

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE
MILANO

Dottorato di ricerca in Studi Umanistici. Tradizione e contemporaneità

Ciclo XXVII

S.S.D.: M-STO/07; M-STO/06; M-STO/02

TEOLOGIA, ETICA E POLITICA NEL PENSIERO DI
GIOVANNI BATTISTA GUADAGNINI (1723-1807)

Tesi di Dottorato di: Marco Rochini

Matricola: 4011225

Anno Accademico 2013/2014

Dottorato di ricerca in Studi Umanistici. Tradizione e contemporaneità

Ciclo XXVII

S.S.D.: M-STO/07; M-STO/06; M-STO/02

**TEOLOGIA, ETICA E POLITICA NEL PENSIERO DI
GIOVANNI BATTISTA GUADAGNINI (1723-1807)**

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Cinzia Bearzot

Tesi di Dottorato di: Marco Rochini

Matricola: 4011225

Anno Accademico 2013/2014

INDICE

ABBREVIAZIONI	I
INTRODUZIONE.....	1
1. ANTROPOLOGIA TEOLOGICA, ETICA E APOLOGETICA: LA FORMAZIONE DEL PIENSIERO POLITICO DI GUADAGNINI	
1.1 Antropologia teologica e pensiero politico	21
1.2 Etica e pensiero politico.....	34
1.3 Le fonti: Guadagnini e “l’ <i>Aufklärung</i> cattolica”	43
1.4 La virtù efficiente: la legge	50
1.5 La virtù efficiente: la “Magistratura”	58
2. DAL GIURISDIZIONALISMO ASBURGICO ALLA CONDANA DEL SINODO DI PISTOIA: LA RIFORMA ECCLESIASTICA E RELIGIOSA NEL PENSIERO DI GUADAGNINI	
2.1 Il rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica	65
2.2 Costantino <i>Episkopos ton ektòs</i>	71
2.3 Il dibattito sul <i>De statu Ecclesiae</i> di Febronio	80
2.4 Giuseppe II: il novello Costantino	86
2.5 Il dibattito sul catechismo nella Lombardia tardo-settecentesca	94
2.6 Le <i>Brevi riflessioni sul sermone di Monsignor Jacopo Benigno Bossuet</i> : la ripresa dei principi gallicani nel giansenismo tardo-settecentesco	99
2.7 La riforma del calendario ecclesiastico.....	107
2.8 La ricezione del sinodo di Pistoia nel pensiero di Guadagnini e del giansenismo lombardo-veneto	121
2.9 1794: la bolla <i>Auctorem fidei</i> e la condanna del sinodo di Pistoia	162

3. “NON EST ENIM POTESTAS NISI A DEO”: L’ORIGINE DELL’AUTORITÀ POLITICA NEL PENSIERO DI GUADAGNINI

3.1	<i>Le Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione: la teologia politica di Guadagnini</i>	177
3.2	L’Esodo come rivoluzione politica?	186
3.3	La monarchia.....	198
3.4	Il Nuovo Testamento: l’esegesi di Romani 13, 1-7	217

4. L’ETÀ DELLA DISILLUSIONE: IL CONFRONTO CON LA RIVOLUZIONE

4.1	<i>Il Saggio de’ beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società: due redazioni, due interlocutori politici</i>	231
4.2	Il confronto con i principi democratici	248
4.3	“Democrazia ecclesiastica” e democrazia politica: un problema interpretativo.....	261
4.4	Il rapporto tra il cristiano cittadino/suddito e il potere politico	268

5. DALLA TEORIA ALLA PRATICA: IL CONFRONTO CON IL REGIME NAPOLEONICO

5.1	Napoleone novello Costantino?	287
5.2	Il dovere dell’intellettuale cattolico: la funzione civile della letteratura	297
5.3	L’economia	303
5.4	L’assistenza: impegno politico e dovere morale.....	317

6. “REDDITE, QUAE SUNT CAESARIS, CAESARI, QUAE SUNT DEI, DEO”: IL DIBATTITO SULL’ORIGINE E LA NATURA DEL MATRIMONIO

6.1	Il potere dell’autorità politica sul matrimonio	329
6.2	Il Concilio di Trento e la dottrina matrimoniale	345

6.3	Il “caso Moladori”	352
6.4	Guagnini e il dibattito sul “fantasma” del giansenismo	363
6.5	Romani 13, 1-7: l’obbligo della sottomissione ai governanti e il dibattito sul matrimonio ...	371

CONCLUSIONE

La seconda Repubblica Cisalpina: nuove speranze riformatrici	379
La ricezione di Guagnini nella cultura ottocentesca	386

FONTI E BIBLIOGRAFIA	393
----------------------------	-----

ABBREVIAZIONI

APCC	Archivio parrocchiale, Civate Camuno
APB	Archivio parrocchiale, Breno
ASDB	Archivio storico diocesano, Brescia
BSVM	Biblioteca del seminario vescovile, Mantova
BQ	Biblioteca Queriniana, Brescia
F.L., UCSCB	Fondo Labus, Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia

INTRODUZIONE

Il nuovo pensiero politico, che è impulso, cosciente o no, di trasformazione della politica pratica, viene dunque dal di fuori della trattatistica politica, da giuristi, economisti, storici, moralisti, appunto perché esso consiste innanzi tutto in una eliminazione della vecchia “ragion di Stato” (che era tale anche quando veniva impiegata a favore del potere ecclesiastico, null’altro essendo le dispute fra giurisdizionalisti e curialisti se non il contrasto di due poteri statali, facenti capo ciascuno all’assolutismo personale)¹.

Con queste parole, scritte nel 1935 nell’opera *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Luigi Salvatorelli formulava una lucida lezione metodologica indispensabile per la comprensione del pensiero politico italiano tra il Sette e l’Ottocento. Consapevole della complessità del XVIII secolo – secolo in cui la diffusione della filosofia illuminista si scontrò con la persistenza della superstizione religiosa, in cui la cultura cattolica si divise tra quanti opposero una netta chiusura nei confronti della mentalità razionalista e quanti si impegnarono in un dialogo con le idee portate dall’illuminismo, in cui, sulla scia dell’espansione commerciale e della crescita dello Stato, lo studio del funzionamento della società politica conobbe un’attenzione sino ad allora sconosciuta – Salvatorelli metteva in guardia gli studiosi dall’escludere dalla loro indagine quegli autori che, seppur in apparenza distanti dai problemi riguardanti il funzionamento dello Stato, contribuirono a forgiare l’identità della riflessione politica italiana prima e dopo la rivoluzione francese.

La riflessione metodologica di Salvatorelli risulta particolarmente interessante in quanto si attaglia alla perfezione alla vicenda intellettuale di Giovanni Battista Guadagnini, prete e teologo cattolico che nella sua lunga attività editoriale dedicò particolare attenzione al tema della politica². Nato a Esine in Valcamonica il 22 ottobre del 1723 da una famiglia assai numerosa ma particolarmente agiata, Guadagnini studiò filosofia nel seminario di Lovere, per poi intraprendere lo studio della teologia presso la casa degli oratoriani di Brescia sotto la direzione del domenicano Serafino Maria Maccarinelli, il primo contatto del giovane Guadagnini con una visione dottrinale rigorista e filo-agostiniana³. Nel 1740, completati gli studi, tornò a Esine dove aprì una scuola di

¹ L. SALVATORELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, 1941, p. 3. Nel passaggio trascritto Salvatorelli contesta il pensiero di Giuseppe Ferrari il quale, nell’opera intitolata *Corso sugli scrittori politici italiani*, pubblicata a Milano nel 1862, aveva negato, a seguito della fine della scuola della ragion di Stato seicentesca, l’esistenza di un pensiero politico italiano nel XVIII secolo.

² Già Domenico Federici mise in luce l’importanza della componente politica nella riflessione teologica di Guadagnini scrivendo: “Di lui non dovrà dimenticarsi chi intenda scrivere la storia politico-religiosa del ’700”. D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia e l’epistolario Pujati-Guadagnini*, in «Archivio Storico Lombardo», 67 (1940), p. 121.

³ Per il profilo biografico di Guadagnini cfr.: G. G. FAGIOLI VERCELLONE, *Giovanni Battista Guadagnini*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 60, Roma, 2003, pp. 79-82; G. SIGNOROTTO, *Guadagnini Giovanni Battista*, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastique*, XXII, Paris, 1987, coll. 457-460; A. FAPPANI, *Guadagnini Giovanni Battista*, in *Enciclopedia Bresciana*, v. 6, Brescia, 1985, pp. 109-112.

lettere, filosofia e grammatica, incominciando l'attività di insegnamento a cui si dedicò per tutta la vita. Sei anni più tardi, nel 1746, ricevette l'ordinazione sacerdotale dal cardinal Angelo Maria Querini, vescovo di Brescia dal 1727. Nel 1760, dopo un lungo periodo di insegnamento tra Esine e Borno, Guadagnini ottenne l'arcipretura di Civate Camuno, che mantenne sino alla morte avvenuta nel 1807, e l'incarico di vicario foraneo che, a causa della sua vicinanza al movimento giansenista, gli fu revocato dal vescovo di Brescia Giovanni Nani nel 1789.

Questa la biografia di Guadagnini il quale, salvo brevi viaggi nella diocesi di Bergamo, ove era spesso chiamato per le sue doti predicatorie, non si spostò mai dalla Valcamonica, la terra da cui ereditò la spiccata autonomia di pensiero e la fierezza identitaria che, nel corso della sua lunga attività, gli causarono non pochi problemi con le gerarchie ecclesiastiche bresciane.

Tuttavia, a dispetto di questa non certo avvincente vicenda biografia, Guadagnini divenne uno dei principali esponenti del movimento giansenista italiano tardo-settecentesco. L'assidua partecipazione al circolo intellettuale che a Brescia si riuniva intorno al conte Gian Maria Mazzuchelli⁴, lo stretto legame di amicizia che intrattenne con l'ambiente giansenista della Facoltà Teologica dell'Università di Pavia, in particolar modo con i docenti Pietro Tamburini e Giuseppe Zola, e con quello lombardo-veneto, tra cui spiccano, solo per ricordare le più importanti, le figure del monaco benedettino Giuseppe Maria Pujati⁵ e del segretario della famiglia Mazzuchelli Giambattista Rodella⁶, insieme alla corposa produzione editoriale⁷, permisero a Guadagnini di ottenere una fama che superò i ristretti confini della Valcamonica.

⁴ M. PEGRARI (a cura di), *La società bresciana e l'opera di G. Ceruti*, Atti del convegno, Brescia 25-26 settembre 1987, Brescia, 1998; C. DONATI, *Mondo nobiliare e orientamenti politici e culturali nella Brescia del tardo settecento*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, pp. 63-84; I. G. VETTORI (a cura di), *Brescia nel Settecento*, Brescia, 1985; M. BERENGO, *La società veneta alla fine del Settecento. Ricerche storiche*, Roma, ed. anastatica 2009, pp. 276-288; A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, 1962, p. 473.

⁵ Giuseppe Maria Pujati nacque nel 1733 a Polcenigo da una famiglia originaria di Sacile. A tredici anni entrò nel monastero di Santa Giustina di Padova ma, poco dopo, passò all'ordine dei somaschi. A vent'anni si trasferì nel collegio di San Bartolomeo dei somaschi di Brescia, ove conobbe Costantino Rotigni, importante esponente della corrente agostinista veneta. A ventotto anni, dopo un breve soggiorno a Treviso, si trasferì a Roma, ove, fino al 1770, insegnò retorica e teologia presso il collegio clementino. L'anno seguente, spinto dalla necessità di trovare un luogo in cui condurre una vita di studio e di meditazione, si trasferì a Subiaco diventando benedettino. L'ambiente ritirato di Subiaco non ostacolò tuttavia la vena polemica di Pujati, il quale entrò in conflitto con alcuni confratelli. A causa di tale situazione fu costretto ad abbandonare Subiaco. Si recò dunque al monastero di San Polo d'Argon di Bergamo, ove strinse uno stretto legame di amicizia e di collaborazione con i principali esponenti del movimento giansenista italiano, come Pietro Tamburini, Scipione de' Ricci e lo stesso Guadagnini, e francese, come Augustin Clément e Gabriel Dupac de Bellegarde. Inoltre, a Bergamo Pujati non mancò di dare seguito alla sua battaglia anti-molinista che aveva segnato la sua attività sin dalla gioventù. Nel 1784, dopo l'esperienza bergamasca, tornò al monastero di Santa Giustina di Padova con l'incarico di lettore di Sacra Scrittura. Nel 1786 ottenne la cattedra di Sacra Scrittura presso l'Università di Padova, incarico che gli permise di esprimere pubblicamente le sue posizioni agostiniane e filo-giansenistiche. Dopo la discesa delle truppe napoleoniche in Italia nel 1796, dimostrando una totale chiusura nei confronti dei regimi repubblicani sorti nella penisola, si ritirò presso il monastero benedettino di Praglia. Morì nel 1824. Per un inquadramento biografico di Pujati cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose*, cit., *ad indicem*.

⁶ Giovanni Battista Rodella nacque nel 1724. Dopo essere stato ordinato sacerdote divenne segretario del conte bresciano Gianmaria Mazzuchelli con il quale si impegnò in una assidua attività culturale volta principalmente a

Nella biografia intellettuale di Guadagnini una data occupa uno spazio di notevole importanza, il 1782, l'anno in cui l'arciprete diede alle stampe l'opera intitolata *De antiqua paroeciarum origine*, che, ben presto, assunse un ruolo di primo piano nell'elaborazione ecclesiologica del giansenismo italiano.

La fama dell'arciprete non si diffuse solamente in Italia, ma giunse sino a Parigi, il principale centro intellettuale dell'Europa del XVIII secolo⁸, attirando su Guadagnini, oltre agli elogi e agli attestati di stima provenienti dagli ambienti rigoristi e anti-curiali, anche le severe critiche di quanti si opponevano al pensiero teologico e politico del movimento giansenista.

Il *De antiqua paroeciarum origine*, scritto in cui Guadagnini, facendo leva sul principio dell'ordinazione divina dei parroci, rivendicava una maggiore pneumatologia nel governo ecclesiastico, in cui il clero di second'ordine, seppur subordinato al potere vescovile, fosse maggiormente coinvolto nella gestione della chiesa diocesana⁹, oltre a esercitare una rilevante influenza sulla cultura religiosa tardo-settecentesca, ha influito in maniera rilevante sull'interpretazione storiografica dell'esperienza intellettuale dell'arciprete camuno. L'importanza del parrochismo guadagniniano nella riflessione ecclesiologica giansenista del tardo XVIII secolo ha fatto sì che un'altra rilevante componente del pensiero dell'arciprete, quella politica, fosse, se non completamente ignorata, quantomeno relegata in secondo piano. Situazione che ha per altro influito negativamente sulla ricostruzione della stessa ecclesiologia di Guadagnini, la cui piena comprensione risulta possibile solo se condotta in stretta continuità con lo studio dell'elaborazione politica dell'arciprete.

Per poter comprendere nella sua complessità la richiesta di maggior "democrazia" nel governo della Chiesa formulata da Guadagnini occorre partire dall'idea su cui l'arciprete costruì la sua riflessione politica, ossia il giurisdizionalismo che egli cominciò a elaborare nel corso degli anni Settanta del XVIII secolo nel confronto con i principali teorizzatori del pensiero regalista settecentesco – da Samuel von Pufendorf, passando per Bernhard Van Espen, per giungere sino a

raccogliere materiale e notizie sui letterati italiani. Fu uno dei principali protagonisti del circolo intellettuale che, intorno alla figura del conte Mazzuchelli, riuniva le frange riformiste bresciane. Nella fase giovanile Rodella mantenne un atteggiamento moderato verso gli ex-gesuiti e verso la corte romana, ma, con il passare del tempo, si distinse per una sempre più stretta vicinanza al movimento giansenista. Strinse un solido rapporto di amicizia e di collaborazione con i principali esponenti del giansenismo italiano, come Tamburini, Zola, Scipione de' Ricci, Pujati e lo stesso Guadagnini. A tal proposito cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose*, cit., ad indicem.

⁷ A proposito della produzione editoriale dell'arciprete cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, a cura di O. FRANZONI, G. MORELLI, L. SANTINI, Brescia, 1989.

⁸ Il 7 maggio 1788 le «Nouvelles Ecclesiastiques», il principale organo di informazione giansenista d'Europa, riservarono una recensione all'opera *Esame delle riflessioni teologico e critiche sopra molte censure fatte al Catechismo composto per ordine di Clemente VII*, che Guadagnini aveva composto tra il 1786 e il 1787. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 387-391.

⁹ Riguardo al parrochismo guadagniniano, cfr.: S. MARUTI, *Il caso Guadagnini (1723-1807). Tendenze parrochiste nell'ecclesiologia del giansenismo lombardo*, Tesi di Dottorato di ricerca in Storia Religiosa, Università degli Studi di Torino, XIV ciclo: 1 novembre 1999 - 31 ottobre 2003, relatore X. TOSCANI, correlatore P. VISMARA; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, II vol., *Il movimento giansenista e la produzione libraria*, Roma, 2006, pp. 402-404.

Giustino Febronio – e con la Lombardia asburgica di Maria Teresa e di Giuseppe II. Se infatti Brescia e la Valcamonica rientravano entro i confini dello Stato di Venezia, lo sguardo di Guadagnini fu costantemente rivolto alla Lombardia austriaca, verso cui l'arciprete nutrì una vicinanza che non fu solo geografica, ma anche e soprattutto culturale.

Tale sintonia culturale prese forma alla luce della politica ecclesiastica attuata da Giuseppe II e da Pietro Leopoldo, rispettivamente nella Lombardia asburgica e nel Granducato di Toscana, politica ecclesiastica che sembrava offrire una risposta al conservatorismo del governo di Venezia che, fedele alla linea politica mirante a non generare tensioni con Roma, nel corso della seconda metà del XVIII secolo si dimostrò restio a offrire un esplicito appoggio al variegato movimento che propugnava la riforma religiosa ed ecclesiastica¹⁰. Basti a tal proposito pensare all'appoggio che il governo veneziano offrì agli ex gesuiti i quali, a dispetto della soppressione della Compagnia avvenuta nel 1773, continuarono a svolgere mansioni di grande rilievo entro i confini della Serenissima. Un chiaro, seppur evidentemente fazioso, affresco della situazione in cui nel tardo-settecento versava il partito riformatore nello Stato di Venezia è offerto dal benedettino Pujati il quale, in una lettera indirizzata nel 1788 al giansenista francese Gabriel Dupac de Bellegarde, descriveva con una non certo velata rassegnazione il corpo episcopale veneto. A detta di Pujati, salvo pochissime eccezioni, i vescovi della Serenissima esprimevano una chiara tendenza filomolinista, che il monaco benedettino riteneva la principale causa degli ostacoli imposti alla riforma religiosa ed ecclesiastica:

Il sinodo di Pistoia e gli Atti dell'Assemblea di Firenze per noi faran epoca; ma nello Stato veneto la felice rivoluzione va soverchio a rilento. I vescovi della Dalmazia e dell'Istria non sento che facciano mai un passo luminoso: quel di Crema [il camaldolese Antonio Maria Gardini], che conosce molte buone dottrine, è stato fatto per maneggio dal nunzio di Venezia, quel di Bergamo [Giovanni Paolo Dolfin] è un fanatico divoto senza dottrina; quel di Brescia [Giovanni Nani] è un altro fanatico con molta ignoranza; quel di Verona [il cassinese Giovanni Morosini] è una buona testa, ma ha del cortigiano; quel di Vicenza [Pietro Marco Zaguri] è una testa secca, dichiarato pel molinismo che non conosce; quello di Padova [il cassinese Nicolò Antonio Giustinian] non ignora qualche buona dottrina, ma lascia che le cose vanno come vanno andare; il patriarca di Venezia [Federico Maria Giovannelli] è veramente un uom dabbene, ma niente di più; quel di Treviso [Bernardino Marin] non sarebbe neppur da nominarsi; quel di Feltre [l'olivetano Bernardo Maria Carenzoni] ha obbligato a levar in seminario la lettura della Storia del Fleury, che si faceva a mensa, per sostituirvi quella dell'Orsi; quel di Belluno [il somasco Sebastiano Alcaini] è un matto vanaglorioso; l'arcivescovo di Udine [Nicolò Angelo Sagredo] è un uomo, ma che ha avuto moglie sino a dieci anni fa; quel di Concordia [il cassinese Giuseppe Maria Bressa] mostra premura per le buone dottrine, ma ha la sua tara; l'unico che non ne ha alcuna è M. Zorzi vescovo di Ceneda. Che si può aspettare con siffatti vescovi?¹¹

¹⁰ A. VECCHI, *Correnti religiose*, cit., p. 596.

¹¹ Cit. in M. VAUSSARD, *L'epistolario di G. M. Pujati col canonico du Pac de Bellegarde*, in «Studi Veneziani», 7 (1965), pp. 465 ss.

Solo tenendo conto di questo approccio metodologico, che tiene insieme concezione politica giurisdizionalista e riformatrice ed ecclesiologia è possibile comprendere le ragioni che spinsero Guadagnini ad auspicare una sensibile limitazione dei poteri che, a suo dire, la curia romana e il pontefice si erano indebitamente accaparrati nel corso dei secoli. L'idea che la riforma della Chiesa e della religione dovesse essere condotta dal Principe, da un novello Costantino che, sopperendo alle mancanze di una Chiesa gelosa delle proprie prerogative, riportasse il cristianesimo alla sua forma primitiva ed evangelica, non poteva coesistere con un potere papale che il movimento giansenista riteneva sproporzionato e ingiustificato.

Da qui le severe critiche sferrate dal giansenismo italiano da una parte contro le frange moliniste e filo-gesuitiche impegnate nella difesa della centralità romana e dall'altra contro il pontefice, critiche che nel caso di Guadagnini presero forma esplicita nell'opera intitolata *Riflessioni sopra la caduta del temporale principato del romano Pontefice e della Corte Ecclesiastica di Roma*, che l'arciprete compose nel 1798 sulla scia della caduta del potere temporale del papa, ma che fu pubblicata solamente nel 1862¹², nel pieno della tempeste del Risorgimento italiano.

Tuttavia, a dispetto dell'importanza di tale approccio metodologico, che si impegna a comprendere il pensiero di un autore come un qualcosa di unitario, e non come un insieme composto da tante parti distinte tra loro, gli studi che sino a oggi si sono occupati della figura di Guadagnini, pochi per altro rispetto all'importanza dell'arciprete nel panorama culturale dell'Italia tardo-settecentesca, hanno quasi del tutto ignorato la dimensione politica della sua riflessione, concentrandosi unicamente sulla sua produzione ecclesiologica e controversistica.

Gli studi su Guadagnini sono stati inaugurati da Arturo Carlo Jemolo il quale, nel 1928, nel suo lavoro intitolato *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*¹³, riservò alcune pagine a colui che Vincenzo Gioberti aveva descritto come uno dei principali rappresentanti del giansenismo italiano¹⁴. La scelta di inserire la breve analisi biografica di Guadagnini e dell'impatto che il suo pensiero esercitò in seno alla corrente del giansenismo italiano nel capitolo intitolato *I ribelli. Tamburini ed il gruppo pavese* appare indicativa dell'interpretazione offerta da Jemolo riguardo all'esperienza intellettuale dell'arciprete camuno: Guadagnini quale importante esponente del giansenismo italiano la cui riflessione teologica, tuttavia, può essere pienamente compresa solamente cogliendone la dipendenza dall'elaborazione del giansenismo pavese e in primo luogo di

¹² G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 414.

¹³ A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, 1928. Il primo studio sulla figura di Guadagnini è stato quello di Floriano Caldani che, intitolato *Memoria sulla vita e opere di G. B. Guadagnini*, fu pubblicato a Padova nel 1908. Lo studio biografico di Caldani, alquanto generico, desume le principali informazioni riguardanti la vita e la produzione editoriale dell'arciprete camuno dal manoscritto di Jacopo Gussago intitolato *Notizie sulla vita e scritti e persecuzioni di G. B. Guadagnini*, risalente alla fine dell'Ottocento, oggi conservato presso il Fondo Ducos della Biblioteca Queriniana di Brescia.

¹⁴ V. GIOBERTI, *Il gesuita moderno*, vol. II, Losanna, 1846, pp. 422 ss.

colui che della scuola che si riuniva nella Facoltà Teologica dell'Università Regia di Pavia fu il capofila, ossia Pietro Tamburini.

Se l'influenza del giansenismo pavese e della riflessione di Tamburini – figura con cui Guadagnini mantenne uno stretto legame di amicizia e di collaborazione attestata da un assiduo rapporto epistolare – appare un dato di cui non è possibile ignorare l'importanza, al contempo appiattare l'esperienza intellettuale dell'arciprete su quella dei giansenisti pavesi, in questo senso promotori di un'elaborazione teologica a cui conformarsi pedissequamente, appare dal punto di vista storiografico una scelta impropria. Guadagnini, infatti, nato in Valcamonica, ove rimase tutta la vita svolgendo le funzioni proprie del ruolo pastorale, fu fortemente influenzato dall'ambiente culturale di Brescia, città sottoposta al dominio politico della Serenissima e posta a metà strada tra Milano e Venezia.

Tale condizione, vivere nella Repubblica Veneta ma con lo sguardo costantemente rivolto verso ovest, verso quella Milano a cui Brescia si sentiva culturalmente più affine, permise a Guadagnini di cogliere certamente le influenze culturali lombarde, ma anche quelle proprie del contesto veneto, che aveva nella sua capitale, Venezia, il principale centro dell'editoria giansenista nella penisola italiana¹⁵.

Tenere in considerazione il contesto politico, sociale e culturale in cui Guadagnini visse e operò risulta inoltre necessario per comprendere in maniera non superficiale il suo pensiero. Inaugurando la prassi storiografica a cui in precedenza si è fatto cenno, nelle breve descrizione riservata alla figura di Guadagnini, Jemolo dedica particolare importanza all'opera *De antiqua paroeciarum origine*.

Tuttavia, una volta fatto cenno a tale scritto come al manifesto dell'ecclesiologia dell'arciprete, Jemolo non si impegna a indagare le ragioni che spinsero Guadagnini a concepire un'opera che, a detta dell'autore de *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, “rappresenta il primo squillo di quella che verrà detta tendenza presbiteriana del giansenismo italiano”¹⁶.

Ammesso che la definizione di “tendenza presbiteriana” risulti appropriata per il *De antiqua paroeciarum origine* – definizione che appare frutto di una forzatura interpretativa in quanto il parrochismo guadagniniano, fondato sulla stretta collaborazione tra il clero di secondo ordine e i vescovi nella gestione della chiesa diocesana, risulta molto distante dalle forme più radicali del parocchismo richerista¹⁷ o dalle teorizzazioni del presbiterianesimo calvinista – occorre domandarsi

¹⁵ A tal proposito cfr: M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, 2014, pp. 79 ss. Riguardo all'editoria giansenista in Italia cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit.

¹⁶ A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia*, cit., p. 337.

¹⁷ Tale lettura, che vede nel parrochismo di Guadagnini l'influenza del pensiero di Edmond Richer, caratterizza anche il recente studio pubblicato da Mario Rosa sul giansenismo italiano. A tal riguardo cfr.: M. ROSA, *Il giansenismo*

per quali ragioni Guadagnini, scegliendo una via poco battuta dal giansenismo pavese, decise di dedicare la sua attenzione al ruolo dei parroci nel governo della Chiesa, interrogativo che Jemolo, concependo l'esperienza intellettuale guadagniniana in perfetta continuità con quella del giansenismo pavese, non prende in considerazione.

Per comprendere le ragioni che stettero alla base del parrochismo di Guadagnini occorre focalizzare l'attenzione sul contesto in cui egli visse e operò, ossia quella Valcamonica in cui la figura del parroco, sin dal XVII secolo, aveva assunto un ruolo di assoluta centralità nella vita delle comunità locali, acquisendo un profilo che, travalicando l'aspetto propriamente religioso e spirituale, si caricò di una rilevante funzione civile e sociale¹⁸.

Nella Valcamonica del XVIII secolo la parrocchia si fece promotrice di una serie di attività sociali che, sopperendo alla distanza del potere politico della Serenissima, costituirono una primordiale forma di *welfare state*. Il parroco risulta il patrocinatore di attività sociali quali la distribuzione di pane ai poveri, categoria istituzionalizzata da specifiche "patenti di povertà" che lo stesso parroco era tenuto a distribuire, il pagamento di maestri per l'insegnamento elementare riservato ai bambini più poveri della comunità, la gestione di monti di pietà e di monti frumentari in collaborazione, anche se spesso conflittuale, con le confraternite.

Un attivismo sociale dunque difficilmente riscontrabile allo stesso livello in altri contesti regionali della penisola italiana. Senza dubbio il ruolo occupato dal parroco in seno alle comunità camune esercitò una rilevante influenza sulla gestazione del *De antiqua paroeciarum origine*¹⁹, influenza che non è possibile comprendere se ci si limita a concepire l'esperienza intellettuale di Guadagnini come una semplice ripresa dei temi ricorrenti nell'elaborazione del giansenismo pavese capeggiato da figure come Tamburini e Zola, i quali non svolsero mai alcuna attività pastorale²⁰.

nell'Italia del Settecento, cit., pp. 79 ss. Riflettendo sull'ecclesiologia guadagniniana, Rosa ha scritto: "Guadagnini [è impegnato] in una riflessione parrochista o richerista, [...] ispirata dall'opera dello scrittore gallicano Edmond Richer [...]." M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento*, cit., p. 79. A proposito dell'influenza esercitata dal *Libellus de ecclesiastica et politica potestate* di Richer sullo sviluppo dell'ecclesiologia parrochista cfr.: A. LANDI, *Il richerismo e i suoi precedenti storico-canonistici*, in C. LAMIONI (a cura di), *Il sinodo di Pistoia del 1786*. Atti del convegno internazionale per il secondo centenario, Pistoia-Prato 25-27 settembre 1986, Roma, 1992, pp. 293-303.

¹⁸ G. SIGNOROTTO, *Le inquietudini del clero bresciano (tra XVII e XVIII secolo)*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 43-61; Id., *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, 1989.

¹⁹ Non è un caso che un altro importante teorizzatore dell'ecclesiologia parrochista in seno al giansenismo italiano sia stato Giuseppe Cornaro, parroco di Villongo San Filastro nella diocesi di Bergamo, il quale, nel 1771, diede alle stampe lo scritto intitolato *De' parrochi*. Le caratteristiche socio-economiche delle valli bergamasche, ove la parrocchia occupò un ruolo civile paragonabile a quello ricoperto in Valcamonica, influirono certamente sullo sviluppo del parrochismo di Cornaro. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento*, cit., pp. 79 ss.; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 216-217.

²⁰ Nella *Vera idea della Santa Sede*, il manifesto dell'ecclesiologia tamburiniana, che il docente pavese pubblicò nel 1784, i diritti del clero di secondo ordine sono appena accennati. Cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 394.

Un importante contributo per lo studio della figura di Guadagnini è stato apportato alla storiografia da Arsenio Frugoni con l'articolo intitolato *Lettura del giansenista Guadagnini (1723-1807)*²¹, comparso nel 1948 sulla rivista «Ricerche religiose», ancora oggi uno dei pochi contributi scientifici condotti sulla biografia intellettuale dell'arciprete camuno. Nell'articolo, dedicato all'analisi della produzione editoriale di Guadagnini dalla rivoluzione francese alla costituzione del governo temporaneo di Brescia nel 1797, l'arciprete è descritto come una figura che “nel mito della libertà, fraternità e uguaglianza, sentiva uno scatto rivoluzionario che poteva affrettare, se inalveato e consigliato, la trasformazione anche della Chiesa”²².

Pur riconoscendo il valore dello studio di Frugoni, grazie al quale la figura di uno dei principali protagonisti della storia religiosa del Settecento italiano è stata portata alla luce, appare tuttavia necessario, anche e soprattutto sulla scia delle nuove scoperte documentarie, rivederne in parte il contenuto.

Come si avrà modo di vedere dall'analisi delle opere prodotte da Guadagnini a partire dal 1796²³, a seguito della creazione dei regimi napoleonici in Italia, la descrizione dell'arciprete quale vessillifero dei valori di libertà, fraternità e uguaglianza, dunque di un convinto portavoce dei principi democratico-rivoluzionari, non pare rispondere alla realtà storica. Tale valutazione, infatti, non tiene in debito conto la complessità della riflessione politica di Guadagnini e del momento storico in cui essa fu concepita²⁴.

²¹ A. FRUGONI, *Lettura del giansenista Guadagnini (1723-1807)*, in «Ricerche religiose», 18 (1948), pp. 107-133.

²² Ivi, p. 125.

²³ Particolare rilievo assunto a tal riguardo le seguenti opere inedite: G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del Popolo con la Rivelazione*, 1796, BSVM, 35 (XX bis.E.17); Id., *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, 1797-1801, F.L., UCSCB, doc. 196, bob. 7.

²⁴ La storiografia novecentesca si è a lungo interrogata riguardo all'evoluzione della riflessione teologico-politica del giansenismo italiano di fronte alla diffusione dei principi democratici e allo scoppio della rivoluzione francese, proponendo letture antitetiche. Ettore Rota ha posto particolare attenzione alla dimensione ecclesiologica e politica del pensiero giansenista che, soprattutto nel tardo Settecento, di fronte agli eventi rivoluzionari e alle nuove idee di libertà e di uguaglianza, si sarebbe fatto portavoce delle esigenze e delle rivendicazioni politico-sociali della nascente borghesia italiana. A tal proposito cfr.: E. ROTA, *Il giansenismo in Lombardia e prodromi del Risorgimento italiano. Linee e appunti*, in *Raccolta di scritti storici in onore del prof. Giacinto Romano nel suo XXV anno d'insegnamento*, Pavia, 1907. Sulla stessa lunghezza d'onda si è posto Giulio Natali, secondo il quale l'elaborazione di stampo giansenista nel tardo Settecento tralasciò le questioni prettamente teologiche per rivolgersi, in un contesto politico del tutto mutato rispetto alla prima metà del secolo, alle materie riguardanti la politica. A tal riguardo cfr.: G. NATALI, *Giuseppe Parini e il pensiero religioso nel secolo XVIII*, in *Idee, costumi, uomini del Settecento. Studi e saggi letterari*, Torino, 1916. Anche Benedetto Croce, negli anni Cinquanta del secolo scorso, analizzando la situazione religiosa del Settecento napoletano, ha intravisto la principale fonte di identità e coesione del movimento giansenista nella riflessione ecclesiologica e politica. Cfr.: B. CROCE, *La vita religiosa a Napoli nel Settecento*, in *Uomini e cose della vecchia Italia*, serie seconda, terza ed., Bari, 1956. Di un approccio diametralmente opposto si è fatto portavoce Arturo Carlo Jemolo, che ha interpretato il giansenismo come movimento di opposizione teologica e non politica. Secondo Jemolo, anche di fronte ai fatti rivoluzionari e al dibattito sulla democrazia, le questioni teologiche continuarono a occupare uno spazio assai rilevante nell'elaborazione giansenista. Cfr.: A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit. Svariati studi, spesso condotti su specifici contesti regionali italiani, hanno ripreso la tesi di Jemolo. A tale proposito cfr.: G. CACCIATORE, *S. Alfonso de' Liguori e il giansenismo italiano. Le ultime fortune del moto giansenista e la restituzione del pensiero cattolico nel secolo XVIII*, Firenze, 1944; G. M. DE GIOVANNI, *Il giansenismo a Napoli nel secolo XVIII*, in AA. VV., *Nuove ricerche storiche sul giansenismo. Studi presentati nella sezione di Storia Ecclesiastica del Congresso Internazionale per il IV centenario della Pontificia Università Gregoriana, 13-17 ottobre*

Su un punto è possibile concordare con l'analisi di Frugoni, ossia sul fatto che Guadagnini, al pari di altri esponenti del movimento giansenista tardo-settecentesco, intravide nella rivoluzione francese e nei principi democratici che la prepararono e che essa contribuì a diffondere la base politica su cui innestare la riforma religiosa ed ecclesiastica. Realistica interpretazione degli eventi rivoluzionari, dunque, e non incondizionata apertura ideologica. Il principale scopo di Guadagnini era la tutela del ruolo civile della religione cristiana minacciata dalla propaganda illuminista e rivoluzionaria, nulla a che vedere con l'esaltazione dei principi democratici che egli stesso si impegnò a contrastare. Principi che, nell'animo di un severo rigorista di orientamento giansenista, difficilmente potevano scatenare lo "scatto rivoluzionario" che invece Frugoni riscontra nell'operato guadagniniano.

Sulla lettura dell'esperienza intellettuale guadagniniana offerta da Frugoni ha certamente influito un tema ricorrente nella storiografia novecentesca: il parallelo tra visione ecclesiologica giansenista, volta all'instaurazione di un governo maggiormente "democratico" all'interno della Chiesa, questione centrale nell'ecclesiologia parrochista elaborata da Guadagnini, e pensiero politico. La mancata analisi del *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, una delle opere più politiche dell'arciprete, su cui ci si soffermerà con particolare attenzione, ha evidentemente influito sulla costruzione di questa immagine che ha fatto di Guadagnini, al pari di altri giansenisti italiani, un antesignano dei principi democratici e un propugnatore

1953, Roma, 1954; P. STELLA, *Giurisdizionalismo e giansenismo all'università di Torino nel secolo XVIII*, Torino, 1958. Nel corso del XIX secolo, a metà strada tra le due linee interpretative analizzate, si è sviluppato un filone storiografico che ha proposto una lettura più sfumata riguardo all'evoluzione del pensiero giansenista italiano settecentesco. A tal proposito cfr.: E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze, 1941-1942; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento*, in «Quaderni di cultura e storia sociale», 1 (1952), 4, pp. 150-156; 6, pp. 230-236; 8-9, pp. 321-326; 2 (1953), 10, pp. 358-367; 3 (1954), 4, pp. 268-288; 5, pp. 309-329. Alberto Aquarone, analizzando l'evoluzione del pensiero cattolico sul finire del XVIII secolo, e in particolar modo il dibattito sorto tra autori filo-curiali e giansenisti, ha proposto una lettura più sfumata, che si pone a metà strada tra quelle precedentemente analizzate. Per Aquarone, pur essendo molto rilevante lo spazio occupato dai temi politici ed ecclesiologici a partire dagli Settanta e Ottanta del XVIII secolo, l'interesse dimostrato dagli autori di orientamento giansenista a proposito di questioni come il ruolo della grazia, la sorte dei bambini morti senza il battesimo, il valore della penitenza, rimase molto alto. A tal proposito cfr. anche: V. E. GIUNTELLA, *Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino»*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, cit., pp. 266-294. Nello stesso alveo si è posto anche lo studio sul giansenismo italiano di Pietro Stella. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, 3 voll., Roma, 2006. Certamente, e il caso di Guadagnini lo conferma, questa lettura sembra essere quella che meglio delle altre riesce a cogliere la complessità del movimento giansenista italiano e della sua elaborazione teologica e politica. Accanto al rapporto con i principi democratico-rivoluzionari, molta storiografia si è interrogata riguardo al legame esistente tra propaganda giansenista settecentesca e gli sviluppi risorgimentali che nel corso della prima metà del XIX secolo hanno caratterizzato la storia politica dell'Italia. Alcuni studi hanno interpretato la corrente giansenista come movimento che preparò il pensiero risorgimentale. Tale idea, operando a ritroso, ha certamente favorito la lettura storiografica di una vicinanza del giansenismo ai principi rivoluzionari e democratici. A tal proposito cfr.: F. DELLA PERUTA, *L'età rivoluzionaria e napoleonica e l'avvio del Risorgimento*, in D. MONTANARI, S. ONGER, M. PEGRARI (a cura di), *1797. Il punto di svolta. Brescia e la Lombardia veneta*, Atti del convegno in occasione del 200° della Rivoluzione bresciana, Brescia, 23-24 ottobre 1997, Brescia, 1999, pp. 11-19. Emblematici di tale interpretazione storiografica sono stati gli studi di Ettore Rota. A tal proposito cfr.: E. ROTA, *Il giansenismo in Lombardia e prodromi del Risorgimento italiano*, cit., pp. 363-626; Id., *Il giansenismo dell'Università pavese e la questione religiosa della Repubblica Cisalpina*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 6 (1906), pp. 564-608.

dell'instaurazione del regime repubblicano. L'analisi di tale scritto, che l'arciprete compose in due redazioni risalenti la prima al 1797 e la seconda al 1801, permette di comprendere come il parallelismo tra ecclesiologia e politica, e dunque tra governo della Chiesa, i cui fondamenti derivano dal Vangelo, e governo temporale, costruzione umana e dunque, in conformità con l'antropologia pessimista dell'arciprete, irrimediabilmente corrotta, fosse per Guadagnini del tutto insostenibile.

Inoltre lo studio del *Saggio de' beni* avrebbe consentito a Frugoni di rivedere in parte il giudizio che egli, in opposizione alla tesi storiografica di Ettore Rota²⁵, volta a interpretare il giansenismo come un movimento dal forte carattere politico, tanto da farne un antesignano del Risorgimento italiano, ha formulato riguardo al giansenismo italiano quale corrente che “non fu gran cosa appunto perché non ebbe in sé l'ansia di dominare e tutto assorbire [...] quel pratico e politico quotidiano”²⁶. Tale punto di vista ha impedito a Frugoni di cogliere, accanto alla questione dottrinale, l'importanza del tema che, al centro del portorealismo francese del XVII secolo, costituì un punto qualificante dell'elaborazione del giansenismo italiano tardo-settecentesco, quello politico per l'appunto, forgiatosi principalmente nell'analisi del rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica.

Al fine di evitare interpretazioni storiografiche fuorvianti, occorre tenere presente la base concettuale su cui Guadagnini costruì il suo pensiero politico, ossia il giurisdizionalismo, orientamento di politica ecclesiastica che nella riflessione dell'arciprete si tinge di evidenti sfumature cesariste. Emblematica appare a tal proposito la difesa della legislazione matrimoniale del governo rivoluzionario di Brescia e della Repubblica Cisalpina, mirante a fare del matrimonio un contratto di natura eminentemente civile, dunque subordinato al controllo dell'autorità secolare. Tale posizione, che Guadagnini difese in conformità al pensiero giansenista italiano tardo-settecentesco, non ha rappresentato il frutto di un calcolo politico, attraverso cui l'arciprete perseguì un immediato tornaconto personale, ma ha costituito, al contrario, la preservazione dei principi giurisdizionalisti su cui, sin dagli anni Settanta del XVIII secolo, l'arciprete aveva elaborato la sua visione a proposito dei rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*.

Guadagnini era perfettamente consapevole che lo scenario politico europeo sullo scorcio finale del XVIII secolo era irrimediabilmente mutato rispetto all'età dell'assolutismo illuminato, ma ciò non influì sulla prospettiva attraverso cui egli analizzò i problemi della società civile e politica. Per l'arciprete il matrimonio, al pari di tutte le materie di disciplina esteriore – le materie che, seppur di natura religiosa, hanno immediate implicazioni civili – rappresentava una materia la cui

²⁵ E. ROTA, *Il giansenismo in Lombardia e i prodromi del Risorgimento italiano*, cit.

²⁶ A. FRUGONI, *Lettura del giansenista Guadagnini*, cit., p. 133.

giurisdizione rientrava tra i diritti/doveri dell'autorità politica, indipendentemente dalla forma istituzionale che essa poteva assumere in un determinato frangente storico.

In tal modo, la riflessione elaborata da Guadagnini a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo non rappresenta un atto rivoluzionario, bensì la riproposizione, in un diverso frangente storico, dei valori giurisdizionalisti che egli aveva sviluppato in precedenza. Il termine “rivoluzionario” associato alla figura di Guadagnini risulta accettabile solo se di esso si considera la declinazione originaria, derivante dal linguaggio astronomico, che indica un “ritorno ad una norma precedente, momentaneamente trasgredita: una ri-voluzione a un ordine più naturale”²⁷. “Ordine più naturale” e “norma trasgredita” che nel linguaggio guadagniniano equivale a dire la Chiesa primitiva da una parte, modello ecclesiologico irrinunciabile, necessario a soddisfare l’“archéolatrie” giansenista²⁸, e il centralismo romano dall'altra.

