica di conseguenze perché «i “motivi di coscienza” [potessero] rappresentare una forma più profonda di obbedienza, non già di disobbedienza»<sup>38</sup>.

### Note

1. Cfr., innanzitutto, P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000. Inoltre D. Ferraro, *Itinerari del volontarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, FrancoAngeli, Milano 1995; V. Frajese, *Una teoria della censura: Bellarmino e il potere indiretto dei papi*, in “Studi storici”, 1 (1984), pp. 139-52; M. Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze 2002.

2. Cfr. Ferraro, *Itinerari del volontarismo*, cit., p. 486; ma anche, per la centralità del pensiero teologico nella cultura politica della prima metà del Seicento, F. Rurale, *Il confessore e il governatore: teologi e moralisti tra casi di coscienza e questioni politiche nella Milano del primo Seicento*, in E. Brambilla, G. Muto (a cura di), *La Lombardia spagnola. Nuovi indirizzi di ricerca*, Unicopli, Milano 1997 e S.-H. de Franceschi, *Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le prisme français (1606-1611)*, in *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1999*, École des chartes, Paris 1999, pp. 191-204.

3. Cfr. Prodi, *Una storia della giustizia*, cit., in part. pp. 193-201.

4. Un buon punto di osservazione per cogliere questo passaggio resta lo studio di Gotor, *I beati del papa*, cit., ma anche volumi specificamente dedicati alla storia dell'arte – cfr. il recente G. Sale (a cura di), *Ignazio e l'arte dei gesuiti*, Jaca Book, Milano 2003 – sottolineano dal particolare punto di vista delle committenze e dell'autorappresentazione i nuovi indirizzi che si impongono con il terzo decennio del Seicento.

5. Cfr. E. Brambilla, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 2000.

6. Cfr. S. Ditchfield, «In Search of Local Knowledge». *Rewriting early modern Italian religious history*, in “Cristianesimo nella storia”, XIX (1998), pp. 255-96.

7. Per gli oratoriani è inevitabile partire da due poderosi contributi ricchissimi di notizie tratte da fonti di prima mano anche se non sempre elaborati con una mentalità vicina alle impostazioni storiografiche più recenti. Mi riferisco a C. Gasbarri, *L'Oratorio romano dal Cinquecento al Novecento*, Arti Grafiche d'Urso, Roma 1963 e A. Cistellini, *S. Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana: storia e spiritualità*, Morcelliana, Brescia 1989. I dati qui raccolti possono essere riletti alla luce della più moderna storiografia. Si cita fra tutti S. Ditchfield, *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

8. Sull'argomento, oltre ai capitoli dedicati dal Cistellini nel suo *S. Filippo Neri*, cit., cfr. anche Id., *La redazione finale e le prime edizioni a stampa delle Costituzioni oratoriane*, in “Oratorium”, 2 (1971), pp. 65-87; T. Glover, *The Juridical Nature of the Oratory as Seen in the 1612 Constitutions*, ivi, pp. 40-52; e, soprattutto, M. Impagliazzo, *Le Costituzioni dell'oratorio filippino: il dibattito sulla fisionomia della congregazione (1575-1612)*, in “Ricerche di storia sociale e religiosa”, 36 (1989), pp. 159-78.

9. Cfr. *Instituta Congregationis Oratorii S. Philippi Nerii*, ex typographia Laelii a Vulpe, Romae et Bononiae 1740, in part. cap. IV.

10. Cfr. Cistellini, *S. Filippo*, cit., in part. pp. 528-9. Su Filippo Neri cfr. anche le voci redatte da V. Frajese, *Filippo Neri*, in “Dizionario degli Istituti di Perfezione”, 47 (1997), pp. 741-50 e P. Prodi, *Filippo Neri*, in C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri (a cura di), *Il grande libro dei santi*, Edizioni San Paolo, Milano 1998, vol. 1, pp. 684-8.

11. F. Sacchini, *Historiae Sicietatis Iesu. Pars quinta sive Claudius. Tomus prior. Res*

*extra Europam gestas et alia quaedam supplevit Petrus Possinus ex aedem Societate, ex typographia Varesii, Romae 1661, p. 365.* Per la questione a cui si fa qui riferimento e per la bibliografia relativa rimando a S. Mostaccio, *Gerarchie dell'obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all'epoca di Sisto V*, in "Rivista di storia del cristianesimo", 1 (2004), pp. 109-27.

12. La lettera, datata Roma 26 marzo 1553, si trova in Sancti Ignatii de Loyola, *Monumenta Ignatiana. Series prima. Epistolae et instructiones*, Typis Gabrielis Lopez del Horno, Matriti 1906, tomus IV, n. 3304, pp. 669-81, in part. p. 671.