La definizione di Guadagnini come rivoluzionario non è invece accettabile se di tale termine si utilizza l'accezione politica, riguardante il mutamento radicale e spesso violento dell'ordine costituito, ciò che di più lontano può esistere dal pensiero guadagniniano a proposito della disciplina esteriore della Chiesa.

Con questo non si vuole certo proporre una visione idilliaca dell'arciprete camuno, di un difensore della religione cristiana del tutto indifferente al proprio interesse personale. È evidente che Guadagnini, all'indomani della rivoluzione francese, mutò il proprio linguaggio a proposito dei nuovi protagonisti della politica italiana e lombarda. Napoleone, colui che costituiva la punta più avanzata della rivoluzione francese in Italia, divenne il “gran Console”, “l'immortal padre e fondatore della nostra Cisalpina Repubblica”, espressioni che, pur non rappresentando il frutto di un'intima convinzione, risultavano funzionali alle esigenze editoriali dell'arciprete.

Tuttavia la meditata strategia con cui Guadagnini mirò a garantirsi un ruolo nel dibattito politico e religioso sullo scorcio finale del Settecento non intacca in alcun modo il contenuto del suo pensiero, che rimase coerente con i principi giurisdizionalisti che egli aveva coltivato alla luce dell'esperienza riformatrice asburgica negli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo.

²⁷ J. H. BILLINGTON, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, Bologna, 1986, p. 30.

²⁸ A proposito del riferimento dell'elaborazione giansenista alla Chiesa primitiva, riferimento spesso tradottosi in uso strumentale delle fonti patristiche e scritturali allo scopo di sostenere una visione di parte nella battaglia anti-gesuitica e anti-curiale del XVIII secolo, cfr.: B. NEVEU, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1994; C. DONATI, *Dalla “regolata devozione” al giuseppinismo nell'Italia del Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, pp.77-98, in particolare p. 80; P. STELLA, *Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento*, in «Augustinianum», 16 (1976), pp.173-205; A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna, 1975, p. 58; W. J. BOUWSMA, *Gallicanism and the Nature of Christendom*, in A. MOLHO, J. TEDESCHI (a cura di), *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Firenze, 1971, pp.809-830; M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, in *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Bari, 1969, p. 181.

Un ulteriore passo avanti per l'approfondimento storiografico della figura di Guadagnini si è avuto grazie al saggio intitolato *Giambattista Guadagnini, giansenista bresciano*, pubblicato da Oberto Ameraldi nel 1972 come approfondimento della tesi di laurea che l'autore aveva discusso presso l'Università di Torino nel 1932. Attingendo in modo particolare alle indagini archivistiche condotte da Alessandro Sina sulla produzione guadagniniana, Ameraldi costruisce una biografia intellettuale dell'arciprete, approntando, prima del lavoro in tal senso definitivo di Oliviero Franzoni, Giorgio Morelli e Lionello Santini²⁹, un elenco assai esaustivo della opere edite e inedite composte da Guadagnini.

Tuttavia, pur riconoscendo al lavoro di Ameraldi un certo interesse, soprattutto in ordine allo scavo archivistico condotto riguardo alla produzione dell'arciprete, tale studio appare inficiato dal carattere quasi agiografico che circonda la figura di Guadagnini, approccio metodologico che impedisce una reale restituzione storiografica della sua esperienza intellettuale. Espressioni come “raccolgere tutte le innumerevoli prove dello zelo del Guadagnini nel ministero pastorale, sarebbe opera interessante ed utile, ma occuperebbe troppo tempo e troppo spazio”, oppure “con particolare amore si occupò del bene spirituale del suo popolo, che promosse più che a parole, coll'esempio di una vita intemerata e fattiva”, per concludere, approntando un'accorata difesa di Guadagnini con “ed ora, nel chiudere il nostro lavoro, una sola domanda ci rivolgiamo: Dove mai abbiam dimostrato che il Nostro sia un eretico, perché giansenista? In nessun luogo. E se giansenista volesse significare, almeno nel caso nostro, per il Guadagnini, prete fervente e dotto? A noi è parso proprio così!”³⁰, attestano come l'indagine di Ameraldi risenta di un approccio che influisce negativamente sulla scientificità della sua ricerca.

A questo limite se ne associa un altro, altrettanto rilevante e influente sul giudizio storico che Ameraldi esprime riguardo all'arciprete camuno, ossia il forte carattere patriottico con cui l'autore analizza la vicenda biografica di Guadagnini. L'arciprete diventa infatti nella riflessione di Ameraldi il più fulgido esempio dell'identità camuna, costruita nei secoli in opposizione al potere politico di Brescia e di Venezia e, per ciò che riguarda la dimensione ecclesiologica, centrale nel pensiero di Guadagnini, di Roma. L'arciprete diventa in altri termini il mezzo, lo strumento attraverso cui supportare e difendere l'identità culturale e politica della Valcamonica, l'emblema di un patriottismo che, superando le logiche nazionali, si traduce in esaltazione dell'identità locale.

Tale interpretazione storiografica non deve stupire se si tiene in considerazione che nel pensiero dello stesso Guadagnini, il campione del patriottismo camuno a cui Ameraldi dedica la sua ricerca, l'esaltazione dell'identità camuna costituisce una componente di notevole rilevanza, come dimostra

²⁹ G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit.

³⁰ O. AMERALDI, *Giambattista Guadagnini, giansenista bresciano*, in «El Carobe», 6-7 (1972), pp. 1-101, in particolare pp. 19-20.

lo scritto inedito intitolato *Memoria sull'istoria di Valcamonica colle antichità e documenti provate*³¹, che l'arciprete compose nel 1766. L'obiettivo che spinse Guadagnini allo studio della storia camuna è lo stesso che muove Ameraldi all'analisi del pensiero e dell'operato dell'arciprete: dimostrare l'indipendenza, la dignità e forse anche la superiorità della cultura camuna rispetto alle ingerenze che essa fu costretta a subire nel corso della sua storia da parte di entità politiche straniere, come la Serenissima, o quanto meno percepite come tali, come Brescia.

Oltre all'emblema dell'identità camuna Guadagnini assume agli occhi di Ameraldi anche un'altra rilevante funzione, quella di antesignano dei valori risorgimentali italiani, che egli avrebbe anticipato negli scritti dedicati alla figura di Arnaldo da Brescia³² e alla critica del potere temporale del papato. Tale giudizio, certamente favorito dall'approccio apologetico che percorre la ricerca, ha impedito ad Ameraldi di comprendere la complessità del pensiero guadagniniano in relazione al momento storico in cui esso fu concepito.

Pieno riconoscimento dell'importanza della figura di Guadagnini all'interno della corrente giansenista italiana del secondo Settecento si è avuto grazie a Pietro Stella il quale, nello studio in tre volumi intitolato *Il giansenismo in Italia*³³, l'opera a oggi più esaustiva sul giansenismo italiano pubblicata nel 2006, ha riservato uno spazio, seppur non particolarmente esteso, alla figura dell'arciprete camuno.

Tuttavia, anche l'approccio storiografico di Stella risente della tendenza descritta in precedenza, mirante a risolvere l'intera riflessione guadagniniana nella sua ecclesiologia, senza tenere in debito conto l'importanza della componente più propriamente politica e teologico-politica. Seguendo il metodo di analisi inaugurato da Jemolo, Stella si concentra sul *De antiqua paroeciarum origine*, il manifesto del parrochismo guadagniniano concepito in stretta continuità con altri due scritti dell'arciprete, ossia il *Nuovo esame del Concilio di Trento relativo all'assoluzione de' casi riservati ed approvazione de' confessori*³⁴, risalente al 1787 e l'*Appendice al Nuovo esame di alcuni testi del*

³¹ G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit, p. 425. Nel 1797, a seguito dell'instaurazione della Repubblica Cisalpina, Guadagnini compose un altro scritto sulla storia della Valcamonica, allo scopo di dimostrare la legittimità delle antiche libertà del popolo camuno contro le rivendicazioni dei dominatori stranieri. A tal proposito cfr.: C. TREBESCHI, *Una poco conosciuta eredità di Guadagnini e la lezione di Antigone sulle società di antichi originari di Valcamonica*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, Atti del convegno di studi, Civate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012, pp. 115-126.

³² A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Vita di Arnaldo da Brescia descritta da Giambattista Guadagnini Arciprete di Civate in Valcamonica*, Pavia, Giuseppe Bolzani, 1790; Id., *Apologia di Arnaldo da Brescia. Libri due a S.E. il N.U. Andrea Querini Patrizio veneto Senatore prestantissimo*, Pavia, Giuseppe Bolzani, 1790.

³³ P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 402-404.

³⁴ Guadagnini compose tale opera in difesa dello scritto intitolato *Della sacramentale assoluzione ne' casi riservati. Lettera all'anonimo autore del libro intitolato: Le storte idee raddrizzate*, che il canonico ordinario di Sant'Ambrogio di Milano Luigi Stanislao Litta compose nel 1784 contro l'opera *Le storte idee raddrizzate*, che l'ex-gesuita Francesco Antonio Zaccaria pubblicò lo stesso anno. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 393-394.

*Concilio di Trento relativi all'assoluzione dei casi riservati*³⁵, pubblicato nel 1789. Tali scritti, in cui Guadagnini si impegnò a difendere il diritto dei sacerdoti di assolvere dai casi riservati alla giurisdizione vescovile, costituiscono per Stella una sorta di integrazione del *De antiqua paroeciarum origine*, le opere in cui Guadagnini, estendendo la sua difesa dai diritti dei parroci a quelli dei sacerdoti, portò a pieno compimento la sua richiesta di una maggiore pneumatologia nel governo della Chiesa.

Tale interpretazione storiografica, seppur certamente corretta, è condotta come nel caso dello studio di Jemolo senza alcun interesse per le ragioni che stettero alla base dell'ecclesiologia guadagniniana, ragioni che, come visto, furono influenzate dal contesto geografico e socio-politico in cui Guadagnini visse e operò. Inoltre, l'interesse quasi esclusivo riservato alla componente ecclesiologica del pensiero guadagniniano ha impedito di focalizzare l'attenzione su altri scritti dell'arciprete, la cui analisi risulta imprescindibile per la comprensione della sua riflessione teologico-politica.

Che tale approccio interpretativo abbia costituito e continui a costituire quello maggiormente utilizzato per l'analisi del pensiero guadagniniano è attestato dal poderoso studio di Santino Maruti il quale, nel 2003, ha dedicato alla figura dell'arciprete camuno la tesi di dottorato intitolata *Il caso Guadagnini (1723-1807). Tendenze parrochiste nell'ecclesiologia del giansenismo lombardo*³⁶. Seppur molto importante per la comprensione del pensiero ecclesiologico di Guadagnini, infatti, lo studio di Maruti ripercorre la linea interpretativa delineata da Stella, approfondendola certamente, come dimostrano le quasi settecento pagine della ricerca, ma senza apportare alcuna sostanziale novità per la comprensione dell'esperienza intellettuale di Guadagnini. La riflessione dell'arciprete camuno è ricostruita sulla base di un ristretto numero di scritti, il *De antiqua paroeciarum origine*, il *Nuovo esame del Concilio di Trento* e l'*Appendice al Nuovo esame di alcuni testi del Concilio di Trento*, senza tenere in minimo conto l'importanza occupata dalla componente politica nell'economia del pensiero elaborato da Guadagnini a proposito del governo della Chiesa e del rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica.

Inoltre, denunciando lo stesso limite degli studi di Jemolo e di Stella, limite in questo caso ancor più grave trattandosi di uno studio monografico sulla figura di Guadagnini, la ricerca di Maruti non tiene minimamente in considerazione il problema del contesto in cui l'arciprete camuno elaborò la sua riflessione ecclesiologica, riflessione che in tal modo pare nascere dal nulla, come un dato di fatto di cui si indagano anche i più minuti particolari ma di cui non si colgono i prodromi. In altri termini lo studio di Maruti corre il rischio di diventare un esercizio di erudizione piuttosto che uno

³⁵ Tale scritto, in cui Guadagnini prese nuovamente le difese del canonico milanese Litta, fu posto all'Indice con decreto del 18 settembre 1789. Cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 396-397.

³⁶ S. MARUTI, *Il caso Guadagnini (1723-1807). Tendenze parrochiste nell'ecclesiologia del giansenismo lombardo*, cit.

studio indirizzato alla comprensione della dottrina ecclesiologica e, più in generale, del pensiero di Guadagnini.

Il più recente contributo apparso sulla figura di Guadagnini è il volume intitolato *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*³⁷, che, pubblicato nel 2012, raccoglie i contributi della giornata di studio sulla figura dell'arciprete tenutasi a Civate Camuno il 21 ottobre 2006. Allineandosi agli studi precedentemente pubblicati su Guadagnini, anche i saggi raccolti in questo volume analizzano diversi aspetti della biografia intellettuale dell'arciprete, dal suo impegno nella veste di storico della Valcamonica, passando per la sua battaglia controversistica combattuta contro il fronte filo-molinista e filo-curiale, per giungere, tema anche in questo caso centrale, alla sua ecclesiologia³⁸, senza tuttavia prestare attenzione alla componente teologico-politica della sua riflessione.

L'unico saggio tra quelli raccolti nel volume che abbia cercato di indagare il pensiero politico di Guadagnini è quello di Angelo Maffei intitolato *Tra molinismo e illuminismo. Il pensiero teologico di Giambattista Guadagnini*³⁹. L'autore conduce la sua analisi sullo scritto intitolato *La falsità dell'asserta Lega de' Teologi Antimolinisti*⁴⁰, che Guadagnini compose allo scopo di dimostrare la stretta commistione tra dottrina molinista, pensiero illuminista e scoppio della rivoluzione francese. Tuttavia, pur avendo focalizzato l'attenzione sulla vicenda biografica di Guadagnini a seguito della rivoluzione francese e dell'instaurazione dei regimi napoleonici in Italia, il saggio di Maffei si arresta sulla soglia del pensiero politico guadagniniano, nel punto in cui esso si sviluppa ed evolve a partire dal giurisdizionalismo elaborato negli anni Settanta del XVIII secolo. Conformemente alla linea interpretativa di Jemolo, Maffei accenna alla complessità del pensiero politico giansenista nel confronto con la rivoluzione francese, senza tuttavia approfondirne gli esiti. In altri termini l'autore non si premura di collegare la riflessione controversistica elaborata da Guadagnini contro il molinismo curialista e la filosofia illuminista alla componente speculativamente più approfondita del suo pensiero teologico-politico, riguardante l'origine e la natura del potere politico e il rapporto dell'autorità civile con i propri governati⁴¹.

³⁷ AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini*, cit.

³⁸ Stessa linea interpretativa caratterizza lo studio di M. COMINI, *Giovan Battista Guadagnini. Un sacerdote giansenista in Val Camonica*, Brescia, 1995.

³⁹ A. MAFFEIS, *Tra molinismo e illuminismo. Il pensiero teologico di Giambattista Guadagnini*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini*, cit., pp. 43-84.

⁴⁰ G. B. GUADAGNINI, *La falsità dell'asserta Lega de' Teologi Antimolinisti e la Verità della Lega de' Molinisti co' Moderni Filosofi, svelate e dimostrate da un parroco di campagna nella sua Risposta alla Lettera d'un finto parroco di città su questo argomento*, s.l., s.n., 1797. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 406.

⁴¹ Stupisce come la stessa interpretazione della produzione guadagniniana caratterizzi lo studio di Alberto Vecchi intitolato *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, che, dedicato espressamente allo studio delle correnti religiose sviluppatesi tra il XVII e il XVIII secolo nel contesto veneto, è stato pubblicato nel 1962. Lo spazio ridotto riservato alla figura di Guadagnini, considerato alla stregua di un pedissequo ripetitore nel contesto lombardo-veneto del pensiero

Tenuto conto del panorama storiografico che sinteticamente si è cercato di ricostruire, si è ritenuto opportuno focalizzare l'attenzione sulla visione teologico-politica di Guadagnini, al fine di superare le ricorrenti interpretazioni offerte dalla storiografia che si è occupata di ricostruirne il pensiero. A tal proposito, il recente rinvenimento di un fondo archivistico di proprietà della famiglia Labus, contenete molte opere manoscritte e inedite composte da Guadagnini e un numero assai rilevante di lettere che egli scambiò con i principali protagonisti della cultura religiosa del secondo Settecento⁴², ha consentito di approfondire aspetti del pensiero di Guadagnini a oggi sostanzialmente inesplorati.

Tuttavia, prima di affrontare l'analisi del pensiero politico di Guadagnini, si rende necessaria una precisazione terminologica, che, superando l'aspetto prettamente linguistico, tocca da vicino la sostanza del problema che qui ci si propone di indagare. Al fine di ricostruire il pensiero di Guadagnini a proposito dei rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica, al funzionamento dello Stato e al ruolo civile della religione, si è fatto ricorso al concetto di "teologia politica", e non ai termini più generali di "politica" o di "ecclesiologia". Quando nel corso del presente lavoro si usa la definizione "teologia politica" si vuole fare riferimento a una precisa visione del potere politico, sviluppata alla luce di quella che, per un teologo cattolico del XVIII secolo, rappresenta la suprema autorità: Dio. Nella prospettiva da cui Guadagnini osserva la società civile, la sua origine e il suo funzionamento, le sacre Scritture costituiscono un modello irrinunciabile. Ogni concetto della Bibbia a cui l'arciprete fa riferimento – non nella veste di esegeta, ma di teologo impegnato nella difesa di una precisa visione della religione cristiana e della Chiesa – porta inscritto un insopprimibile valore politico. Ad esempio le idee formulate da Paolo nella Lettera ai Romani, in modo particolare nel capitolo 13, 1-7, la base concettuale della teologia politica guadagniniana, necessaria a dimostrare l'origine divina dell'autorità politica, per Guadagnini sono pregnantemente politiche sin dalla loro origine.

L'utilizzo della definizione "teologia politica" risulta dunque il frutto di una scelta meditata e consapevole, che ha portato a escludere il concetto di "ecclesiologia", che, alla luce delle necessità d'indagine di questo studio, appare eccessivamente riduttivo. Se è vero che con il termine "ecclesiologia" è possibile coprire il campo concernente i rapporti tra autorità secolare ed ecclesiastica, è altrettanto vero che esso appare inappropriato se ci si propone di indagare il

tamburiniano, è dedicato alla sua produzione ecclesiologica rappresentata dal *De antiqua paroeciarum origine*, e alla sua battaglia controversistica, ben rappresentata, a detta di Vecchi, dalle opere su Arnaldo da Brescia. A tal proposito cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose*, cit.

⁴² Il fondo, di proprietà privata, è stato rintracciato non molti anni fa, e in seguito microfilmato per iniziativa del Dipartimento Storico-Geografico dell'Università di Pavia. Tale fondo è oggi conservato presso L'Università Cattolica del Sacro Cuore di Brescia. Esso include 91 manoscritti, molti dei quali inediti, omelie, appunti, prediche, sonetti, e oltre 2000 lettere inviate e ricevute da Guadagnini, lettere in cui si discutono i delicati problemi politico-ecclesiastici del tempo. Tra i mittenti figurano personaggi ben noti alla storiografia religiosa italiana quali Orazio Chiaramonti (circa 400 lettere), Giuseppe Pujati, Giovanni Battista Rodella (circa 400 lettere), Pietro Bocca e Camillo Almici.

problema dell'origine dell'autorità politica. Limite concettuale che si esprime anche a proposito di un altro tema, che, come i precedenti, occupa uno spazio di notevole rilevanza nella riflessione guadagniniana, ossia il rapporto tra il cristiano colto nella doppia dimensione di fedele e di cittadino/suddito e l'autorità civile. Nel pensiero di Guadagnini, in cui la componente ecclesiologica occupa una parte di notevole rilievo, "ecclesiologia" indica la riflessione a proposito del sistema di governo della Chiesa, ciò che ha uno strettissimo legame con la sua visione politica, ma che non la risolve interamente.

Tuttavia, alla luce dell'evoluzione che il concetto di "teologia politica" ha assunto a partire dagli anni Venti del XX secolo, si rende necessaria un'ulteriore precisazione terminologica, essenziale al fine di evitare fraintendimenti che potrebbero inficiare la comprensione del presente lavoro. Occorre sottolineare che in Guadagnini la declinazione del termine "teologia politica" quale insieme di concetti religiosi secolarizzati trasposti nel sistema politico – l'accezione maggiormente utilizzata da quando nel 1922 Carl Schmitt diede alla luce il suo *Politische Theologie* – è completamente assente⁴³. In tal modo se il concetto di "ecclesiologia" appare insufficiente per descrivere la riflessione politica di Guadagnini, è al contempo importante precisare che l'approccio teologico sviluppato dall'arciprete a proposito dell'autorità politica non rientra nell'alveo della descrizione schmittiana. E non potrebbe essere altrimenti in un teologo che ancora non aveva fatto i conti con la "modernità" intesa nell'accezione propria di Schmitt.

In Guadagnini il concetto di "teologia politica" si risolve in un'accezione molto più semplice rispetto a quella declinata da Schmitt, per limitarsi all'analisi del potere secolare alla luce di quella che l'arciprete riteneva la fonte originaria di ogni autorità terrena, ossia la volontà divina.

Inoltre, la scelta della definizione di "teologia politica" appare giustificata alla luce della produzione editoriale giansenista del tardo XVIII secolo. Nel 1794 Tamburini, uno dei principali punti di riferimento del pensiero guadagniniano, diede alle stampe le *Lettere teologico-politiche*, opera in cui, sull'onda lunga della rivoluzione francese, rifletteva a proposito dell'origine dell'autorità politica e al suo rapporto con i governati e con il potere ecclesiastico. Tale scritto ebbe un enorme successo editoriale e influì in maniera rilevante sulla riflessione di Guadagnini il quale, grazie al rapporto di amicizia con il docente pavese, ebbe l'opportunità di leggerlo prima della sua pubblicazione. In Guadagnini dunque il concetto di "teologia politica" era certamente ben delineato,

⁴³ Riguardo al concetto di teologia politica nel Novecento cfr.: M. NICOLETTI, *Sul concetto di "teologia politica" in Carl Schmitt*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002, pp. 327-348; Id., *Il problema della "teologia politica" nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. SARTORI, M. NICOLETTI (a cura di), *Teologia politica*, Bologna, 1991, pp. 17-67. A proposito della teologia politica nel pensiero di Schmitt cfr.: M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, 1990.

costituendo un punto di riferimento imprescindibile da cui partire per indagare i problemi riguardanti il funzionamento dello Stato.

Una volta chiarito questo aspetto terminologico è più semplice comprendere le coordinate mentali entro cui si muove la riflessione di Guadagnini, riflessione che può essere pienamente compresa solamente tenendo insieme la componente teologica e quella politica.

Il primo capitolo della presente ricerca è stato dedicato all'approfondimento delle radici del pensiero politico di Guadagnini tramite l'analisi della corrispondenza che negli anni Sessanta del XVIII secolo egli intrattenne con alcuni importanti esponenti della cultura religiosa lombardo-veneta, come ad esempio Orazio Chiaramonti, ecclesiastico fratello del noto letterato Giambattista. Dallo studio di tale corrispondenza e degli abbozzi di alcune opere manoscritte si comprende come per Guadagnini la politica, intesa come scienza riguardante il funzionamento dello Stato colto in tutte le sue dimensioni, dal rapporto tra autorità civile ed ecclesiastica, al rapporto tra governanti e governati, rientri nel campo più ampio dell'etica. Ciò consente di mettere in luce sin da subito il debito intellettuale nutrito da Guadagnini nei confronti di Lodovico Antonio Muratori, il principale esponente della corrente di pensiero che la storiografia ha ribattezzato “*Aufklärung* cattolica”⁴⁴. Tale debito costituisce uno dei tratti salienti dell'esperienza intellettuale dell'arciprete, aspetto che la storiografia ha colto solo in parte, senza approfondirne pienamente le implicazioni.

Accanto all'etica un'altra componente costituisce il fondamento del pensiero politico di Guadagnini, ossia la visione dottrinale che egli, sulla scorta di un forte rigorismo mutuato dalla dottrina di Agostino, sviluppò sin dagli anni dei suoi studi seminariati elaborando una concezione antropologica fortemente pessimista. Tale dato, concorde all'elaborazione dottrinale tipica del movimento giansenista, influì in modo rilevante sull'idea che l'arciprete elaborò a proposito dell'origine del potere politico e del rapporto tra autorità civile e governati.

Il secondo capitolo è stato riservato alla ricostruzione del pensiero politico di Guadagnini tra gli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo, il momento in cui le politiche ecclesiastiche giurisdizionaliste adottate in Italia dai sovrani illuminati, e soprattutto nella Lombardia asburgica da Maria Teresa e da Giuseppe II e nel Granducato di Toscana da Pietro Leopoldo, offrirono al movimento riformatore italiano, al cui interno la corrente giansenista occupò un ruolo di notevole rilievo, la speranza che la tanto auspicata riforma religiosa ed ecclesiastica potesse essere attuata. Speranza che, tuttavia, lo scoppio della rivoluzione francese e la pubblicazione della bolla *Auctorem*

⁴⁴ A proposito dell'“*Aufklärung* cattolica”, cfr.: B. PLONGERON, *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, in «Il pensiero politico», 3 (1970), pp. 30-58; M. ROSA, *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, cit., pp. 1-47; D. MENOZZI, «*Aufklärung*» delle Chiese cristiane e «*chrétiens éclairés*». In margine ai lavori della terza sessione del congresso C.I.H.E.C. di Varsavia, in «Critica storica», 16 (1979), pp. 150-161; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e stati assoluti*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 14 (1978), pp. 58-67.

fidei, con cui nel 1794 Pio VI condannò 85 proposizioni del Sinodo di Pistoia, il punto culminante dell'azione riformatrice leopoldina in Toscana, subirono una inequivocabile battuta d'arresto.

Una volta analizzata la formazione del giurisdizionalismo guadagniniano, ci si è concentrati su un tema centrale nel pensiero teologico-politico dell'arciprete, ossia l'idea che egli elaborò a proposito dell'origine dell'autorità politica. Facendo riferimento allo scritto inedito intitolato *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione da Giovanni Antonio Ranza*, che Guadagnini compose nel 1796 allo scopo di confutare il pensiero del giacobino vercellese Giovanni Antonio Ranza a proposito della legittimità della sovranità popolare, si è indagata la concezione di Guadagnini secondo cui ogni autorità terrena, di cui la politica non rappresenta che la più istituzionalizzata, deriva immediatamente da Dio. Tale punto di vista viene elaborato dall'arciprete alla luce di un passo neo-testamentario che ha occupato un ruolo di notevole rilievo nella teologia politica cristiana, ossia il capitolo 13, 1-7 della Lettera ai Romani di Paolo.

L'idea dell'origine divina del potere politico ebbe notevoli conseguenze sulla concezione che Guadagnini elaborò riguardo al rapporto tra autorità politica e governati, tema che divenne di stretta attualità politica all'indomani della discesa delle truppe napoleoniche in Italia nel 1796 e della costituzione delle Repubbliche giacobine nella penisola. Di fronte a questa epocale svolta politica, che portava alla costituzione in Italia di regimi politici fondati sui principi democratici di uguaglianza e libertà rivendicati dalla rivoluzione francese, chiedersi quale avrebbe dovuto essere il comportamento del cristiano colto nella doppia dimensione di fedele e di cittadino/suddito assumeva un ruolo di notevole rilievo nella riflessione politica di Guadagnini e un significato di forte contingenza politica. Tema quest'ultimo a cui si sono riservati i capitoli quarto e quinto del presente studio.

L'ultimo capitolo è stato infine dedicato all'analisi di un altro tema di grande importanza nel pensiero politico di Guadagnini, ossia l'idea che egli elaborò in alcuni scritti composti a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo a proposito del matrimonio. Tale analisi consente di dare conferma, attraverso lo studio di un tema particolare come quello del matrimonio, istituzione che l'arciprete ritenne di natura eminentemente civile, sottoposta dunque alla competenza dell'autorità politica, del giurisdizionalismo che egli aveva elaborato a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo nel confronto con la politica ecclesiastica asburgica e con i principali testi del regalismo nord-europeo sei-settecentesco.

La ricostruzione del pensiero teologico-politico di Guadagnini, dal giurisdizionalismo elaborato a partire dagli anni Settanta del Settecento e in seguito sviluppatosi nel confronto con la diffusione delle idee illuministe e i principi di libertà e uguaglianza, con lo scoppio della rivoluzione francese

e con la costituzione dei regimi repubblicani dopo la discesa delle truppe napoleoniche nella penisola, costituisce un punto di osservazione privilegiato per comprendere, seppur alla luce delle peculiarità del caso specifico, le dinamiche intellettuali che contraddistinsero l'elaborazione politica del movimento riformatore italiano nella seconda metà del XVIII secolo.

ANTROPOLOGIA TEOLOGICA, ETICA E APOLOGETICA:
LA FORMAZIONE DEL PENSIERO POLITICO DI GUADAGNINI

1.1 *Antropologia teologica e pensiero politico*

Per poter comprendere il pensiero politico di Guadagnini occorre prestare attenzione alle basi teoriche su cui egli costruì la propria visione della società civile, i concetti da cui partì per elaborare una compiuta e sistematica analisi delle strutture di governo, del funzionamento politico ed economico dello Stato, del rapporto tra autorità ecclesiastica e secolare e tra quest'ultima e i propri governati.

Un tema costituisce l'architrave che regge l'elaborazione politica guadagniniana: la visione dottrinale che egli elaborò nel confronto con i padri della Chiesa e in modo particolare con Agostino, il punto di riferimento della riflessione dottrinale giansenista¹.

Dopo aver studiato presso la scuola di grammatica e retorica di Borno sotto il magistero di don Angelo Barcellandi, nel 1735, all'età di dodici anni, Guadagnini si trasferì nel seminario di Lovere, dove studiò grammatica, retorica e lingua latina. Inoltre, coltivò gli studi di filosofia con il sacerdote Ottavio Baglioni, venendo a contatto con il sistema aristotelico-tomistico, che il professore loverese declinava in una chiara accezione filo-molinista.

A seguito dell'esperienza nel seminario di Lovere, ove diede prova della sua passione per lo studio, nel 1738 Guadagnini si recò a Brescia per approfondire gli studi di filosofia e per essere iniziato alla studio della teologia presso la scuola gestita dai Padri della Pace e dagli Oratoriani di san Filippo Neri. Nella scuola, oltre agli oratoriani, insegnavano domenicani, somaschi, e benedettini. Nel corpo docente spiccavano Antonio Maria Macchi, Girolamo Verdura e Camillo Almici² – figura quest'ultima con cui Guadagnini, in una fase più matura della sua vita, mantenne uno stretto legame di amicizia e di collaborazione – personalità di primo piano del fronte riformatore lombardo-veneto.

¹ A proposito della visione dottrinale del giansenismo italiano e del debito di tale movimento nei confronti del pensiero di Agostino cfr.: M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, 2014, pp. 23-50; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. I, *I preludi tra Seicento e primo Settecento*, Roma, 2006; A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, 1928, pp. 60-95.

² Per il profilo biografico di Camillo Almici, cfr.: G. SOFRI, *Camillo Pietro Almici*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 2, Roma, 1960, pp. 512-513.

Particolarmente importante per la formazione teologica e dottrinale di Guadagnini fu l'influenza del domenicano Serafino Maria Maccarinelli³, che si impegnò a smantellare l'orientamento molinista che il giovane Giovanni Battista aveva sviluppato durante il periodo di studio con il padre Baglioni presso il seminario di Lovere.

Guadagnini ebbe dunque la possibilità di completare il suo percorso di studi in un ambiente colto, cosmopolita, sensibile ai nuovi fermenti culturali che giungevano d'oltralpe, in un contesto, la città di Brescia durante l'episcopato del cardinal Querini, aperto al dibattito teologico e dottrinale.

Che gli insegnamenti del padre Maccarinelli e dell'ambiente filo-giansenista che si riuniva presso la scuola bresciana dei Padri della Pace abbiano esercitato una notevole influenza sulle posizioni dottrinali del giovane Guadagnini⁴ è attestato da alcuni scritti che egli compose nella fase più precoce della sua attività. Tra essi spicca uno scritto a oggi inedito, intitolato *Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*⁵, composto con buona probabilità tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XVIII secolo.

Il sistema teologico-dottrinale di Guadagnini trova nella concezione che egli elaborò a proposito della grazia, e del rapporto di essa con il libero arbitrio e il peccato originale ai fini della salvezza, il suo fondamento.

Secondo Guadagnini il peccato originale non elimina completamente il libero arbitrio – punto di vista che egli non poteva sostenere pena disattendere i pronunciamenti formulati dal Concilio di Trento e avvicinarsi pericolosamente al pensiero dottrinale riformato – ma lo riduce enormemente. Tale condizione fa sì che nell'uomo segnato dalla colpa originale la volontà di non commettere il peccato sia nettamente più debole di quella deputata a non farlo, volontà quest'ultima che pure esiste e permane nella natura umana ma che, nella logica agostiniana di Guadagnini, ne rappresenta una componente minoritaria.

Sebbene nella biblioteca privata di Guadagnini non siano state rinvenute opere di Agostino, che dunque l'arciprete poté studiare grazie alla premura dei suoi principali collaboratori e

³ Serafino Maria Maccarinelli, bresciano, lettore di filosofia e teologia presso la scuola dei Padri della Pace di Brescia, ricoprì il ruolo di inquisitore a Crema, Verona e Venezia. Nel 1765 fu nominato commissario generale del Sant'Uffizio, incarico che occupò fino alla morte, avvenuta nel 1779. Per il profilo biografico di Maccarinelli cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, 1962, *ad indicem*.

⁴ Nel 1773, il domenicano Maccarinelli scrisse a Guadagnini che tra i suoi studenti egli era stato tra i migliori “specialmente dei quali ella è stato uno dei più distinti, che coll'impegno svegliato ed assidua applicazione hanno più profittato delle mie misere fatiche”. Cit. in M. COMINI, *Giovanni Battista Guadagnini. Un sacerdote giansenista in Valcamonica*, Brescia, 1995, p. 18.

⁵ Il titolo per esteso dello scritto è *Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione, che hanno prodotte le antiche e le moderne eresie, e che tengono tutt'or le cattoliche scuole, proposto all'esame de' dotti cattolici, e sottoposto all'infallibil giudizio della s. Chiesa Cattolica da G. B. G. a. di C., s.d., F.L., UCSCB, doc. 19, bob. 8.*

corrispondenti⁶, la dottrina elaborata dal vescovo di Ippona e l'interpretazione che di essa ne offrì la letteratura giansenista italiana settecentesca costituirono le basi su cui l'arciprete costruì il suo sistema dottrinale.

Facendo riferimento al pensiero di Agostino, in modo particolare agli scritti che il vescovo di Ippona aveva composto contro l'ottimismo antropologico del monaco britannico Pelagio e del vescovo di Eclano Giuliano⁷, Guadagnini sostiene la preminenza del dogma del peccato originale nell'economia della fede cristiana. La redenzione, pure importante in quanto espressione dell'azione divina, non cancella la natura intrinsecamente corrotta dell'uomo.

Guadagnini scrive nell'*Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, elencando alcune idee a proposito del rapporto tra peccato originale e natura umana:

- La necessità di peccare, che nasce dagli atti cattivi confermati, è una necessità non assoluta e antecedente, ma una illazione e conseguenza d'una volontà di peccare superiore alla volontà di non peccare.
- L'uomo peccatore spesso resiste alla grazia anche potente, perché spesso la sua cattiva volontà è più forte che la volontà buona ispiratagli dalla grazia.
- Molto più il peccare resiste colla sua volontà depravata ai buoni moti, che destano in lui i buoni residui dell'antica sua integrità.

Due volontà [sono] nell'uomo tra se contrarie anche nell'ordine della natura: una cattiva prodotta dalla concupiscenza, l'altra buona prodotta dai residui dell'antica integrità. Questi residui dell'antica integrità anche indipendentemente dalla

⁶ A proposito dell'assenza di opere di Agostino nella biblioteca di Guadagnini cfr.: V. VOLPI (a cura di), *Una "libreria" nel turbine della storia: Giansenismo, Classicismo e Risorgimento nella biblioteca parrocchiale di Esine*, Milano, 1996, p. 151. Che Guadagnini, tuttavia, abbia avuto la possibilità di studiare le opere dei principali padri della Chiesa è attestato da numerose lettere scritte all'amico Giambattista Rodella. Ad esempio, il 13 settembre 1788 l'arciprete scrisse al segretario della famiglia Mazzuchelli: "Abbiamo ed ammiriamo le Apologie di S. Atanasio, del Nazianzeno, e di S. Agostino [...]". Cit. in: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, a cura di O. FRANZONI, G. MORELLI, L. SANTINI, Brescia, 1989, pp. 259-260.

⁷ Nella battaglia dottrinale anti-pelagiana di Agostino gli scritti *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, composto tra il 411 e il 412, e *De natura et gratia*, composto intorno al 415, occupano un ruolo di primo piano. In questi scritti Agostino superò l'idea del peccato come atto volontario che, sulla scia di un platonismo mutuato da Plotino, aveva elaborato nello scritto intitolato *De libero arbitrio*. Per le diverse interpretazioni riguardo al tema del peccato originale in Agostino cfr.: L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, 2014; P. F. BEATRICE, *The Transmission of Sin. Augustine and the Pre-Augustinian Sources*, Oxford, 2013; Id., Tradux peccati. *Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano, 1978; F. CORDERO, *St. Augustine's doctrine of original sin*, in «Augustinian Studies», 36 (2005), pp. 359-396; J. GROSS, *La problematica del male-Maligno-peccato in s. Agostino*, in *Male-Maligno-peccato nei Padri della Chiesa*, Roma, 2005; M. VERSCHOREN, *The appearance of the concept of concupiscencia in Augustine's early antimichaen writings (388-391)*, in «Augustiniana», 52 (2002), pp. 199-240; N. CIPRIANI, *La dottrina del peccato originale negli scritti di sant'Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI e A. PIERETTI (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino*, Roma, 1997, pp. 23-48; U. BIANCHI, *Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino*, in «Congresso internazionale su S. Agostino», I, Roma, 1987, pp. 451-464; C. SCHAHN, *Il tema della concupiscencia in Agostino e la tradizione dell'enkrateia*, in «Augustinianum», 25 (1985), pp. 155-183. A proposito dell'ottimismo antropologico di Pelagio e di Giuliano, secondo i quali il peccato non si trasmette per via generativa costituendo un atto dettato dalla libera volontà umana, pensiero contro cui Agostino elaborò la sua idea riguardo al peccato originale, cfr.: M. SIMONETTI, *Giuliano d'Eclano nelle controversie dottrinali del suo tempo*, in A. V. NAZZARO (a cura di), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia cristiana*, Atti del convegno di Mirabella Eclano, 4-6 giugno 2003, Napoli, 2004, pp. 21-33; N. CIPRIANI, *La morale pelagiana e la retorica*, in «Augustinianum», 31 (1991), pp. 309-327; P. F. BEATRICE, Tradux peccati, cit., pp. 41-63.

grazia soprannaturale producon talvolta dell'opere buone rapporto alla lor natura ed officio; ma giammai producono opere interamente buone, cioè tali anche riguardo al fine⁸.

Considerato che senza la grazia l'uomo non può fare che il male, per Guadagnini il peccare non costituisce una condizione necessitata e soggetta alla volontà di Dio che, distribuendo ad alcuni uomini la grazia e ad altri no, costringerebbe coloro che ne sono privati a peccare. L'atto di peccare è sempre dettato dalla volontà umana, che, seppur a un grado di molto inferiore rispetto a quello presente nello stato d'innocenza, risulta pur sempre libera. Il fatto che l'uomo sia naturalmente portato a peccare è dunque una condizione che non è riconducibile a Dio, bensì alla caduta adamitica, ossia alla natura dell'uomo stesso, natura che, secondo la dottrina contenuta negli scritti anti-pelagiani di Agostino, risulta segnata irreversibilmente da una tendenza al male dovuta al peccato originale che propende nettamente sulla forza che si oppone al peccato⁹.

Né anche l'abbandono di Dio, l'acceciamento e induramento, e la privazione d'ogni grazia soprannaturale, induce una necessità antecedente di peccare, ma solo una certezza ch'ei peccherà finché rimane in questo stato. È certo ch'ei peccherà; ma è certo ancora che peccherà perché vorrà peccare; e perciò giustamente sarà punito¹⁰.

Partendo da queste premesse a proposito del rapporto tra grazia e libero arbitrio, Guadagnini sostiene che solamente la grazia sufficiente è elargita gratuitamente a tutti gli uomini, grazia sufficiente che consente loro di esercitare il "potere", come egli lo definisce, di ambire al bene. Tale grazia, a cui l'uomo non può resistere, è il campo in cui si sostanzia il libero arbitrio. Una volta ricevuto tale dono divino ogni uomo ha la possibilità, almeno in potenza, di aspirare al bene.

Discorso completamente diverso se dalla possibilità di rigettare il male si passa alla volontà di operare il bene. Per far sì che l'uomo, la cui natura risulta irrimediabilmente corrotta dal peccato originale, possa tramutare in atto concreto l'aspirazione al bene è necessaria la grazia preveniente, che Dio non elargisce a tutti gli uomini ma solo ad alcuni di loro.

Facendo riferimento al pensiero elaborato da Agostino contro l'ottimismo antropologico pelagiano Guadagnini scrive, precisando la sua visione a proposito del rapporto tra grazia e salvezza:

⁸ G. B. GUADAGNINI, *Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, cit., p. 2.

⁹ Agostino aveva espresso in modo sistematico tale punto di vista nel *De Civitate Dei*, scritto composto tra il 417 e il 418, nel pieno dello scontro dottrinale con il monaco britannico Pelagio. Cfr.: L. COVA, *Peccato originale*, cit., p. 39. Le tesi di Pelagio e del suo discepolo Celestio, i quali negavano la trasmissione per via generativa del peccato, furono condannate a favore delle tesi di Agostino nel Concilio di Cartagine del 418.

¹⁰ G. B. GUADAGNINI, *Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, cit., p. 2.

In ordine a far il bene e fuggire il male, nel che intervengono tre cose il *potere*, il *volere*, e il *fare*, Pelagio non confessava altra grazia come necessaria che il potere. [...]. Non riconoscendo egli dunque altra grazia che questo potere, che in sostanza era il libero arbitrio, e attribuendo al libero arbitrio il volere ed il fare, negava in fatti la grazia, che mostrava di confessar in parole, onde era chiaramente eretico¹¹.

Dichiarando esplicitamente il suo debito intellettuale nei confronti del pensiero agostiniano, Guadagnini proseguiva scrivendo che

questa grazia, che dà il volere ed il fare, la dispensa Iddio *variis et miris modis*, come dice S. Agostino:

- col diminuire e acquetare la concupiscenza, che stimola al peccato, onde essendo debole cede ad un impulso della grazia che sarebbe debole per resistere alla concupiscenza forte ed ardente. E ciò lo fa or *direttamente*, ed ora *indirettamente*. *Direttamente*, acquetandolo colla sua grazia immediata, come fa in ispecie con quelli a cui egli ha dato *animam bonam*, con indole pacifica, che difficilmente s'irrita allo sdegno e alla vendetta: un'indole giusta, che abborrisce le frodi e le rapine: un'indole verace, che detesta la menzogna, e l'impuntualità: un'indole pudica, che abbomina ogni sozzura carnale, ecc. Queste anime avendo la volontà meno portata al male, meno resistono alla grazia, che perciò rimane in lor vittoriosa quantunque sia tutt'or piccola, e incapace di raffrenare una concupiscenza forte. *Indirettamente* illustrando la mente con lumi chiari, che rappresentano la bellezza della virtù, la bruttezza del vizio, la grandezza del premio, il terror del castigo, la viltà dell'oggetto bramato, ecc., come egli fa e immediatamente colle sue ispirazioni, e mediatamente per mezzo delle prediche, delle buone letture, dei buoni consigli, della esatta educazione, ecc., e specialmente sottraendo la presenza degli oggetti irritanti, la comodità, o la possibilità di spuntare le sue voglie. [...].

- coll'infondere, o accrescere la carità nel cuor dell'uomo. Tutti gli uomini prima della venuta dello Spirito Santo avevano la carità, ma debole; perciò stavano rinchiusi per timor de' Giudei. Ma lo Spirito Santo accrebbe la lor carità a segno, che sprezzano tutti i pericoli, i tormenti e la morte. Saulo non aveva la carità, [...] e Dio gl'infuse in istante una carità sì poderosa, che di Saulo ne fece un S. Paolo¹².

In tal modo la grazia che conduce alla perseveranza, la preconditione necessaria ai fini della salvezza e dell'ottenimento dell'eterna visione beatifica di Dio, costituisce un dono che non riguarda l'intera umanità, ma solamente una parte di essa. Tale selezione, e qui sta il punto centrale della visione dottrinale che Guadagnini elaborò in piena conformità al pensiero giansenista¹³, è operata da Dio indipendentemente dalla previsione divina dei meriti che gli uomini possono ottenere mettendo a buon frutto la grazia elargita all'intera umanità.

Anche la finale perseveranza è un assoluto potere dell'uomo, il quale siccome può fare il bene e fuggire il male nel corso della sua vita, così lo può sino al fin della vita. Ma siccome egli non vorrà mai farlo, attesa la sua cattiva volontà, se Dio non gli dona la volontà buona, molto meno vorrà farlo costantemente sino al fine, se Dio non gli dona una

¹¹ Ivi, p. 5.

¹² Ivi, p. 10.

¹³ A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia*, cit., pp. 65-66.

perseverate volontà. Egli può impetrare questa perseverante volontà colle sue orazioni supplichevoli o perseveranti; onde tanto più si avvera, che potrebbe salvarsi se volesse: ma la sua corrotta volontà gli farà intralasciar questo mezzo; onde parimenti tanto più s'avvera, che si dannà, perché non vuole efficacemente i mezzi necessarj per la sua salute¹⁴.

In opposizione a quanto sostenuto dai teologi filo-molinisti, per Guadagnini tale scelta operata da Dio, scelta che l'uomo nella sua finitezza e corruzione non è in grado di comprendere, non costituisce affatto un'ingiustizia, bensì l'espressione della bontà divina. Riconoscendo a taluni uomini la grazia necessaria per la perseveranza nella fede Dio svolge un'azione di puro amore verso un'umanità che nulla meriterebbe, mentre negando tale dono alla maggior parte degli uomini non fa altro che operare secondo giustizia¹⁵.

L'antropologia pessimista che Guadagnini ebbe modo di esplicitare nell'*Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, era già stata formulata in un altro scritto particolarmente interessante per la comprensione della sua riflessione teologico-dottrinale. Il 7 settembre 1751 Guadagnini aveva scritto una lettera a una anonima "Riverenza"¹⁶, ringraziandola di avergli inviato lo scritto intitolato *Observationes in controversiam de gratia efficaci*, che il canonico regolare di San Salvatore Celso Migliavacca¹⁷ aveva pubblicato nel 1717 in appendice alla sua *Dissertatio de gratia se ipsa efficaci et de praedestinatione*.

In questi scritti, che il sant'Uffizio pose all'Indice dei libri proibiti rispettivamente nel 1724 e nel 1723, Migliavacca si era fatto portavoce di una visione agostiniana riguardo al rapporto tra grazia e libero arbitrio ai fini della salvezza, formulando un'antropologia teologica fortemente pessimista e una visione morale spiccatamente rigorista.

La lettera scritta da Guadagnini all'anonima "Riverenza" risulta particolarmente utile per comprendere l'evoluzione della visione dottrinale dell'arciprete e questo per due principali motivi: da una parte essa consente di attestare la conoscenza di Guadagnini delle principali opere su cui prese forma il pensiero rigorista e agostinista italiano nella prima metà del XVIII secolo¹⁸ – opere tra cui quelle di Migliavacca ebbero un ruolo di primo piano; dall'altra permette di comprendere come l'interpretazione guadagniniana della dottrina di Agostino fosse filtrata attraverso il pensiero

¹⁴ G. B. GUADAGNINI, *Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, cit., p. 13.

¹⁵ Scrive Guadagnini a tal proposito: "Dio non fa ingiustizia alcuna a chi non dona dopo il potere anche il volere; [...] fa una grazia speciale a chi dona anche il volere". G. B. GUADAGNINI, *Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, cit., p. 13.

¹⁶ G. B. GUADAGNINI, *Lettera sulle quistioni de' Gratia*, 1751, BQ, F.VI.4.m.2 (10). La lettera di Guadagnini è citata anche in A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, cit., p. 452.

¹⁷ Per la biografia e la produzione editoriale di Migliavacca cfr.: P. VISMARA, *Migliavacca Celso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 74, 2010, Roma, pp. 359-361.

¹⁸ L'esperienza intellettuale di Migliavacca non può essere inscritta nel movimento giansenista, bensì in quel filone di pensiero che si impegnò a ribadire la centralità della dottrina di Agostino affrancandola tuttavia dall'interpretazione giansenista. Tale corrente di pensiero ebbe in Enrico Noris e nei suoi seguaci Fulgenzio Bellelli e Gianlorenzo Berti i principali esponenti. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento*, cit., pp. 25-28.

agostinista e rigorista, preponderante nel cattolicesimo italiano tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo¹⁹.

Quella fatta propria da Guadagnini fu in altri termini una dottrina agostiniana filtrata, che la pur attestata lettura da parte dell'arciprete delle opere del vescovo di Ippona²⁰ non poté restituire nel suo originario significato. Una dottrina agostiniana la cui puntuale ripresa e declinazione nell'Italia del primo Settecento da parte del pensiero rigorista non poteva non risentire delle necessità controversistiche che in quel periodo gravavano sull'elaborazione dottrinale cattolica, opponendo il variegato fronte anti-molinista a quello filo-gesuitico. Espressione evidente dell'influenza esercitata dal pensiero di Migliavacca sulla riflessione teologico-dottrinale di Guadagnini è quanto quest'ultimo scrisse all'anonima "Riverenza":

Tra i libri, ch'io abbia letti con piacere e con profitto non punto ordinario, le *Osservazioni* del P. Migliavacca prestatemi dalla benignità di V.a Riverenza occupano certamente un posto principalissimo. Mi è parso di cominciare solo dopo ch'io aveane cominciata la lettura, a intendere S.o Agostino e i Libro Sacri²¹.

Se l'agostinismo italiano del primo Settecento esercitò una rilevante influenza sulla formazione del pensiero teologico-dottrinale di Guadagnini, è bene mettere in luce che tale debito intellettuale non si tradusse in una pedissequa ripresa di temi precedentemente trattati, bensì in una critica rielaborazione. Allineandosi al pensiero giansenista, in primo luogo ai temi dottrinali che Pietro Tamburini avrebbe elaborato nell'opera *De summa catholicae de gratia Christi doctrinae praestantia utilitate ac necessitate dissertatio*, pubblicata nel 1771²², e prendendo in parte le

¹⁹ Per l'influenza esercitata dal pensiero rigorista e agostinista tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo in seno al cattolicesimo italiano e all'interno della curia romana, cfr.: J.-P. GAY, *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris, 2011; M. ROSA, *Gesuitismo e antigesuitismo nell'Italia del Sei-Settecento*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 42 (2006), pp. 247-281, in particolare pp. 251-252; J.-L. QUANTIN, *Le rigorisme: sur le basculement de la théologie morale catholique au XVIII^e siècle*, in «Reveu d'histoire de l'Église de France», 89 (2003), pp. 23-43; B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, 1993.

²⁰ Scrive Guadagnini, attestando la lettura diretta di opere di Agostino, di altri padri della Chiesa e di alcuni testi canonici concernenti il tema della grazia: "Ho letto anche altre opere coerenti, come di S. Fulgenzio, la Lett.a Sinodica de' Vescovi Africani, il secondo Concilio d'Oranges, le Lettere di Celestino, e di Bonifacio, e ho sperimentato con mia grande sodisfazione di quanto mi si era agevolato l'intendergli". G. B. GUADAGNINI, *Lettera sulle quistioni de' Gratia*, cit., p. 1.

²¹ *Ibidem*.

²² Tamburini compose quest'opera come il frutto dei sei anni di insegnamento che svolse sulla cattedra di teologia dogmatica del seminario di Brescia. Nello scritto Tamburini riprese i temi dottrinali tipici del tomismo agostinizzante elaborato da Berti e Concina e del portorealismo francese di Pascal, Arnauld e Quesnel: il peccato originale implica una corruzione vera e propria, condizione che porta la natura umana a essere orientata inesorabilmente al male; non esiste uno stato di pura natura; esistono due differenti tipi di grazia, quella detta "sufficiente", che Dio distribuisce a tutti gli uomini permettendo loro di mettere a buon frutto il libero arbitrio e la seconda detta "preveniente", dono divino riconosciuto solamente ad alcuni uomini i quali possono esercitare la perseveranza della fede necessaria per la salvezza eterna; il molinismo costituisce una dottrina errata, contro cui occorre prendere posizione in quanto suppone la piena autosufficienza e capacità del libero arbitrio. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del

distanze da quanto Migliavacca aveva sostenuto nelle sue *Osservazioni*, Guadagnini, accanto alla grazia cosiddetta preveniente, distribuita da Dio a una componente minoritaria degli uomini, e in grado di permettere la perseveranza nella fede, ribadì la presenza di una grazia sufficiente, distribuita a tutti i battezzati, grazia necessaria per mettere a buon frutto il libero arbitrio dell'uomo di cui, al contrario, Migliavacca sminuiva notevolmente il valore nell'economia della dottrina cristiana. Anticipando quanto più tardi avrebbe sostenuto nell'*Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, Guadagnini scrisse:

La definizione del Migliavacca adunque non abbraccia la grazia della fede, e della speranza: e nell'operare istesso non ammette la distinzione della grazia, che da il potere, da quella che aggiunge il volere e l'operare, cioè che eccita la potenza e da oziosa la rende attiva ed operosa²³.

Punto di vista da cui Guadagnini partiva per esprimere la sua idea a proposito della grazia:

Ecco il compendio di questo mio lungo cicalamento. La grazia è la cagione interna della nostra giustificazione, e questa derivata in noi da Gesù Cristo. [...]. Due sorte di questa grazia ammettono i Cattolici contro i Pelagiani: una colla quale [...] si può credere, sperare, amare, e amando operare, benché non si ami, ne si speri, ne rispettivamente forse si creda: l'altra, colla quale all'uomo s'aggiunge il volere e l'operare istesso, [...]. La grazia con cui ci si dà attualmente il credere e lo sperare è una grazia differente da quella con cui si dà l'amare, il far le opere comandate dalla carità. La potenza e possibilità di operare amando ci vien data da Cristo coll'infusione d'una carità, ma piccola, che serve a risanare l'uomo, e a rinvigorire le sue forze, e a dargli delle spinte efficaci, che controbilanciano un poco, ma non interamente il peso della concupiscenza. [...]. Questa potenza poi oziosa per così dire e indifferente viene eccitata da Dio con un'altra grazia, che non conferisce tanto il potere, quanto aggiunge il volere. [...]. [La grazia sufficiente] si dà a buon conto a tutti coloro, che hanno ricevuta la grazia del battesimo, e questo è articolo di fede appresso i PP. del secondo Concilio di Orange: e si dà almeno la grazia di poter amare a tutti quelli, che anno da osservare un precetto, che non deve essere totalmente impossibile; e questo pare espressamente definito dal Concilio di Trento²⁴.

In tal modo, già in un periodo precoce della sua attività, Guadagnini diede prova della sua vicinanza al pensiero rigorista che aveva segnato profondamente l'identità del cattolicesimo veneto, in modo particolare bresciano, nella prima metà del XVIII secolo, orientamento dottrinale che ebbe nell'abate del monastero di Sant'Eufemia di Brescia Costantino Rotigni e nel cappuccino Viatore da Coccaglio due dei principali esponenti²⁵.

convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, pp. 151-204, in particolare pp. 151-159.

²³ G. B. GUADAGNINI, *Lettera sulle quistioni de' Gratia*, cit., pp. 3-4.

²⁴ Ivi, p. 5.

²⁵ A proposito del rigorismo sviluppatosi nel lombardo-veneto tra Sei e Settecento cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, cit., pp. 451 ss.

A tal proposito risulta particolarmente interessante sottolineare che all'interno della miscellanea in cui è conservata la lettera indirizzata da Guadagnini all'anonima "Riverenza" è contenuta un'altra epistola, anch'essa dedicata al dibattuto tema del rapporto tra grazia e libero arbitrio, che il teologo Viatore da Coccaglio scrisse a un anonimo destinatario il 24 giugno 1757²⁶.

Ora, non è possibile attestare con certezza se Guadagnini fosse a conoscenza di questa lettera, ma ciò che qui più importa mettere in luce è l'alveo intellettuale in cui il giovane Giovanni Battista elaborò la sua riflessione teologico-dottrinale nel confronto con alcuni dei più importanti esponenti del fronte riformatore e rigorista italiano²⁷.

Allineandosi all'agostinismo inaugurato in Italia dal cardinal Enrico Noris, Viatore da Coccaglio si impegnò a rivendicare la compiutezza dell'opera *De correptione et gratia*, che Agostino aveva composto intorno al 427 in risposta alla lettera che l'abate di Adrumeto, Valentino, gli aveva inviato tramite il monaco Floro²⁸. La strategia argomentativa del cappuccino rispondeva all'esigenza di confutare la posizione di quanti, rimproverando al pensiero rigorista un uso parziale e strumentale degli scritti di Agostino, peroravano, al fine della piena comprensione della dottrina dell'ipponate, la valorizzazione del *De gratia et libero arbitrio*, scritto in cui Agostino aveva espresso una visione antropologica ottimista²⁹.

Esprimendo il punto di vista fatto proprio anche da Guadagnini, Viatore da Coccaglio riconosceva l'esistenza del libero arbitrio quale dono elargito gratuitamente da Dio agli uomini, di cui, tuttavia, a causa della caduta adamitica, il valore nell'economia della fede cristiana risultava fortemente sminuito a favore della grazia divina. Idea che, al centro dell'antropologia pessimista del pensiero rigorista, Viatore da Coccaglio espresse scrivendo che

²⁶ V. DA COCCAGLIO, *Lettera scientifica sulle questioni della grazia*, 1757, BQ, F.VI.4.m.2 (12). La lettera è stata segnalata in V. BONARI, *I conventi ed i cappuccini bresciani. Memorie storiche*, Milano, Cesare Crespi, 1891, p. 434.

²⁷ Nel 1756 Viatore da Coccaglio aveva composto lo scritto intitolato *Ricerca sistematica sul testo e sulla mente di S. Prospero d'Aquitania nel suo poema Contro gli ingrati*, allo scopo di confutare il pensiero molinista esposto dal gesuita Francesco Antonio Zaccaria nella sua *Storia letteraria* contro il *De theologicis disciplinis* dell'agostiniano Gianlorenzo Berti.

²⁸ A proposito di questo scritto cfr.: L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma, 2002, pp. 111-117; V. GROSSI, *L'antropologia cristiana negli scritti di S. Agostino. De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia*, in «Studi storico-religiosi», 4 (1980), pp. 89-113; G. DE BROGLIE, *Puor une meilleure intelligence du De correptione et gratia*, in «Augustinus Magister», 3 (1955), pp. 317-337.

²⁹ Scrive a tal riguardo Viatore da Coccaglio: "Nuovamente al mio povero giudizio, anzi dirò meglio al Card. Noris, ed a tutta la Scuola Agostiniana è sempre sembrato, che il libro *De correptione, et Gratia* di S. Agostino sia libro compiuto, per modo che non sia necessario ricorrere ad altre fonti per attingerne la chiara intelligenza; essendo che fu composta dal S. Padre per istruire, per informare appieno, e per concludere un nuovo stuolo d'Avversarij; siccome furono i Semipelagiani d'Adrumeto; a' quali era necessario dare accuratissima contezza di tutto il suo sistema; giacché v'erano uomini di grossa pasta come i Pelagiani". V. DA COCCAGLIO, *Lettera scientifica sulle questioni della grazia*, cit., p. 1. A proposito del dibattito storiografico riguardante la "svolta" agostiniana segnata dalla polemica anti-pelagiana e anti-giuliana inaugurata intorno al 411-412 con il *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, cfr.: L. COVA, *Peccato originale*, cit., pp. 39-64.

da Dio immediatamente essendo venuto quel grande apparato de' Beni nello stato dell'Integrità, siccome erano forze grandi, santità della natura, santificazione originale, lume chiaro, volontà innocente, inclinazione al bene, quiete, e tranquillità delle Passioni, scienza, prudenza, esenzione dai morbi con tutti gli altri doni innumerabili, non sarebbe menzogna l'attribuire semplicemente il buon uso dell'arbitrio alla munificenza del suo Divin Conditore, in quella guisa che s'ascrivono le frutte buone al clima, ed al terreno, e la vittoria ai Principi, senza che venga fatta menzione della Pianta, che le produce, né de' valorosi soldati, che nella pugna hanno combattuto e vinto³⁰.

Che la dottrina guadagniniana risentisse dell'influenza esercitata nell'ambiente bresciano dall'elaborazione rigorista, agostinista e giansenista costituì un fatto che, nonostante la segretezza con cui Guadagnini, nella fase più precoce della sua produzione, trattò i temi concernenti il peccato originale e il rapporto tra grazia e libero arbitrio, divenne ben presto di pubblico dominio.

Nel 1761, infatti, dopo avergli assegnato l'incarico di arciprete della pieve di Civate Camuno e di vicario foraneo, il vescovo di Brescia Giovanni Molin rifiutò di ammettere alla tonsura alcuni seminaristi preparati da Guadagnini durante il suo breve periodo di docenza presso il seminario bresciano.

L'episodio resta oscuro, soprattutto se si tiene conto dell'atteggiamento benevolo dimostrato dal vescovo Molin verso i riformatori e del fatto che nel 1771 nominò Guadagnini vicario generale del Sant'Uffizio e inquisitore *pro tempore* della Valcamonica. Tuttavia, esso mette in luce la forte tensione generatasi nell'ambiente bresciano a causa dell'opposizione tra frange riformatrici filo-gianseniste e sostenitori della dottrina molinista. Con buona probabilità, il bisogno di preservare una sorta di convivenza tra fronti contrapposti, più che una risposta a ragioni personali, convinse il vescovo bresciano della necessità di allontanare dall'insegnamento Guadagnini³¹, il cui orientamento filo-giansenista nell'alveo delle dispute dottrinali che segnarono l'identità del cattolicesimo bresciano tra gli anni Sessanta e Settanta del XVIII secolo era diventato di pubblico dominio.

A dispetto di quanto sostenuto da molte letture storiografiche volte a ravvisare tra il giansenismo italiano tardo-settecentesco e quello di inizio XVIII secolo una differenza, tanto da fare del giansenismo più tardo un "secondo giansenismo" distinto dal "primo" perché più attento alle materie politiche che non a quelle dottrinali, Guadagnini ebbe modo di ribadire la sua visione teologico-dottrinale in uno scritto intitolato *Molinismo dell'abate Bergier nel suo Dizionario di Teologia, e di Storia Ecclesiastica*, che, rimasto inedito, egli compose nel 1800, nella fase più matura della sua lunga attività. Come si evince dal titolo, l'arciprete compose lo scritto allo scopo di

³⁰ V. DA COCCAGLIO, *Lettera scientifica sulle questioni della grazia*, cit., p. 5.

³¹ Nel 1772 il vescovo Molin allontanò dall'insegnamento presso il seminario bresciano Tamburini e Zola a causa delle idee che i due docenti avevano formulato riguardo al rapporto tra grazia e libero arbitrio. A tal proposito cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, cit., pp. 518 ss.

confutare la visione dottrinale che Nicolas-Sylvestre Bergier³², teologo francese di orientamento molinista che occupò un ruolo di primo piano nel panorama culturale dell'Europa del secondo Settecento, espose nel *Dictionnaire de théologie* pubblicato tra il 1789 e il 1790 in tre volumi all'interno dell'*Encyclopédie méthodique* diretta da Charles-Joseph Panckoucke³³.

Conformemente a quanto sostenuto nell'*Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, Guadagnini condusse la confutazione della dottrina di Bergier partendo dal peccato originale, che egli riteneva il punto di osservazione ideale da cui comprendere la natura umana, per poi giungere a ribadire, in chiave esplicitamente agostiniana e rigorista, la sua idea a proposito del rapporto tra grazia e libero arbitrio ai fini della salvezza³⁴. L'arciprete scrisse, approfondendo quanto sostenuto nelle opere precedenti a proposito del peccato originale e della corruzione umana:

Quanto all'importanza di questo domma i Padri dopo S. Paolo in tutte le sue Lettere considerano come la chiave e la base di tutta la fede cristiana³⁵.

Proseguiva, criticando la posizione anti-giansenista di Bergier a proposito della preminenza della redenzione rispetto al peccato originale:

³² Nicolas Sylvestre Bergier nacque nel 1718 a Darney, in Lorena. Studiò teologia presso il collegio dei gesuiti di Besançon, ove ebbe una formazione di stampo filo-molinista e coltivò l'antropologia ottimista che ne segnò l'intera riflessione teologica. Nel 1769, su nomina dell'arcivescovo di Parigi Christophe de Beaumont, divenne canonico di Notre-Dame di Parigi. A partire dal 1771 ottenne l'incarico di confessore di Madame Adélaïde, figlia del re Luigi XV. Compose molti scritti sia di stampo apologetico, principalmente contro il pensiero illuminista, sia teologico-dottrinale. Per la biografia di Bergier e la sua produzione editoriale, cfr.: S. ALBERTAN-COPPOLA, *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790). Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIII^e siècle*, Paris 2010, e relativa bibliografia.

³³ Guadagnini condusse la sua confutazione sulla traduzione italiana del *Dictionnaire de théologie* di Bergier, pubblicata a Padova tra il 1793 e il 1794 con il titolo *Dizionario di Teologia, e di Storia Ecclesiastica*. Prima di prendere in considerazione il pensiero formulato da Guadagnini nel *Molinismo dell'abate Bergier* si è appurata la fedeltà dell'edizione padovana rispetto all'originale francese per i lemmi che interessavano la presente ricerca.

³⁴ A proposito della confutazione da parte di Guadagnini di alcuni lemmi del *Dictionnaire* di Bergier, cfr.: M. ROCHINI, *Orientamenti della teologia politica tardo-settecentesca in Italia e in Francia. Giovanni Battista Guadagnini e Nicolas-Sylvestre Bergier*, in D. ZARDIN (a cura di), *Lombardia e Europa. Incroci di storia e cultura*, Milano, 2014, pp. 237-256. Attraverso la critica al pensiero dottrinale di Bergier, di cui denunciava l'allontanamento dalla dottrina agostiniana e l'apertura verso il concetto di "stato di natura", Guadagnini riprendeva un'argomentazione già dibattuta in seno al pensiero giansenista. Particolarmente interessante risulta a tal proposito leggere quanto scritto da Bruna Bocchini Camaiani riguardo alla critica sferrata dai redattori degli «Annali ecclesiastici» contro il pensiero di Bergier: "Bergier rappresentava, secondo gli autori degli «Annali» una espressione autorevole di quella linea teologica che, accettando i termini e i presupposti della «religione naturale» e della «pura natura», si allontanava dai principi agostiniani, secondo i quali, ricordavano, erano «peccati tutte le morali azioni degli infedeli e le loro stesse pretese virtù, per mancanza almeno del retto fine». Quella linea apologetica era perciò ritenuta pericolosa, perché sembrava «cedere», su punti fondamentali, ai presupposti filosofici dei deisti". B. BOCCHINI CAMAIANI, *Gli «Annali ecclesiastici» e Pietro Tamburini*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 307-330.

³⁵ G. B. GUADAGNINI, *Molinismo dell'abate Bergier nel suo Dizionario di Teologia, e di Storia Ecclesiastica*, 1800, F.L., UCSC, doc. 1, bob. 2, p. 5.

Il Bergier all'Articolo Adamo pag. 46 col. I ben lontano dal far eco ai Teologi, che seguono autorità sì grandi ne fa loro un delitto, poiché scrive così: *Sembra che certi Teologi l'abbiamo posta in un profondo oblio* [la dottrina della superiorità della redenzione sul peccato originale] *qualor dissero, che il peccato originale, ovvero la caduta d'Adamo, è la chiave di tutto il sistema del Cristianesimo, il primo anello da cui dipende tutta la catena della rivelazione.* È noto a chiunque ha qualche pratica dello stile dei Molinisti, che cosa significhi il vocabolo "certi Teologi". Quando la Compagnia sussisteva ricca e potente parlavan chiaro, e dicevano: "I Giansenisti"; dopo la sua caduta son divenuti più timidi, e per dire lo stesso adoperano il vocabolo "certi Teologi". [...]. Son dunque i Giansenisti quelli che seguono S. Paolo, i Concili della Chiesa, il gran Dottore S. Agostino. Dimanderemo dunque ai Molinisti: e voi chi seguite?³⁶

Ribadendo l'idea della grazia necessaria alla perseveranza come un dono riservato da Dio solamente a una parte dell'umanità, Guadagnini concludeva scrivendo:

Non credo, che si troverà alcun Teologo cattolico, il quale sia per sottoscrivere a queste parole del Bergier per tali quali stanno. In chi non ha ricevuto il battesimo almeno col desiderio il peccato originale è forse "cancellato, e pienamente riparato da Gesù Cristo"? Non sono tutt'ora tutti i figliuoli d'Adamo concepiti, in peccato, non nascono in peccato, non vivono in peccato finché non ricevono il battesimo, e morendo senza riceverlo non muojono in peccato? Com'è dunque "pienamente cancellato"? Aggiungo di più. Com'è "pienamente riparato"? In quegli stessi che ricevono il battesimo è forse "riparato pienamente" in quanto alle sue conseguenze? Non rimangon tutti i figliuoli d'Adamo ancor battezzati soggetti alla morte corporale, alle infermità e miserie di questa vita, e ciocché più importa, all'ignoranza, e concupiscenza? Il peccato originale, se si riguarda il prezzo sborsato da G. C. N. S. per redimerci, non solo basta per cancellarlo e riportarlo in tutto il mondo, ma basterebbe per mille mondi [...]; ma se si attende l'effetto pratico non si [...] ripara se non in quelli, a cui vien la grazia di G. C. applicata per mezzo della fede e de' Sacramenti, che sono la parte minore de' figliuoli d'Adamo³⁷.

Che ancora all'alba del XIX secolo la controversia anti-molinista e anti-gesuitica costituisse una componente centrale della riflessione guadagniniana³⁸ emerge chiaramente da quanto l'arciprete

³⁶ Ivi, p. 5. Guadagnini scrisse ancora a tal proposito: "Chi non nega quel peccato, ma ne diminuisce la gravità e gli effetti funesti, diminuisce a proporzione il beneficio della Redenzione di G. C., come diminuisce la gloria d'un Medico eccellente a lui dovuta per la guarigione d'un infermo disperato da tutti gli altri Medici. Chi diminuisce la gravità della malattia dell'infermo guarito, e delle conseguenze del suo male, nel guarito infermo diminuisce la riconoscenza e l'affetto verso il Medico suo liberatore. I Molinisti al certo non si affaticano molto per mostrar la grandezza della original malattia e i suoi terribili effetti, e così far risplendere la gloria di G. C. che ce ne libera, ed accender ne' nostri cuori la gratitudine e l'amore verso di lui". Ivi, p. 9.

³⁷ Ivi, p. 6.

³⁸ Già nel 1779 Guadagnini ebbe il modo di prendere posizione contro la dottrina gesuita e filo-molinista. Particolarmente interessante per la ricostruzione della dottrina di Guadagnini è prendere in considerazione gli eventi che seguirono alla pubblicazione dell'opera *Il falso discepolo di sant'Agostino e san Tommaso convinto d'errore. Riflessioni critico-dogmatiche del canonico Luigi Mozzi sopra un nuovo libro sulle correnti dottrine*, che l'ex-gesuita di orientamento anti-giansenista Luigi Mozzi pubblicò a Venezia nel 1779. Nell'agosto dello stesso anno l'arciprete inviò una lettera all'amico Giambattista Rodella, segretario della famiglia Mazzuchelli, lettera in cui scrisse di aver ricevuto l'invito da parte del padre Giovanni Girolamo Calepio di confutare lo scritto di Mozzi. Pur adducendo una serie di ragioni che lo spinsero a rifiutare l'invito di Calepio, Guadagnini non mancò di rendere note le sue impressioni riguardo all'opera di Mozzi, auspicando che esse potessero costituire un indice programmatico su cui fondare la confutazione dello scritto dell'ex-gesuita. In primo luogo Guadagnini attacca la concezione molinista elaborata da Mozzi a proposito di temi come la predestinazione e il rapporto tra grazia e libero arbitrio, sostenendo la superiorità della dottrina

scrisse nella parte introduttiva dell'opera composta contro il *Dictionnaire de théologie* di Bergier. Criticando il potere che, a suo dire, gli ex-membri della soppressa Compagnia di Gesù continuavano a esercitare sia a livello delle Chiese locali sia in seno alla curia romana, Guadagnini scrisse, perorando la necessità di prendere parte al dibattito dottrinale:

I Gesuiti vi sono ancora, sebben più non esiste la lor soppressa Compagnia. Vi sono in abito di Preti Secolari, di Canonici delle Cattedrali, di Parrochi di chiese cospicue, e fino di Vescovi di città illustri; e perciò quanto egualmente investiti delle massime e dello spirito dell'estinta Società, altrettanto più muniti di autorità e potere per tener vivo e in reputazione il litigio, e supplire alla debolezza de' lor argomenti colle invettive più acerbe, colle calunnie più nere, e con colpi ben forti d'autorità. [...] Se essi dunque con tanta perseveranza, con tanto studio ed arte, procurano di tener viva la discordia delle Cattoliche Scuole, è un dovere di chi ama la Chiesa, il procurar di ristabilire la tanto necessaria pace, ed umanità d'insegnamento, scoprendo le arti insidiose che si usano per impedirla, indicando i libri in cui quest'arti s'impiegano, e notando gli errori che vi s'insinuano. Ciò mi ha determinato a mostrare il Molinismo, che si truova nel *Dizionario* del Bergier³⁹.

La concezione dottrinale formulata da Guadagnini nel confronto con l'agostinismo filtrato dall'elaborazione giansenista presenta rilevanti implicazioni politiche. Tenuto conto della natura umana irrimediabilmente corrotta e della propensione dell'uomo a operare il male, per l'arciprete è necessario che l'etica cristiana, l'altra colonna portate del suo pensiero politico accanto alla concezione dottrinale, costituisca uno strumento posto nelle mani dell'autorità civile. A detta di Guadagnini, infatti, l'insegnamento evangelico risulta l'unico mezzo che, se sapientemente utilizzato quale base per l'educazione religiosa e civile del cristiano, è in grado di limitare la volontà dell'uomo volta al perseguimento dell'interesse privato a discapito di quello collettivo.

Anche trovandosi lontani gli oggetti, la concupiscenza viene rinforzata dalla comodità di averli presenti, e dalla speranza più o men grande di ottenerli. Al contrario la concupiscenza viene indebolita dalla diffidenza, e più dalla disperazione di poterli ottenere, come pure dalla certezza o timore del castigo. Utilità della disciplina paterna, magistrale, e politica⁴⁰.

agostiniana. L'arciprete scrisse a Rodella: “[Occorre] rintuzzare la sfacciataggine di ricusare S. Agostino per guida nelle materie dell'arbitrio, della grazia, e della predestinazione, contro le chiare decisioni di tutti i Papi antichi e moderni, di tutti i Padri, e di tutti i Concilj; fino a trascrivere per iscreditare il S. Dottore quel detto intollerabile del Cardinal Sadoletto, che S. Agostino “*libertatem nostrae voluntatis perspicue aufert*”; e prendere in parola il Signor Mozzi per convincerlo, che dunque la dottrina de' Gesuiti sull'arbitrio, la grazia, e la predestinazione, non è quella di S. Agostino”. Guadagnini espresse inoltre la necessità di smascherare il disegno gesuitico che si era celato dietro l'attacco contro le figure di Bajo, Giansenio e Quesnel, ossia colpire, seppur indirettamente, Agostino e la sua dottrina: “Far vedere dove miri lo zelo acceso de' Gesuiti per le bolle contro Bajo, Giansenio, e Quesnel, cioè a screditare S. Agostino, e condannarlo sotto la larva di quegli Autori come reo d'aver distrutto l'arbitrio”. Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 59-60.

³⁹ G. B. GUADAGNINI, *Molinismo dell'abate Bergier*, cit., p. 3.

⁴⁰ G. B. GUADAGNINI, *Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione*, cit., p. 4.

Le parole di Guadagnini assumono un notevole rilievo ai fini della comprensione della sua visione teologica e politica, in quanto attestano la stretta relazione, sarebbe forse più appropriato dire lo stretto legame di interdipendenza, esistente tra pensiero dottrinale, segnato da un forte pessimismo antropologico, e pensiero politico, che l'arciprete elaborò in maniera sistematica e organica nella fase più matura della sua produzione.

1.2 *Etica e pensiero politico*

Accanto a quello dottrinale, un altro tema occupa uno spazio di primo piano nella formazione del pensiero politico di Guadagnini: l'etica cristiana. Per l'arciprete l'etica, lungi dall'essere concepita come un sistema di valori astratto e slegato dalla realtà contingente, costituisce la cornice entro cui deve svolgersi ogni attività umana. Di conseguenza, le strutture socio-politiche entro cui la dimensione del cristiano colto nella veste di cittadino/suddito si sostanzia, e a tale proposito la politica e l'economia assumono un ruolo di assoluta centralità, possono essere concepite unicamente come prodotti dell'etica cristiana. Tale punto di vista, centrale nella riflessione politica di Guadagnini, assume un valore ancor maggiore alla luce del momento storico in cui esso fu declinato, in cui la propaganda illuminista, principalmente nelle sue declinazioni più radicali e materialiste, stava mettendo in discussione il ruolo civile della religione, auspicando un suo relegamento nella sfera del privato.

Che l'etica abbia costituito il punto di partenza dell'elaborazione teologico-politica che Guadagnini sviluppò in oltre trent'anni di attività, è attestato dalla precocità con cui l'arciprete si interessò a questo tema. Già negli anni Settanta del XVIII secolo, dunque in un periodo precedente rispetto alla sua produzione ecclesiologica e politica, che si attesta all'inizio del decennio successivo, Guadagnini lavorò a un'opera espressamente dedicata a tale materia.

Particolarmente interessante risulta a tal proposito una lettera che, datata 3 agosto 1776, Guadagnini scrisse all'amico Orazio Chiaramonti⁴¹. Nella lettera l'arciprete, in risposta a una richiesta che Chiaramonti gli aveva in precedenza avanzato, afferma che la sua opera dedicata allo studio dell'etica cristiana era ormai ultimata⁴². Dello scritto, purtroppo a oggi non rinvenuto, non si

⁴¹ Orazio Chiaramonti, fratello del letterato Giambattista, nacque nel 1724 e morì nel 1793. Studiò lettere e filosofia e successivamente si avviò alla carriera ecclesiastica intraprendendo gli studi di teologia sotto la guida del domenicano Serafino Maccarinelli. Fu direttore spirituale di diversi monasteri e particolarmente attivo nella pubblicazione di opere di meditazione religiosa e di predicazione. Fu in stretto e costante contatto con Guadagnini. Per un approfondimento sulla vita e le opere di Orazio Chiaramonti cfr.: A. FAPPANI, *Chiaramonti Orazio*, in *Enciclopedia Bresciana*, vol. 2, Brescia, 1978, p. 195; A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, cit., ad indicem.

⁴² La lettera in cui Chiaramonti chiese a Guadagnini informazioni riguardo all'opera sull'etica non è stata rinvenuta, tuttavia, dalla lettera scritta dall'arciprete si deduce che Chiaramonti aveva avanzato questa richiesta. Nella parte finale

hanno molte informazioni al di là di quelle, pur molto interessanti, che lo stesso Guadagnini fornisce al proprio corrispondente.

Un aspetto di particolare rilevanza, che chiarisce l'intento con cui l'arciprete si era dedicato alla stesura dell'opera, emerge nella parte finale della lettera. Guadagnini, scusandosi per la scarsa organicità del trattato e per la trascuratezza dello stile, difetti che egli imputava ai molti impegni derivanti dalla gestione della parrocchia di Cividate⁴³, afferma di avere composto lo scritto come un manuale scolastico.

Sappiate per altro, ch'essa è un dettato tumultuario, in cui senza agio né di premeditare, né di rivolger i libri necessari, ho scritto per pura necessità di mano in mano ciocché per l'urgenza della scuola dettavami la memoria delle mie precedenti letture e meditazioni; e ciò tral disturbo continuo di disparatissime occupazioni. Non vi è dunque cosa alcuna, che possa destare a leggerla l'appetito d'un par vostro usato a cibi depurati e squisiti. Ma spero, che sia stato un pane come quel che Tucidide ha fatto mangiare a Ciro fanciullo: un pane cioè non depurato dalla crusca, ma capace di ben nutrire i giovani affidatimi, il che a Dio piaccia⁴⁴.

Dalle parole di Guadagnini si comprende come il tema dell'istruzione fosse la principale ragione che lo aveva spinto alla stesura della dissertazione sull'etica cristiana. Certamente influenzato dalla situazione della Valcamonica nel secondo Settecento, dove la parrocchia ha occupato un ruolo di notevole rilievo nel tessuto socio-politico locale, Guadagnini percepisce l'insegnamento come una componente irrinunciabile della cura d'anime. Non a caso, terminati precocemente gli studi di teologia a Brescia con il domenicano Serafino Maccarinelli, nel 1740, già munito degli ordini minori, Guadagnini tornò nel paese natale di Esine, ove fondò una scuola di lettere, filosofia e grammatica⁴⁵. Nel frattempo, divenuto sacerdote nel 1746, ottenne la cattedra di Sacra Teologia nel

della lettera del 3 agosto 1776 Guadagnini, concludendo la descrizione dell'impianto generale della sua dissertazione scrive: "Eccovi soddisfatto circa la mia etica". Cfr. F. L., UCSCB, doc. 69, bob. 1.

⁴³ Oltre alla gestione della parrocchia di Cividate, Guadagnini fu spesso impegnato nella predicazione nella diocesi di Bergamo. In una lettera scritta nel 1766 a Rodella, l'arciprete giustificò in questo modo il ritardo della stesura dello scritto dedicato alla contessa Barbara Chizzola, defunta moglie del conte Gianmaria Mazzuchelli: "Sono stato oppresso [...] da incombenze addossatemi di dar gli esercizi spirituali al Clero d'una Vicaria della Diocesi di Bergamo, per cui mi parto quest'oggi [...]". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 19.

⁴⁴ Lettera di Guadagnini a Orazio Chiaromonte, 3 agosto 1776, in F. L., UCSCB, doc. 69, bob. 1.

⁴⁵ Guadagnini insegnò in diverse scuole della Valcamonica. Ad esempio svolse la sua funzione di docenza nella scuola di Borno del latinista don Arcangelo Barcellandi. Per l'impegno di Guadagnini nell'educazione scolastica cfr.: X. TOSCANI, *Introduzione*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, Atti del convegno di studi, Cividate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012, p. 13-15; G. G. FAGIOLI VERCELLONE, *Guadagnini Giovanni Battista*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 60, Roma, 2003, p. 79. La presenza di una scuola primaria nella parrocchia di Esine è attestata già nel periodo immediatamente successivo alla conclusione del Concilio di Trento. Tuttavia, fu solamente a partire dal XVII secolo che la scuola pubblica di Esine svolse in modo costante la sua funzione in quanto affidata al cappellano del comune. Dal 1727 il maestro di scuola era tenuto a osservare il seguente obbligo: "Che sia obbligato tener scuola per insegnar li figliuoli a leggere et scrivere e grammatica ancora, dovendo esso monsignore cappellano aver per sua mercede una lira al mese per quelli che imparano a leggere e scrivere, e lire tre per quelli che imparano grammatica". Cit. in A. SINA, *Esine: storia di una terra camuna*, Brescia, 1978, p. 102. Al 1760 risale l'atto con cui fu istituito un insegnamento anche per le bambine. A tal proposito cfr.: Ivi, pp. 103-104.

seminario di Brescia, incarico che fu costretto ad abbandonare contro il suo volere tre anni più tardi, quando fu sostituito, probabilmente a causa della sua vicinanza alla corrente giansenista, dall'amico Baldassarre Zamboni. Gli studi da autodidatta di greco, francese e tedesco e la vivace attività predicatoria esercitata nella diocesi di Brescia e di Bergamo non gli impedirono di proseguire la sua attività di insegnamento, impegno che crebbe notevolmente quando nel 1760 assunse la carica di arciprete di Civate Camuno e di vicario foraneo. Nella nuova veste di pastore, pur non abbandonando l'insegnamento presso la scuola di Esine, Guadagnini si impegnò con particolare attenzione nel miglioramento della scuola elementare della sua parrocchia, dove, gratuitamente, si insegnava a leggere, scrivere e far di conto ai bambini della comunità.

È dunque alla luce dell'attività pastorale svolta da Guadagnini che è possibile comprendere le ragioni che lo spinsero a comporre un'opera sull'etica cristiana: non un interesse erudito o teorico, bensì una necessità che nasceva dal contatto diretto e quotidiano con i problemi legati alla gestione della parrocchia e dalla consapevolezza della centralità dell'etica nel percorso formativo delle giovani generazioni.

A tal proposito l'analisi del contenuto della lettera che l'arciprete scrisse a Chiaramonti risulta molto interessante e questo per due principali ragioni: da una parte la descrizione dell'impianto dello scritto consente, anche se solo in parte, di sopperire alla mancanza dell'opera; dall'altra permette di comprendere come alcuni temi, che l'arciprete avrebbe affrontato in maniera organica negli scritti composti sullo scorcio finale del XVIII secolo, fossero al centro della sua riflessione già in un periodo precoce della sua attività.

Guadagnini afferma di aver suddiviso la dissertazione sull'etica in tre parti. La prima dedicata al valore della filosofia morale, colta nella sua accezione cristiana, la seconda allo studio dei settori della vita civile e politica il cui corretto funzionamento è necessario affinché le azioni umane si indirizzino verso il bene comune e infine la terza in cui l'arciprete, facendo riferimento ai principi teorici esposti nei primi due capitoli, si concentra più puntualmente sulle conseguenze derivanti dall'agire umano.

Ciò che principalmente premeva a Guadagnini era mettere in luce il valore dell'etica cristiana nel percorso formativo delle giovani generazioni, in un momento in cui il lento ma inesorabile processo di secolarizzazione, associato alla sempre più capillare diffusione della filosofia illuminista, aveva posto in discussione il valore civile di tale materia.

Per Guadagnini l'etica rappresenta l'indispensabile strumento attraverso il quale incrementare il senso di responsabilità del cristiano colto nella doppia dimensione di fedele e di "animale sociale",

approccio necessario per mettere in luce quanto l'agire quotidiano di ogni individuo abbia immediate conseguenze, oltre che a livello personale, anche e soprattutto a livello sociale.

Sviluppando tale linea argomentativa l'arciprete faceva propria la concezione della virtù efficiente, dell'etica intesa come insieme di valori che, instillati in ogni singolo individuo, sono in grado di generare immediati e concreti benefici sociali. Tale idea, perfettamente delineata nella riflessione di Guadagnini, ha giocato un ruolo di primo piano nell'elaborazione del suo pensiero riguardo ai diversi ambiti della vita civile, quali ad esempio la politica e l'economia.