13. Per il testo del trattato cfr. R. Bellarminus, *Tractatus de obedientia quae caeca nominatur ob quandam necessitatem a Roberto Bellarmino compositus, et a Praeposito Generali Societatis Jesu Sixto v Pont. Max. exhibitus anno 1588*, in M. le Bachelet, *Auctarium bellarminianum. Supplément aux oeuvres du cardinal Bellarmin*, Beauchesne, Paris 1913, pp. 377-85.

14. *Regula II*, cap. I. Per le fonti francescane tutte le citazioni che seguiranno saranno tratte, se latine, da *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò e S. Brufani, Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 1995, 2 voll.; se in traduzione italiana, da *Fonti francescane. Editio minor*, coordinatore generale E. Caroli, Movimento francescano, Assisi 1986.

15. *Testamentum*, n. 23.

16. Per i testi in questione e un'introduzione storica su di essi si rimanda a C. Cargnoni (a cura di), *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, Edizioni Frate Indovino, Perugia 1988-93, 5 voll., in part. vol. I (1988), dedicato alle fonti normative.

17. *Testamentum*, nn. 33-4.

18. Cfr. *Consuetudini ascetiche e dovozionali negli antichi libretti della Regola*. In part. *I tre gradi e le sette condizioni dell'obbedienza*, in Cargnoni, *I frati cappuccini*, cit., vol. I, pp. 1519-28.

19. *Ivi*, p. 1522.

20. *Vita secunda*, 112. L'espressione ritorna anche in *Legenda maior*, 6, 4 e in *Speculum perfectionis*, 48.

21. Caterina da Siena, *A Monna Tora, figliuola di misser Pietro Gambacorti da Pisa*, Ep. CCLXII, in Ead., *Le lettere*, con note di N. Tommaseo, a cura di P. Misciatelli, Giunti, Firenze 1940, 6 voll.; in part. vol. IV, pp. 115-9, per la citazione, p. 119.

22. Sancti Ignatii de Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu. Tomus secundus, textus hispanus*, Typis Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae 1936.

23. Per una prima introduzione al tema e, soprattutto, per un rimando alla bibliografia relativa, cfr. M. Ruiz Jurado, *Constitutiones*, in *Diccionario Historico de la Compañia de Jesús*, dir. C. E. O'Neill y J. M. Dominguez, Institutum Historicum S. I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, 4 voll., I, pp. 928-35.

24. Questa lettera viene esaminata insieme ad alcune altre in D. Bertrand, *La politique de saint Ignace de Loyola. L'analyse sociale*, Éditions du Cerf, Paris 1985; in part. *L'apport des lettres théoriques où le pouvoir plus fondamental que l'honneur*, pp. 74-95.

25. Si veda per tutti il caso esaminato da Sabina Pavone in S. Pavone, *Il paradosso dei gesuiti: contro il papa per fedeltà al papa*, in *Papes et papauté au XVIII<sup>e</sup> siècle*, VI<sup>e</sup> Colloque franco-italien, Chambéry, 21-22 septembre 1995, éd. par P. Koeppel, Honoré Champion Éditeur, Paris 1999, pp. 219-38.

26. Cfr. Sancti Ignatii de Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu*, cit., n. 158, p. 523. Il corsivo è mio.

27. Cfr. Sancti Ignatii de Loyola, *Monumenta Ignatiana. Series prima. Epistolae*, n. 3304, cit.; in part. *Epistolae* 9 e 10, p. 675.

28. *Ivi*, n. 27, p. 680.

29. *Ivi*, n. 30, p. 681.

30. *Ivi*, n. 2, p. 671. Per il richiamo alle «armoniques de l'obéissance jésuite», cfr. Bertrand, *La politique de saint Ignace*, cit., in part. pp. 75 ss. L'elemento dinamico tipico dell'obbedienza gesuitica è analizzato anche in A. Demoustier, *La distinction des fonctions et*

*l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus*, in *Les Jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, sous la dir. de L. Giard, Presses Universitaires de France, Paris 1995, pp. 3-33; cfr. anche L. Giard, *Rélire les «Constitutions»*, ivi, pp. 37-59.

31. *Examen*, pp. 69-71.

32. *Constituciones*, pars I, 4.

33. Ivi, VII, 2, 1.

34. Ivi, III, 2, 1.

35. Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996; in part. pp. 485-507.

36. Cfr. J. Martin, *Inventing sincerity, refashioning prudence: the discovery of the individual in Renaissance Europe*, in "American Historical Review", 1997, pp. 1309-42. Ora anche Id., *The Myths of Renaissance Individualism*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2004.

37. Cfr. S. Burgio, *Teologia barocca e «disciplinamento». Prospettive di ricerca e problemi metodologici*, in Id., *Filosofia e Controriforma. Contributi alla storia intellettuale del Seicento*, Università di Catania, Dipartimento di Scienze umane, Catania 2000; in part. pp. 223-39.

38. V. Turchi, *L'obiezione di coscienza nell'ordinamento canonico*, in "Archivio giuridico Filippo Serafini", CCXI (1991), 2-3, pp. 229-85; in part. p. 252.