In tal modo il pessimismo antropologico che Guadagnini aveva sviluppato durante la sua formazione seminariale non gli impedì di confrontarsi con un tema da sempre al centro della riflessione cristiana: l'agire dell'uomo nella società. La rilevanza di tale tema nel pensiero di Guadagnini crebbe notevolmente nella fase più tarda del XVIII secolo, quando lo sviluppo del settore economico, commerciale e finanziario e la diffusione dei principi democratici di libertà e di uguaglianza resero necessario un ripensamento delle leggi etico-morali, fondamentali in una confessione come il cattolicesimo in cui la corrente dell'"umanesimo cristiano" ha giocato un ruolo di notevole rilevanza⁴⁶.

In un periodo precoce rispetto al momento in cui Guadagnini elaborò in modo sistematico la propria riflessione politica, emerge con estrema chiarezza un concetto che, ripreso e sviluppato negli scritti più tardi, costituisce la base su cui l'arciprete costruì la sua visione teologico-politica: l'etica quale fonte originaria della politica e dell'economia, settori che, in consonanza con il paradigma mentale tipico d'antico regime, l'arciprete considera come le facce di una stessa medaglia⁴⁷. La politica, al pari di ogni altra forma di relazione sociale istituzionalizzata, sia essa la

⁴⁶ Basti a tal proposito pensare al ruolo svolto dalle missioni popolari nel forgiare l'identità del cattolicesimo moderno. I predicatori che si recavano nelle campagne per impartire i sacramenti e per catechizzare popolazioni la cui cultura religiosa era praticamente nulla, dedicavano particolare attenzione alla pacificazione sociale che, generata dall'insegnamento delle virtù cristiane, rappresentava la precondizione necessaria e indispensabile per il raggiungimento del benessere pubblico. A tal proposito cfr.: P. VISMARA, *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento*, in *Settecento religioso in Lombardia*, Milano, 1994, pp. 171-185; G. ORLANDI, *La missione popolare in età moderna*, in M. ROSA, T. GREGORY (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 2, *L'età moderna*, Roma-Bari, 1994, pp. 419-452; L. CHATÉLLIER, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne. XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, 1993; J. DELUMEAU, *Storia della cristianizzazione e religione popolare*, in «Rassegna storica lucana», II (1981), p. 20; M. ROSA, *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa in Lombardia dall'età dei Borromei al periodo napoleonico (linee per una ricerca)*, in G. RIGAMONTI (a cura di), *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como, 1972, pp. 159-184. Riguardo all'attenzione riservata ai temi sociali in ambito cattolico risulta particolarmente interessante la riflessione che, a partire dal XVI secolo, si sviluppò a proposito dei più svariati temi economici, di cui l'uso del denaro rappresenta un caso particolarmente significativo. Cfr. P. VISMARA, *Questioni di interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Milano, 2009, p. 50; Ead., *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli, 2004.

⁴⁷ Nella riflessione di Guadagnini la politica e l'economia risultano settori strettamente associati, in pratica coincidenti, in quanto frutto di un'unica fonte, l'etica. In Guadagnini dunque non è ancora presente l'approccio tipico della cultura ottocentesca volto a considerare la politica e l'economia come campi dialoganti ma dotati di una loro identità. Da tale prospettiva interpretativa ha preso forma la moderna concezione del mercato, quale settore di studio indipendente dalla politica. In tal modo l'analisi approntata da Guadagnini a proposito della società civile si traduce nello studio sia della dimensione politica sia di quella economica.

famiglia, quale primordiale organizzazione politica, o sistemi più complessi come ad esempio l'economia, può essere concepita unicamente come prodotto dell'etica cristiana. L'assenza di un sistema valoriale cristiano come cornice entro cui deve svilupparsi ogni forma di attività umana si traduce inevitabilmente in disordine politico e sociale⁴⁸.

A tal proposito si comprende come la filosofia aristotelica che Guadagnini aveva avuto modo di studiare durante la sua formazione giovanile, in cui molto importante fu il ruolo degli studi filosofici, conoscesse un'integrazione generata in primo luogo dal confronto con la trattatistica moralista francese che da Pierre Nicole⁴⁹ passava per Jacques-Joseph Duguet⁵⁰, per giungere a pieno compimento nel contesto italiano con Lodovico Antonio Muratori⁵¹.

Solamente tenendo conto di tale concezione si comprende l'impegno guadagniniano teso a difendere il ruolo dell'etica cristiana nel consesso civile. L'impegno intellettuale dell'arciprete trascendeva la semplice dimensione controversistica così come la difesa del cattolicesimo come insieme di norme religiose e liturgiche sedimentatesi nel corso dei secoli, per assumere i connotati di una vera e propria battaglia ideologica. Ad essere in gioco non era la tutela di una particolare norma sociale, bensì la difesa della fonte originaria del sistema socio-politico in cui Guadagnini era nato e cresciuto, sistema socio-politico che la filosofia illuminista, principalmente attraverso la sua propaganda democratica, metteva in discussione. Due opposte visioni del mondo si fronteggiavano e davanti a tale epocale contesa Guadagnini sentì la necessità di impegnarsi in prima persona, componendo una dissertazione che, come egli scrisse nella lettera a Chiaramonti, fosse "capace di ben nutrire i giovani affidatimi".

⁴⁸ A tal proposito è possibile ravvisare l'influenza esercitata sul pensiero di Guadagnini dalla dottrina dell'apostolo Paolo. Per Paolo anche se il cristiano vive all'interno di un'istituzione come la *ekklesia*, che non ha diretti contatti né con la politica né con la società, attraverso il proprio comportamento ispirato ai principi etici cristiani è in grado di influire positivamente sul funzionamento della società stessa. A tal riguardo cfr.: M. PESCE, *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in P. PRODI, L. SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985, Bologna, 1986, p. 78.

⁴⁹ Su Pierre Nicole cfr.: C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998, *ad indicem*; E. D. JAMES, *Pierre Nicole. Jansenist and Humanist: a Study of his Thought*, New York, 1972.

⁵⁰ Su Jacques-Joseph Duguet cfr.: C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation*, cit., *ad indicem*. Per la diffusione del pensiero di Duguet in Italia cfr.: P. STELLA, *Itinerari portorealistici: Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) e le sue fortune in Italia*, Torino, 1966.

⁵¹ Notevole influenza ebbe sull'evoluzione della visione etica di Guadagnini anche il rigorismo del padre domenicano Daniele Concina, esponente di primo piano del pensiero rigorista italiano nel primo Settecento. La conoscenza e l'apprezzamento della dottrina di Concina da parte dell'arciprete è attestata da svariate lettere che egli scrisse all'amico Rodella. Il confronto con Concina mette in luce la complessità delle fonti con cui Guadagnini si confrontò per elaborare la sua visione etica. Dal punto di vista morale infatti la posizione di Concina è certamente più rigida rispetto a quella di Muratori. Tuttavia, in una lettera datata 2 aprile 1767 Guadagnini, ragionando a proposito dell'opera intitolata *De Danielis Concinae vita et scriptis commentarius*, pubblicata a Brescia nel 1767, scrisse a Rodella: "Si sapeva già qui che la vita del padre Concina è di P. M. [sigla che, utilizzata per indicare in senso generale un religioso, celava l'identità di Vincenzo Fassini] che voi mi scrivete in confidenza. Ora sento con dispiacere, che trovisi in pericolo d'incontrar perciò de' guai per parte del suo Generale tutto amico de' Socj [i Gesuiti]. Possibile! Quando lo vedrete me li farete servire, e lo assicurerete della mia gratitudine per la lettera da lui scrittami e fategli animo a sofferir qualche cosa per una causa sì santa, come l'aver confluito al trionfo della verità in una materia tanto rilevante per la divina gloria e per la salute dell'anima, come pura e sana Morale". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 26.

Ponendosi in continuità con l'apologetica italiana e francese settecentesca, Guadagnini dimostrava di aver pienamente compreso la necessità di spostare la riflessione dalla tutela della componente normativo-dogmatica della religione, alla difesa del ruolo civile del cattolicesimo⁵². Ciò che nella logica guadagniniana solamente l'accezione etica del cristianesimo era in grado di garantire⁵³. Partendo da queste premesse Guadagnini era portato a concepire la religione come un fatto universale, basato principalmente sull'insegnamento morale e, solo secondariamente, su quello dogmatico⁵⁴. Tale punto di vista si traduceva nel forte ridimensionamento del potere dogmatizzante della Chiesa⁵⁵ e nell'auspicio della riunificazione dei cristiani separati, in primo luogo i greci ortodossi e gli olandesi della Chiesa scismatica di Utrecht.

⁵² Leggere quanto afferma Prandi a proposito dell'apologetica cattolica nel secondo Settecento permette di comprendere quale fosse l'alveo intellettuale in cui Guadagnini svolse la sua attività: "Gli anti-filosofi capirono quale era ormai la posta in gioco. La battaglia politico-ideologica del libertinismo innestato sui «lumi» non ebbe soltanto l'effetto immediato di favorire la scristianizzazione o l'indifferentismo religioso, ma quello di modificare l'autocoscienza del cattolicesimo e della sua chiesa. [...] il cattolicesimo uscirà dalla sua battaglia vulnerato, ma non distrutto e uscirà determinato ad essere una «religione sociale» con un trapasso graduale (ma non tanto!) a spostare la sua credibilità e funzione storica dal campo del dogma da credere al campo dell'ordine socio-politico da realizzare o da ispirare". A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna, 1975, p. 165. A proposito dell'evoluzione dell'autocoscienza cattolica di fronte allo sviluppo della filosofia illuminista cfr.: B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, 1973.

⁵³ L'impegno di Guadagnini rientra nella descrizione offerta da Alberto Vecchi del giansenismo tardo-settecentesco, colto come movimento religioso interessato in primo luogo a riaffermare il valore etico della religione cristiana: "A questi uomini non importava nulla che Giansenio avesse scritto o no le famose cinque proposizioni condannate: essi erano forse persuasi ch'egli in realtà non le avesse scritte, e che, se non proprio alla lettera, almeno l'intenzione fosse lontanissima da affermazioni eretiche. Ma se anche Giansenio avesse scritto le cinque incriminate proposizioni, per loro il giansenismo restava, più che un fatto dogmatico, un'esigenza morale: l'esigenza del cristianesimo rifatto puro, sgombro da cianfrusaglie, austero, autentico. Non dunque giansenismo come realtà teoretica, ma come affermazione morale. Gli agostinianizzanti italiani non erano degli speculativi ma dei moralisti e degli uomini di religione vissuta". A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, cit., p. 420.

⁵⁴ Dietro tale concezione della religione è possibile cogliere reminiscenze del pensiero erasmiano. A tal proposito cfr.: G. RICUPERATI, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi delle coscienze europee all'Illuminismo*, 2006, Torino, p.142.

⁵⁵ Guadagnini si impegnò in modo particolare nel ridimensionare la capacità dogmatizzante della Chiesa. A tal proposito risultano emblematiche le opere che egli compose sul tema della censura libraria, quali ad esempio *Tre osservazioni sul libro de' Fatti dommatici del Sig. Abate Gian Vincenzo Bolgeni con una denuncia a' Tribunali della Chiesa di alcuni gravi errori insegnati dal medesimo nel Libro dello Stato de' bambini morti senza battesimo, e di due altri insegnati da alcuni alleati di lui*, pubblicata nel 1789 allo scopo di confutare il pensiero del gesuita Giovanni Vincenzo Bolgeni, e lo scritto inedito intitolato *Della proibizione de' libri*. Quest'opera è conservata in forma manoscritta in F.L., UCSCB, doc. 2, bob. 2. Il tema della capacità dogmatizzante della Chiesa aveva evidenti ricadute sulle prerogative pontificie, come ad esempio l'infallibilità, tema che, dibattuto sin dall'età medievale, i giansenisti non erano disposti ad accettare. Sino al Concilio di Trento si ritenne che il pontefice fosse infallibile nell'emettere giudizi sia su materie rivelate sia su materie concernenti la disciplina e i costumi. A tal proposito cfr.: J. F. CHIRON, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Eglise s'étend-elle sur des vérités non révélées?*, Paris, 1999. La bibliografia sull'evoluzione del dibattito sull'infalibilità pontificia nel corso dell'età moderna è molto ampia. Cfr. almeno: K. SCHATZ, *Il primate del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1996; B. NEVEU, *Juge suprême et docteur infailible. Le pontificat romain de la bulle In eminenti (1643) à la bulle Auctorem fidei (1794)*, in *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris 1994, pp. 385-450; F. G. THILS, *Primauté et Infailibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*, Leuven-Louvain, 1989; A. SULLIVAN, *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi, 1986; G. ALBERIGO, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, 1981; Id., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma, 1964; B. TIERNEY, *Origins of papal infallibility: 1150-1530. A study on the concepts of infallibility, sovereignty in the Middle Ages*, Leiden, 1972; U. BETTI, *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961.

Per Guadagnini l'attrazione che le idee materialiste e relativiste, critiche nei confronti di ogni principio etico basato su norme trascendenti, esercitavano soprattutto sui giovani, imponevano all'autorità politica di approntare un programma educativo fondato sui valori cristiani.

L'etica è una parte essenzialissima dell'umana filosofia. [...] Nondimeno nelle scuole una parte così necessaria è trascurata assolutamente. Io non ho voluto questa volta seguir la moda comune. Ma si è affacciata una necessità particolare, che nasce dalla condizione de' tempi nostri⁵⁶.

Al fine di supportare l'esigenza apologetica che stava alla base della sua riflessione, Guadagnini espone i pregi dell'etica cristiana rispetto alla sterilità della pura speculazione filosofica. Tale strategia argomentativa risultava funzionale alla critica rivolta dall'arciprete contro il razionalismo settecentesco che egli riteneva il portato della propaganda illuminista e della teologia molinista, responsabile, a suo dire, di avere sottomesso la Rivelazione al giudizio della ragione umana, e di aver dunque ridotto la fede alla stregua di un sistema filosofico⁵⁷. La critica che a più riprese nel corso della sua produzione l'arciprete avanzò contro le tesi di Jean Hardouin e di Isaac Joseph Berruyer⁵⁸, solo per citare due dei principali esponenti del molinismo sei-settecentesco su cui Guadagnini concentrò la sua attenzione, evidenzia la preminenza che, in ottica sarpiana, egli attribuì all'indagine storica rispetto alla speculazione filosofica⁵⁹. Idea che l'arciprete pose al centro della

⁵⁶ Lettera di Guadagnini a Orazio Chiramonti, 3 agosto 1776, Cfr. F. L., UCSCB, doc. 69, bob. 1.

⁵⁷ Attraverso la critica contro la filosofia illuminista e la dottrina molinista Guadagnini faceva propria la strategia argomentativa tipica della letteratura giansenista. Nell'alveo dei contatti inaugurati tra la Roma di Benedetto XIV e i principali fautori della riunione della Chiesa scismatica di Utrecht, come ad esempio Antonio Niccolini, negli anni Settanta del XVIII secolo il prete appellante Pierre-Sébastien Gourlin aveva composto una bozza di bolla papale intitolata *Aspicientes in Auctorem fidei*, in cui attaccava contemporaneamente le idee illuministe e la dottrina molinista propugnata principalmente dalla Compagnia di Gesù. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento*, cit., pp. 95-101.

⁵⁸ Jean Hardouin (1646-1729) e il suo discepolo Isaac Joseph Berruyer (1681-1758), entrambi gesuiti, rappresentarono il fronte più avanzato del nuovo metodo critico nell'esegesi scritturale. Guadagnini espresse una forte critica nei confronti del metodo razionale dei due gesuiti affermando che tale sistema comportava la trasformazione della fede in quanto assenso alla divina Rivelazione, in atto subordinato alla ragione umana. L'arciprete espone tale punto di vista nell'opera intitolata *La falsità della asserta Lega de' Teologi Antimolinisti e la Verità della Lega de' Molinisti co' moderni filosofi*, pubblicata senza data ma probabilmente nel 1797, in cui forte è l'influenza dello scritto intitolato *Istruzione pastorale di Monsignor vescovo di Soissons che condanna: I Il commentario latino del. Gio. Arduino, gesuita, sul Nuovo Testamento. II Le tre parti della Storia del popolo di Dio, ec. del P. Isacco Giuseppe Berruyer, pur gesuita. III Varj libelli usciti in difesa della seconda parte della suddetta Istoria*, che Pierre-Etienne Gourlin aveva composto nel 1763. L'opera di Gourlin fu pubblicata a Brescia l'anno seguente nella traduzione curata da Baldassarre Zamboni, Orazio Chiramonti e Giuseppe Zola, amici e corrispondenti di Guadagnini. Sull'opera *La falsità della asserta Lega de' Teologi Antimolinisti* cfr.: A. MAFFEIS, *Tra molinismo e illuminismo. Il pensiero teologico di Giambattista Guadagnini*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, cit., pp. 43-84.

⁵⁹ Guadagnini rivendica la superiorità della storia rispetto alla filosofia in contrapposizione alla logica espressa nell'opera *Istoria del Concilio di Trento*, che il cardinal Pietro Sforza Pallavicino aveva composto tra il 1656 e il 1657. In opposizione al pensiero del cardinal Pallavicino l'arciprete elogia l'*Istoria del Concilio Tridentino* di Sarpi: "Il detto del Soave [Sarpi] nella parte storica non può esser confutato colla Filosofia, che non ha diritto alcuno sulla istoria. Nella parte dommatica tutti i Concili e tutti i Padri, e cioè più vale, la dottrina e l'esempio degli Apostoli e di Cristo lo rendono teologicamente incontrastabile. Questo non serve pel nostro daben Cardinale: egli non vuol che comandi la

sua riflessione al fine di evidenziare l'inadeguatezza della teologia scolastica e l'insufficienza del sistema filosofico aristotelico⁶⁰.

La critica contro la filosofia illuminista rappresenta la base su cui l'arciprete fonda la comparazione tra il sistema pedagogico cristiano e quello dei "moderni filosofi": da una parte la semplicità dell'insegnamento, la piena accoglienza di tutti i soggetti, anche quelli "più rozzi" e la capillare diffusione sul territorio delle scuole, che consente a ogni individuo, anche nelle zone rurali, di ottenere un sufficiente livello educativo; dall'altra la difficoltà dell'insegnamento, da cui sono esclusi tutti coloro che risultano privi di una solida formazione scolastica, e la sterilità della speculazione filosofica, incapace di generare concreti e benefici effetti sulla realtà socio-politica. Esponendo a Chiaramonti gli obiettivi dell'opera sull'etica, Guadagnini scrive di aver mostrato

i vantaggi luminosissimi, che sopra la Filosofia del secolo ha il Cristianesimo [...]. La Filosofia disputa con sottigliezza impercettibile al massimo numero degli uomini: il Cristianesimo insegna con semplicità adattata agli ingegni più rozzi, e all'età men ferme: quella esclude espressamente dalle sue scuole chi non vi porta oltre un acuto ingegno il corredo della Logica, della Metafisica, e fin delle Matematiche: questo non solo ammette, ma invita alle sue scuole non meno i piccoli, che i sapienti e i prudenti: quelle scuole non sono aperte che in alcune città, e per chi ha l'ozio e il piacere per applicarsi alla Filosofia: le nostre sono aperte in ogni miserabil villaggio, dove cessando con feste frequenti ogni lavoro e commercio vengono gli uomini non solo sbrigati e posti in piena libertà, ma chiamati ed esortati a frequentarle, e dove e con parole piene di celeste sapienza, e con funzioni piene di gravità vengono ammaestrati nella vera pietà⁶¹.

L'elitarismo pedagogico della filosofia è contrapposto da Guadagnini alla "democrazia" del sistema educativo cristiano. Tale confronto consente all'arciprete di prendere in considerazione gli effetti che la propaganda dell'illuminismo, del materialismo e dell'ateismo – correnti di pensiero che nel linguaggio guadagniniano risultano indistinte – esercitano sulla società civile e politica. Secondo Guadagnini ciò che della cultura illuminista occorre con maggior forza contrastare è l'idea di bene sociale, che egli ritiene pericolosamente associata a quella di utilità. Per Guadagnini questo legame, questa stretta interrelazione tra bene e utile, evidenzia la logica individualistica della cultura dei *philosophes*, inconciliabile con la visione comunitaria alla base dell'insegnamento cristiano. L'interesse privato, propagandato quale mezzo attraverso cui l'uomo è in grado di legittimarsi in quanto individuo, diventa in tal modo il fine ultimo a cui consacrare la propria vita. Tale

Teologia, ma la Filosofia [...]". G. B. GUADAGNINI, *La falsità della asserta Lega de' Teologi Antimolinisti*, s.l., s.n., pp. 65-66.

⁶⁰ In una lettera indirizzata il 28 giugno 1783 a Rodella, Guadagnini criticò la dottrina molinista e il debito nutrito dai teologi tomisti nei confronti della filosofia aristotelica: "[I tomisti devono pensare] a svestire la teologia de' termini rancidi del peripateticismo, che spargono una caligine ben densa sulle quistioni, che da sé verrebbero ad esser piane, altrimenti non vi sarà progresso alcuno nelle teologiche cognizioni". G. B. GUADAGNINI, *La falsità della asserta Lega de' Teologi Antimolinisti*, cit., pp. 129-130.

⁶¹ Lettera di Guadagnini a Orazio Chiaramonti, 3 agosto 1776, in F. L., UCSCB, doc. 69, bob. 1.

concezione, che Guadagnini ritiene il frutto di un'idea distorta di progresso, rappresenta il principale ostacolo allo sviluppo ordinato ed equo della società civile e politica. A detta di Guadagnini l'idea di utile propagandata dalla cultura illuminista rischia infatti di oscurare, se non addirittura di eliminare dall'orizzonte comune, lo scopo ultimo dell'agire del cristiano in società, ossia vivere in conformità al messaggio evangelico al fine di raggiungere una felicità che solo nella vita ultraterrena può compiersi pienamente. Solo a condizione che tale consapevolezza costituisca l'orizzonte di ogni singolo individuo – consapevolezza che supera la dimensione puramente morale e agisce direttamente sulla costruzione dei rapporti socio-politici – è possibile generare dinamiche sociali che Guadagnini ritiene funzionali al raggiungimento della pubblica felicità.

Tra i Filosofi insegnasi la morale con difficoltà e senza certezza: tra noi la morale si insegna con facilità somma, e con certezza infallibile: tra quelli è rara ed incerta, gli errori son folti, e difficili a rilevarsi: tra noi tutto è verità senza errore. La Morale de' Filosofi non aggiunge altro stimolo al cuore umano per seguire i suoi precetti, spesso ardui, e contrarij alle umane cupidità, che la fievole speranza dell'umana felicità, tanto più incerta, quanto delle scuole Filosofiche non si conchiude in che consista, contradicendosi l'una coll'altra: la Morale de' Cristiani aggiunge due stimoli efficacissimi, la speranza d'una felicità eterna e somma, e il timore d'una somma ed eterna miseria: quella infine non istruisce de' veri mezzi di superar noi medesimi, e però quand'anche insegnasse il vero, il solo vero, con modo piano, e ad ogni genere d'uomini, sarebbe nondimeno inutile: la nostra non solo ci insegna, ma ci dona mezzi efficacissimi per esser veri savj, perché ci insegna e ci dona la fede in Gesù Cristo per cui l'uomo rigenerato riceve le forze soprannaturali per vincere la natura⁶².

L'irrisolvibile pessimismo antropologico di Guadagnini, ben espresso dalla necessità che l'arciprete riteneva impellente di “vincere la natura” umana, associato all'avanzata del secolarismo settecentesco, rendeva necessario un radicale ripensamento dei valori su cui si fondava la società civile e politica. La diffusione delle frange materialiste e ateiste dell'illuminismo rendeva impellente una radicale riforma sociale che, in opposizione alla visione progressista della filosofia illuminista, avesse come principale obiettivo il ritorno alla dimensione comunitaria del vivere associato, al bene collettivo così come era stato concepito nelle primitive comunità cristiane. La creazione dell'“uomo nuovo”, tema tipico del pensiero illuminista, rappresentava l'obiettivo a cui anche Guadagnini consacrò il proprio impegno apologetico e pedagogico. La differenza tra il programma pedagogico approntato dalle frange più radicali dell'illuminismo e quello elaborato dall'arciprete non stava dunque nell'obiettivo, ma nel modo attraverso il quale raggiungerlo: da una parte la “creazione” di un uomo nuovo che, grazie all'educazione sgravata da ogni retaggio religioso, fosse in grado di emergere dall'oscurantismo della superstizione inaugurando un nuovo

⁶² *Ibidem.*

percorso storico; dall'altra la generazione di un uomo rinnovato non attraverso un atto demiurgico di cui, per Guadagnini illegittimamente, la filosofia pretendeva di essere la fonte, ma grazie alla "conversione" ai precetti dell'insegnamento evangelico.

Una sola era la risposta ai mali che secondo Guadagnini affliggevano la società settecentesca: l'etica cristiana, l'unico mezzo capace di infondere nell'uomo i "mezzi efficacissimi per esser veri savj, perché ci insegna e ci dona la fede in Gesù Cristo per cui l'uomo rigenerato riceve le forze soprannaturali per vincere la natura".

1.3 *Le fonti: Guadagnini e "l'Aufklärung cattolica"*

Per comprendere il pensiero politico di Guadagnini e la sua evoluzione nelle diverse fasi in cui esso fu declinato occorre interrogarsi riguardo alle fonti a cui l'arciprete attinse per elaborare la sua concezione a proposito dell'etica e del funzionamento della società civile e politica. Tale obiettivo, centrale nella ricostruzione del pensiero politico di un autore che partecipò in prima persona al dibattito culturale e religioso del suo tempo venendo a contatto con le diverse correnti di pensiero che segnarono le dinamiche politico-culturali del secondo Settecento, non risulta facilmente raggiungibile. Come spesso accade quando ci si propone di indagare la biografia intellettuale di un autore, ricostruirne con precisione i debiti culturali e le fonti attinte risulta un'operazione storiografica ardua, che spesso impone uno sforzo "creativo", necessario a integrare gli espliciti riferimenti presenti nella documentazione a disposizione. Tale problema storiografico, proprio a causa della complessità dell'alveo intellettuale in cui Guadagnini formulò la sua riflessione teologico-politica, riguarda anche lo studio della figura dell'arciprete. Pur dimostrando una piena conformazione all'elaborazione teologico-dottrinale del giansenismo italiano, principalmente nella sua forma lombarda e pavese, le influenze esercitate sul pensiero guadagniniano appaiono riconducibili a un alveo intellettuale molto più ampio e variegato. Il pensiero politico dell'arciprete pare debitore del rigorismo agostinista sviluppatosi in Italia nella prima metà del Settecento sulla scia della lezione di figure come Enrico Noris, Gianlorenzo Berti e Fulgenzio Bellelli, dell'elaborazione teologico-politica del giansenismo italiano e francese, così come del più ampio e difficilmente circoscrivibile pensiero riformista e giurisdizionalista italiano settecentesco.

L'attenzione al ruolo civile della confessione cattolica quale strumento funzionale al raggiungimento dell'ordine socio-politico mette in luce la piena partecipazione dell'arciprete a quella complessa e variegata corrente di pensiero che la storiografia ha definito "*Aufklärung*

cattolica”⁶³. L’evoluzione della cultura settecentesca spinse alcuni esponenti del mondo cattolico a ricercare un dialogo tra il razionalismo portato dalla cultura illuminista e il cattolicesimo. Basti a tal proposito prendere in considerazione il caso del domenicano Casto Innocente Ansaldi⁶⁴. Figura dotata di grande intelligenza e di uno spiccato spirito critico, orientato su posizioni teologiche antiscolastiche⁶⁵ che gli causarono non pochi problemi in seno all’Ordine, nell’opera *Vindiciae Maupertuisianae ab animadversionibus*, composta nel 1754, si impegnò a sostenere la superiorità della morale cristiana rispetto a qualunque altro sistema filosofico⁶⁶. L’apertura che Ansaldi dimostrò nei confronti della cultura razionalista settecentesca non inficiò mai il rigore etico che lo condusse a difendere il ruolo civile della religione cristiana. Contro l’individualismo illuminista, la religione, colta nella sua dimensione civile e dunque etica, rimaneva, a detta di Ansaldi, l’unico strumento su cui fare affidamento per la creazione di un’ordinata struttura socio-politica⁶⁷. Le idee sviluppate da Ansaldi nelle *Vindiciae* ebbero una grande influenza sulla cultura cattolica riformatrice del secondo Settecento, come dimostra il fatto che molti autori attivi tra gli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo, pur in un contesto politico e culturale differente, le ripresero e le approfondirono⁶⁸.

Nello stesso anno in cui Ansaldi prese parte alla controversia sul pensiero di Maupertuis, Giovanni Battista Almici⁶⁹, fratello di Camillo, corrispondente di Guadagnini ed esponente di primo

⁶³ Sul tema dell’“Aufklärung cattolica” nel contesto europeo e italiano cfr.: J. D. BURSON, U. L. LEHNER (a cura di), *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame, 2014; C. CAPRA, *Gli italiani prima dell’Italia. Un lungo Settecento, dalla fine della Controriforma a Napoleone*, Roma, 2014, pp. 98-102; D. MENOZZI, «Aufklärung» delle Chiese cristiane e «chrétiens éclairés». In margine ai lavori della terza sessione del congresso C.I.H.E.C. di Varsavia, in «Critica storica», 16 (1979), pp. 150-161; E. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e stati assoluti*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 14 (1978), pp. 58-67; B. PLONGERON, *Questions pour l’Aufklärung catholique en Italie*, in «Il pensiero politico», 3 (1970), pp. 30-58; M. ROSA, *Introduzione all’Aufklärung cattolica in Italia*, in *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, pp. 1-47.

⁶⁴ Casto Innocente Ansaldi nacque a Piacenza il 7 maggio 1710. Entrato nell’Ordine domenicano nel 1726, a causa della sua inquietudine intellettuale cominciò a peregrinare tra un convento e l’altro dell’Italia. Nel 1735 si trasferì a Napoli dove entrò in contatto con Celestino Galiani. Entrò a far parte della schiera di intellettuali che a quel tempo discussero a proposito della nuova cultura settecentesca. A causa del suo metodo di insegnamento presso l’università di Napoli, in cui insegnava dal 1737, fu richiamato a Bologna. Nel 1745 ottenne l’incarico di lettore di teologia presso S. Domenico a Brescia e cinque anni più tardi, nel 1750, divenne docente di teologia a Ferrara. Dal 1756 al 1770 insegnò a Torino. Morì il 4 maggio 1780. Per la vicenda biografica di Ansaldi e l’evoluzione del suo pensiero orientato a un seppur critico dialogo con la cultura illuminista cfr.: M. ROSA, *Ansaldi Casto Innocente*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3, Roma, 1961, pp. 362-365; P. STELLA, *Giurisdizionalismo e giansenismo all’Università di Torino nel secolo XVIII*, Torino, 1958, pp. 55-56, 80; R. COULON, *Ansaldi Casto Innocenzo*, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1924, vol. 3, coll. 424-426.

⁶⁵ A proposito dell’abbandono della teologia scolastica a favore della dottrina cartesiana, che costituisce un’evoluzione che accomuna il pensiero di molti autori appartenenti al cosiddetto cattolicesimo illuminato cfr.: P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Torino, 2007, pp. 155-168.

⁶⁶ Ansaldi compose l’opera allo scopo di confutare le idee formulate contro le *Essais* di Maupertuis da Francesco Maria Zanotti. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Ansaldi Casto Innocente*, cit., p. 363.

⁶⁷ M. ROSA, *Introduzione all’Aufklärung cattolica in Italia*, cit., pp. 18-19; V. E. GIUNTELLA., *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma, 1988.

⁶⁸ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino, 1998, pp. 395-403.

⁶⁹ Giovanni Battista Almici nacque a Coccaglio (Brescia) il 17 gennaio del 1717. Addottoratosi in legge fu prima vicario del podestà di Crema e in seguito di quello della Valcamonica. Pubblicò diverse opere in cui diede prova del suo

piano del giansenismo veneto, diede alle stampe *Il diritto della natura e delle genti*, traduzione dell'opera *De jure naturae et gentium*, che Samuel Pufendorf aveva pubblicato nel 1672. Tale scritto, che ebbe una larga diffusione in Italia nel secondo Settecento, si pone a pieno titolo in questo alveo intellettuale, in questa concezione "sociale" del fenomeno religioso⁷⁰. Il lavoro di Almici, tuttavia, non si limitò a una semplice traduzione dell'opera di Pufendorf, ma fu indirizzato a una parziale revisione e integrazione del pensiero del filosofo tedesco⁷¹. Se il tema della sociabilità, e di conseguenza della costruzione di un ordinato sistema politico, era centrale nella riflessione di Almici, è altrettanto vero che esso era formulato mantenendo ben saldo il ruolo civile della religione cristiana in opposizione alla dottrina giusnaturalista di Hobbes e di Grozio. Ponendosi dunque su una linea maggiormente progressista rispetto a quella del fratello Camillo, critico verso ogni aspetto della cultura illuminista, Giovanni Battista Almici si impegnò nella ricerca di una mediazione tra istanze della modernità settecentesca e cultura cattolica⁷².

Sulla stessa lunghezza d'onda si pone anche Isidoro Bianchi⁷³, uno dei principali esponenti dell'Accademia degli Ereini, il quale non fece mancare il proprio contributo al tema dell'utilità civile della religione cristiana. Nel 1774 Bianchi diede alle stampe le *Meditazioni su vari punti di felicità pubblica e privata*, scritto in cui si impegnò a difendere il ruolo civile della religione cristiana colta principalmente nella sua dimensione etico-morale. Il comportamento del buon cristiano, ossia colui che nella vita quotidiana attua l'insegnamento evangelico sia nella dimensione pubblica sia in quella privata, era funzionale alla creazione di un'ordinata società politica⁷⁴. Tema che, a due anni di distanza dalla pubblicazione dello scritto di Bianchi, Guadagnini avrebbe ripreso nel manuale sull'etica cristiana composto per gli studenti della scuola di Esine.

ecclettismo. Tali scritti lo pongono a pieno titolo nell'alveo del cattolicesimo-illuminato. Per la vita e le opere di Almici cfr.: G. SOFRI, *Almici Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Roma, 1960, p. 512.

⁷⁰ M. ROSA, *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, cit., p. 19.

⁷¹ A proposito della traduzione da parte di Giovanni Battista Almici de *Il diritto della natura e delle genti* di Pufendorf cfr.: V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e il linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, 2014, p. 229; M. BAZZOLI, *Giambattista Almici e la diffusione di Pufendorf nel Settecento italiano*, in «Critica storica», 16 (1979), pp. 3-100.

⁷² M. ROSA, *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, cit., p. 20.

⁷³ Isidoro Bianchi nacque a Cremona nel 1731. Nel 1756 entrò nell'Ordine dei Camaldolesi e, una volta entrato nel 1763 nel monastero di San Gregorio a Roma, si dedicò agli studi di greco. Dopo essere passato a Ravenna nel 1765 cominciò un assiduo rapporto epistolare con i principali intellettuali del suo tempo. Tra gli altri spiccano Beccaria e Verri, esponenti del *Caffè* milanese. Nel 1769 fu chiamato dall'arcivescovo di Monreale Francesco Testa a insegnare nel seminario della città siciliana. Immediatamente entrò nel vivo della vita culturale dell'isola, ponendosi sulla stessa lunghezza d'onda di quanti, al pari dell'arcivescovo Testa, criticavano le idee illuministe provenienti dalla Francia, ma, contemporaneamente, rifacendosi all'insegnamento muratoriano, combattevano la tradizione scolastica mantenendo un'assoluta fiducia verso la politica regalista tannucciana. Passato a Palermo si dedicò all'insegnamento della logica e della metafisica. Nel corso della sua vita pubblicò molte opere sui più svariati argomenti ma sempre con una spiccata attenzione ai temi concreti della vita pubblica. Morì il 28 settembre 1808 a Cremona. Per la vita e le opere di Bianchi cfr.: F. VENTURI, *Bianchi Isidoro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 10, Roma, 1968, pp. 132-139.

⁷⁴ M. ROSA, *Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia*, cit., p. 17.

Ora, non è possibile sostenere con certezza la conoscenza diretta di queste opere da parte di Guadagnini – fatto per altro molto probabile visto l’interesse dell’arciprete per la produzione editoriale italiana e internazionale sei-settecentesca – ma ciò che qui preme sottolineare è che l’alveo intellettuale in cui egli concepì la sua dissertazione sull’etica del 1776 fu lo stesso in cui uomini di cultura come Ansaldo, Almici e Bianchi formularono la loro difesa del cattolicesimo quale imprescindibile strumento necessario per l’ordine socio-politico.

Tuttavia, per comprendere nella sua complessità l’evoluzione del pensiero politico di Guadagnini, occorre fare un salto a ritroso, alla prima metà del XVIII secolo e all’esperienza intellettuale di una delle principali figure della cultura italiana settecentesca, quella di Lodovico Antonio Muratori⁷⁵.

Egli può a buon diritto essere considerato il principale esponente del cosiddetto “cattolicesimo illuminato” e l’esempio più fulgido del tentativo di trovare un punto di contatto tra la religione cristiana e le istanze della modernità settecentesca. Se si prende in considerazione la vasta produzione editoriale di Muratori è possibile riscontrare un tema che costituisce la cifra qualificante della sua riflessione: l’etica cristiana quale fonte originaria della politica e dell’economia⁷⁶. A tal proposito Muratori aveva scritto nel 1749 nell’opera intitolata *Della pubblica felicità oggetto de’ buoni principi*:

nella giurisdizione d’essa [l’etica] alcuni mettono anche la politica; non già quella che è maestra di cabbale, consiglia dell’ambizione, mantice delle guerre, flagello de’ propri e degli altri sudditi; ma quella che insegna un saggio ed amorevol governo de’ popoli; siccome ancora vi comprendono l’economica, che ammaestra l’uomo nel buon governo della sua casa e famiglia. I principi stessi della giustizia, tanto esaltata dai giusperiti, certo è che s’hanno da prendere da questa fonte⁷⁷.

A partire dal trattato sul *Governo della peste e delle maniere di guardarsene* del 1714, proseguendo con le *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze e nelle arti*, opera enciclopedica pubblicata tra il 1708 e il 1715, passando per *La filosofia morale* del 1735, sino ad arrivare al più tardo *Della*

⁷⁵ La bibliografia su Muratori è molto ampia. Per l’inquadramento della figura del bibliotecario modenese si rimanda alle seguenti essenziali opere: P. VISMARA, *Lodovico Antonio Muratori (1672-1750): Enlightenment in a Tridentine Mode*, in J. D. BURSON, U. L. LEHNER *Enlightenment and Catholicism in Europe*, cit., pp. 249-268; C. CAPRA, *Gli italiani prima dell’Italia*, cit., pp. 98- 102; R. BONFATTI, *L’“erario” della modernità. Muratori tra etica ed estetica*, Bologna, 2010; C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, 1999; G. DE MARTINO, *Muratori filosofo. Ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori*, Napoli, 1996; M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*, Atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995), Firenze, 1996.

⁷⁶ Il parallelo con Guadagnini risulta particolarmente interessante se si tiene in considerazione la forte influenza esercitata da Muratori nel contesto lombardo e veneto. A tal riguardo cfr.: S. ONGER, G. PORTA, *Fermenti riformatori nella cultura bresciana del Settecento*, in E. LUCCHESI RAGNI, R. STRADIOTTI, C. ZANI (a cura di), *Napoleone Bonaparte. Brescia e la Repubblica Cisalpina, 1797-1799*, Milano, 1997, pp. 57-58.

⁷⁷ L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de’ buoni principi*, a cura di C. MOZZARELLI, Roma, 1996, pp. 60-61.

regolata devozione de' cristiani del 1747, Muratori dimostrò un profondo interesse per le norme che regolano il comportamento del cristiano in quanto “animale sociale” e per il ruolo benefico che la “filosofia dei costumi” esercita sull’ordinato funzionamento della società civile e politica⁷⁸. Inoltre, nel 1714, l’erudito modenese aveva composto un altro scritto espressamente dedicato al tema dell’etica cristiana, che, intitolato *Rudimenti di filosofia morale per il Principe*, era indirizzato alla formazione di Francesco Maria d’Este, principe ereditario di Modena⁷⁹. Per Muratori la filosofia morale costituisce il principale dei campi filosofici, l’unico a cui valga la pena prestare attenzione, contro le sterili speculazioni che, a suo parere, contrassegnavano la riflessione filosofica settecentesca⁸⁰.

Nella *Filosofia morale*, opera che non casualmente reca il sottotitolo *Esposta e proposta ai giovani* – esplicita dichiarazione del carattere pedagogico dello scritto – Muratori aveva sostenuto l’esistenza di due principali ordini: la religione e la filosofia morale. Particolarmente interessante è sottolineare che Muratori concepì il termine “religione” nella stessa accezione di cui, più tardi, si sarebbe servito anche Guadagnini: non la somma di dogmi e norme, pure importanti ma di competenza dei teologi e dei canonisti, bensì l’insieme degli insegnamenti morali⁸¹. Tale punto di vista contrassegnò il pensiero del bibliotecario modenese anche a proposito della filosofia morale:

Richiede l’argomento mio, ch’io parli più tosto dell’altro secondario ajuto, onde può facilitarli all’Uomo il cammino della Sapienza, cioè il metodo per regolare rettamente, e saggiamente le azioni sue Morali; voglio dire, della Filosofia de’ Costumi. Non è già questa Scienza d’origine celeste, venendo essa di pianta dalle osservazioni e riflessioni dei Saggi, e degli antichi Filosofi: contuttociò può essa, e suol divenire un’utile serva alla Religione e alla Teologia

⁷⁸ C. MOZZARELLI, *Introduzione*, in L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. XIII.

⁷⁹ L’opera rimase manoscritta e fu pubblicata solamente nel 1872. Già in questo scritto dal taglio pedagogico emerge chiaramente l’idea che Muratori approfondì in tarda età nel *Della pubblica felicità*, ossia che il principale dovere del Principe è quello di adoperarsi al fine di raggiungere la pubblica felicità. A detta di Muratori lo studio della filosofia morale costituisce il principale mezzo attraverso cui rinsaldare nella coscienza dei governanti tale dovere. Scrive l’erudito modenese nei *Rudimenti di filosofia morale*: “Ha il Principe da andare ripetendo in suo cuore: per qual motivo mi ha fatto Principe il Signor Iddio? Qual è il mio vero uffizio e ministero? Quella di procurare la gloria d’esso Dio ne’ miei sudditi. Quello di giovare e di far del bene, per quanto posso, a’ miei popoli”. L. A. MURATORI, *Rudimenti di filosofia morale*, in B. DONATI (a cura di), *Scritti politici postumi*, Bologna, 1950, p. 77. Passo citato già in F. ARATO, *La “ragione ben impiegata”*: appunti sulla filosofia morale, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità*, cit., pp. 207-220.

⁸⁰ Per il rapporto tra Muratori e la speculazione filosofica cfr.: C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni*, cit., pp. 15-51; A. ANRÒ, *Lodovico Antonio Muratori (1672-1750)*, in G. RICONDA, M. RAVERA, C. CIANCIO, G. L. CUOZZO (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Brescia, 2009, p. 527.

⁸¹ Scrive Muratori a tal proposito: “Ora sono due i lumi e gli aiuti, di cui Dio ha fornita l’umana Natura, affinché essa possa pervenire al nobilissimo godimento della Sapienza: cioè la Religione, e la Filosofia Morale. [...] Né già col nome di Religione intendo io lo studio della Teologia o Dogmatica, o Scolastica, o Morale, dietro a cui saggiamente impiegano non pochi tante fatiche, e il capitale di tanti anni. Per Religione intendo il credere, adorare, amare, ed ubbidir Dio nella forma, che a noi fu prescritta da Cristo Salvator nostro [...]. A riserva di alcune poche verità essenziali, esigenti solamente la Fede, e chiaramente a noi proposte da Dio, le quali qualsivoglia possessore di questa Religione è tenuto a sapere e credere, il rimanete non c’è obbligazione (generalmente parlando) di studiarlo; e può il Popolo lasciarne la cura a i teologi e Maestri in divinità”. L. A. MURATORI, *La filosofia morale esposta e proposta a i giovani*, Verona, Angelo Targa, 1737, pp. 4-5.

medesima; né a lei si deve negare la preminenza sopra tutte l'altre Scienze ed Arti, inventate o coltivate dagli Uomini. Abbiam detto, che rilevante interesse sia dell'Uomo il conoscere se stesso: ecco un'altra Maestra, che ci guida per mano a questa cognizione [...]. L'insegnar ad essere Saggio, cioè Sapiente, è appunto l'ufizio della Moral Filosofia. E a questa in fatti più che ad altro badavano, e in questa incanutivano gli antichi Filosofi, tali non già chiamati unicamente per lo studio della Logica, Fisica, e Metafisica, né per l'Astronomia, e Matematica, né per l'Eloquenza, né per altri studj scientifici; ma si bene per quella Filosofia⁸².

Sulla scorta di queste considerazioni Muratori, in opposizione alla propaganda illuminista, anticipò il tema che più tardi anche Guadagnini avrebbe ripreso: la necessità di riportare l'insegnamento dell'etica al centro del percorso formativo dei giovani.

Però io non ho mai lasciato di meravigliarmi al vedere, come nelle Scuole, e fino in alcune celebri Università de' nostri tempi, sì poca cura si tenga di questa, che pure è il nerbo principale di ciò, che si appella Filosofia. Chiaminsi pure con questo nome, ch'io non voglio oppormi, la Logica, la Metafisica, e la Fisica; non potrà già negarmi chiunque rettamente giudica le cose, che il meglio, e il più importante d'essa Filosofia non consista nella Scienza de' Costumi, e nello studio delle azioni Morali dell'Uomo. [...] Perciocchè a che serve l'ornare, ed anche perfezionare l'intendimento nostro, l'empierlo di notizie, e il saper raziocinare, se in tutt'altro si adopera poi la forza e il sapere dell'Intelletto, che a diriggere la Volontà nostra nell'elezione del Bene, e nella fuga del Male? Dal che dipende la Felicità, o l'Infelicità, la gloria, o l'infamia di noi viventi, e insieme il buono o il cattivo stato della Repubblica. [...] Ora l'esser Dotto o Dottore appartiene a pochi; ma il ben vivere, il vivere saggiamente, è, o certo dovrebbe essere il mestiere d'ognuno⁸³.

Muratori riconosce che la pubblica felicità rappresenta il principale obiettivo della filosofia morale ma, in opposizione alla cultura illuminista, che egli riteneva incapace di influire concretamente sulla vita dell'uomo in società, sostenne l'impossibilità di raggiungere tale obiettivo qualora la "filosofia dei costumi" avesse preteso di darsi senza il più alto riferimento etico cristiano.

Questo scopo [la felicità] tende, è vero, anche la moral filosofia; ma se questa procede disgiunta dalla vera religione, non ha gagliardia sufficiente per muovere gli animi ad abbracciar vigorosamente le virtù e praticarle. Oltre di che essa

⁸² Ivi, p. 7.

⁸³ Ivi, p. 8. In una lettera inviata il 25 febbraio 1734 al letterato modenese Girolamo Tagliazucchi, Muratori aveva scritto: "Son dietro a stendere una Moral Filosofia e ho già steso quello che più importa, e bramerei che riuscisse non disutile a gl'italiani che studiano, e poi trascurano quello che più importa. Questa, più che altre scienze, s'avrebbe da insegnare a i giovani". Cit. in F. ARATO, *La "ragione ben impiegata"*, cit., p. 209. Nel più tardo *Della pubblica felicità* Muratori elogiò l'operato del re di Sardegna Carlo Emanuele per aver creato un insegnamento di filosofia morale presso l'Università Regia di Torino: "Fra i tanti pregi che renderanno immortale il nome di Carlo Emanuele, re vivente di Sardegna, non sarà certamente l'ultimo quello di aver istituita nella sua reale università di Torino una cattedra di filosofia morale. Gran gloria d'un Principe l'aiutare, per quanto si può, ad essere buoni e saggi, o più buoni e saggi i sudditi suoi". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 62.

filosofia è per pochi, cioè per la gente dotta, laddove la religione serve per tutto il popolo, cioè tanto per li dotti che per gl'ignoranti⁸⁴.

Dai passi trascritti è possibile cogliere il parallelismo tra il pensiero muratoriano e la successiva elaborazione di Guadagnini, parallelismo che non si limita ai contenuti, ma che si estende anche allo stile. Se è vero che l'argomentazione di Muratori pare meno influenzata dalle esigenze apologetiche che in un differente contesto storico segnarono la riflessione dell'arciprete, è altrettanto vero che la riproposizione dei temi trattati dal bibliotecario modenese evidenzia un debito culturale che fa di Muratori la principale fonte del pensiero guadagniniano.

Per tutta la durata della sua attività Guadagnini ebbe in Muratori un imprescindibile punto di riferimento come dimostra lo scritto *Elementi di filosofia per istruzione dei moderni giovani che si vantano filosofi, e coll'autorità della filosofia disprezzano la cristiana Religione*⁸⁵, che l'arciprete compose sullo scorcio finale del Settecento.

Negli anni Settanta del XVIII secolo Muratori rappresentava per l'arciprete il principale modello a cui fare riferimento per costruire un linguaggio teologico e filosofico-morale che, pur aperto al dialogo con la nuova mentalità settecentesca ai fini dell'attuazione della riforma religiosa ed

⁸⁴ L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 46. Riguardo alla necessità che la filosofia morale fosse declinata secondo l'insegnamento cristiano, Muratori scrive: "Della giurisprudenza e medicina non ha bisogno chi non ha liti ed è sano. Ma non v'ha persona che non abbisogni di lume per ben regolare i propri costumi; al quale ufizio appunto è destinata quella che noi chiamiamo filosofia morale, o sia di costumi, ma filosofia cristiana, cioè accompagnata dalle massime del Vangelo, libro dettato da un Maestro venuto dal cielo, e però contenente il buono e il meglio, per ben regolare la vita de' mortali e per guardarsi da ciò che la può rendere infelice". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 60. Riguardo al passo trascritto è interessante sottolineare la necessità di Muratori di precisare che la filosofia morale a cui egli si riferisce è filosofia cristiana. Questo dato, apparentemente scontato, assume invece un ruolo di primo piano in quanto spiega l'insufficienza dell'etica aristotelica nella costruzione della riflessione muratoriana. Scrive l'erudito modenese a tale proposito: "La libreria della moral filosofia si stende a pochissimi libri degli antichi e non a molto de' moderni. Di belle cose vi dirà un Seneca, un Epitteto, un Plutarco. Convien succiarne il buono, e correggere poi ciò che v'ha di difettoso negli Stoici colle massime purgate della morale cristiana. Son da stimare in questo argomento i trattati di Aristotele e di Cicerone; ma non bastano al bisogno. S'ha da ricorrere anche ai moderni, che maggiormente hanno sminuzzato gli andamenti, gli appetiti e le passioni dell'uomo sì nelle grandi che nelle minute azioni della vita nostra". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 62. I principali autori "moderni" a cui Muratori fa riferimento sono soprattutto i moralisti francesi, come Pascal, Nicole, La Bruyère, La Rochefoucauld, ossia l'ambiente a cui anche Guadagnini guardò con particolare interesse. Riguardo alle fonti del pensiero muratoriano, cfr. C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni*, cit., p. 63. Sempre nel *Della pubblica felicità* Muratori aggiunge: "Ma certo per chi attende allo studio della letteratura, vergogna sarebbe se s'applicasse a tanti altri argomenti e trascurasse poi questo, che pure è più importante degli altri. Tu studi la giurisprudenza, tu la medicina per solo guadagno; tu unicamente per vaghezza d'imparar qualche cosa ti dai all'erudizione, alla filosofia naturale, alle matematiche. Ti par egli forse qualcosa di poco rilievoso l'imparar a conoscere te stesso, le tue passioni, i tuoi vizi? L'imparare quale sia l'onestà, la moderazione, la pulizia che si ricerca per fare una lodevole comparsa nel mondo, e per guadagnarsi il concetto ben fondato d'uomo savio e di persona che sa farsi amare e stimare a ognuno?" L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 61.

⁸⁵ Di quest'opera Guadagnini parlò al vescovo Nani in una lettera datata 4 giugno 1799. A tal proposito cfr.: F. L., UCSCB, doc. 123, bob. 1. Su tale scritto, a oggi non rinvenuto, cfr.: Cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 445; O. AMERALDI, *Giambattista Guadagnini giansenista bresciano*, «El Carobe», 6-7 (1972), p. 97; J. GUSSAGO, *Notizie della vita, scritti e persecuzioni di Giovan Battista Guadagnini Arciprete di Cividate*, Brescia, BQ, Fondo Ducos; F. CALDANI, *Memorie sulla vita e sulle opere di Giambattista Guadagnini, arciprete di Val Camonica*, Padova, Valentino Crescini, 1808, p. 30; P. FEDERICI, *Necrologia di Giovan Battista Guadagnini*, in «Gazzetta del Serio», 21 (3 giugno 1807), p. 4; A. SINA, *Bibliografia di G. B. Guadagnini*, Brescia, BQ, ms. Sina 30/6 cc. 11.

ecclesiastica, fosse in grado di tutelare il ruolo civile del cattolicesimo contro le frange più radicali del pensiero illuminista.

1.4 *La virtù efficiente: la legge*

Una volta chiarito l'obiettivo generale dell'opera, Guadagnini rende noto a Chiaramonti di aver concentrato la propria attenzione su due componenti della società civile e politica su cui, a suo dire, l'etica è in grado di esercitare benefici effetti: la legge e la "Magistratura", termine con cui l'arciprete definisce l'autorità politica ed ecclesiastica. L'obiettivo prospettato da Guadagnini, oltre a mettere in luce il punto di vista "politico" dell'arciprete, costituisce una sorta di anticipazione della successiva e più approfondita riflessione che egli avrebbe elaborato sullo scorcio finale del XVIII secolo nell'opera intitolata *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil società*⁸⁶, il manifesto del suo pensiero politico. La rivoluzione bresciana del 1797 e la successiva costituzione della Repubblica Cisalpina, eventi della cui portata politica Guadagnini fu pienamente consapevole, avrebbero reso nuovamente attuali i temi che egli aveva già affrontato nella dissertazione sull'etica cristiana del 1776.

L'attività legislativa, a cui si collega strettamente il valore della legge e il rapporto tra essa e i governati, rappresenta uno dei pilastri della concezione politica di Guadagnini. Per l'arciprete la produzione legislativa, esercitata dall'autorità politica entro i confini ben delineati dall'insegnamento etico cristiano, rappresenta il principale strumento di difesa contro la cultura illuminista e contro ogni forma di deriva individualista e utilitarista.

Alla luce di tali considerazioni Guadagnini, attento conoscitore della produzione filosofica settecentesca, si concentra sulla filosofia politica di Rousseau, a suo dire l'esponente più rappresentativo del pensiero illuminista e l'autore che, con il *Contratto sociale*, aveva proposto una visione della società contro cui la teologia politica cristiana era tenuta a intervenire⁸⁷.

Tra il 1761 e il 1762 Rousseau aveva dato alle stampe le opere della sua maturità, ossia *La nuova Eloisa*, *l'Emilio* e il *Contratto sociale*. In tali scritti il filosofo ginevrino aveva esposto la sua filosofia politica sulla base di tre principali temi, centrali anche nell'elaborazione politica guadagniniana: la costituzione della famiglia, la costruzione dello Stato e l'educazione. Tali ambiti della vita civile e politica trovano un collante nell'etica, materia che, nella logica di Rousseau, deve

⁸⁶ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, 1797-1801, F.L., UCSCB, doc. 196, bob. 7.

⁸⁷ Molti pensatori cattolici presero posizione contro gli illuministi proprio a proposito del principio di sociabilità dell'uomo. A tal proposito cfr.: V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., 229.

accompagnare sia il percorso politico della costruzione dello Stato sia il percorso educativo di ogni singolo individuo⁸⁸. Considerata la comunanza dei temi, il confronto con la filosofia politica di Rousseau si impose nella prospettiva apologetica di Guadagnini come una scelta quasi obbligata. A essere in gioco non era il valore dell'etica, centrale sia in Rousseau sia in Guadagnini, ma la differente concezione metafisica che ne stava alla base. Per l'arciprete l'etica non può essere concepita se non come un insieme di norme che affondano le loro radici nella Rivelazione, nella dimensione trascendente. A detta di Guadagnini solamente tale condizione impedisce che l'etica si trasformi in uno sterile insieme di norme morali.

L'idea espressa da Rousseau nell'*Emilio* secondo cui lo scopo ultimo dell'insegnamento non è quello di impartire all'allievo norme razionali e morali, bensì un insegnamento che ne favorisca la tensione verso la sua autonomia⁸⁹, risultava al di fuori delle coordinate mentali di Guadagnini e inconciliabile con il pessimismo antropologico che egli aveva sviluppato sin dall'età giovanile.

Accanto all'educazione, nella riflessione di Rousseau risulta altrettanto importante il tema della legge. A detta del filosofo ginevrino solamente nell'attività legislativa e successivamente in quella esecutiva la società civile prende concretamente forma⁹⁰. In altri termini l'attività legislativa assume nella filosofia di Rousseau un ruolo ancor più importante del patto sociale, attraverso il quale nasce un popolo ma non prende forma una società. Per Rousseau la società ordinata, in cui è possibile raggiungere il bene comune, si caratterizza per la presenza di quello che egli definisce "lo spirito sociale", sentimento che tuttavia non è presente nello stato di natura ma che solamente le buone leggi sono in grado di infondere⁹¹. Inoltre, per Rousseau il bene comune, scopo principale

⁸⁸ Per il ruolo dell'etica e dell'educazione nella filosofia di Rousseau cfr.: G. BERTAGNA, *Una pedagogia tra metafisica ed etica*, in *Il pedagogista Rousseau: tra metafisica, etica e politica*, Brescia, 2014, pp. 11-66; E. BECCHI, *Natura ed educazione: i tre grandi testi degli anni Sessanta e oltre*, in *ivi*, pp. 67-81; G. MINICHELLO, *L'esperienza autobiografica come categoria pedagogica nel Contratto e nell'Emilio*, in *ivi*, pp. 83-97; G. MARI, *Il pensiero pedagogico rousseauiano tra culmine e superamento della modernità*, in *ivi*, pp. 99-114; R. GATTI, *Rousseau, il male, la politica*, Roma, 2012; L. RUSTIGHI, *Pedagogia, istituzione, governo. Il discorso pedagogico come discorso politico in Rousseau*, in G. M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Milano, 2012, pp. 215-222; F. CAMBI, *Tre pedagogie di Rousseau: per la riconquista dell'uomo-di-natura*, Genova, 2011; E. NARDI, *Oltre l'Emilio: scritti di Rousseau sull'educazione*, Milano, 2005.

⁸⁹ V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., p. 220.

⁹⁰ A dispetto del patto sociale e del principio della volontà generale Rousseau ritiene necessaria la presenza di un organo legislativo, in quanto non sempre il popolo, che pure mira al proprio bene, è in grado di raggiungere concretamente la pubblica felicità. A tal proposito cfr.: A. FERRARA, *Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau*, in G. M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 29-32. Per Rousseau, affinché possano essere raggiunte le finalità cui il popolo tende, è necessario che esso sia illuminato dalla legge. Il legislatore, figura che deve essere priva di passioni, deve conoscere quelle degli uomini. Per il pensiero di Rousseau riguardo alla legge e alla figura del legislatore cfr.: S. GOYARD-FABRE, *L'instance transcendente de la politique selon Jean-Jacques Rousseau*, in C. VAN STAEN (a cura di), *Jean-Jacques Rousseau (1712-2012). Matériaux pour un renouveau critique*, Bruxelles, 2012, pp. 223-243.

⁹¹ Riguardo al ruolo della legge nella costruzione della società Rousseau scrive: "Perché un popolo allo stato nascente fosse in grado di apprezzare i sani principi della politica e seguire regole fondamentali della ragion di Stato bisognerebbe che l'effetto potesse diventare la causa, cioè che lo spirito sociale, il quale deve essere il prodotto delle istituzioni, le informasse fin dall'inizio e che gli uomini fossero, prima di ricevere leggi, ciò che devono diventare per effetto di queste". J. J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, a cura di R. GATTI, Milano, 2005, p. 383.

dell'azione legislativa, non rappresenta un obiettivo indipendente dalla soggettività del popolo, un qualcosa di universale e dato una volta per tutte, ma un obiettivo che dipende dalle esigenze di quel dato popolo, in quel dato momento storico.

Tale punto di vista risultava per Guadagnini inaccettabile. Per l'arciprete, infatti, non è la legge positiva a infondere i sentimenti sociali necessari affinché la società si sviluppi in modo ordinato e equilibrato, bensì l'etica. Solamente l'etica cristiana, la legge principale e universale, è in grado di infondere in ogni singolo individuo i giusti propositi perché esso possa trasformarsi da unità distinta da un tutto in cellula costitutiva di esso. La legge positiva, pur necessaria, serve unicamente a frenare le cattive inclinazioni dell'uomo. Essa, senza l'orizzonte dell'insegnamento etico cristiano, si riduce a uno sterile insieme di norme, fallace in quanto prodotto della natura umana irrimediabilmente corrotta.

In tal modo l'idea per cui l'interesse individuale rappresenta una garanzia di equità, in quanto il patto sociale spinge ogni individuo a deliberare secondo giustizia perché la legge che egli impone agli altri è la stessa alla quale egli deve conformarsi⁹², risultava nella metafisica e nell'antropologia guadagniniana incomprensibile. Tale punto di vista è ritenuto da Guadagnini eccessivamente meccanicistico e ottimistico verso la natura dell'uomo il quale, lasciato libero di agire, è portato a rivolgere la sua attenzione al soddisfacimento del proprio interesse a discapito del bene collettivo. Lo stato di natura, che Rousseau considera superato al momento della stipulazione del patto sociale, nella visione di Guadagnini continua a permanere anche dopo di esso.

Sulla stessa lunghezza d'onda si pone la critica di Guadagnini contro l'opera di Nicolas-Antoine Boulanger intitolata *Le Christianisme dévoilé*, che il barone d'Holbach, principale esponente della cultura ateo-materialista del XVIII secolo, aveva pubblicato dopo la morte del suo autore nel 1766⁹³. Tale scritto costituiva agli occhi dell'arciprete l'esempio più lampante del deismo settecentesco e della critica alla superiorità della religione cristiana, considerata alla stregua di ogni altra credenza religiosa nonché ostacolo a una piena comprensione del mondo sulla base della ragione e dell'intelletto umano⁹⁴. Il rimando critico di Guadagnini al pensiero di d'Holbach non pare affatto casuale. Oltre a *Le Christianisme dévoilé*, infatti, tra il 1766 e il 1770, appena rientrato dal viaggio in Inghilterra, il filosofo tedesco aveva composto un numero assai rilevante di opere di stampo anti-religioso, spesso tradotte dall'inglese. Basti a tal proposito ricordare la *Lettera a Eugenia*, la *Teologia portatile*, *Il contagio religioso*, il *Saggio sui pregiudizi*, la *Storia critica di*

⁹² L. RUSTIGHI, *Pedagogia, istituzione, governo*, cit., p. 220.

⁹³ Sul pensiero di d'Holbach riguardo alla religione cfr.: A. MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, 1983, pp. 231-269. Per l'opera *Le Christianisme dévoilé* cfr.: D. MENOZZI, *La Bibbia dei rivoluzionari*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 7 (1986), pp. 493-513.

⁹⁴ Sul materialismo di d'Holbach cfr.: J. C. BOURDIN, *Le matérialisme de d'Holbach puor "sortir" de la philosophie?*, in *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, 2006, pp. 325-351.

Gesù, lo Spirito del Giudaismo e Il sistema della natura, opere in cui l'inclinazione deista, ancora in parte presente nella traduzione dell'opera di Boulanger, aveva ceduto il passo a un più deciso materialismo⁹⁵.

Ciò che del pensiero di d'Holbach l'arciprete mirava a contrastare era la concezione secondo cui la vita umana, e conseguentemente anche i rapporti sociali, potesse essere costruita indipendentemente dai valori cristiani, idea che nella logica del filosofo tedesco si estendeva anche al campo della produzione legislativa⁹⁶. Ciò costituiva agli occhi dell'arciprete una ragione di potenziale disordine e conflitto sociale. Scrive Guadagnini a tale riguardo:

Le leggi, di cui è stata fonte la Filosofia sono in gran parte erranee. Può mostrarsi colla storia de' Greci, de' Romani, e de' Chinesi, le Nazioni più vantate dai nostri increduli. E dove anche si trovano giuste, sono incapaci di riformare il mondo; perché le leggi pubbliche né proibiscono i delitti meramente interni, né premiano le interne virtù; né anche regolano tutto l'esteriore; ciocché volendo farsi secondo le idee sciocche dell'Autor del *Cristianesimo svelato* porterebbe una moltiplicazione sorprendente di leggi, che getterebbe il mondo nel più grande scompiglio invece di riformarlo⁹⁷.

Un sistema legislativo affrancato dal più alto riferimento dell'etica cristiana si sarebbe tradotto in un inefficiente sistema di obblighi che solo attraverso la forza l'autorità politica sarebbe stata in grado di far rispettare. Tale condizione avrebbe portato alla produzione di un esorbitante numero di leggi, necessarie a contrastare gli innumerevoli difetti della natura umana. È dunque alla luce di tale considerazione che per Guadagnini si comprende il valore dell'etica: se la legge cristiana costituisce la principale fonte normativa, il numero di leggi necessarie a garantire il corretto e ordinato funzionamento della società civile e politica si riduce notevolmente in quanto l'uomo, forgiato ai principi dell'etica cristiana, è in grado di autoregolarsi, superando, grazie ai "doni soprannaturali" derivanti dall'insegnamento cristiano, la propria corrotta natura. Le leggi umane, che Guadagnini ritiene indispensabili, risultano in tal modo "autorizzate dall'autorità suprema di Dio".

Il Cristianesimo lasciando sussistere quanto v'ha di buono nelle leggi pubbliche, ne ha tolto ciocché avean di trito, limitando per un esempio l'eccessiva potestà patria, radducendo e piuttosto togliendo la dura servitù, ecc.: ha aggiunto alle umane leggi le divine, per cui e le umane vengono autorizzate dall'autorità suprema di Dio, e vengon corrette in

⁹⁵ Nel *Cristianesimo svelato* d'Holbach presenta ancora una certa inclinazione deista che si esprime con l'auspicio di una netta separazione tra autorità ecclesiastica e politica, atteggiamento che, al contrario, manca completamente nelle opere successive, in cui è preponderante un atteggiamento spiccatamente anti-cristiano e anti-monarchico. Per la produzione di d'Holbach tra il 1766 e il 1770 cfr.: A. TAGLIAPIETRA (a cura di), *Che cos'è l'Illuminismo: i testi e la genealogia del concetto*, Milano, 1997, pp. 355-356; A. MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza*, cit., pp. 231-269.

⁹⁶ Per il pensiero politico di d'Holbach cfr.: J. BOULAD-AYOUB, "L'homme de la raison" et la politique naturelle des passions, in *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, cit., pp. 255-268; R. GAETANO, *La benda sugli occhi: teoria della conoscenza Etica e politica in Paul-Henri Thiry d'Holbach*, Soveria Mannelli, 1998; D. DI IASIO, *Il pensiero politico di d'Holbach: pregiudizi, diritti e privilegi*, Bari, 1993.

⁹⁷ Lettera di Guadagnini a Orazio Chiaramonti, 3 agosto 1776, in Cfr. F. L., UCSCB, doc. 69, bob. 1.

ciocché han di guasto da quel lume soprano, e stendosi a regolar tutto intero il corpo dell'umane azioni, senza lasciarne alcuna, o interiore, o menoma⁹⁸.

In ultima analisi, nella logica guadagniniana una sola è la legge necessaria, ossia l'etica, capace, essa sola, di sanare la corruzione della natura umana. Essa infatti è in grado di generare nell'uomo una "conversione" non solo religiosa ma anche civile, che spinge il cristiano in quanto fedele e cittadino/suddito a sottomettersi alla legge promulgata dall'autorità costituita in vista di un più alto obiettivo: la pubblica felicità.

Tale riflessione consente a Guadagnini di spostare il proprio punto di vista dal popolo all'autorità responsabile dell'azione legislativa. I benefici effetti che l'etica cristiana è in grado di esercitare sui governati risultano non meno importanti anche sulla "Magistratura".

La legge positiva concepita al di fuori dell'insegnamento etico risulta imposta dall'alto verso il basso, dall'autorità legislativa, che in tal modo rimane esclusa dalla sua osservanza, al popolo. L'autorità secolare viene in tal modo insignita di un potere demiurgico che Guadagnini, al contrario, riconosce solamente alla volontà divina, generando le premesse per il dispotismo e la tirannia.

Al contrario, se l'etica rappresenta la principale fonte legislativa è garantita l'osservanza della legge non solo da parte del popolo, ma anche e soprattutto da parte dell'autorità costituita. Il potere politico mantiene un indiscutibile *status* di superiorità rispetto al popolo, ma tale principio non si traduce in una prassi di governo indipendente dalla legge, che in tal modo diventa il principale strumento su cui fare leva al fine di raggiungere il bene dell'intera collettività.

Al momento di comporre un manuale per la formazione dei suoi giovani studenti, Guadagnini sentiva la necessità di ribadire il valore della legge come base fondante della società civile e politica:

Le leggi del secolo pongono il freno ai sudditi, e ai deboli; ma lasciano in piena podestà i Regnanti di esercitar la tirannia, e i potenti di eluderne ogni forza, e far tremare chi comanda. Il Cristianesimo non raffrena meno i Re e i grandi, che il Popolo, e stabilisce i veri vincoli di società tra i Regnanti ed i sudditi, e tra ogni maniera di cittadini. Con questa occasione ho gettato i semi delle leggi, notizia utilissima alla gioventù⁹⁹.

La confutazione guadagniniana del materialismo di d'Holbach celava uno scopo di più ampio orizzonte: attraverso la critica dell'opera e del pensiero di colui che per primo formulò un sistema di interpretazione della realtà totalmente affrancato dall'influenza della Rivelazione, attaccare, seppur indirettamente, la cultura deista e materialista settecentesca nel suo insieme. A tal proposito

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibidem.*

Guadagnini si poneva sulla stessa lunghezza d'onda di molti autori cattolici che, pur da prospettive a volte diverse, si impegnarono nella critica della filosofia illuminista. A tal proposito è interessante sottolineare che l'anti-giansenista Nicolas-Sylvestre Bergier – di cui Guadagnini all'inizio del XIX secolo avrebbe confutato la visione teologico-dottrinale nello scritto intitolato *Il molinismo dell'abate Bergier* – nel 1769 aveva composto l'opera *Apologie de la religion chrétienne, contre l'auteur du Cristianisme dévoilé*, in cui attaccava il materialismo di d'Holbach¹⁰⁰. Con molta probabilità lo scritto di Bergier, che ebbe una fortuna editoriale ben più ampia della dissertazione guadagniniana, costituì una fonte a cui l'arciprete attinse per elaborare la propria riflessione¹⁰¹.

Accanto alla critica rivolta contro la filosofia di Rousseau e di d'Holbach, Guadagnini costruisce il suo impegno apologetico concentrandosi sul pensiero di Helvétius, figura di primo piano del materialismo settecentesco, il quale dedicò particolare attenzione ai problemi concernenti l'attività legislativa e l'educazione¹⁰². Nell'opera *De l'homme*, pubblicata postuma nel 1773, Helvétius aveva vestito i panni del pedagogo allo scopo di riformare la società alla luce di una nuova morale. Nell'elaborazione del filosofo il concetto di uguaglianza naturale assume un ruolo di notevole rilevanza, collegandosi strettamente all'ottimismo antropologico che egli aveva teorizzato sulla scorta della tradizione dell'*Encyclopédie*¹⁰³. Inoltre, l'autore del *De l'Esprit* aveva avanzato una lettura positiva dell'interesse individuale e delle passioni umane, che risultava antitetica rispetto alla dottrina cattolica di stampo rigorista. A detta di Helvétius le passioni che egli definiva “artificiali”, ossia quelle che non sono immediatamente legate ai bisogni primari quali la sete e la fame, nascono

¹⁰⁰ La storiografia sull'attività apologetica e anti-illuminista di Bergier è molto vasta. Cfr. almeno: J. D. BURSON, *Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790): An Enlightened Anti-Philosophe*, in J. D. BURSON, U. L. LEHNER (a cura di), *Enlightenment and Catholicism in Europe*, cit., pp. 63-88; S. ALBERTAN-COPPOLA, *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790)*, cit., pp. 75-198; Ead., *Bergier contre Rousseau: un dialogue de sourds*, in S. ASAL et J. ROHBECK (a cura di), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich*, Berlin, 2003, pp. 63-87; Ead., *Le bilan des luttes anticléricales dans la France des Lumières par l'apologiste Bergier*, in J. MONDOT (a cura di), *Les Lumières et leur combat. La critique de la religion et des Églises à l'époque des Lumières*, Berlin, 2004, pp. 135-145; J. ISRAEL, *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, 2006, pp. 661-662; H. NAKAGAWA, *Diderot, Rousseau et autres "incrédules" au service du catholicisme: à propos du Déisme réfuté par lui-même de l'abbé Bergier*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 39 (2005), pp. 157-176; J. R. ARMOGATHE, *Exégèse et apologétique: la science biblique de l'abbé Bergier (1718-1790)*, in B. FINK, G. STENGER (a cura di), *Etre matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, 1999, pp. 27-36; J. L. DUMAS, *Un "vengeur de la Bible" contre la philosophie du XVIII^e siècle: Nicolas Bergier*, in «Mémoires de l'Académie nationale des sciences, arts et belles-lettres de Caen», t. 23 (1993), pp. 107-124; C. TIMMERMANS, *L'abbé Bergier et l'origine des dieux du paganisme: entre érudition et apologétique*, in C. GRELL, F. LAPLANCHE (a cura di), *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI^e-XVIII^e siècles*, Colloques tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987, Paris, 1988, pp. 185-201; A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso*, cit., pp. 159-215.

¹⁰¹ Scrive Guadagnini, attestando l'influenza esercitata sul suo pensiero dall'apologetica di Bergier: “L'Abate Bergier si è fatto un onore ben grande con varie sue opere contro i moderni Increduli. Io che le ho lette pressoché tutte ne ho ammirata pressoché dappertutto l'erudizione, la logica, la civiltà, ne ho fatti con varj amici i dovuti eloggi, e ne ho promossa la lettura”. G. B. GUADAGNINI, *Molinismo dell'abate Bergier*, cit., p. 1.

¹⁰² Sul ruolo della legge e dell'educazione nella filosofia di Helvétius cfr.: M. SOZZI, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C. A. Helvétius*, Pisa, 2002, p. 58.

¹⁰³ J. C. BOURDIN, *Helvétius, l'idée d'une science de l'homme et la politique*, in *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, cit., pp. 167-192.

solamente nel momento in cui l'uomo entra in società. In altri termini tali passioni, spesso causa di conflitto sociale e politico, non risultano intrinseche alla natura dell'uomo¹⁰⁴.

Tale concezione si poneva in perfetta antitesi all'antropologia guadagniniana. Per Guadagnini i desideri che spingono l'uomo ad agire, come ad esempio la brama della gloria personale che in opposizione a Helvétius l'arciprete giudica negativamente, sono iscritti nella natura dell'uomo. La corruzione dell'animo umano non è concepita dall'arciprete come un prodotto sociale, bensì come il frutto della caduta adamitica. La visione ottimista con cui guardava all'uomo e alla sua autonomia nel consesso civile spinse Helvétius a ritenere che le passioni negative dell'uomo, di cui pure anch'egli riconosceva l'esistenza, avrebbero potuto essere sanate dalle passioni positive, dalle inclinazioni umane funzionali al raggiungimento della pubblica felicità. Emblematica risulta a tal proposito l'opposizione tra la ricerca della gloria personale, passione che il filosofo parigino giudicava positivamente, e la brama della ricchezza privata, che egli interpretava negativamente e come dannosa per l'assetto sociale.

In tal modo per il filosofo, che a tal riguardo si allineava alla visione di d'Holbach, il bene comune si traduceva nella somma della felicità dei singoli individui, obiettivo politico per il cui raggiungimento la legge giocava un ruolo di primo piano¹⁰⁵. La legge, così come già sostenuto da Rousseau, costituiva lo strumento su cui prendeva forma la società civile e politica, a cui tutti i soggetti che ne facevano parte dovevano essere sottomessi¹⁰⁶.

L'obiettivo della pubblica felicità accomunava dunque la filosofia politica di Helvétius e quella di Guadagnini. È a proposito del contenuto del termine "pubblica felicità" e del principio che legittima l'attività legislativa, funzionale al raggiungimento di tale obiettivo, che tra la riflessione dei due autori si registra una netta discontinuità. È l'impianto metafisico che stava alla base della filosofia del parigino a essere inconciliabile con la visione etica di Guadagnini. La filosofia di Helvétius risultava incomprensibile per lo schema mentale tramite cui l'arciprete interpretava l'uomo, la sua natura e il suo ruolo nella società. Inoltre, a detta di Guadagnini, tale concezione, fiduciosa nei confronti dell'autonomia dell'uomo e del suo agire in quanto "animale sociale", rischiava di aprire scenari assai dannosi per la stabilità sociale e politica. L'idea che la riforma della società si sarebbe potuta attuare confidando nell'auto-perfezionamento dell'uomo, capace di migliorare se stesso facendo affidamento unicamente sulle sue forze, rappresentava per Guadagnini la messa in discussione dei valori su cui si reggeva la società d'antico regime.

¹⁰⁴ La teoria delle passioni elaborata da Helvétius risentì fortemente dell'influenza del pensiero di Descartes. A tal proposito cfr.: M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, vol. IV, *Helvétius e Diderot*, Bari, 1977; J. C. BOURDIN, *Helvétius, l'idée d'une science de l'homme*, cit., pp. 167-192; M. SOZZI, *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C. A. Helvétius*, cit., p. 55 ss.

¹⁰⁵ Ivi, p. 61.

¹⁰⁶ N. MARUYAMA, *Helvétius et Rousseau: le lois de l'esprit et l'intérêt général*, in *Matérialistes français du XVIII^e siècle*, cit., pp. 193-214.

La critica mossa da Guadagnini alla metafisica e alla filosofia politica di Helvétius risulta particolarmente interessante in quanto, oltre a mettere in luce l'anti-materialismo dell'arciprete e la sua conoscenza della più recente produzione illuminista francese, evidenzia la sua partecipazione a un dibattito che tra gli anni Sessanta e Settanta del XVIII secolo interessò la Lombardia veneta e in modo particolare il contesto bresciano. A dispetto dell'audacia delle posizioni formulate dal filosofo parigino e delle censure che ne colpirono la produzione¹⁰⁷, le opere di Helvétius ebbero infatti una notevole circolazione nella Lombardia veneta.

L'interesse rivolto da Guadagnini alla produzione del filosofo parigino non deve stupire se si considera che nel 1766, dunque dieci anni prima rispetto a quando compose il manuale sull'etica cristiana, Giovanni Battista Almici aveva pubblicato l'opera intitolata *Osservazioni sopra il libro del Signor Elvezio, intitolato lo Spirito*. Se si tiene conto dello stretto legame di amicizia che intercorse tra Guadagnini e Almici, è facile comprendere l'influenza che tale scritto poté esercitare sull'apologetica guadagniniana. Basti a tal riguardo leggere ciò che Almici aveva scritto a proposito della concezione etica di Helvétius:

Circa la Morale, o sia la regola delle azioni nostre, egli stabilisce fondamento di questa non la virtù, in quanto ci porta a procurare il bene nostro, e degli altri, ma la consecuzione del piacere, e del soddisfacimento, e la fuga dal dolore, e di quanto può produrlo in istanti. Onde ne viene, che lo scopo di questa esser deve non il reprimere le passioni e moderarle, come per riuscire virtuoso fin ora si è insegnato, ma il soddisfarle, e metterle in fermentazione, acciò pel piacere che da queste deriva, a cosa grandi si porti, poiché da queste, a suo dire, tutta l'energia, e la forza dello spirito nostro deriva; lo che è lo stesso di far diventare il vizio virtù, e il veleno un antidoto: volendo che gli sregolamenti, e li trasporti delle più violente passioni servir possano a produrre quel bene, quell'ordine, e quella tranquillità negli uomini, ch'è diametralmente opposta alle stesse, e che dalla sola moderazione, e regolamento delle medesime può provenire¹⁰⁸.

Riprendendo la riflessione di Almici in chiave anti-materialista¹⁰⁹ Guadagnini scrisse nella lettera a Chiaramonti:

¹⁰⁷ Dal registro dello Studio dei Riformatori di Padova, l'organo deputato alla censura libraria per la Serenissima, emerge che tra il 1769 e il 1794 le tre principali opere di Helvétius, ossia *De l'Esprit*, *De l'homme* e *Le bonheur* furono tra quelle maggiormente intercettate e confiscate. Sulla diffusione della filosofia di Helvétius nel Veneto e nel contesto bresciano cfr.: F. PIVA, *Contributo alla fortuna di Helvétius nel Veneto del secondo Settecento*, in «Aevum», 45 (1971), III-IV, pp. 234-287.

¹⁰⁸ G. B. ALMICI, *Osservazioni sopra il libro del Signor Elvezio, intitolato lo Spirito*, Brescia, Bossini, 1766, p. 9.

¹⁰⁹ Pur non nominando mai esplicitamente la religione cristiana, Helvétius mise in discussione ogni sistema che, attraverso il fanatismo e la superstizione, costituisse un ostacolo allo sviluppo della libertà e dello spirito umano. Tale critica era rivolta in primo luogo ai ministri della religione cristiana. Scrive Helvétius: "Qu'on jette les yeux sur le Nord, le Midi, l'Orient et l'Occident du monde, par tout l'on voit le couteau sacré de la religion levé sur le sein des femmes, des enfants, des vieillards; et la terre fumante du sang des victimes immolées aux faux dieux ou à l'Être suprême, n'offrir de toutes parts que le vaste, le dégoûtant et l'horrible charnier de l'intolérance". C. A. HELVÉTIUS, *De l'esprit*, Paris, Durand, 1758, p. 235.

La sconcia e sgangheratissima Filosofia de' moderni increduli non contenta d'attaccare in Metafisica i principj fondamentali della cristiana sapienza, a cui l'uomo deve, quanto di sapere può lusingarsi di possedere, mena un rombazzo incredibile in etica, sprezzando con una azion impercettibile il corpo stupendo d'etica, cui ci presenta il Vangelo, nel tempo stesso, che alcuni di loro, come Rousseau, mostrano di portarlo con enfasi alle stelle; poiché non hanno rossore di lasciarsi intendere, come ha fatto Elvezio, che la morale sorte pur ora dalla culla per loro mercé: che senza essi non sarebbesi inteso un jota de' veri principj d'una scienza, che in somma rinchiude il vero sapere: che il pregiudizio, il fanatismo, il dispotismo anno oppressa la terra: ch'essi soli affaticansi a sgravare la misera umanità, a ravvisare il patriotismo, a richiamare i diritti dell'umana libertà, a rassodare i legami della vita socievole¹¹⁰.

Coerentemente alla critica della sua concezione etica, la confutazione di Almici si estendeva al pensiero di Helvétius a proposito della legge e della politica, che il giansenista bresciano riteneva la perfetta riproposizione del pensiero di Hobbes¹¹¹.

[Scopo della legge in Helvétius è] saper dirigere le passioni dei particolari in maniera che la soddisfazione in essi di queste sia l'appoggio, e il premio del bene pubblico, che procurano. A questo, secondo l'Elvezio, tender devono le Leggi civili, e politiche. Onde ne viene, che debbonsi lasciare i disordini degli uomini, e non combatterli, e castigarli, e far che per questi quasi da premio eccitati vengano a cose grandi e alla società vantaggiose¹¹².

A metà degli anni Sessanta del XVIII secolo, nel pieno della diffusione della filosofia illuminista e materialista, il giansenista Almici, colui che aveva contribuito alla diffusione in Italia della dottrina di Pufendorf, sentì la necessità di ribadire il ruolo civile dell'etica cristiana. Su questa base, che rispondeva in primo luogo a necessità apologetiche e anti-illuministe, il pensiero politico di Guadagnini cominciava a prendere forma.

1.5 *La virtù efficiente: la "Magistratura"*

Dopo essersi concentrato sul ruolo dell'etica cristiana quale principale fonte dell'azione legislativa, Guadagnini rende noto a Chiaramonti di aver dedicato la parte successiva del manuale sull'etica a un tema che ritiene di notevole rilevanza: la "Magistratura", termine con cui l'arciprete definisce l'autorità politica ed ecclesiastica.

¹¹⁰ Lettera di Guadagnini a Orazio Chiaramonti, 3 agosto 1776, in Cfr. F. L., UCSCB, doc. 69, bob. 1.

¹¹¹ Scrive Almici: "Si può parlar più chiaro per istabilire il sistema dell'Obbes [Hobbes], che fa dipendere ogni virtù dal volere del Legislatore, che solo al suo arbitrio misura il bene dello Stato, e della religione stessa. Mentre nessun'altra norma l'Autorità prescrive allo stesso, su cui regolar la sua condotta?". G. B. ALMICI, *Osservazioni sopra il libro del Signor Elvezio*, cit., p. 3. Cfr. anche F. PIVA, *Contributo alla fortuna di Helvétius*, cit., p. 268.

¹¹² G. B. ALMICI, *Osservazioni sopra il libro del Signor Elvezio*, cit., p. 3. Cfr.: F. PIVA, *Contributo alla fortuna di Helvétius*, cit., p. 268.

Attraverso l'analisi dello Stato inteso come organizzazione gerarchicamente costituita, Guadagnini porta a compimento lo schema attraverso il quale egli interpreta la società civile e politica. La "Magistratura", insieme all'istruzione e all'attività legislativa, compone la triade che dà forma alla filosofia politica guadagniniana. Scrive l'arciprete:

Finalmente, come l'istruzione, e la legislazione, sarebbero senza effetto, se non vi fossero i Maestri, e Principi, per eseguirle, ho trattato della Magistratura, con che ho inteso di comprendere e il Sacerdozio e il Principato. Con la qual occasione ho mostrato la loro origine divina, le varie loro specie, la regola a lor prescritta da Dio, i limiti tra esse tra lor stabiliti (punto delicato, e nondimeno necessario a toccarsi almeno) e i doveri dei sudditi verso di loro¹¹³.

Così come l'istruzione risulta vana se esercitata senza buoni maestri, la legge si trasforma in un insieme di norme sterili e inefficaci in assenza di un'autorità che, oltre a legiferare, sia in grado di applicare concretamente la legge che essa stessa ha prodotto. Il potere politico rappresenta dunque il vertice del sistema guadagniniano, il polo di attrazione intorno a cui gravitano l'istruzione e l'attività legislativa. L'autorità politica assume le sembianze del maestro responsabile dell'educazione del popolo e del legislatore, il cui operato si risolve, in ultima analisi, nel perseguimento della pubblica felicità.

A questo punto è opportuno porsi una domanda: come conciliare il pessimismo antropologico di Guadagnini con l'enorme potere che egli riconosce all'autorità politica? In altri termini, come è possibile far coesistere all'interno dello stesso schema mentale la concezione dell'uomo come essere irrimediabilmente votato al peccato e l'idea del potere politico quale maestro e legislatore? Non è pur sempre l'autorità politica, indipendentemente dalla sua forma, un'istituzione umana e dunque fallibile?

Per rispondere a queste domande, che toccano il fondo della speculazione guadagniniana, occorre rivolgere l'attenzione all'idea che Guadagnini sviluppa a proposito dell'origine del potere politico. Per l'arciprete l'autorità politica, al pari del potere ecclesiastico, deriva la propria legittimazione della volontà divina. Il Principe risulta in tal modo il "ministro" di Dio e non il rappresentante del popolo. Consapevole della sua origine e della fonte da cui trae legittimazione, il potere politico è portato a svolgere la sua azione in conformità alla legge divina, che nella riflessione di Guadagnini assume la forma concreta dell'etica cristiana.

L'etica costituisce il collante che unisce in un legame indissolubile l'istruzione, la legislazione e la "Magistratura". L'autorità politica, anche se centrale nella visione guadagniniana, non si pone al di fuori del sistema triadico elaborato dall'arciprete, ma rimane inscritta in un dimensione terrena e dunque fallibile. Solamente una forza si pone al di fuori di questo sistema, ossia la volontà divina, la

¹¹³ Lettera di Guadagnini a Orazio Chiaramonti, 3 agosto 1776, in Cfr. F. L., UCSCB, doc. 69, bob. 1.

forza trascendente che, attraverso disegni imperscrutabili e spesso incomprensibili per la ragione umana, indirizza il percorso della storia.

Spostando l'attenzione dalla dimensione dell'istruzione e della legge a quella dell'origine divina dell'autorità politica, nel manuale sull'etica Guadagnini abbozza il salto concettuale portato a compimento solamente sullo scorcio finale del XVIII secolo nelle *Osservazioni sopra il Discorso, in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione*¹¹⁴, opera che egli compose nel 1796 allo scopo di confutare la teoria contrattualista del giacobino Giovanni Antonio Ranza: il passaggio dalla filosofia politica alla teologia politica.

Per Guadagnini la speculazione filosofica sull'uomo e la sua funzione sociale raggiunge il suo senso più pieno se traslata da un piano puramente razionale a uno in cui la ragione, pur rilevante, si piega all'insegnamento delle sacre Scritture. Tale punto di vista aveva una rilevante ricaduta su un altro tema che l'arciprete afferma di aver affrontato nel manuale dedicato all'etica: il rapporto tra autorità civile e governati, questione di notevole rilevanza nella riflessione politica di orientamento cattolico, per via della percezione del cristiano come fedele ma anche come cittadino/suddito.

L'origine divina dell'autorità politica spinge Guadagnini a rivendicare un principio che costituisce un pilastro della sua teologia politica, ossia l'obbedienza dei governati ai propri governanti, tema che negli anni Settanta del XVIII secolo egli affronta in un'accezione prettamente teorica. Fu solo con lo scoppio della rivoluzione francese che tale materia si caricò di un significato assai più concreto e contingente. L'obbligo della sottomissione persisteva anche nei confronti dei governi sorti dalla rivoluzione e dal rovesciamento dell'autorità legittima? Domanda che, nel contesto politico del 1776, Guadagnini non poteva certo porsi ma che egli elaborò a seguito della discesa delle truppe napoleoniche in Italia nel 1796, della costituzione del governo rivoluzionario di Brescia nel marzo del 1797 e della formazione della prima Repubblica Cisalpina nel novembre dello stesso anno. Nel nuovo contesto politico creatosi in Italia sullo scorcio finale del XVIII secolo il principio della sottomissione dei governati ai governanti, sino ad allora indagato da un punto di vista prettamente teorico, divenne il fulcro della riflessione teologico-politica di Guadagnini.

Dalla lettera scritta nel 1776 a Chiaramonti alla stesura del *Saggio de' beni* tra il 1797 e il 1801, si erano verificati episodi di grande rilevanza, che avevano modificato irreversibilmente il volto politico dell'Europa. Se questo è certamente vero, come è vero che a seguito di un evento epocale come la rivoluzione francese anche il linguaggio che sino ad allora era stato utilizzato per comprendere e descrivere la realtà socio-politica non poteva più essere lo stesso, è altrettanto vero

¹¹⁴ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione da Giovanni Antonio Ranza*, 1796, BSVM, 35 (XX bis.E.17). L'opera fu composta da Guadagnini tra l'8 novembre e il 24 dicembre 1796. A proposito di quest'opera cfr.: Id., *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 438-439.

che, dal punto di vista politico, l'approccio di Guadagnini non subì rilevanti mutamenti, almeno nella sostanza. L'idea portante della visione guadagniniana rimase infatti la stessa. La legittimazione che l'autorità preposta al governo riceve da Dio, idea che nel manuale sull'etica del 1776 appare ancora solamente abbozzata, rende l'obbedienza che i cittadini sono tenuti a prestare ai governanti un precetto a cui il cristiano non può in alcun caso derogare.

A tal proposito il capitolo 13, 1-7 della Lettera ai Romani, passo in cui Paolo nega l'esistenza di autorità terrene che non derivano direttamente da Dio, costituisce il filo rosso che percorre l'intera produzione politica di Guadagnini, costituendo l'imprescindibile modello su cui costruire i rapporti tra autorità politica e governati.

Terminata l'analisi riguardante l'origine dell'autorità politica e il suo rapporto con i propri governati Guadagnini afferma di aver concluso la propria dissertazione sul tema che più di ogni altro ne ha contrassegnato la riflessione politica: il rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica. Considerata l'origine divina che accomuna l'autorità secolare ed ecclesiastica quale diventa la giusta prospettiva attraverso cui interpretare i rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*? Del valore di tale domanda, principalmente nell'Italia degli anni Settanta del XVIII secolo, in cui le politiche ecclesiastiche giurisdizionaliste attuate dai sovrani illuminati stavano entrando nella fase più matura, Guadagnini era pienamente consapevole, come attestato dal fatto che egli decise di trattare la questione riguardante il rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica in un manuale che non era indirizzato unicamente ai chierici, ma anche ai giovani che frequentavano la scuola di Esine. La questione riguardante i rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica e i limiti entro cui questi due poteri sono tenuti a circoscrivere la loro attività, risulta costitutiva della teologia politica di Guadagnini, un problema che dunque trascende il caso contingente dei poteri della Chiesa, per dare forma a una determinata visione a proposito del funzionamento dello Stato.

Così come Romani 13 costituisce per Guadagnini la fonte su cui regolare i rapporti tra governanti e governati, il capitolo 22, 21 del Vangelo di Matteo rappresenta la base su cui costruire una corretta interpretazione dei rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica. Il motto "Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio" diventa nella logica *engagé* di Guadagnini, tipica di un autore impegnato nella difesa della propria visione della Chiesa e del cattolicesimo contro il pensiero anti-giansenista e curialista, la più chiara garanzia per la tutela degli spazi dell'autorità politica contro le ingerenze della Chiesa di Roma.

In consonanza con il pensiero giansenista francese e italiano Guadagnini concepisce l'autorità politica come lo strumento attraverso il quale realizzare la volontà divina e, contemporaneamente, il potere che, sopperendo alle mancanze della Chiesa di Roma, gelosa dei suoi poteri e delle sue prerogative, avrebbe dovuto farsi carico della riforma religiosa ed ecclesiastica. La politica, il

principale prodotto dell'etica, diventa in tal modo il mezzo tramite il quale favorire una progressione morale dell'individuo e della collettività. Basti a tal proposito prendere in considerazione la produzione che da Antoine Arnauld passa per Pierre Nicole per giungere a Jacques-Joseph Duguet e alla riflessione dei docenti pavesi Pietro Tamburini e Giuseppe Zola, con i quali Guadagnini intrattenne uno stretto legame di amicizia e che, proprio nell'alveo del giurisdizionalismo di marca giuseppina, forgiarono la loro visione politica. Tale orientamento politico non ebbe successo solamente nell'alveo del giansenismo ma anche negli ambienti identificabili con il cosiddetto "cattolicesimo illuminato", come dimostra ad esempio la produzione di Isidoro Bianchi. L'autore delle *Meditazioni su vari punti di felicità pubblica e privata*, che si era impegnato nella difesa del ruolo civile della religione cristiana, fu uno strenuo sostenitore della politica giurisdizionalista attuata da Bernardo Tannucci nel Regno di Napoli, indirizzo di politica ecclesiastica che Guadagnini, pochi anni dopo, ebbe il modo di ammirare nella Lombardia di Giuseppe II. Lo stesso Bianchi, attento osservatore della politica asburgica, fu un vivo sostenitore della politica dell'imperatore, "il nostro Augusto Cesare" – come ebbe a definirlo anche Guadagnini – "che ci fa sperare la più felice rivoluzione in tutti gli oggetti che risguardano la pubblica e privata felicità", come scrisse in una lettera indirizzata nel 1781 all'amico Cristoforo Amaduzzi¹¹⁵.

Sulla scia della trattatistica di stampo giurisdizionalista Guadagnini si fece portavoce di una fruttuosa cooperazione tra l'autorità politica e il potere ecclesiastico al fine di ostacolare la diffusione della filosofia illuminista. Tale posizione non rimase appannaggio di minoranze eterodosse ma nel corso del XVIII secolo conobbe una calorosa accoglienza anche in seno alla curia romana. Emblematica appare in tal senso la politica di Benedetto XIV il quale, sia in campo teologico sia in ambito politico, mantenne una posizione che anche i più accesi giurisdizionalisti giudicarono con favore¹¹⁶. Altrettanto significativo è in tal senso il caso del cardinal Ganganelli il quale, prima di salire al soglio pontificio con il nome di Clemente XIV, rifacendosi all'eredità lambertiniana e superando l'orientamento conservatore che aveva contraddistinto il papato di Clemente XIII, sostenne il pieno concorso dell'autorità ecclesiastica e politica al fine di combattere la diffusione delle idee portate dalla cultura illuminista. Il 12 dicembre 1769 fu emanata l'enciclica *Cum summi apostolatus*, in cui il pontefice, rivolgendosi all'intera cristianità, riconosceva la piena

¹¹⁵ A tal proposito cfr.: F. VENTURI, *Bianchi Isidoro*, cit.

¹¹⁶ A proposito della politica di Benedetto XIV cfr.: G. GRECO, *Benedetto XIV. Riforme e conservazione, rigore e compromessi: il governo e il magistero di un "sovrano pontefice" alle soglie della secolarizzazione della società europea*, Roma, 2011, pp. 179-211 e pp. 262-286; M. T. FATTORI (a cura di), *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, Roma, 2011; D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. CHITTOLINI e G. MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal medioevo all'età contemporanea*, Torino, 1986, p. 771; M. ROSA, *Tra Muratori, il giansenismo e i "lumi": profilo di Benedetto XIV*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, 1969, pp. 49-85.

sovranità dello Stato e dell'autorità politica costituita¹¹⁷. Pronunciamento che il pontefice supportava alla luce dell'esempio di Gesù il quale, abbandonando ogni pretesa temporale, aveva riconosciuto la legittimità del potere politico.

Ragionando a proposito del rapporto tra *sacerdotium* e *imperium*, Guadagnini si poneva dunque nell'alveo del riformismo cattolico sviluppatosi durante il papato clementino. Tale influenza crebbe sullo scorcio finale del XVIII secolo, se si tiene in considerazione che Pio VI, successore al soglio pontificio di Clemente XIV, colui che aveva decretato la soppressione della Compagnia di Gesù, rappresentò per il fronte riformista cattolico una forte battuta d'arresto rispetto alle aperture avanzate dal suo predecessore. Un contesto politico in rapido mutamento, caratterizzato da un sempre più marcato giurisdizionalismo, da una sempre più capillare diffusione della filosofia illuminista, dall'abbandono dell'atteggiamento interlocutorio e moderato che il movimento giansenista sino ad allora aveva mantenuto, spinse Pio VI a modificare la politica della Chiesa di Roma. L'atteggiamento moderato e "progressista" di Clemente XIV si tramutò, a partire dagli anni Ottanta del XVIII secolo, in un severo "conservatorismo" teologico e politico. È alla luce di tali eventi che occorre comprendere il breve *Quod aliquantum* con cui Pio VI, a seguito dell'approvazione della Costituzione civile del clero di Francia nel 1790, condannò i valori di libertà e di uguaglianza che della rivoluzione furono la base ideologica e il frutto, e i regimi democratico-repubblicani sorti all'indomani dell'Ottantanove¹¹⁸. Svolta politica che nel 1776, quando compose la sua dissertazione sull'etica, Guadagnini non poteva certo prevedere.

A seguito dello scoppio della rivoluzione francese, della morte, avvenuta nel 1790, di Giuseppe II – il campione del riformismo giurisdizionalista nel quale il partito giansenista italiano aveva riposto le proprie speranze riformatrici – e della condanna del Sinodo di Pistoia da parte di Pio VI nel 1794, l'impegno pedagogico che stava alla base del manuale sulla morale cristiana cedette il passo a un interesse più marcatamente politico, che Guadagnini declinò allo scopo di tutelare le prerogative del Principe contro le ingerenze della Chiesa di Roma. A detta dell'arciprete gli eventi rivoluzionari e la costituzione dei governi che da essi presero corpo potevano rappresentare il pretesto di cui la Chiesa di Roma, tacciando di giacobinismo ogni proposta riformatrice, avrebbe potuto servirsi al fine di ostacolare i programmi del fronte giurisdizionalista italiano. Esito che per Guadagnini occorreva scongiurare prendendo parte a un dibattito che forgiò l'identità del cattolicesimo tardo-settecentesco.

¹¹⁷ D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 774.

¹¹⁸ D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, 1977, p. 15; Id., *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 785; Id., *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORE, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, pp. 151-152.

La rivoluzione francese, che Guadagnini visse da lontano sino alla discesa di Napoleone in Italia nel 1796, provocò un rimescolamento della politica europea, di fronte al quale l'arciprete ritenne necessario approfondire la propria concezione a proposito dei rapporti tra *sacerdotium e imperium*, il tema che attraversa la sua intera produzione politica.

Dentro questo quadro, che vede nell'etica cristiana non una componente della società civile e politica, ma la fonte originaria di essa, occorre comprendere la riflessione politica di Guadagnini. “Una società saldamente basata sui principi etici cristiani” era l'ipotetica risposta che l'arciprete avrebbe potuto avanzare di fronte alla domanda formulata a metà del XVIII secolo da Rousseau, colui che Guadagnini riteneva il principale esponente della cultura illuminista: “Se non siamo altro che individui, quale tipo di società formare?”¹¹⁹

¹¹⁹ F. FURET, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, trad. italiana, Milano, 1995, p. 19.

DAL GIURISDIZIONALISMO ASBURGICO ALLA CONDANA DEL SINODO DI PISTOIA: LA RIFORMA ECCLESIASTICA E RELIGIOSA NEL PENSIERO DI GUADAGNINI

2.1 *Il rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica*

Che tutto quello, che non è d'istituzione divina di privativa competenza del sacerdozio, è oggetto della suprema potestà legislativa ed esecutrice del principato. Che d'istituzione divina non può dirsi che quello, che da Gesù Cristo medesimo è stato attribuito ai suoi discepoli. Che a questi dal nostro divino Redentore non si sono attribuite che le sole incombenze spirituali, della predicazione dell'Evangelo, della dottrina, del culto divino, dell'amministrazione de' sacramenti e della disciplina interna degli ecclesiastici. Che ogni altra autorità, qualunque sia, è restata privatamente appoggiata alla suprema potestà civile, siccome lo era dalla prima origine della società e dei principati per tutti i secoli, che hanno preceduto il successivo stabilimento della nostra santa religione¹.

Le parole scritte il 23 giugno 1768 da Wenzel Anton von Kaunitz, ministro plenipotenziario di Maria Teresa, nelle istruzioni segrete impartite alla Giunta economale rappresentano un punto di osservazione privilegiato per comprendere il contesto politico che, ulteriormente approfonditosi in senso giurisdizionalista durante il governo di Giuseppe II tra il 1780 e il 1790, costituì l'alveo intellettuale in cui il giansenismo italiano tardo-settecentesco elaborò il proprio linguaggio teologico-politico.

Giansenismo italiano e non solo lombardo. Se infatti i principali esponenti della corrente giansenista nella sua declinazione lombarda, come ad esempio i docenti della Facoltà Teologica dell'Università di Pavia, strinsero uno stretto legame di collaborazione con la corona asburgica, non meno importante fu l'influenza esercitata dalla politica ecclesiastica di Maria Teresa e di Giuseppe II sulle altre connotazioni regionali del giansenismo italiano.

Emblematico risulta in tal senso il caso del giansenismo lombardo-veneto che, sviluppatosi in un territorio soggetto al dominio della Serenissima, vide in Giuseppe II nella vicina Lombardia il novello Costantino, il "vescovo esteriore" che, votato a una politica spiccatamente giurisdizionalista, si era fatto promotore della riforma religiosa ed ecclesiastica. Altrettanto importante nella riflessione politica del giansenismo lombardo-veneto fu l'esempio offerto nel Granducato di Toscana da Pietro Leopoldo il quale, come il fratello Giuseppe II nei domini italiani soggetti alla corona imperiale, aveva approntato la sua politica ecclesiastica riformatrice nella stretta collaborazione con il movimento giansenista toscano.

¹ V.-L. TAPIÉ, *L'Europa di Maria Teresa*, Milano, 1982, pp. XV-XVI.

In tal modo per i giansenisti della Lombardia veneta, e tra essi Guadagnini occupa un ruolo di primo piano, due divennero i principali punti di riferimento con i quali confrontarsi per elaborare la propria riflessione dottrinale e politica: il primo più prettamente culturale, costituito dalla Facoltà Teologica dell'Università di Pavia che, composta da alcuni dei più importanti esponenti del giansenismo italiano, costituiva il principale luogo di legittimazione del giuseppinismo, e dal *côté* intellettuale che si riuniva intorno al vescovo giansenista di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci; il secondo più marcatamente "politico", rappresentato dal giurisdizionalismo asburgico declinato nelle due varianti geografiche della Lombardia e della Toscana.

È in questo contesto, profondamente segnato dalla politica attuata nei domini italiani dell'Impero da Maria Teresa, secondo la quale, come dimostrano le parole di Kaunitz, il potere ecclesiastico doveva essere subordinato all'autorità secolare, che occorre comprendere lo scritto di Guadagnini intitolato *Compendio della Dottrina del clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica*² che, a oggi inedito, egli compose a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta del XVIII secolo. Nell'opera, di cui è stata rinvenuta solamente la parte introduttiva, Guadagnini riprende, declinandoli nel contesto italiano del secondo Settecento, i principi gallicani conati nel tardo XVII secolo da Jacques-Benigne Bossuet³. Lo scritto occupa un ruolo di grande rilevanza nella vasta produzione editoriale dell'arciprete in quanto da esso è possibile comprendere come la sua riflessione politica si ponga a pieno titolo all'interno di quello che si potrebbe definire il canone classico del pensiero giansenista italiano, la cui fonte principale, accanto al giurisdizionalismo e al cattolicesimo illuminato di marca muratoriana, restava il gallicanesimo francese su cui si era innestata l'esperienza portorealista d'oltralpe.

Nel 1682 l'Assemblea del clero di Francia aveva emanato una *Dichiarazione* che, composta di quattro articoli, era stata redatta da Bossuet, vescovo di Meaux e precettore del Delfino. I quattro articoli gallicani, collegandosi concettualmente alla Prammatica sanzione di Burges del 1438, portavano a compimento il lungo percorso che aveva segnato i rapporti tra Roma e la Francia. La *Dichiarazione* sosteneva la tesi conciliarista della subordinazione del pontefice al concilio ecumenico, l'indipendenza dei sovrani a proposito del potere temporale e il rispetto da parte del pontefice della legislazione secolare. Infine, vincolava la prerogativa dell'infallibilità papale in materia di fede al consenso della Chiesa universale⁴.

² G. B. GUADAGNINI, *Compendio della Dottrina del clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica*, s.d., APCC, Faldone Guadagnini.

³ Sulla figura di Bossuet cfr.: G. FERREYROLLES, B. GUION, J.-L. QUANTIN (a cura di), *Bossuet*, Paris, 2008 e relativa bibliografia.

⁴ Scrive Guadagnini esaltando l'importanza della *Dichiarazione del clero gallicano* di Bossuet al fine della comprensione del rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica: "I Francesi rappresentano come fatale alla quiete degli Stati, ed alla sicurezza de' Regnanti, come insuperabile ostacolo alla riunione de' Greci e de' Protestanti, e come feconda sorgente di continui dissidj tral Sacerdozio e l'Impero, la dottrina de' Romani che concede al Papa una podestà

Consapevole del ruolo occupato dal pensiero giurisdizionalista nella politica italiana degli anni Sessanta del XVIII secolo e certamente influenzato dalla sforzo riformatore promosso da Maria Teresa, Guadagnini, che non a caso il fronte anti-giansenista e filo-curiale definiva “il Bossuet d’Italia”, ritenne opportuno riprendere, esponendoli in forma compendiata a uso di un vasto pubblico, i principi gallicani su cui la Francia aveva costruito la propria indipendenza dal controllo romano.

La *Dichiarazione del clero gallicano* costituiva per Guadagnini un documento di grande rilevanza non solo per la sua valenza politica, riguardante le prerogative del potere secolare nelle materie di natura religiosa, ma anche e soprattutto per la sua portata dottrinale ed ecclesiologica. In tal modo, nel dibattito che opponeva i giansenisti e il fronte filo-curiale, per Guadagnini era necessario focalizzare l’attenzione su un testo che egli, in linea con l’elaborazione del giansenismo italiano, riteneva il modello irrinunciabile su cui fondare i rapporti tra *sacerdotium e imperium*⁵.

La celebre dichiarazione del clero di Francia del 1682 concerne punti di tal rilevanza, che a mio giudizio non merita il nome di Teologo quegli, il quale non si voglia determinare a toccarne il fondo con un serio, diligente, ed imparziale esame. Per vedere quanto sia grande l’importanza di essi osservisi: che gli Avversarij di quella Dichiarazione, che per brevità noi chiameremo in appresso Teologi Romani, non anno difficoltà di censurarne aspramente la dottrina di quella Dichiarazione qualificandola per erronea, falsa, temeraria, scandalosa, e fino scismatica, ed eretica. Per la sua parte all’opposto anche il clero Francese, sebbene con la debita rispettosa lodevole moderazione si astiene da ogni qualificazione e censura della dottrina de’ Teologi Romani, si vede nondimeno chiaro, che pretende di provare, esser la dottrina loro nuova, inudita per mille e più anni nella Chiesa di Dio, e non sol non conforme, ma contraria al Vangelo, alle Lettere Apostoliche, alla Tradizione Ecclesiastica, all’insegnamento de’ Padri, alla chiara decisione de’ Concilj Ecumenici, ed al gius e ragion naturale. Ora è visibile, che sommamente rileva il discernere da qual parte sia la verità in quistioni, dove si corre pericolo di sentire contro la Scrittura, e la Chiesa, e d’essere scismatici ed eretici, ove abbiam la disgrazia d’attaccarci al partito del torto⁶.

L’analisi della *Dichiarazione del clero gallicano*, che Guadagnini afferma di voler condurre in modo “serio, diligente ed imparziale”, ma che in realtà costituì uno dei campi in cui, nella prima fase della sua produzione, affinò le doti controversistiche che lo resero noto come uno dei più

diretta o indiretta sopra il temporale de’ sudditi: come un impedimento perpetuo alla stabil riforma della disciplina della Chiesa, la dottrina, che dichiara il Papa superiore al Concilio Ecumenico, ed a tutti i Canon: e finalmente come pericolosa ed inducente all’errore, e che rende impossibile di giustificare la Chiesa Cattolica sugli errori, che le vengono attribuiti dagli Eretici, la dottrina che dichiara il Papa infallibile nelle sue decisioni indipendentemente dal consenso della Chiesa”. G. B. GUADAGNINI, *Compendio della Dottrina del clero di Francia*, cit., p. 1.

⁵ Il pensiero di Bossuet ha costituito un modello irrinunciabile per il giansenismo italiano. Basti a tal proposito pensare all’influenza che la riflessione del vescovo francese ebbe sul pensiero dottrinale e teologico-politico del vescovo di Pistoia e Prato Scipione de’ Ricci. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell’ autorità sovrana in Scipione de’ Ricci*, in B. BOCCHINI CAMAIANI, M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de’ Ricci a Pietro Leopoldo*, vol. I, 1780-1791, Firenze, 1990, pp. 49-102, in particolare pp. 66-68.

⁶ G. B. GUADAGNINI, *Compendio della Dottrina del clero di Francia*, cit., p. 1.

importanti giansenisti del secondo Settecento⁷, si rendeva ancor più necessaria alla luce dell'evoluzione della politica italiana ed europea.

Nel corso degli anni Sessanta del XVIII secolo i rapporti tra Roma e gli Stati italiani conobbero un progressivo logoramento⁸. In questo contesto, profondamente segnato dai tentativi di riforma religiosa ed ecclesiastica condotti nell'alveo del più marcato giurisdizionalismo, i sovrani della penisola, ma tale processo è riscontabile anche a livello europeo, si impegnarono al fine di ridefinire i diritti di Roma sulle Chiese nazionali. Segno tangibile di questa revisione dei rapporti diplomatici tra la Santa Sede e gli stati italiani fu il dibattito che si aprì intorno alla Compagnia di Gesù, ritenuta dal fronte riformista e anti-papale lo strumento con cui Roma aveva esteso il suo potere al di fuori della Stato Pontificio. Sulla scia di uno scontro la cui valenza era eminentemente politica ed economica e solo in minima parte religiosa, nel 1759 i Gesuiti furono espulsi dal Portogallo, nel 1764 dalla Spagna e nel 1767 dalla Francia. Sempre nel 1767 la Compagnia subì la stessa sorte anche nel Regno delle Due Sicilie, ove il primo di ottobre l'appena maggiorenne Ferdinando IV di Borbone, in ossequio alla volontà del padre Carlo III, sovrano di Spagna, applicò la politica anti-gesuitica perorata dal primo ministro Bernardo Tanucci e dal ministro dell'Ecclesiastico Carlo de Marco⁹.

A tal proposito risulta di particolare interesse una lettera che Guadagnini scrisse a Rodella il 6 marzo 1768, in cui, prestando attenzione all'evoluzione della politica internazionale, l'arciprete

⁷ Scrive Guadagnini esplicitando la sua posizione filo-gallicana: "Ora essendo visibile la necessità di fare uno studio almen sufficiente di questa materia gravissima e di continuo uso, ed essendo a ciò necessario il veder le ragioni dell'una e dell'altra parte, senza di che non si può far giudizio che soddisfaccia al debito; sembra chiaro, che siccome non manca una gran quantità di libri, ne' quali si possono studiar le ragioni della Corte Romana, perché tutti i Teologi e Canonisti ordinarj ne sono pieni, così dovesse correre per le mani di tutti in Italia anche qualche libro, il quale mettesse in sufficiente chiarezza le ragioni che hanno mosso il clero di Francia a far la Dichiarazione sua in contrario de' sentimenti della Corte Romana: affinché anche i Teologi Italiani potessero esaminare a sufficienza un punto di sì importante, e indispensabile discussione". L'arciprete aveva piena coscienza dell'alveo controversistico in cui si sarebbe posta la sua riflessione sulla *Dottrina* di Bossuet. Scrive a tal proposito Guadagnini, concludendo l'introduzione del *Compendio*: "Ben veggio, che non mi mancheranno né critiche, né forse travaglji. [...] Mi basta di protestare, che l'intenzione non può esser più pura, e che qualsivoglia errore, che nell'opera trascorresse, è affatto contrario al mio volere che è di scrivere a rischiaramento della verità: che io lo condanno anticipatamente, e che so' grato fin da questo punto a chiunque ne scoprisse alcuno, e il mettesse in chiaro a tutti gli uomini e così sia". G. B. GUADAGNINI, *Compendio della Dottrina del clero di Francia*, cit., pp. 3-4.

⁸ Sull'evoluzione dei rapporti tra Roma e gli Stati italiani a partire dagli anni Sessanta del XVIII secolo, cfr.: M. ROSA, *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in D. MENOZZI (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Bologna, 1990, pp. 17-45; Id., *Politica e religione nel Settecento europeo*, Firenze, 1974; D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. CHITOLINI, G. MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, 1986, pp. 777- 806; I. BIAGIANTI, *Riforme ecclesiastiche e pratica religiosa dall'assolutismo illuminato all'età napoleonica*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORE, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, pp. 105-142; F. VENTURI, *Settecento riformatore. La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, Torino, 1967.

⁹ A proposito della soppressione della Compagnia di Gesù negli Stati europei e italiani, cfr.: J. O'MALLEY, *Gesuiti: una storia da Ignazio a Bergoglio*, Milano, 2014; A.A V.V., *La soppressione della Compagnia di Gesù*, Atti del IX convegno giovanile di storia della Compagnia di Gesù (Napoli, 3-4 aprile 1992), Napoli, 1993.

preconizzava non solo l'espulsione dei gesuiti dagli stati borbonici ma addirittura la soppressione della Compagnia, che il breve *Dominus ac Redemptor* di Clemente XIV avrebbe formalizzato solamente nel 1773. A detta di Guadagnini la strenua difesa che Roma garantiva ai membri della Compagnia di Gesù allo scopo di contrastare il vento regalista che spirava in Europa costituiva, oltre che un anacronismo storico, la premessa agli scontri che, impedendo l'unità del mondo cristiano, opponevano gli Stati cattolici e la Santa Sede:

Degli Stati cattolici non ne veggio alcuno capace di ricevere gran numero di Socj. Oltre ai già stabiliti in Polonia per ora non corre aria salubre per loro. Piaccia a Dio, che in vece d'essere chiamati, o dall'Austria o dalla Polonia, non ne siano esiliati. Il Re polacco (per quanto si dice) ha dato ordine di numerarli: e la Spagna s'adopera per escluderli dagli Stati Austriaci, come pure dalla Toscana e dagli Stati del Sardo. Io sono assai grosso per intendermi di politica, ma secondo il mio modo di pensare i Socj fanno tuttociò, che si vuole per prepararsi col tempo una espulsione anche dallo Stato Papale. Al certo studiano d'irritare al possibile ogni stato di persone: secolari, di cui invadono le case, ed esigono contribuzioni, clero secolare, di cui occupano i seminarj e i beneficj; regolari, di cui s'ingombrano le celle e i claustrj; la corte di Roma, che per proteggerli s'inimica i Principj, e va alla giornata incontrando insanabili pregiudicj¹⁰.

A inasprire ulteriormente i rapporti tra Roma e gli Stati borbonici concorse la politica giurisdizionalista condotta nel ducato di Parma da Guillaume du Tillot, già ministro delle Finanze di Filippo I dal 1756 e plenipotenziario di Ferdinando I dal 1765. Nel 1767 Tillot stabilì l'*exequatur* sovrano sui decreti pontifici, l'*imprimatur* dei decreti dell'Inquisizione romana e soprattutto vietò il ricorso ai tribunali stranieri, in primo luogo a Roma. Quest'ultimo provvedimento, promulgato il 16 gennaio 1768, provocò la reazione di Clemente XIII il quale, pochi giorni più tardi, emanò un breve noto come "monitorio di Parma" in cui la politica ecclesiastica di Tillot era dichiarata illegittima. Inoltre, facendo leva sulla bolla *In coena domini*, il breve clementino colpiva con l'accusa di eresia quanti avessero sostenuto i provvedimenti del ministro parmense. Di fronte alla reazione papale Ferdinando I rispose con l'espulsione della Compagnia di Gesù, sancita nel febbraio del 1768.

Allo scopo di non esasperare un clima già particolarmente teso il Consiglio straordinario di Castiglia decise di intraprendere la strada della mediazione, chiedendo al pontefice di revocare il "monitorio di Parma". Tuttavia, il netto rifiuto opposto da Clemente XIII alla richiesta spagnola provocò l'occupazione da parte delle truppe borboniche di Avignone e del Contado Venassino in Francia e di Pontecorvo e Benevento nel Regno di Napoli.

Altrettanto indicativo della tensione generatasi tra Roma e gli Stati borbonici fu il dibattito che negli anni Sessanta del XVIII secolo si accese intorno alla bolla *In coena domini*. Tra i molti aspetti trattati, la bolla che Pio V aveva emanato nel 1568 vietava ai principi di ospitare all'interno dei loro

¹⁰ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, a cura di O. FRANZONI, G. MORELLI, L. SANTINI, Brescia, 1989, p. 35.

stati persone che non professassero la confessione cattolica, impediva al clero nazionale di appellarsi al concilio ecumenico contro le sentenze papali ritenute ingiuste, sosteneva il divieto di punire per colpe civili non solamente i cardinali e i prelati ma anche i loro collaboratori e dichiarava illegittimo l'*exequatur* dei sovrani sui decreti pontifici. Inoltre, la bolla proclamava l'assoluta intangibilità dei benefici e delle rendite ecclesiastiche da parte dell'autorità secolare.

Prendendo posizione contro un documento che per il fronte giurisdizionalista costituiva la più evidente espressione dell'assolutismo pontificio, gli Stati italiani intervennero contro la bolla *In coena domini*. Napoli agì in tale direzione sospendendo la bolla nel giugno del 1768, Milano nell'ottobre, Parma nel novembre e Venezia nel marzo dell'anno successivo¹¹.

Questo il contesto politico in cui Guadagnini ritenne opportuno ribadire i principi gallicani che Bossuet aveva redatto nel tardo XVII secolo. La revoca della bolla *In coena domini* assume un ruolo di notevole rilevanza nell'economia della riflessione politica di Guadagnini, segnando una tappa decisiva di una complessa evoluzione che giunse a pieno compimento solamente nel confronto con Napoleone Bonaparte. L'impegno che alla metà del XVIII secolo gli Stati nazionali europei e gli Stati regionali italiani misero in atto al fine di limitare il potere di Roma sugli affari interni delle Chiese locali – e in tal senso la sospensione della bolla *In coena domini* ne costituiva agli occhi di Guadagnini il più fulgido esempio – toccava da vicino il tema riguardante i rapporti tra autorità politica e propri governati, materia su cui l'arciprete tornò con particolare puntualità nella fase più matura della sua produzione.

Di fronte alla sospensione della bolla di Pio V il clero era tenuto a prestare assoluta obbedienza conformandosi a una disposizione politica che, seppur contraria alle prerogative rivendicate dalla Santa Sede, costituiva l'espressione della volontà politica del Principe, depositario all'interno dei suoi confini giurisdizionali del potere d'*imperium*.

Guadagnini sostiene tale idea attraverso il ricorso al capitolo 13, 1-7 della Lettera ai Romani di Paolo, passo in cui l'apostolo afferma che non esiste alcuna potestà terrena che non derivi immediatamente da Dio. Certamente sollecitato dalla decisione di Clemente XIII di scomunicare quanti si fossero conformati alla politica riformista di Tillot nel Ducato di Parma, l'arciprete ebbe modo di confrontarsi, seppur in modo ancora non sistematico, con il passo neo-testamentario che, come avremo di vedere nel prosieguo del lavoro, costituì la base concettuale della sua teologia-

¹¹ La soppressione, decretata nel 1768, della bolla *In Coena Domini* nella Lombardia di Maria Teresa ebbe un forte impatto sul pensiero di Guadagnini, il quale vide nella Lombardia asburgica il principale laboratorio per le riforme ecclesiastiche. A proposito della soppressione della bolla in Lombardia cfr.: F. TARCHETTI, *Un'affaire di politica ecclesiastica "assai scabrosa e delicata": la proibizione della bolla In Coena Domini nella Lombardia austriaca*, in AA. VV., *Dai quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves*, Torino, 1988, pp. 131-149.

politica. Scrive Guadagnini ribadendo la necessità di approfondire il tema concernente i rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica:

Imperciocché è chiaro, che massime al tempo nostro, in cui le leggi vanno moltiplicando, i casi sono frequentissimi, anzi continui, in cui e i Vescovi, e i Parrochi e tutti i Confessori hanno necessità di prender certo partito, e decidere dei fondamenti della loro condotta, e di quella dei fedeli raccomandati alla lor cura. Portiamone un solo esempio. In questi anni prossimi tutti i Cristiani Principi si sono sollevati contro la Bolla *In coena Domini* comandata espressamente a tutti e Vescovi e Parrochi e Superiori di non farne uso nessuno. Tutti anno ubbidito senza replica. È visibile, che quegli i quali tenevano la dottrina de' Teologi Romani, che il Papa abbia podestà sopra il temporale de' Principi, non potevano ubbidire a quel comando, che gli proibiva di riconoscere una podestà secondo essi ordinata da Dio, senza resistere all'ordinazione divina, e incorrere la dannazione secondo la dottrina di S. Paolo. Dunque in pratica hanno abbandonata la dottrina fin allora da essi tenuta specolativamente: hanno cangiata opinione, ed hanno abbracciata quella ch'è contenuta nel primo Articolo della Dichiarazione del Clero di Francia. Dunque hanno avuto bisogno di studiare il punto, per determinarsi con esame; perché altrimenti sarebbero stati prevaricatori¹².

2.2 Costantino Episkopos ton ektòs

La rilevanza del giurisdizionalismo quale orientamento di politica ecclesiastica su cui fondare i rapporti tra *sacerdotium* e *imperium* trova conferma nel riferimento di Guadagnini alla storia del cristianesimo primitivo e in particolare al pensiero di Eusebio di Cesarea, colui che per primo nell'alveo della cultura cristiana ha teorizzato un organico sistema teologico-politico¹³.

Formatosi sotto il magistero di Porfirio presso la scuola fondata da Origine a Cesarea, nel 335 Eusebio, che della città palestinese era diventato vescovo nel 313, tenne un discorso intitolato *Elogio di Costantino*, il cui scopo era quello di celebrare il trentennale del regno del primo imperatore cristiano. Nel discorso, in realtà composto da due parti distinte, il *Discorso per il trentennale* e il cosiddetto *Discorso regale*¹⁴, il vescovo di Cesara presenta la figura di Costantino quale immagine di Dio e mimesi del *Logos*. L'imperatore cristiano perde il carattere sacrale proprio del sovrano ellenistico e romano ma, grazie alla sua particolare condizione, quella di impersonare l'immagine di Dio per l'appunto, acquisisce il diritto di governare senza essere governato se non da Dio stesso¹⁵. Il primo imperatore cristiano diviene in tal modo nella teologia politica del cesariense

¹² G. B. GUADAGNINI, *Compendio della Dottrina del clero di Francia*, cit., p. 2.

¹³ A proposito della teologia politica di Eusebio di Cesarea cfr.: R. FARINA, *L'impero e l'imperatore in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zurigo, 1966.

¹⁴ Per un breve inquadramento biografico di Eusebio e per una contestualizzazione dell'*Elogio di Costantino* nel periodo storico in cui fu concepito e composto cfr.: M. AMERISE, *Introduzione*, in E. DI CESAREA, *Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale. Discorso regale*, Milano, 2005, pp. 11-97.

¹⁵ M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009, pp. 73-75.

“il tredicesimo degli apostoli”. Esponendo una visione teologico-politica in seguito ripresa nella *Vita di Costantino*, la biografia che egli compose nel 337 in occasione della morte dell'imperatore, Eusebio sostiene che il Principe è immagine di Dio solamente quando egli imita il *Logos* e governa conformemente alla legge divina¹⁶. Per il vescovo di Cesarea l'esercizio dell'autorità politica è inscindibilmente collegato alla pratica della virtù tramite cui il Principe è tenuto a svolgere le proprie mansioni di governo. La vita terrena di Gesù Cristo, il quale attuò concretamente i principi della morale cristiana, diventa dunque il principale modello “politico” del Principe cristiano¹⁷.

Partendo dal concetto dell'imperatore come immagine di Dio, Eusebio è stato colui che per primo ha fornito una dimensione teologica alla monarchia istituita per volontà divina¹⁸, gettando le basi teologico-politiche del cesaropapismo bizantino e della teorizzazione di ogni forma di assolutismo teocratico¹⁹. In altri termini, attraverso l'esaltazione del potere imperiale, autorità che dopo la conversione costantiniana assunse un valore sino ad allora sconosciuto, il vescovo di Cesarea fornì la più evidente legittimazione della subordinazione della Chiesa al potere del Principe.

Non si hanno attestazioni dirette a tale riguardo, ma è molto probabile che la ripresa da parte di Guadagnini della teologia politica di Eusebio di Cesarea giunse a compimento nel confronto con gli scritti di Sebastien Le Nain de Tillemont e in particolare con i *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* e la *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*, in cui il sacerdote francese, formatosi presso Port-Royal des Champs, aveva ripercorso la storia dell'impero cristiano da Augusto a Giustiniano allo

¹⁶ Da questo assunto prende forma la tradizione degli *specula principis*, manuali etico-politici che il sovrano cristiano era tenuto a rispettare al fine di svolgere correttamente la sua funzione di governo. A proposito dell'evoluzione della tradizione degli *specula principis* nel mondo classico cfr.: M. J. SCHÜLTE, *Speculum Regis. Studien zur Fürstenspiegel Literatur in der griechischen-römischen Antike*, Hamburg, 2001. Per il mondo bizantino cfr.: W. BLUM, *Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, Stuttgart, 1981. Per la ripresa degli *specula principis* nell'ambito latino cfr.: E. M. JONSSON, *La situation du speculum regale dans la littérature occidentale*, in «Études germaniques», 42 (1987), pp. 391-408; F. CORVINO, *Gli scrittori politici del secolo IX*, in M. DEL PRA (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. V, Milano, 1976, pp. 64-70; H. H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968.

¹⁷ G. BARBERO, *Alle origini della teologia politica cristiana. Religione, politica e cultura nel quarto secolo*, in «Filosofia e teologia», 2 (1988), f. 3, pp. 45-69, in particolare p. 54.

¹⁸ A tal riguardo cfr.: E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, 1983.

¹⁹ A tal proposito cfr.: J. M. SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie cesaropapiste*, in «Byzantion», 42 (1972), pp. 185-186. In realtà risulta inappropriata la riduzione della teologia politica di Eusebio al cesaropapismo. A tal proposito cfr.: G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le “césaropapisme” byzantin*, Paris, 1996, pp. 145-153. Una lunga tradizione storiografica ha interpretato la teologia-politica elaborata da Eusebio come un mezzo necessario a fornire legittimazione alla situazione politica generatasi a seguito della conversione dell'imperatore. A tal proposito cfr.: M. AGNES, *Il mito teologico di Costantino*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 10 (1960-1961), pp. 183-192; W. ENSSLIN, *Gottkaiser und Kaiser von Gott Gnaden*, München, 1943, p. 61; J. STRAUB, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart, 1939, pp. 117-118; H. EGER, *Die ersten Ansätze zu einer politischen Theologie in der christliche*, in *Deutsche Theologie. Monatsschrift für die Deutsche evangelische Kirche* 2, Stuttgart, 1935, pp. 272-281; E. PETERSON, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in «Hochland», 30 (1933), pp. 289-299.

scopo di giustificare l'assolutismo del potere monarchico sulla base del principio del *principes legibus solutus*, ossia del Principe quale autorità affrancata dall'osservanza delle leggi²⁰.

Quello che dunque giunse a Guadagnini fu un Eusebio di Cesarea in qualche modo filtrato attraverso il pensiero dei principali storici portorealisti della Francia seicentesca, tra i quali, vicino a de Tillemont, non mancano i consueti riferimenti del pensiero giansenista italiano, come ad esempio Jean Mabillon, Claude Fleury e Noël Alexandre²¹.

A tal proposito una precisazione si rende necessaria ai fini della comprensione della teologia politica elaborata da Guadagnini. La ripresa del pensiero di Eusebio di Cesarea da parte dell'arciprete, e come lui da parte di tutto il fronte regalista e filo-giansenista, rispondeva a una necessità eminentemente controversistica. Lo scopo di Guadagnini non era quello di indagare attraverso un approccio storico-critico la teologia politica del vescovo cesariense analizzandone le peculiarità in relazione al periodo storico in cui tale pensiero era stato concepito, bensì quello di dimostrare come il giurisdizionalismo, e dunque la subordinazione del potere ecclesiastico all'autorità politica, affondasse le proprie radici in un passato molto remoto, all'età del cristianesimo primitivo a cui la cultura cattolica settecentesca faceva riferimento al fine di soddisfare la sua ricerca del "mito delle origini"²².

Eusebio visse a cavallo tra il III e il IV secolo, in una società dunque molto diversa da quella in cui Guadagnini e i teologi settecenteschi, volgendo lo sguardo al passato, esercitarono la loro

²⁰ A proposito della figura e del pensiero di De Tillemont, cfr.: B. NEVEU, *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien La Nain de Tillemont 1637-1698*, La Haye, 1966.

²¹ Riguardo al confronto del giansenismo lombardo settecentesco con tali autori, cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica nel giansenismo lombardo*, Milano, 1998, pp. 185 ss.

²² Questo atteggiamento, ricorrente nella trattatistica teologica giansenista e gallicana del XVIII secolo, ha impedito un approccio "laico" allo studio della storia della Chiesa antica. L'incapacità di concepire la storia come continuo divenire, ha portato la maggior parte degli studiosi di orientamento giansenista a utilizzare le fonti storiche antiche principalmente in tono polemico e per ragioni controversistiche. A proposito di questo approccio allo studio della storia, che ha caratterizzato il pensiero gallicano già dal XVII secolo, Quantin parla di un certo grado di "fixisme". Quantin ha scritto a tal proposito: "Ultimement, toute la théologie des gallicans était commandée par la conviction que le foi de leur Église avait toujours été la même. Ils étaient persuadés, comme l'écrivait Bossuet, que «la vérité catholique venue de Dieu, a d'abord sa perfection". J.-L. QUANTIN, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, 1999, p. 103. Sempre Quantin ha messo in luce come tale uso strumentale delle fonti storiche fosse già presente nel *De locis theologis* di Melchior Cano. Cfr.: Ivi, p. 105. A tal proposito cfr. anche: B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, 1993, pp. 177-178; Id., *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1994, p. 102. Per l'approfondimento dello stesso tema, ma con attenzione al giansenismo italiano settecentesco cfr.: M. ROSA, *Introduzione all'Aufklärung cattolica, in Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 1-47; Id., *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina, in Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Bari 1969, p. 181; C. DONATI, *Dalla "regolata devozione" al giuseppinismo nell'Italia del Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, cit., p. 80; A. VECCHI, *Correnti religiose nel Settecento veneto*, Venezia-Roma, 1962, pp. 515-613. Analizzando la teologia politica di Tamburini e del Portico pavese, Paola Vismara ha scritto: "L'immagine di Chiesa che il giansenismo settecentesco propugna è esemplata sul mito della Chiesa primitiva, contro ogni mutamento che lo sviluppo storico aveva portato con sé. Si ritenevano dunque da espungere quelle strutture e quelle pratiche che s'erano andate codificando nell'età medievale e moderna, in quanto alterazioni della fisionomia della Chiesa delle origini". P. VISMARA, *Religione e politica in Piero Tamburini nel giansenismo lombardo*, in *Cattolicesimi, itinerari sei-settecenteschi*, Milano, 2002, p.238.

funzione intellettuale. Nella prospettiva di Eusebio non sussiste alcuna differenza tra società civile e Chiesa, quest'ultima ancora non concepita quale assemblea distinta e separata dalla comunità politica. Per il vescovo di Cesarea esiste un'unica società, quella cristiana, in cui vige la legge divina e in cui l'unità, obiettivo fondamentale del corretto funzionamento statale, è garantita dall'imperatore²³.

Tuttavia, a dispetto della contestualizzazione storica, problema di cui certamente lo stesso Guadagnini era consapevole, nel clima controversistico che segnò in profondità l'identità del cattolicesimo settecentesco, il pensiero di Eusebio concernente l'origine dell'autorità politica e i diritti del Principe in ambito religioso divenne la principale fonte a cui l'arciprete, allineandosi all'elaborazione del movimento giansenista italiano²⁴, attinse per legittimare la sua teologia-politica. Eusebio divenne per Guadagnini il giurisdizionalista *ante litteram* il quale, concependo la propria funzione intellettuale come organicamente compresa all'interno dei meccanismi che regolano la vita della società civile, aveva fornito all'autorità secolare la legittimazione politica, o sarebbe più opportuno dire teologico-politica, del suo controllo sulle materie religiose.

Inoltre, attraverso il suo impegno intellettuale, il vescovo di Cesarea aveva esaltato la figura di Costantino, colui che, ancora nel tardo XVIII secolo, rappresentava per il giansenismo italiano il modello politico per eccellenza. Costantino aveva incarnato nella sua persona e nel suo ruolo politico la figura del vescovo esteriore, quel *Episkopos ton ektòs*²⁵ che, facendo leva sull'origine divina del suo potere, era stato in grado di generare un'inscindibile unità tra autorità secolare ed ecclesiastica²⁶. La stretta cooperazione tra autorità ecclesiastica e politica, la prima competente sulle

²³ M. SCATTOLA, *Teologia politica*, Bologna, 2007.

²⁴ Radicata appare ad esempio l'idea del Principe come immagine di Dio, certamente mutuata dal pensiero di Eusebio, nella riflessione del giansenismo toscano. Ad esempio il vescovo Scipione de' Ricci, nella sua *Istruzione pastorale su i doveri dei sudditi verso il sovrano*, pubblicata nel 1784, scrisse che il Principe è "immagine visibile dell'autorità di Dio invisibile". Cit. in B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., pp. 54-55.

²⁵ Nel corso dei secoli la formula *Episkopos ton ektòs*, con cui Costantino definiva il suo potere, ha suscitato un forte dibattito che dal campo linguistico si è esteso a quello politico ed ecclesiologico. Il modo di tradurre questa formula infatti influisce direttamente sull'idea che si elabora a proposito del potere dell'imperatore nel campo religioso. La scelta di considerare "ton ektòs" come un genitivo plurale maschile implica la traduzione "vescovo di quelli che sono fuori", mentre se lo si considera come un genitivo plurale neutro la traduzione diventa "vescovo delle cose esterne". Il pensiero giansenista italiano settecentesco optò per la seconda traduzione, quella molto generale di "episcopo esterno", formula da cui prese corpo l'idea che l'autorità ecclesiastica deteneva il diritto di esercitare il suo potere su tutte le materie di disciplina esteriore, quelle che, pur avendo una natura religiosa, toccavano da vicino il campo civile. In tal modo nell'elaborazione giansenista veniva esclusa l'idea che con l'espressione *Episkopos ton ektòs* si definisse il potere goduto da Costantino sui sudditi non cristiani dell'impero, coloro che "erano fuori". A proposito del dibattito sorto intorno alla traduzione della formula *Episkopos ton ektòs* cfr.: R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, cit., pp. 312-319; G. BARBERO, *Alle origini della teologia politica cristiana*, cit., pp. 45-69; W. SESTON, *Constantine as a bishop*, in «Journal of Roman studies», 37 (1947), p. 131. A proposito dell'utilizzo strumentale di tale formula da parte del movimento giansenista lombardo cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 208-218. La prerogativa di "vescovo esteriore" riconosciuta al Principe, oltre che nel giansenismo pavese, appare radicata anche nel giansenismo toscano. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., p. 66.

²⁶ A proposito dell'unità tra *sacerdotium* e *imperium* che Eusebio concepisce come uno dei frutti principali dell'azione politica di Costantino cfr.: N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the christian Church*, London, 1972, p. 29; J.

materie religiose e sulle pratiche liturgiche e la seconda detentrica del potere assoluto, costituiva la precondizione necessaria al ristabilimento sulla terra dell'ordine divino²⁷. Condizione di cui, attraverso la ripresa del pensiero gallicano sistematizzato da Bossuet e l'esaltazione del giurisdizionalismo attuato da Maria Teresa e Giuseppe II, Guadagnini auspicava la ricostituzione.

In tal modo a seguito della riflessione teologica inaugurata da Eusebio il detto "Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", riportato in Matteo 22, 21, se non completamente annullato, subiva un sostanziale ridimensionamento a favore del potere dell'autorità secolare²⁸. Tale interpretazione del detto matteo costituì, accanto a Romani 13, 1-7, necessario per dimostrare l'origine divina dell'autorità politica, la base su cui Guadagnini costruì il suo pensiero teologico-politico.

Se la teologia politica di Eusebio ebbe una rilevante influenza sulla riflessione politica di Guadagnini non meno importante fu il ruolo che l'ecclesiologia del vescovo di Cesarea giocò sulla visione che l'arciprete elaborò a proposito del governo della Chiesa. Nel momento in cui ragiona a proposito della comunità dei fedeli cristiani Eusebio ha in mente una Chiesa quale istituzione gerarchicamente strutturata intorno ai vescovi, idea che egli esprime attraverso l'elogio del vescovo Paolino in occasione della consacrazione della basilica di Tiro²⁹. In tal modo, così come la concezione elaborata da Eusebio a proposito dell'origine dell'autorità politica servì strumentalmente come legittimazione del giurisdizionalismo, allo stesso modo l'ecclesiologia del vescovo di Cesarea divenne per Guadagnini l'espressione più evidente del pensiero conciliarista esaltato nel tardo Seicento da Bossuet.

L'influenza esercitata dalla teologia politica e dall'ecclesiologia di Eusebio sul pensiero di Guadagnini trova conferma in un'interessante attestazione artistica. In un quadro oggi conservato presso il museo civico di Breno in Valcamonica è raffigurato un Guadagnini nella fase matura della sua vita il quale, con la Bibbia nella mano destra, siede alla scrivania della sua biblioteca. Alle sue spalle spicca una porzione di una libreria in cui appaiono riconoscibili solamente alcuni testi. Tra questi spicca l'*Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, scelta che, resa ancor più significativa

STRAUB, *Constantine as "Koinòs epìskopos": tradition and innovation in the representation of the first christian emperor's majesty*, in «Dumbarton Oaks Papers» 21 (1967), p. 48; R. STORCH, *The "Eusebian Constantine"*, in «Church History», 40 (1971), p. 152.

²⁷ G. BARBERO, *Alle origini della teologia politica cristiana*, cit., p. 54; T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981.

²⁸ M. RIZZI, *Cesare e Dio*, cit., p. 73; G. BARBERO, *Alle origini della teologia politica cristiana*, cit., p. 55.

²⁹ Così come l'imperatore, anche il vescovo nella sua chiesa è tenuto a conformarsi all'insegnamento morale di Gesù Cristo. Attraverso la costruzione della basilica di Tiro il vescovo Paolino aveva contribuito a rendere visibile l'invisibile, e dunque intelligibile ciò che non lo era. A tal proposito cfr.: M. RIZZI, *Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002, pp. 267-298. A proposito del ruolo del vescovo nell'ecclesiologia di Eusebio cfr.: M. RIZZI, *Cesare e Dio*, cit., pp. 75-76.

dalla rappresentazione pittorica, pare mettere in luce la volontà di Guadagnini di dichiarare esplicitamente il debito intellettuale nutrito nei confronti del vescovo cesariense³⁰.

Che l'esaltazione della *primitiva Ecclesiae forma* costituisse un aspetto centrale della riflessione teologica di Guadagnini è attestato dal riferimento ad altri esponenti del pensiero cristiano antico, tra i quali spicca Teodoreto di Ciro, storiografo ecclesiastico del V secolo il quale, come Socrate e Sozomeno prima di lui, fece coincidere l'inizio della sua *Historia ecclesiastica* con il regno di Costantino. Scrive Guadagnini in una lettera indirizzata a Rodella il 22 agosto 1767:

Ho letta a questi passati giorni la Storia Ecclesiastica di Eusebio Cesariense coi quattro libri della vita di Costantino, e la Storia di Evagrio. Ora sono in sul leggere Socrate, per proseguire in Ieromeno, Teodoreto, Teodoro, e Filostorgio, sull'edizione di questi Autori fatta in Torino colle note ben dotte di Valesio, e d'altri valent'uomini. Mi serve questa lettura [...] alla cognizione della Storia³¹.

“Storia” che nella prospettiva controversistica di Guadagnini e più in generale del giansenismo, si carica di un'enorme valenza “politica”, giustificando una certa concezione riguardo ai rapporti tra *sacerdotium e imperium*. Non a caso Giuseppe Zola, il principale storico della Chiesa nell'ambito del giansenismo italiano e docente di storia ecclesiastica presso la Facoltà Teologica dell'Università di Pavia, fece coincidere la fine dei suoi *Commentaria*³², dedicati alla storia del cristianesimo, con la salita al trono imperiale di Costantino.

Anche per Zola il principale riferimento storiografico era costituito da Eusebio di Cesarea il quale, nella sua *Historia Ecclesiastica*, così come nell'*Elogio di Costantino*, aveva fornito il primo esempio di una precisa scansione cronologica della storia che, originata dalla nascita di Cristo, si concludeva con l'avvento di Costantino al ruolo di imperatore. Il vescovo di Cesarea, la cui riflessione generava rilevanti implicazioni storiche e teologico-politiche, diventava dunque

³⁰ Il tomo dell'*Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea è raffigurato tra lo *Jus Canonico* del teologo di Lovanio Bernard Van Espen (1646-1728), uno dei massimi rappresentanti del giansenismo europeo, e l'*Historia ecclesiastica veteris novique testamenti* di Noël Alexandre, teologo della Sorbona vicino alla sensibilità religiosa giansenista. Il ritratto di Guadagnini risulta particolarmente interessante anche per un altro motivo. Sul piccolo tavolino posto di fronte all'arciprete compiono una squadra e un compasso. Questa rappresentazione ha dato adito a supposizioni riguardo all'appartenenza di Guadagnini alla massoneria, appartenenza che, tuttavia, stando alle fonti disponibili, non è stato possibile appurare.

³¹ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 31.

³² Nel 1778 Zola diede alle stampe a Pavia l'opera intitolata *Commentariorum de rebus christianis prologomena*, a cui fece seguito nel 1780 lo scritto intitolato *Commentariorum de rebus christianis ante Constantinum Magnum libri*. Lo schema cronologico secondo cui la fine della storia cristiana coincide con la salita al trono di Costantino fu ripreso da Zola anche nell'opera *Acroasis de primis duabus rerum christianarum epochis ab adventu Christi Servatoris ad Constantinum Magnum atque hinc ad tempora Mahumetis*, pubblicata a Pavia nel 1797. A tal proposito cfr. S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 183-191.

nell'ottica di Zola il “*doctissimus atque eruditissimus vir*” e il “*gravissimus ecclesiasticae historiae scriptor*”³³.

In tal modo per l'elaborazione giansenista la storia della Chiesa si riduce, giungendo a pieno compimento dal punto di vista teologico-politico, ai primi secoli del cristianesimo, all'età in cui la Chiesa, in quanto assemblea di fedeli riuniti intorno al proprio vescovo, non si era ancora arrogata i poteri che nel corso dei secoli ne avevano oscurato la vera missione³⁴.

Certamente lo stretto rapporto di amicizia e di collaborazione che Guadagnini intrattenne con il bresciano Zola e con l'ambiente del portico pavese ebbe un ruolo di notevole rilevanza nel far sì che l'arciprete assumesse questo preciso schema cronologico della storia cristiana che, coniato a fini eminentemente “politici”, costituì un tratto comune dell'elaborazione giansenista italiana. Basti a tal proposito pensare ad Antonio Mussi, docente di teologia dogmatica a Pavia il quale, nell'opera *De incarnatione Verbi theologica dogmatica tractatio in disputationes quattuor distributa*, pubblicata nel 1791, si spinse a paragonare Costantino a Dio ribadendo nel contesto della Lombardia del tardo XVIII secolo l'idea eusebiana del potere politico quale immagine divina e mimesi del *Logos*³⁵.

La stessa interpretazione della figura di Costantino si ritrova nel pensiero del principale esponente del giansenismo italiano settecentesco, Pietro Tamburini il quale, nella *Risposta di frate Tiburzio ai Dubbi proposti alli signori professori della facoltà teologica della regia università di Pavia*, pubblicata nel 1790 contro il pensiero dell'ex-gesuita Rocco Bonola, si impegnò a difendere il diritto dell'autorità politica di intervenire su tutti gli aspetti della vita religiosa ed ecclesiastica che non rientrassero tra le materia di fede³⁶. Facendo leva sul dibattuto concetto eusebiano del Principe quale *Episkopos ton ektòs* Tamburini scrisse, esprimendo il pensiero giansenista a proposito dei rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica:

Salve le cose d'istituzione divina necessarie alla eterna salute, in tutto il restante che riguarda la disciplina esteriore della società cristiana, la Chiesa è soggetta al sovrano. A lui s'aspetta, sì per diritto del principato come per tutela della religione, la ispezione che Eusebio chiamava “esterno episcopato” sulle cose ecclesiastiche³⁷.

³³ G. ZOLA, *Commentariorum de rebus christianis prologomena*, Pavia, s.n., 1778, p. 31.

³⁴ Non a caso la ripresa di Costantino in chiave “politica” da parte del movimento giansenista attirò le critiche del fronte filo-curiale. A tal proposito risulta emblematica l'opera intitolata *Vita di Costantino il Grande primo imperador cristiano* del 1786, in cui l'ex-gesuita catalano Francisco Gustà, attraverso la presentazione di una figura di Costantino certamente più modesta di quella descritta dai giansenisti, si impegnò a ribattere le argomentazione eusebiane e filo-imperiali. A tal proposito cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 187-188.

³⁵ Ivi, p. 202.

³⁶ Lo stesso punto di vista caratterizza la riflessione di Francesco Alpruni, professore di teologia morale dal 1786 al 1796 presso la Facoltà Teologica dell'Università di Pavia. A tal proposito cfr.: F. ALPRUNI, *De officiis hominis christiani libri*, I vol., Pavia, Galeazzi, 1790, p. 465.

³⁷ P. TAMBURINI, *Risposta di frate Tiburzio ai Dubbi proposti alli signori professori della facoltà teologica della regia università di Pavia*, Pavia, Comini, 1792, p. 316.

Nel 1797, in una Lombardia ormai passata sotto il controllo di Napoleone, Tamburini avrebbe ribadito tale concetto la cui sostanza, a dispetto della mutata situazione politica, non subiva alcun rilevante mutamento:

La religione cristiana ha staccata dal potere politico non la religione, che ne forma la base, ma le funzioni religiose, col destinare un ceto d'uomini cui esse fossero nella società confidate. Questa restrizione d'esercizio non nuoce alla civil società, alla quale è rimasta, oltre il potere politico e civile in tutta la sua estension originaria e nativa, anche la suprema ispezione sull'esercizio della religione e su' suoi ministri³⁸.

È facile comprendere l'influenza che tale impostazione di pensiero, elaborata nell'alveo del giansenismo lombardo a partire dagli anni Sessanta del XVIII secolo e giunta inalterata agli inizi del secolo successivo, ebbe sulla riflessione politica di Guadagnini.

Tuttavia, se nell'elaborazione dell'arciprete la teologia politica formulata da Eusebio nel IV secolo divenne il principale strumento di legittimazione della politica ecclesiastica giurisdizionalista attuata dai sovrani illuminati nel contesto italiano ed europeo, Guadagnini non mancò di avanzare espliciti inviti alla moderazione. Per l'arciprete era necessario che i sovrani cattolici evitassero interventi eccessivamente radicali che, invece di guarire i mali che a suo dire gravavano sulla Chiesa, avrebbero rischiato di aggravarli. In tal modo la tanto auspicata riforma, la cui impellenza Guadagnini imputava all'operato della Compagnia di Gesù che, al pari dei cortigiani della Roma cinquecentesca, aveva corrotto la religione e la Chiesa, avrebbe potuto dare i frutti sperati. In una lettera indirizzata a Rodella il 9 ottobre 1767 Guadagnini scrive che

tutto il Mondo è in Riforma. Editti Regi, Ducali, Preti, Frati, Monache, Disciplinati, ecc. Dio guidi la mano di chi vuol medicare. L'infermità son molte e vecchie. Le medicine sembrano forti. Piaccia a Dio, che l'infermo non cada in delirio, o in convulsione. Speriamo in bene, e ringraziamo i Gesuiti di questa Riforma del Secolo 18°, come abbiamo a ringraziare certi galant'uomini di quella de' 16°³⁹.

Alla riflessione di Guadagnini fece eco Rodella il quale, consapevole della necessità della riforma religiosa ed ecclesiastica, assumeva il moderatismo della Repubblica di Venezia come modello a cui i sovrani cattolici avrebbero dovuto ispirare la loro politica ecclesiastica. In una lettera datata 12 ottobre 1767 il segretario della famiglia Mazzuchelli scrive, lasciando trasparire una moderazione ancor più spiccata di quella propugnata da Guadagnini:

³⁸ P. TAMBURINI, *Introduzione allo studio della filosofia morale*, Pavia, Galeazzi, 1797, p. 329.

³⁹ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 32.

Riforme riforme per tutto il mondo. [...]. Ad ogni modo mi pare troppo tanta carne al fuoco. Vedremo. Qualche regolamento è necessario. Non vorrei che il piacer di mettere le mani sugli ecclesiastici giungesse a spogliar anche le Chiese. Si dicono più strepitose le riforme ne' Regni di Sicilia, ma da Roma non si credono. Qui sinora sono mitissime le leggi, carattere essenziale de' cuori Veneti divini. Iddio benedica [...] questa Repubblica, che si muove a queste novità non [...], perché abbia voglia di far novità, essendo nemica delle novità, e de' novatori⁴⁰.

Tale punto di vista era già stato elaborato da Rodella in una lettera datata 6 ottobre 1767, in cui aveva confidato all'arciprete la sua diffidenza nei confronti dei progetti riformatori dei sovrani illuminati⁴¹:

Riforme di Preti e di Frati risolte da' Sovrani, e con tutte queste risoluzioni, i Preti e i Frati diventano peggiori. Il Pontefice spera in breve il fin di tanti guai, che lo conturbano. Povero Pontefice fa pietà! Ma che si doveva fare? La Corte di Roma dorma in vista di scandali universali. I Vescovi favoriscono in alcuni luoghi la sacra morale de' libertini. I Preti sono la pietra dello scandalo. I Frati alla sfrontatezza aggiungono vita, e massime dell'Epicuro volgare. Vi voleva qualche gran rimedio. I Principi pare che abbiano rivolto il pensiero a mettere un sodo riparo. Preghiamo Dio che le cose succedano a seconda del desiderio de' buoni⁴².

Rodella proseguiva, esplicitando il proprio pensiero a proposito della situazione della Chiesa:

Teatri aperti, e fiere, balli ne' conventi di monache, tripudj, siccità orrende, e l'ira di Dio tien pendolari i fulmini per avventarli quà e là. A' mali ingenti si suol mettere riparo con mali sempre nuovi, e sempre più irritanti; e si fa quel che faceva la scimmia col gatto, delle zanne del quale si serviva per cavar le castagne dalla cenere bollente. Guadagnini, a mali estremi temo e preveggo estremi rimedj⁴³.

Della corrispondenza presa in considerazione è interessante mettere in luce come riguardo all'intervento riformatore dei sovrani cattolici tra il pensiero di Guadagnini e di Rodella, due dei principali esponenti del riformismo lombardo-veneto, si consumi una non irrilevante discontinuità. Per il segretario della famiglia Mazzuchelli l'idea che la riforma religiosa ed ecclesiastica dovesse essere condotta dall'autorità secolare costituiva una sorta di male minore che, nelle condizioni contingenti, occorreva accettare per il bene del cattolicesimo. Tale punto di vista, che Rodella

⁴⁰ Lettera di Rodella a Guadagnini, 12 ottobre 1767, F.L., UCSCB, doc. 417, bob. 9.

⁴¹ Rodella scrisse a Guadagnini in una lettera datata 19 gennaio 1768: "Iddio ponga riparo a ogni disordine [...] e si levino dal mondo gli scandali e il male. Ma non vorrei che i Principi si arrogassero di più di quel che è loro accordato dalla loro natura, e podestà". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 421, bob. 9. Rodella ribadì tale concetto in una lettera inviata all'arciprete il 24 marzo 1768: "I monasterj di Parma, di Napoli, e di Venezia sono attribuiti a' consiglj de' camerate, ma non sono lodati da chi vede una lega stretta fra le potenze cattoliche di metter mano in messe non sua, con fine per avventura ragionevole e giusto, quando non prevalga quello del sordido interesse, che non sarebbe né plausibile né giusto, trattandosi de' beni delle chiese". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 434, bob. 9.

⁴² Lettera di Rodella a Guadagnini, 6 ottobre 1767, F.L., UCSCB, doc. 418, bob. 9.

⁴³ *Ibidem*.

modificò con il passare degli anni in una direzione sempre più marcatamente anti-curiale e anti-papale, non è riscontrabile in Guadagnini, in cui il principio della subordinazione dell'autorità ecclesiastica al potere politico costituì la cifra qualificante della sua riflessione politica.

2.3 *Il dibattito sul De statu Ecclesiae di Febronio*

Se la corrispondenza intrattenuta con Rodella costituisce un punto di osservazione privilegiato per comprendere il giurisdizionalismo di Guadagnini, non meno importanti risultano a tal proposito le lettere che l'arciprete scambiò con Orazio Chiaramonti, sacerdote bresciano autore di opere di meditazione religiosa, fratello del letterato Gianbattista Chiaramonti.

Allegata a una lettera datata 13 agosto 1769 Chiaramonti inviò a Guadagnini una copia del *De statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus*, chiedendogli un parere riguardo al valore ecclesiologico e dottrinale dello scritto che il vescovo di Treviri Johann Nikolaus von Hontheim compose nel 1763 con lo pseudonimo di Febronio⁴⁴. Lasciando trasparire una non troppo velata critica all'opera, Chiaramonti scrisse a Guadagnini:

Vi mando il Febronio concedutomi a grazioso prestito per alcuni giorni. Giacché il Signore vi aiuta a trar profitto d'ogni buon libro, vi comanda di confutar anche questo in cosa che convien di cattivo, e vi doni l'agilità che a me manca, onde possa comparir puntuale nelle rettificazioni⁴⁵.

La lettera di risposta che Guadagnini compose il 19 agosto risulta molto importante per comprendere nella sua complessità il pensiero politico dell'arciprete. L'invio della copia del *De statu Ecclesiae* permetteva infatti all'arciprete di confrontarsi con l'opera che, radicalizzando i principi gallicani alla luce della lezione di Van Epen e negando il principio monarchico su cui poggiava la gerarchia ecclesiastica, aveva inaugurato una nuova corrente di pensiero conciliarista, il febronianesimo per l'appunto⁴⁶.

⁴⁴ Con buona probabilità Chiaramonti inviò a Guadagnini copia di una delle diverse edizioni del *De statu Ecclesiae* che furono pubblicate a Venezia tra il 1766 e il 1767. Nel 1766 fu pubblicata presso lo stampatore Giuseppe Bettinelli di Venezia anche la versione italiana dell'opera di Febronio, tradotta dal canonista Francesco Rossi con il titolo *Dello stato della Chiesa e della legittima potestà del pontefice romano. Trattato composto da Giustino Febronio giureconsulto ad oggetto di conciliar le discordie fra cristiani in materia di religione, tradotto dall'originale latino. Prima edizione italiana colle giunte e correzioni ultime del medesimo autore*. A proposito della pubblicazione nella Serenissima dell'opera di Febronio cfr.: M. INFELISE, *L'editoria veneziana nel '700*, Milano, 2008, pp. 95, 159, 187; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, *Il movimento giansenista e la produzione libraria*, Roma, 2006, pp. 106-107.

⁴⁵ Lettera di Orazio Chiaramonti a Guadagnini, 13 agosto 1769, F.L., UCSCB, doc. 143, bob. 4.

⁴⁶ A tal proposito cfr.: V. PITZER, *Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, 1976. Per l'importanza dell'opera di Febronio sullo sviluppo della

Seppur sollecitato dal tono critico di Chiaramonti, Guadagnini afferma di non volersi dilungare nella confutazione dell'opera, presa di posizione che tuttavia non gli impedì di mettere in luce quelli che egli riteneva i principali punti critici dello scritto di Febronio. In primo luogo l'arciprete annovera il tema del primato pontificio, che il vescovo di Treviri aveva negato sulla scorta della superiorità del concilio ecumenico. In seconda battuta Guadagnini prende in considerazione la questione della giurisdizione pontifica sulle Chiese locali e sulla Chiesa universale, prerogativa di cui, in opposizione all'ortodossia cattolica, Febronio si era impegnato a mettere in luce l'illegittimità. Tale punto di vista aveva costituito il fondamento ecclesiologico da cui il vescovo di Treviri era partito per negare il diritto del pontefice di nominare i vescovi, incarico che, a suo parere, rientrava tra le competenze dei sinodi provinciali e locali.

In tal modo, pur allineandosi al pensiero giurisdizionalista mirante a ridimensionare i poteri del pontefice, Guadagnini non si spinse a rinnegare il primato visibile del papa quale prerogativa di origine divina. La superiorità del pontefice, seppur temperata dal ruolo del concilio ecumenico e da un maggior coinvolgimento dei parroci nella gestione della chiesa diocesana, costituiva agli occhi dell'arciprete il principale freno contro una deriva protestante. In altri termini, a dispetto delle severe critiche mosse dall'arciprete contro il potere temporale del pontefice e contro le prerogative che egli, a suo dire, indebitamente, si era arrogato nel corso della plurimillennaria storia della Chiesa, per Guadagnini la gerarchia visibile istituita per diretta volontà divina, aveva permesso alla Chiesa cattolica di mantenere l'unità che, al contrario, il protestantesimo aveva perso sin dall'inizio della Riforma.

Ed è proprio in quest'ottica che occorre comprendere il riferimento di Guadagnini alle *Riflessioni critiche sopra il libro De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*, opera che Pietro Camillo Almici, esponente di primo piano del giansenismo lombardo-veneto settecentesco, il quale mantenne con l'arciprete uno stretto legame di amicizia e un costante rapporto epistolare, aveva composto nel 1766⁴⁷.

Tale scritto, che Almici aveva pubblicato a Lucca in forma anonima allo scopo di confutare l'ecclesiologia febroniana, si apriva proprio con il tema del primato, prerogativa pontificia la cui origine divina il giansenista bresciano si impegnava a difendere contro il radicalismo del *De statu Ecclesiae*. Facendo riferimento a un ricco patrimonio scritturale e patristico Almici aveva scritto all'inizio del primo capitolo delle *Riflessioni critiche*:

riflessione ecclesiologica del giansenismo italiano, cfr.: M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, 2014, pp. 16 ss.; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 101 ss.

⁴⁷ Guadagnini scrisse nella lettera indirizzata a Chiaramonti il 19 agosto 1769: "Quanto al confutarlo [lo scritto di Febronio], come scrivete, [...] rilevo in generale varie cose, che non quadrano ai miei principj. Le *Riflessioni critiche* stampate in Lucca nel 1766 sono sufficienti per le medesime a notare quanto vi ha di cattivo nel Febronio: e sono di mano più forte assai della mia per simil lavoro". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 190, bob. 3.

Pretende che nel Libro degli Atti Apostolici non si rilevi in niun luogo, che gli Apostoli abbiano riguardato San Pietro qual loro maestro e precettore, come avevano riguardato Cristo. Io gli accordo che non hanno riverito San Pietro in qualità di maestro, come Cristo: ma ciò non ostante risulta da molti luoghi, che in un vero senso hanno considerato San Pietro come primate non solo, ma eziandio qual maestro, come rilevasi da molti passi, a ragione di esempio qualor trattosi di eleggere i sette diaconi, nella disputa sopra le cerimonie legali, e in occasione di ammettere i gentili alla grazia del Battesimo. In questi ed altri incontri si vede che San Pietro parla per primo, e parla da maestro e da dottore, in maniera che gli altri Apostoli ne ascoltano con rispetto i suggerimenti e le dottrine, e ne secondano e approvano il parere⁴⁸.

Le parole con cui Almici aveva aperto le sue *Riflessioni critiche* evidenziano come l'idea elaborata da Guadagnini a proposito del primato pontificio si ponesse in stretta continuità con l'elaborazione ecclesiologica tipica del giansenismo italiano settecentesco.

Tuttavia, seppur critico verso gli aspetti dell'ecclesiologia febroniana ritenuti eccessivamente radicali, Guadagnini attestò a Chiaramonti il proprio favore nei confronti dell'impianto generale del *De statu Ecclesiae*. E questo in primo luogo per il momento storico in cui tale opera era stata pubblicata.

Lo scritto di Febronio affrontava una serie di questioni che l'arciprete riteneva dirimenti ai fini della riforma ecclesiastica e religiosa, come ad esempio il valore della disciplina, il ruolo collegiale della gestione della Chiesa e il rapporto esistente tra autorità secolare ed ecclesiastica, tema quest'ultimo che il vescovo di Treviri aveva affrontato riservando al potere civile un ampio spazio di intervento nella vita della Chiesa.

In tal modo, tenuto conto del potere della corte romana e della necessità di attuare la tanto auspicata riforma, per Guadagnini le critiche che pure egli avanzava nei confronti del radicalismo dell'ecclesiologia febroniana dovevano essere comprese, e dunque stemperate, alla luce del valore "politico" del *De statu Ecclesiae*.

Quanto scritto da Guadagnini nella lettera a Chiaramonti risulta emblematico dell'ambiguità della sua posizione, volta a mettere in discussione gli aspetti più radicali del *De statu Ecclesiae*, ma a preservarne al contempo il potenziale anti-curiale e giurisdizionalista:

Il Febronio nel massiccio dice il vero. [...]. Se poi in alcune cose indebolisce alquanto più, che non saria dovere questo Primato, in buona parte è più nelle espressioni, che nella sostanza. Per esempio dove contende al Papa una giurisdizione propriamente tale, ha già detto, egli medesimo, che l'autorità attribuita al Papa da altri vien chiamata giurisdizione [...]. Le prove da lui prodotte, e fin or da me lette, per impugnar questa giurisdizione, mi sono per la maggior parte sembrate deboli, e piuttosto acconcie a limitare, che ad escludere la giurisdizione, ma queste ed altre somiglianti mancanze non distruggono il merito d'un opera, che contiene insieme raccolte molte verità, che separate dal falso con

⁴⁸ C. ALMICI, *Riflessioni critiche sopra il libro De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*, Lucca, s.n., 1766, p. 5.

cui son mischiate, per via di nuovi esami della Scrittura, de' Concilj, della Storia Ecclesiastica [...] possono essere d'un grandissimo ristoro alla Santa Chiesa di Dio⁴⁹.

La corrispondenza intrattenuta nell'agosto del 1769 con Chiaramonti fu il primo contatto di Guadagnini con un'opera con cui egli mantenne nel tempo un continuo confronto. Sulla scia delle considerazioni avanzate al sacerdote bresciano, alcuni anni più tardi Guadagnini decise di ritornare sull'argomento in uno scritto dedicato all'analisi puntuale del *De statu Ecclesiae* di Febronio. Da tale impegno prese forma l'opera intitolata *Considerazioni di Paolo Minuzio Veronese sopra l'esame da farsi al Libro di Giustino Febronio* che, rimasta inedita, Guadagnini compose in forma anonima nel 1779⁵⁰.

A tal proposito risulta particolarmente interessante un scritto che, rimasto inedito e composto negli anni Settanta del XVIII secolo con il titolo di *Giustino Febronio redivivo, corretto, e giustificato*, molto probabilmente Guadagnini aveva composto come bozza in vista della stesura delle *Considerazioni di Paolo Minuzio*. L'arciprete focalizza l'attenzione su tre principali ragioni che, a suo dire, rendevano necessaria l'analisi puntuale dell'opera febroniana. In primo luogo l'importanza del *De statu Ecclesiae* ai fini del raggiungimento di quello che egli considerava uno dei principali obiettivi del fronte riformatore, ossia la riunificazione dei cristiani divisi, primi tra tutti i dissidenti della Chiesa di Utrecht⁵¹. In secondo luogo la prospettiva giurisdizionalista attraverso cui lo scritto di Febronio interpretava il problema dei rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*. Infine il ruolo che lo scritto del vescovo di Treviri poteva esercitare nel mettere in moto il processo di riforma della disciplina ecclesiastica che l'arciprete considerava non più procrastinabile.

Tuttavia, coerentemente con quanto affermato nella corrispondenza con Chiaramonti, Guadagnini non manca di appuntare nel *Giustino Febronio redivivo, corretto, e giustificato* una nota critica nei confronti dello scritto del vescovo di Treviri, sostenendo la necessità di separare nettamente la Chiesa dalla corte romana e il potere del pontefice quale sovrano temporale dall'autorità che egli rivestiva come "pastore supremo della Chiesa". Punto di vista che, nuovamente, consentiva a Guadagnini di distinguere il piano dottrinale ed ecclesiologico del *De statu Ecclesiae*, da quello prettamente "politico".

⁴⁹ Lettera di Guadagnini a Orazio Chiaramonti, 19 agosto 1769, F.L., UCSCB, doc. 190, bob. 3.

⁵⁰ In una lettera datata 15 novembre 1779 Guadagnini scrisse a Rodella: "Vi mando le *Considerazioni* del Minuzio. Sono trascritte di mano imperita, e non ho avuto il tempo da correggerle. Supplirà l'abilità vostra. L'Autor non ama d'esser palese; non essendo ancora passato quel tempo, in cui *veritas odium parit*. Me ne direte il vostro sentimento". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 65.

⁵¹ A proposito del tema della riunificazione dei cristiani divisi nel pensiero di Febronio, cfr.: V. PITZER, *Justinus Febronius*, cit.

Scriva l'arciprete, elencando i punti che egli si proponeva di affrontare nell'analisi dell'opera di Febronio:

1. Quanto interessino la Chiesa le materie trattate da Febronio; e quanto perciò importi istituire un diligente esame per riconoscere dove abbia colpito nel vero, e dove siasene dilungato. 2. Quanto questo esame sopra simili materie sia necessario anche indipendentemente dal libro di Febronio. 3. Che la sola verità, ed ogni verità è utile alla Chiesa, fondata sopra la verità, e colonna e base della verità; e l'errore quanto si voglia specioso e pio è sempre dannoso. 4. Con quale metodo debba procedersi in questo esame, e primo, che deve allontanarsi ogni fine mondano, e proporsi Dio solo per direttore, per sostegno, e per premio. 5. Che deve diligentemente distinguersi il Papa, come Pastore della Chiesa, da lui stesso, come Principe temporale dello Stato Ecclesiastico, e la Santa Sede, e la Chiesa Romana dalla corte di Roma⁵².

Altrettanto importante per la comprensione del pensiero politico di Guadagnini è un'altra lettera che egli ricevette da Chiaramonti il 19 gennaio 1772. Nella missiva Chiaramonti ringrazia l'arciprete per avergli fornito una risposta riguardo al tema dell'immunità ecclesiastica. Il mancato reperimento della risposta di Guadagnini non consente di ricostruire dettagliatamente il suo parere, tuttavia, dalle parole di Chiaramonti è possibile dedurre, seppur indirettamente, quale fosse il pensiero dell'arciprete a proposito di un argomento che ha occupato un ruolo di notevole rilievo nel dibattito riguardante i rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*. Dalle parole di Chiaramonti si evince che per Guadagnini, a differenza di quanto sostenuto da una parte consistente del fronte filo-curiale, l'immunità ecclesiastica non costituiva una prerogativa di origine divina. Punto di vista che l'arciprete sostenne al fine di legittimare la subordinazione del potere ecclesiastico all'autorità secolare e il diritto/dovere del Principe di intervenire sulle materie di disciplina esteriore.

In tal modo l'interpretazione che Guadagnini, attraverso la ripresa del pensiero di Eusebio di Cesarea, aveva elaborato riguardo a Matteo 22, 21 trovava a proposito della questione dell'immunità ecclesiastica una concreta attuazione. Tale materia, concernente la separazione degli spazi di competenza dell'autorità civile ed ecclesiastica, costituiva uno dei principali campi di riflessione del pensiero giansenista, come dimostra il fatto che Chiaramonti, certamente sollecitato dal dibattito che a metà del XVIII secolo opponeva il fronte giurisdizionalista a quello curiale e filopapale, richiese a Guadagnini un parere a proposito di tale questione, le cui implicazioni erano sia teologico-politiche sia ecclesiologiche.

La pubblicazione dell'opera *Del diritto della Chiesa di acquistare, e di possedere beni temporali sì mobili che stabili*, che Tommaso Maria Mamachi, ex-gesuita ed esponente di primo piano della cosiddetta "scuola romana", aveva composto in cinque volumi tra il 1769 e il 1770 propugnando la

⁵² G. B. GUADAGNINI, *Giustino Febronio redivivo, corretto, e giustificato*, s.d., F.L., UCSCB, doc. 134, bob. 7.

superiorità del pontefice rispetto all'autorità secolare⁵³, a detta di Chiaramonti obbligava il fronte giurisdizionalista a una esplicita presa di posizione, che egli riteneva necessaria ai fini dell'attuazione della riforma ecclesiastica e religiosa. Ringraziando Guadagnini per il parere fornitogli, Chiaramonti scrive:

Mi avete questa volta tratto da un dubbio, in cui mi sono lungamente involto circa l'immunità ecclesiastica, avendomi con magistrale franchezza stabilito, e mostrato nel vostro pregiatissimo foglio i fondamenti, che fanno toccar con mano l'innocente inganno di quelli, che ne' secoli andati la credettero fermamente di gius divino. [...] I testi della Sacra Scrittura recatimi in prova credo certo, che debbono essere intesi in quel modo, che voi gli esponete. Nonostante per mio maggior lume avrei caro, che mi diceste cosa si possa rispondere allo strepitoso P. Mamachi, che [...] vuole che la podestà più sublime sia il Papa, e che a Lui debbano sottostare le secolari podestà, sotto più poi i sudditi o sieno laici, o sieno preti⁵⁴.

Chiaramonti proseguiva, concentrandosi su Matteo 21, 22, riferimento scritturale al centro della riflessione politica di Guadagnini:

Voi asserite, che Gesù Cristo medesimo coll'ubbidire a Cesari ne diede tacitamente un precetto di quanto dobbiamo adoperare in questo proposito. Ma io ho udito già un rispettabile uomo a muover quistione sulle celebratissime parole di Gesù Cristo. E si dicea se Gesù Cristo medesimo non ha voluto definire quali cose appartenessero a Cesare, cioè alla podestà de' Principi, e quali spettassero a Dio, cioè alla podestà ecclesiastica, come vorrem noi stabilire i confini dell'una e dell'altra. Giacché colla vostra graditissima mi avete sì ampiamente favorito, dal che ve ne rendo ben distinte grazie, pregovi di aggiungere qualche parola di risposta anche sopra di ciò, che pur fa tanta impressione nell'umana mente⁵⁵.

Tale passaggio consente di comprendere come nel pensiero elaborato da Guadagnini all'inizio degli anni Settanta del XVIII secolo fosse già perfettamente delineata l'idea che, ripresa in maniera organica e sistematica nelle opere più tarde della sua produzione, costituì la base della sua teologia politica, ossia l'obbligo di sottomissione del cristiano colto nella doppia dimensione di fedele e di cittadino/suddito all'autorità costituita. Precetto che Guadagnini derivava direttamente

⁵³ Mamachi aveva scritto: "Se la spiritual potestà, [...], istituisce la secolare affinché questa sia, e se la ha a giudicare, quando ella non è buona; segue, che per giudicare se sia, o non sia buona la potestà laica, ne sia la spiritual potestà superior cognitrice, e giudice competente anche delle cose soggette a essa potestà secolare". Proseguiva Mamachi, ragionando a proposito dell'autorità papale sulle materie temporali: "Il Pontefice l'ha da Dio, [...], e l'ha in guisa, ch'ei possa giudicare la potestà secolare, ma ch'egli non possa essere giudicato, che dal solo Dio. Falso è in terzo luogo, che si possa conchiudere [...] che dovrà obbedire al Principe [...]". T. M. MAMACHI, *Del diritto della Chiesa di acquistare, e di possedere beni temporali sì mobili che stabili*, t. II, Roma, s.n., 1769, p. 280. Per il profilo biografico di Mamachi cfr.: C. PRETI, *Mamachi Tommaso Maria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 68, Roma, 2007, pp. 367-370.

⁵⁴ Lettera di Orazio Chiaramonti a Guadagnini, 19 gennaio 1772, F.L., UCSCB, doc. 178, bob. 4.

⁵⁵ *Ibidem*.

dall'insegnamento di Gesù il quale, pur di fronte ai soprusi subiti dall'autorità politica, vi si sottomise conformandosi alle sue disposizioni.

La politica ecclesiastica inaugurata da Giuseppe II nella Lombardia asburgica all'inizio degli anni Ottanta del XVIII secolo avrebbe aperto nuovi scenari per il fronte riformatore. In tale contesto il riferimento di Guadagnini alla *primitiva Ecclesiae forma* e in particolare alla teologia politica e all'ecclesiologia di Eusebio di Cesarea – la cui interpretazione di Matteo 22, 21 costituiva un punto di riferimento irrinunciabile per l'arciprete – si caricava di una rilevante valenza politica.

2.4 Giuseppe II: il novello Costantino

Divenuto imperatore nel 1780 Giuseppe II radicalizzò in senso giurisdizionalista e anti-curialista la politica ecclesiastica inaugurata negli anni Sessanta del XVIII secolo dalla madre Maria Teresa allo scopo di assoggettare il potere ecclesiastico all'autorità civile⁵⁶. La stretta dipendenza delle diocesi lombarde da Roma⁵⁷ convinse l'imperatore della necessità di proseguire, approfondendone gli effetti, l'azione tesa a sfolire e disciplinare il clero e a rivedere le pratiche religiose in una direzione che, fondata su una pietà di stampo muratoriano, favorisse la diffusione di una “regolata devozione”. Conformemente all'azione intrapresa nei territori austriaci, l'imperatore proibì novene, ottave e tridui, vietò i pellegrinaggi, tutte le funzioni religiose che si svolgessero al di fuori dei confini parrocchiali e le processioni, salvo quelle dedicate al Corpus Domini⁵⁸.

Con la salita al trono imperiale di Giuseppe II la moderazione che aveva caratterizzato la pur decisa azione riformatrice di Maria Teresa veniva abbandonata ai fini della creazione di una Chiesa

⁵⁶ Sul riformismo ecclesiastico di Maria Teresa e di Giuseppe II cfr.: C. CAPRA, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, p. 33, n. 5; Id., *La Lombardia austriaca nell'età delle riforme (1706-1796)*, Torino, 1987; E. BRESSAN, *Chiesa milanese e assistenza nell'età delle riforme*, in A. ACERBI, M. MARCOCCI (a cura di), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano, 1988, pp. 150-179; A. TARCHETTI, *Censura e censori di Sua Maestà Imperiale nella Lombardia austriaca: 1740-1780*, in A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, Bologna, 1982, vol. II, pp. 741-792; Id., *Un'affaire di politica ecclesiastica “assai scabrosa e delicata”*, cit., pp. 131-149; P. VISMARA, *L'abolizione delle missioni urbane dei gesuiti a Milano*, in «Nuova rivista storica», 62 (1978), pp. 549-571; Ead., *La soppressione dei conventi e dei monasteri in Lombardia nell'età teresiana*, in A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia*, cit., pp. 481-500; M. BERNUZZI, *La facoltà teologica dell'Università di Pavia nel periodo delle riforme (1767-1797)*, Milano, 1982.

⁵⁷ In una memoria datata 14 maggio 1782 il cancelliere Kaunitz scrisse a Giuseppe II: “Di tutti i paesi d'Italia, nessuno era così servilmente soggetto alla curia di Roma come la Lombardia austriaca”. Tale considerazione era già stata avanzata dal cancelliere in un rapporto a Maria Teresa datato 15 luglio 1767. Kaunitz imputava il monopolio romano dei benefici lombardi allo “stretto rapporto, che lega agli interessi della Santa Sede tutte le più grandi e potenti famiglie dello Stato, che hanno ottenuto o che sperano dalla medesima”. Cit. in C. CAPRA, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, cit., p. 33, n. 5.

⁵⁸ Ivi, p. 38.

nazionale⁵⁹. In quest'ottica deve essere compresa l'avocazione al potere politico della nomina degli ordinari diocesani⁶⁰ – questione che ebbe il suo momento culminante nel 1783 quando, a seguito della morte di Giuseppe Pozzobonelli, Giuseppe II nominò Filippo Visconti arcivescovo di Milano⁶¹ – la rimozione sostanziale della censura, l'emanazione della patente di tolleranza, la cessazione delle discriminazioni contro gli ebrei e la soppressione di tutti i monasteri contemplativi che la corona asburgica riteneva inutili in quanto improduttivi⁶². I beni di tali istituzioni religiose, assai radicate nel territorio rurale e urbano della Lombardia, furono incamerati dallo Stato allo scopo di creare una “cassa di religione” necessaria al mantenimento degli ex-religiosi. A queste iniziative seguirono nel 1786 la chiusura di tutti i seminari della diocesi e la costituzione di un Seminario Generale con sede a Pavia – struttura formativa il cui indirizzo teologico-dottrinale era dettato dall'ambiente giansenista della Facoltà Teologica dell'università cittadina⁶³ – e la soppressione delle confraternite la cui azione caritativo-assistenziale passò sotto il controllo delle Compagnie di carità che, istituite in ogni singola parrocchia, potevano facilmente essere controllate dell'autorità civile⁶⁴. La realizzazione del progetto giuseppino passava attraverso la creazione di un corpo sacerdotale che, accanto alle funzioni spirituali proprie del mandato pastorale, esercitasse anche un rilevante ruolo civile. Il parroco assumeva in tal modo la fisionomia di un funzionario pubblico, diventando la guida morale e culturale oltre che spirituale della comunità parrocchiale, l'unità di base entro i cui confini doveva svolgersi la vita religiosa⁶⁵.

⁵⁹ La più recente biografia di Giuseppe II mette in luce la forte influenza esercitata dal futuro imperatore sulla madre Maria Teresa già ai tempi della coregenza. A tal proposito cfr.: D. BEALES, *Joseph II*, vol. I, *In the Shadow of Maria Theresa, 1741-1780*, Cambridge, 2008, in particolare p. 476 ss.

⁶⁰ Il 12 settembre 1781 Giuseppe II annunciò a Pio VI la sua “ferma e irrevocabile determinazione di prevalersi in seguito del diritto inseparabile della sovranità di conferire in avvenire tutti i benefici ecclesiastici” nel milanese. Tali nomine erano l'espressione più evidente di un cambio nella fisionomia dell'episcopato lombardo, da sempre molto legato alla sede romana. A tal proposito cfr.: C. CAPRA, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, cit., p. 35; F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich*, vol. II, Wien, 1951-1956, p. 271.

⁶¹ Nel 1770 l'austriaco Johann von Perggen, convinto giurisdizionalista, era stato destinato alla sede vescovile di Mantova e nel 1789 l'agostiniano Giuseppe Bertieri fu nominato vescovo di Como. A tal proposito cfr.: C. CAPRA, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, cit., p. 37.

⁶² La popolazione claustrale passò da 12.650 unità nel 1768-1771 a 5463 unità nel 1791. A tal proposito cfr.: C. CAPRA, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, cit., p. 36.

⁶³ A proposito del Seminario Generale di Pavia e dell'influenza esercitata su tale istituzione dal fronte giansenista attivo a Pavia cfr.: M. BERNUZZI, *La Facoltà teologica dell'Università di Pavia*, cit.; X. TOSCANI, *L'autorità civile e i seminari nella Lombardia teresiana*, in A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura*, vol. III, cit., pp. 537-548; V. PEDANTE, *Il Seminario generale di Pavia sotto Giuseppe II*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, cit., pp. 205-237; M. BERNUZZI, L. ERBA, *A proposito del seminario generale di Pavia: organizzazione, studi e alunni*, in «Annali di storia pavese», 2-3 (1980), pp. 99-116.

⁶⁴ A proposito dell'azione svolta dalla corona asburgica nei confronti delle confraternite lombarde cfr.: R. BOTTONI, *Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi*, in A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura*, vol. III, cit., p. 559; D. ZARDIN, *Confraternite e “congregazioni” gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche*, in A. ACERBI, M. MARCOCCI (a cura di), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano, 1988, pp. 180-252.

⁶⁵ Ai parroci fu assegnata una congrua di 900 lire in città e di 700 lire nelle aree rurali. Nel 1783 furono abolite le esenzioni fiscali di cui godeva il clero e nel 1786 fu sanzionata l'abolizione del foro ecclesiastico. Cfr.: C. CAPRA, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, cit., p. 36.

La decisa accelerazione impressa alla riforma religiosa ed ecclesiastica fece di Giuseppe II il modello politico a cui, a detta degli autori giansenisti, i sovrani cattolici avrebbero dovuto ispirarsi per regolare i rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*. L'idea dell'imperatore secondo cui il servizio di Dio "era inseparabile da quello dello Stato"⁶⁶ generò nell'immaginario non solo del movimento giansenista ma di tutto il fronte riformatore e giurisdizionalista un parallelo tra Giuseppe II e Costantino, tra il sovrano che nel tardo XVIII secolo si stava impegnato a risolvere i problemi che da secoli gravavano sulla Chiesa e l'imperatore che, grazie alla sua conversione al cristianesimo, aveva impresso un nuovo corso alla storia⁶⁷.

Per il movimento giansenista Giuseppe II assumeva dunque le sembianze del novello-Costantino, del sovrano che, grazie alla sua politica giurisdizionalista, aveva ristabilito la fruttuosa collaborazione tra autorità politica ed ecclesiastica che, inaugurata dal primo imperatore cristiano, la degenerazione della Chiesa medievale aveva compromesso.

Di fronte alla politica ecclesiastica giuseppina le preoccupazioni di Roma, già vive durante il regno di Maria Teresa, furono notevolmente acuite, tanto da spingere Pio VI a intraprendere nel 1782 un viaggio sino a Vienna che, tuttavia, pur caricandosi di un notevole valore simbolico, non diede i risultati sperati.

Ancora una volta la corrispondenza intrattenuta tra Guadagnini e Rodella costituisce un punto di osservazione privilegiato per comprendere quale fosse il giudizio dell'arciprete a proposito dell'evoluzione della politica romana in un momento in cui il fronte riformatore e anti-curiale raggiunse un grado di compattezza sino ad allora sconosciuto.

Per Guadagnini il tentativo di Roma di ostacolare il riformismo giuseppino non aveva come obiettivo il bene della Chiesa, ma la tutela dei privilegi che essa, a suo dire, indebitamente, si era arrogata nel corso della sua plurimillennaria storia. Per l'arciprete la reazione opposta dalla Santa Sede alla decisione di Giuseppe II di avocare all'autorità secolare la nomina degli ordinari diocesani e dei superiori delle principali abbazie – le istituzioni ecclesiastiche a cui erano legate le più alte rendite beneficali – contrastava con il silenzio della corte romana a proposito della soppressione degli ordini religiosi. A detta di Guadagnini, il cui obiettivo polemico appare in questo caso evidente, la reazione romana metteva in luce l'interesse meramente economico che si celava dietro le rivendicazioni avanzate dalla corte pontificia. In una lettera datata 12 febbraio 1782 Guadagnini scrive a Rodella che

⁶⁶ A. VON ARNETH (a cura di), *Maria Theresa und Joseph II. Ihre Correspondenz sammt Briefen Josephs an seinen Bruder Leopold*, 3 voll., Wien, 1866-1868, p. 352.

⁶⁷ Riguardo al parallelo elaborato dal partito giansenista tra Giuseppe II e Costantino, cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 183-308.

la Corte Romana non si prende gran fastidio dei Frati e delle Monache mandati a casa loro dall'imperatore, ma dei Vescovati, Abbazie e Prepositure degli Stati Austriaci d'Italia, che la Corte ha fin or dispensati, e Cesare si tira a sé⁶⁸.

In questo contesto, in cui Giuseppe II applicava nei domini imperiali il detto gesuano di Matteo 22, 21 secondo la più ortodossa declinazione giurisdizionalista, il viaggio che Pio VI aveva intenzione di intraprendere alla corte di Vienna si sarebbe tramutato in un totale fallimento. A detta di Guadagnini solamente l'incompetenza, o peggio ancora l'opportunismo, dei consiglieri papali, tra i quali gli ex-membri della soppressa Compagnia di Gesù costituivano a suo parere la componente maggioritaria, poteva spingere il pontefice a intraprendere una missione diplomatica i cui esiti avrebbero comportato per la Chiesa più danni che benefici.

A dispetto del tentativo promosso della Santa Sede, la storia aveva imboccato una direzione che per l'arciprete avrebbe portato non già alla cessazione del potere spirituale del pontefice, prerogativa che i giansenisti riconoscevano come di origine divina insieme al primato visibile del successore di Pietro, bensì alla fine della sua autorità temporale. In tal modo Guadagnini abbozzava il tema che avrebbe ripreso in maniera sistematica e organica nell'opera *Riflessioni sopra la caduta del temporale principato del romano Pontefice e della Corte Ecclesiastica di Roma*, composta nel 1798 e pubblicata postuma nel 1862. Servendosi dei versi di Petrarca, Guadagnini scrive che

questo è lo scopo del suo [del papa] viaggio in Germania. Dalla Risposta Imperiale risulta che se lo farà sarà inutile. Vorrei poter farmi in una mosca, ed attaccarmi al muro del Gabinetto Papale per sentire i consigli imbrogliati, e vedere i volti confusi e taciturni di qui politici, i quali non so cosa sian per concludere in questo negozio, che minaccia l'intera rovina di tante fabbriche alzate con lo studio e l'opera di molti secoli con il fondamento dell'ignoranza de' Principi e de' Popoli. Se fosse vivo il Petrarca direbbe: Ma pur nuovo soldan veggio per Lei⁶⁹.

La lettera indirizzata a Rodella assume un particolare interesse in quanto, al di là dello stile polemico, permette di comprendere la lungimiranza politica grazie a cui l'arciprete predispose il fallimento della strategia politica della Santa Sede. Se, infatti, si considera che la lettera è datata 14 febbraio 1782 e che l'annuncio della partenza del pontefice per Vienna risale al 12 dello stesso mese, emerge la spiccata capacità di Guadagnini di analizzare l'evoluzione della politica internazionale⁷⁰, dato la cui rilevanza si accresce se si considera la lontananza dell'arciprete dai principali centri urbani.

⁶⁸ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 60.

⁶⁹ Ivi, p. 90.

⁷⁰ A differenza di Guadagnini, Rodella era scettico riguardo alla possibilità che il pontefice potesse intraprendere un viaggio a Vienna. In una lettera indirizzata all'arciprete il 2 marzo 1782, dunque quando il viaggio di Pio VI era già stato ufficializzato, Rodella scrisse: "Del viaggio del Papa a Vienna [...] la cosa è fra le possibili, ma io non credo mai se non al fatto. Da lettera scritta qui al Cardinal Calini si dice che i Cardinali non l'hanno approvato, che nessun

Appresa con stupore la conferma della missione diplomatica del pontefice, l'11 marzo Guadagnini scrisse all'amico Rodella una lettera da cui, accanto al consueto tono polemico e anti-curiale, emerge una evidente preoccupazione per le sorti della Chiesa⁷¹. L'arciprete domanda al segretario della famiglia Mazzuchelli per quale ragione, vista la difficile congiuntura politica in cui Roma era tenuta a difendere i suoi interessi, la Santa Sede non avesse designato come accompagnatori di Pio VI nel viaggio in Austria figure come Antonio Zaccaria e Tommaso Maria Mamachi ai quali Guadagnini, seppur critico nei confronti delle loro posizioni dottrinali e politiche, riconosceva un alto profilo intellettuale. La certezza del fallimento della missione papale, di cui, a detta dell'arciprete, vi era piena consapevolezza anche all'interno della curia pontificia, aveva certamente sconsigliato a due dei principali esponenti della "scuola romana" di intraprendere un viaggio che, al contrario, i "politiconi" asserviti alla Santa Sede, incapaci di analizzare criticamente la situazione politica internazionale, avevano ritenuto opportuno⁷².

Il Papa è in viaggio. Chi l'avrebbe creduto? E più chi l'avrebbe sognato, che andasse ad un trattato così spinoso, senz'aver ai fianchi uomini di cima e in lettere e in politica da superare i politici, i leggisti, e i teologi, che può avere a' fianchi l'imperatore? Perché non condurre almen seco l'Abbate Zaccaria, e il Mamachj, dai quali si dice che si lasciava condurre in Roma a passi proprj per attizzare i Principi contro la Corte Romana? Questi erano in debito di sostenere in battaglia aperta le ragioni della Corte, che tanto esaltano stando al sicuro dentro le mura abbigliate delle stanze Papali. Ma tengo, che siano furbi entrambi, e che non abbiano riputato cosa per loro comoda l'andar a comparir tanti babbuini alla Corte Imperiale, e tanti traditori nel cospetto Papale⁷³.

Fondando la sua argomentazione sul Dispaccio Regio inviato nel 1782 da Giuseppe II al governatore della Lombardia Ferdinando III – documento con cui l'imperatore stabiliva la tolleranza religiosa, il controllo della censura libraria da parte dell'autorità civile, il regio diritto di

Cardinale lo seguirebbe [...]. Ma se il Papa va a Vienna io sono persuaso che [...] ritornerà alla sua bella Roma". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 22, bob. 9.

⁷¹ Rodella rispose alla lettera di Guadagnini il 17 marzo del 1782 scrivendo: "Vedremo poi ciò che si combinerà dal Papa a Vienna, essendo già entrato sugli Stati della Casa d'Austria". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 24, bob. 2.

⁷² Nella lettera dell'11 aprile 1782 inviata a Rodella, Guadagnini scrisse polemicamente: "Se l'andata del Papa a Vienna fa questo frutto di persuadere il Papa, che a Roma si ha bisogno di migliori maestri e migliori codici del Gius Canonico. Il suo viaggio fa un gran bene alla Chiesa". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 95. È interessante sottolineare come le stesse coordinate interpretative fossero utilizzate da Guadagnini per analizzare la situazione della curia vescovile bresciana. Le critiche non erano direttamente rivolte al vescovo Nani, ma ai consiglieri che lo circondavano: "Debbo amare e rispettare il mio Vescovo come Padre e Superior mio, e bramare il mantenimento del suo decoro, come necessario al bene di tutta la Diocesi; e appunto per questo mi spiace all'anima di vederlo da gente, che non ha il mio cuore, trasportato a passi, che interessano e il suo decoro e la sua quiete". Ivi, p. 107.

⁷³ Ivi, p. 93. Alla lettera del 5 aprile 1782, Rodella rispose il 9 dello stesso mese scrivendo che "si è sparsa qui voce d'esser giunto a Vienna il Patriarca di Moscovia con un seguito di sei preti Ruteni, e d'essere albergato anch'esso nel Palazzo Imperiale, e che da tutte le parti della Germania arrivano genti per vedere il Sommo Pontefice Romano. Si è anche sparsa voce che siasi ammalato il medesimo Pontefice. Tutti i giorni ne sentiamo una più bella dell'altra. Ho scritto a Monsignor Garampi, ma sinora non m'ha risposto. In mezzo a tanta curiosità, e a tanta mole d'affari non avrà tempo per ora, ma a suo tempo avrò qualche anedoto particolare". Rodella concludeva elogiando le riflessioni di Guadagnini a proposito del viaggio di Pio VI a Vienna: "Le vostre riflessioni sono giustissime. L'oceano delle cose è grande. Iddio benedica l'Imperatore, e soccorra alla sua Chiesa". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 26, bob. 9.

ispezione sui seminari, il *placet* e l'*exequatur* sui documenti pontifici, l'obbligo di giuramento dei vescovi al potere secolare prima di prendere possesso della loro diocesi, il divieto di ricorrere a Roma per le cause matrimoniali – Guadagnini afferma che con il viaggio a Vienna Pio VI non avrebbe fatto altro che prestare il fianco ai critici della Chiesa cattolica, esponendo la sua persona a un'umiliazione che il pontefice non avrebbe dovuto subire. Inoltre, i pressanti impegni diplomatici che impegnavano la corona asburgica su vari fronti, primo tra tutti quello orientale, da cui nel 1788 sarebbe scoppiata la guerra austro-turca⁷⁴, avrebbero fatto il resto, impedendo a Giuseppe II di prestare attenzione a una questione che egli riteneva di secondaria importanza.

Ciocché si teme di più ridicolo, si è, che il Papa ritorni non solo senza aver ottenuto niente, ma anche senza poter aprir bocca sopra questo affare. L'Imperatore non vuole altra discussione; ed essendo ora afflitto da un mal fastidioso d'occhj, e dicendosi che il Re di Prussia abbia invasa la Boemia, e che l'Imperatore pensi di far la guerra al Turco, vedete se egli vorrà esser seccato dal Papa sopra un affare per lui già deciso. Se così succede, come si ha ragion di temere, mi fa compassione il vedere il Papa ritornar pieno di scorno de' Paesi pieni di Protestanti, che correranno a vederlo, e vedendolo gli rideranno in faccia⁷⁵.

Dall'analisi dell'operato della diplomazia pontificia, principalmente in ordine ai rapporti tra la Santa Sede e la corte imperiale, è possibile comprendere il favore che Guadagnini nutrì nei confronti della politica ecclesiastica di Giuseppe II. L'orientamento giurisdizionalista, che costituisce la cifra qualificante della riflessione politica dell'arciprete negli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo, giunse a pieno compimento con la critica rivolta alla curia romana, che Guadagnini, in conformità con Rodella⁷⁶, riteneva il principale ostacolo alla riforma religiosa ed

⁷⁴ Guadagnini era costantemente informato riguardo all'evoluzione della politica internazionale. L'arciprete aveva ad esempio una perfetta conoscenza degli eventi che segnarono la storia dei Gesuiti in Russia dopo la soppressione del 1773. In una lettera datata 27 aprile 1783 Rodella scrisse a Guadagnini: “La faccenda degli ex-gesuiti della Russia Bianca è affar finito. Resta perpetuamente confermata in tutte le sue parti la Bolla in forma di Breve del gran Clemente XIV che ha soppressa una Compagnia che ha deturpata tutta la Chiesa di Gesù Cristo in tutte le sue parti del Mondo; e quei soggetti sedicenti ex-gesuiti restano in perpetuo bollati in tutto l'Impero Tzariano, soggetti in tutto a' rispettivi Vescovi in figura di semplici preti *in spiritualibus*, e a' magistrati della Maestà Tzariana *in corporalibus*. Ecco la vittoria e il trionfo ex-gesuitico al Nord. La maestà del nostro Giuseppe II Cesare augusto ha espresso il suo disgusto contra gli ex-gesuiti, che vestiti da Preti sono ancora in Ungheria direttori di que' Collegj. Succederà anche colà quel che è succeduto in altri luoghi, ove gli ex-gesuiti sono stati licenziati, e in luogo di essi sono sottentrati o Preti, o altri membri a diriggere le scuole d'educazione per la gioventù. Un poco alla volta Dio rimedia a' gran disordini causati da una Compagnia di birboni già patentemente e geometricamente dimostrati tali in ogni parte della terra”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 72, bob. 9. A tal proposito cfr. anche: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 122-123 e 139.

⁷⁵ Ivi, p. 94.

⁷⁶ In una lettera datata 7 luglio 1782 Rodella fece eco alla riflessione di Guadagnini scrivendo: “Si dice Roma sia in bisbiglio, e confusione. L'Impero dà esecuzione alle risoluzioni già decretate. Gl'ignoranti aizzati da' furbacci parlano di Cesare. Cesare non è capace di quanto viene imputato. I Sovrani sanno quel che fanno ne' loro Stati. Si sta in aspettazione di qualche novità anche fra noi o in settembre, o in altro tempo: Iddio riconduca la verità, e la pace nella sua Chiesa”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 38, bob. 9.

ecclesiastica di cui, dunque, i principi cattolici, sull'esempio giuseppino, avrebbero dovuto farsi carico.

Ed io non sono senza speranza di vedere appianarsi la strada ad una utile Riforma della Chiesa ostinatamente impedita fin'ora dalla corte romana, e che a suo dispetto vien promossa dai Principi Cattolici⁷⁷.

L'idea dell'intervento dell'autorità politica ai fini dell'attuazione della riforma ecclesiastica e religiosa costituiva un obiettivo comune al fronte riformatore. Basti a tal proposito prendere in considerazione quanto Giovanni Cristoforo Amaduzzi, figura più sensibile alle istanze della filosofia illuminista che non ai problemi dottrinali e teologico-politici del movimento giansenista, aveva scritto nel 1778 a Gregorio Fontana, collega di Tamburini e Zola presso l'università di Pavia:

Per altro io mi consolo di due cose in mezzo a questo soquadro di polizia ecclesiastica e di finanze di Curia: l'una è che la nostra Corte imparerà sempre più a sue spese ad usare colle corti de' principi quelle generose condiscendenze che la giustizia, la ragione, la prudenza e le circostanze de' tempi richiedono; l'altra poi è che Dio si serva del risentimento de' principi laici per promuovere e maturare la necessaria riforma della Chiesa, che non è sperabile d'averla dalla spontanea deliberazione dell'odierno regnante sacerdozio⁷⁸.

Alle parole di Amaduzzi fece eco nel 1779 Martino Natali, esponente di spicco del giansenismo pavese, il quale, in una lettera indirizzata a Pac du Bellegarde, scrisse che

nelle presenti circostanze le corti secolari influiscono moltissimo sulle ire degli ecclesiastici. Se i sovrani si interessassero per l'acomodamento di cotesta Chiesa, allora si sentirebbero e i vescovi e le Università ad impegnarsi tosto per quest'affare. In Italia almeno i vescovi non si dichiareranno mai pubblicamente senza essere eccitati dalle Corti⁷⁹.

A detta di Guadagnini la riforma di cui i principi cattolici avrebbero dovuto farsi carico avrebbe favorito il raggiungimento di uno dei principali obiettivi del movimento giansenista, ossia la riconciliazione di tutti i cristiani, compresi gli ortodossi della Chiesa russa e gli scismatici della Chiesa di Utrecht. Una volta avviato, tale processo di attrazione al cattolicesimo, che solamente una Chiesa plasmata sul modello della *Ecclēsia* primitiva poteva favorire, si sarebbe esteso anche alla

⁷⁷ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit. p. 94.

⁷⁸ Cit. in M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., p. 175.

⁷⁹ Ivi, p. 211; E. CODIGNOLA (a cura di), *Carteggi di giansenisti liguri*, vol. I, Firenze, 1941, p. 109.

maggior parte delle confessioni riformate generando le condizioni necessarie al ricompattamento della cristianità divisa⁸⁰. Scrive Guadagnini a Rodella:

E allora spero buon esito alla riunione de' Greci Russi, e della Chiesa d'Utrecht, e voglio aggiungere anche del Re di Prussia, che forse mira a sbrigarsi dell'intoppo per la sua Casa alla corona imperiale. Queste riunioni, che non si mostran punto impossibili, potrebbero cagionar grandi rivoluzioni nell'altre Provincie separate, dove oggimai non si ha più quell'odio arrabbiato de' primi Protestanti contro la Chiesa Cattolica, e dove lo spirito della moderna Legislazione, e del commercio, e delle alleanze dispone gli animi alla riunione⁸¹.

In continuità con la trattatistica del giansenismo italiano e francese – basti a tal proposito pensare al *Journal de correspondances et voyage d'Italie et d'Espagne pour la paix de l'Eglise*, che Augustin Clément compose nel 1802 auspicando la pace tra i cristiani all'interno della Chiesa – Guadagnini sostenne che per raggiungere tale ambizioso obiettivo era necessario intraprendere “la via segnata dal Febronio”, scelta necessaria al fine di “levar gl'intoppi alla riunione de' Cristiani dissidenti”. L'osservazione dell'arciprete assume un notevole valore in quanto permette di prendere coscienza di una significativa evoluzione del suo pensiero politico ed ecclesiologico. Se nella corrispondenza con Chiaramonti dell'inizio degli anni Settanta del XVIII secolo il giudizio di Guadagnini sul *De statu Ecclesiae*, il manifesto teorico dell'ecclesiologia di Febronio, era stato piuttosto cauto, se non apertamente critico verso molti punti di un'opera che egli riteneva eccessivamente radicale, il parere sostenuto nella lettera scritta a Rodella un decennio più tardi appare decisamente più benevolo. La diffidenza attestata a Chiaramonti a proposito di uno scritto che a detta di Guadagnini poteva ostacolare anziché favorire la riforma della Chiesa, cedeva il passo alla necessità di implementare lo sforzo riformatore attuato dai sovrani illuminati.

⁸⁰ Nella lettera inviata a Rodella il 5 aprile 1782 Guadagnini sostenne che il principale ostacolo alla riunificazione di tutti i cristiani era costituito dalla Chiesa di Roma, sorda a ogni proposito riformatore: “Ma parmi difficile, che Roma impari tanto tutto ad un tratto”. Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 96. Nella risposta del 28 aprile il segretario della famiglia Mazzuchelli riprese il tono anti-curiale di Guadagnini, affermando che “l'unione delle Chiese d'Utrecht, e Ruthena colla Latina” si sarebbe potuta realizzare a condizione che “l'avidità di Roma non vi mettesse impedimento”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 25, bob. 9. La riunione dei cristiani divisi, primi tra tutti i cristiani della Chiesa scismatica di Utrecht, costituiva un obiettivo comune della riflessione giansenista settecentesca. Anche il canonico bergamasco Francesco Sonzogno, vicino a un giansenismo “moderato”, auspicò il raggiungimento di tale obiettivo. Prendendo spunto dal *De tolerantia ecclesiastica et civili*, composto da Tamburini nel 1782, Sonzogno scrisse a Guadagnini in una lettera datata 3 ottobre 1783: “Averà forse veduto il libro *De tolerantia ecclesiastica et civili* dato alla luce in Pavia dal Sig. Conte di Trauttmandorff alunno in quel Collegio germanico, coll'assistenza, e direzione de' Sig. Zola, e Tamburini, nel qual libro si tratta specialmente dello spirito pacifico e dolce di S. Chiesa, spirito contrario affatto all'ostinato sopracilio Romano, che ivi è esposto nella sua deformità, massime parlandosi della Chiesa d'Utrecht che, tuttora geme sotto una iniqua espressione, spirito dissi, contrario alla fiera, e maligna politica de' gesuiti”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 228, bob. 2. Lo stesso obiettivo riguardante la riunione dei cristiani divisi caratterizzò anche la riflessione del giansenismo toscano tardo-settecentesco. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., p. 211.

⁸¹ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit. pp. 95-96.

Il pensiero di Guadagnini sembra dunque partecipare dell'evoluzione che il riformismo asburgico conobbe all'inizio degli anni Ottanta del XVIII, passando dal giurisdizionalismo a una politica ecclesiastica più marcatamente regalista e anti-romana, evoluzione di cui Giuseppe II in Lombardia e Pietro Leopoldo in Toscana si fecero interpreti⁸².

L'arciprete si fece dunque portatore di uno spiccato realismo politico, caratteristica che, come sarebbe emerso nel confronto con i regimi napoleonici sorti in Italia a partire dal 1796, costituì un tratto distintivo del suo pensiero politico. All'inizio degli anni Ottanta del XVIII secolo il *De statu Ecclesiae* di Febronio appariva a Guadagnini come lo strumento ideale per fornire una base teologica alla politica ecclesiastica promossa da Giuseppe II. Il moderatismo del decennio precedente perdeva la sua funzione in un momento in cui la realizzazione della riforma religiosa ed ecclesiastica da teorico auspicio assumeva la forma di un concreto obiettivo politico.

Inoltre, che il *De statu Ecclesiae* di Febronio fosse assunto a punto di riferimento del fronte riformatore e giurisdizionalista era un fatto che Guadagnini imputava alla stessa curia romana. La condanna dell'opera, emanata il 5 febbraio 1764 per volontà di Clemente XIII, aveva innescato una reazione contraria a quella auspicata dalla Santa Sede, creando intorno allo scritto del vescovo di Treviri un'attenzione che, a parere dell'arciprete, difficilmente si sarebbe generata senza l'azione censoria di Roma. Una eterogenesi dei fini dunque che Guadagnini imputava alla scarsa lungimiranza della corte romana:

Quell'opera forse saria restata ignota senza le diligenze di Clemente [XIII] per farla condannare in Germania: ed era di nuovo quasi dimenticata in Italia senza le diligenze di Pio [VI] in pubblicarne la pretesa ritrattazione. Tutta l'attuazione, che si son dati per mandar in cenere quel Libro, ha servito a destare in tutto il mondo un pizzicore d'averlo, di leggerlo, d'esaminarlo, e di rimanere persuasi, che per la maggior parte dice delle verità non men necessarie che irrefragabili⁸³.

2.5 Il dibattito sul catechismo nella Lombardia tardo-settecentesca

Nel contesto politico segnato dal riformismo asburgico un altro episodio risulta particolarmente utile per ricostruire il pensiero politico di Guadagnini, ossia la questione che a metà degli anni Settanta del XVIII secolo si generò in Lombardia a proposito della ristampa del catechismo di Bellarmino. Nel 1775 il professore pavese di teologia dogmatica e censore regio Martino Natali promosse la correzione in senso rigorista e agostiniano della *Dottrina Cristiana* di Bellarmino, il

⁸² Sull'evoluzione della politica ecclesiastica leopoldina verso esiti marcatamente regalisti e anti-romani cfr.: M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., pp. 177-181.

⁸³ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 107.

catechismo che, pubblicato sullo scorcio finale del XVI secolo, costituì il principale testo per la formazione catechetica di molte generazioni di cattolici⁸⁴.

La decisione di Natali di proibire la *Dottrina cristiana* di Bellarmino in favore di un catechismo che fosse gradito sia all'autorità civile sia al potere ecclesiastico generò una forte opposizione che impedì l'immediata realizzazione del progetto, rinviandone la parziale attuazione solamente alla fine degli anni Ottanta del XVIII secolo. Nella contesa prese parte anche il vescovo di Pavia Bartolomeo Olivazzi che, facendo leva su un forte malcontento popolare contro il riformismo giansenista⁸⁵, scomunicò Natali sospendendolo dall'insegnamento.

Sulla scia di un dibattito in cui la grande diffusione del testo bellarminiano giocò un ruolo di non secondaria rilevanza, nel 1786 Guadagnini decise di intervenire con l'opera intitolata *Esame delle riflessioni teologiche e critiche* in cui, concentrandosi in modo particolare sul tema della sorte dei bambini morti senza battesimo, che egli, rifacendosi alla dottrina di Agostino, giudicava sottoposti alle pene eterne del limbo, prese le difese di Natali⁸⁶. L'opera, la cui rilevanza nel panorama teologico tardo-settecentesco è attestata dalle recensioni che tra il 1788 e il 1789 le furono riservate dalle «Nouvelles Ecclésiastiques» e dagli «Annali Ecclesiastici», i principali periodici giansenisti in

⁸⁴ Per la ricostruzione degli eventi relativi alla proibizione nella Lombardia austriaca del catechismo di Bellarmino e dei successivi sviluppi generatisi a seguito di questa decisione cfr.: P. VISMARA, *Il "buon cristiano". Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, 1984; Ead., *La questione del catechismo nella Lombardia austriaca durante la seconda metà del sec. XVIII*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 32 (1976), pp. 460-503.

⁸⁵ La devozione popolare era alquanto radicata in Lombardia sin dai tempi di Carlo Borromeo. Nel 1783 Gaetano Vismara, collaboratore di Giuseppe II nel programma di riforma religiosa approntato in Lombardia, aveva scritto: "L'oggetto delle divozioni è delicato in questo paese, ed il basso popolo si indispette più su questo articolo che in qualsivoglia altro". Cit. in G. SIGNOROTTO, *Un eccesso di devozione. Preghiere pubbliche ai morti nella Milano del XVIII secolo*, in «Società e storia», 20 (1983), p. 330. Alle parole di Vismara fece eco Pietro Verri il quale, nella sua *Memoria cronologica dei cambiamenti pubblici dello Stato di Milano*, scrisse: "Veramente fu cosa che fece colpo nella città. Se un'armata di saraceni l'avesse conquistata, avrebbe forse di più risparmiata l'opinione del popolo". Cit. C. CAPRA, *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, cit., p. 40. A proposito del radicamento della devozione popolare in Lombardia cfr.: C. DONATI, *Dalla "regolata devozione" al "giuseppinismo" nell'Italia del Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, cit., p. 97; G. SIGNOROTTO, *Milano sacra. Organizzazione del culto e consenso tra XVI e XVIII secolo*, in F. DELLA PERUTA, R. LEYDI, A. STELLA (a cura di), *Mondo popolare in Lombardia. Milano e il suo territorio*, vol. I, Milano, 1983, pp. 581-629; A. ZAMBARBIERI, *Terra uomini religione nella pianura lombarda. Il Lodigiano nell'età delle riforme asburgiche*, Roma, 1983, p. 307.

⁸⁶ G. B. GUADAGNINI, *Esame delle riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fatte al Catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla Congregazione della Riforma, ove specialmente si tratta di bambini morti senza battesimo, e si danno alcune regole per comporre un nuovo Catechismo, correggerne un vecchio e piegarne l'uno e l'altro ai fedeli. Parere intorno ai cosiddetti atti di Fede, Speranza, Carità ed altre cristiane virtù*, Pavia, Galeazzi, 1786-1787. Per l'analisi puntuale di questo scritto in relazione al contesto storico in cui fu concepito cfr.: P. VISMARA, *Il "buon cristiano"*, cit., pp. 11-48. Nella parte iniziale dell'opera Guadagnini scrive, spiegando le ragioni che lo spinsero alla stesura dell'*Esame delle riflessioni teologiche e critiche*: "Il rumore eccitatosi l'anno 1775 in Pavia nell'occasione che il Ch. P. Martino Natali, pubblico Professore di Dommatica in quella Regia Imperiale Università ruscò, come Regio Censore, di permettere che ad uso di quella Diocesi si ristampasse la *Dottrina Cristiana* del Bellarmino, senza le correzioni da lui suggerite, mi fece sperare che usciser ben tosto dotte scritture [...] a giustificazione delle censure". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 388. Agostino, principale fonte di ispirazione dottrinale di Guadagnini, aveva dedicato particolare attenzione al tema della sorte dei bambini morti senza il battesimo. A tal proposito cfr.: L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, 2014, pp. 114-127; A. CARPIN, *Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo*, Bologna, 2005.

Francia e in Italia, inasprì ulteriormente il dibattito⁸⁷. L'anno successivo alla pubblicazione dell'opera di Guadagnini fu pubblicato lo scritto intitolato *Stato dei bambini morti senza battesimo*⁸⁸, in cui Giovanni Vincenzo Bolgeni, ex-gesuita, capofila del fronte curialista e acerrimo oppositore del giansenismo, sostenne l'idea che, seppur dannati, i bambini morti senza aver ricevuto il battesimo non erano costretti a subire le pene corporali dell'inferno. Sulla stessa lunghezza d'onda si pose anche lo scritto intitolato *Perfetta concordia della Dottrina delle Controversie del Ven. Cardinal Bellarmino colla dottrina del suo celebre Catechismo*, che l'ex-gesuita Cristoforo Muzzani compose nel 1791 contro il pensiero di Guadagnini⁸⁹.

Al di là della pur considerevole valenza dottrinale, essenziale per comprendere la base agostiniana del pessimismo antropologico di Guadagnini⁹⁰, la questione della proibizione del catechismo di Bellarmino assume un particolare significato per le sue implicazioni politiche. Ciò

⁸⁷ L'opera di Guadagnini fu recensita sulle «Nouvelles Ecclesiastiques» del 7 maggio 1788 e l'anno successivo sugli «Annali Ecclesiastici». A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 391. Gli «Annali Ecclesiastici» di Firenze riservarono particolare attenzione ai temi dottrinali, tra cui quello relativo al destino dei bambini morti senza battesimo occupò un ruolo di notevole rilievo. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Gli «Annali ecclesiastici» e Pietro Tamburini*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 307-330, in particolare p. 311. Prima dell'uscita dell'*Esame delle riflessioni teologico e critiche* Tamburini ne preannunciò la pubblicazione nella *Lettera Terza di un Teologo Piacentino*, pubblicata nel 1786. Anche Rodella era informato della pubblicazione dello scritto. Il 14 febbraio 1782 Guadagnini aveva scritto al segretario della famiglia Mazzuchelli: «Mio nipote vi porterà il mio nuovo manoscritto sopra lo scritto del prete pavese intorno alla Dottrina Cristiana del Bellarmino. Questa non è che la prima parte, la più diffusa di gran lunga però, che versa sopra lo stato de' bambini non battezzati, per sostenere la dottrina della Chiesa combattuta a furia dai Molinisti. Scrivo la seconda sopra varj particolari notati dal P. Natali in questa Dottrina, stabilendovi alcune Regole per comporre, correggere, e spiegare il Catechismo; per quel ch'io sappia cosa non detta in prosa mai né in rima, e nondimeno importantissima da trattarsi. Vi spedisco la prima parte intanto per avvanzar tempo. Voi la rivedrete da vero amico notandovi ogni apice senza pietà. Desidero che dopo di voi la rivegga il Signor Arciprete di Calvisano [Baldassarre Camillo Zamboni], ma vorrei esser sicuro del recapito, e d'un rimando alquanto sollecito al Signor Chiaramonti, da cui deve essere spedita a Bergamo al Sig. Canonico Sonzogno [a cui Guadagnini dedicò l'*Esame delle riflessioni teologiche e critiche*]». Ivi, pp. 89-90. In una lettera indirizzata il 7 maggio 1786 a Baldassarre Camillo Zamboni, professore di teologia presso il seminario di Brescia, il segretario della famiglia Mazzuchelli scrisse: «Anche l'opera sul Limbo dell'amico Guadagnini apre gli occhi de' ciechi e degli ignoranti. L'ex-gesuita Bolgeni bergamasco ecclesizzante in Macerata avrà il suo conto in esca e gliene saranno date per beate paoli e avrà la bolgia piena e ridondante». Ivi, p. 390.

⁸⁸ G. V. BOLGENI, *Stato dei bambini morti senza battesimo esposto da Gian Vincenzo Bolgeni in confutazione d'un libro del signor Gian Battista Guadagnini Arciprete di Cividate in Valcamonica*, Macerata, Cortesi e Capitano, 1787.

⁸⁹ C. MUZZANI, *Perfetta concordia della Dottrina delle Controversie del Ven. Cardinal Bellarmino colla dottrina del suo celebre Catechismo. Dissertazione in doppia risposta al Reverendissimo Sig. Don Giovambattista Guadagnini Arciprete di Cividate in Valcamonica, Diocesi di Brescia*, Venezia, s.n., 1791. Giuseppe Cernitori, nella sua *Biblioteca degli scrittori che dal 1770 sino al 1793 hanno o difeso o impugnati i dogmi della Cattolica Romana Chiesa*, opera pubblicata a Roma nel 1793, scrisse a proposito dell'opera di Muzzani criticando il pensiero di Guadagnini: «Il principal punto che si è prefisso il celebre Autore, è di mostrare che le controversie del Card. Bellarmino né sono discordi dalla celebre sua Dottrina Cristiana, né sono state alterate, come pretende il Signor Arciprete voglioso di farsi merito presso i nemici della Santa Sede. Il Conte Canonico Muzzani lo stringe per ogni parte con tal evidenza, che non dovrebbe più zittire l'avversario su questo articolo. Siccome però il Guadagnini non ha avuto ribrezzo di adottare la solita cantilena tante volte convinta di falsità, che la Dottrina del Giansenismo e del Quesnellismo sia la Dottrina della grazia per se efficace, quale si difende dalle Scuole Cattoliche». Cit. in GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 390.

⁹⁰ Guadagnini si impegnò a sottolineare l'importanza della questione concernente il destino dei bambini morti senza battesimo, che egli riteneva toccare «il fondo del deposito della fede, anzi va [...] alla radice del cristianesimo». Tale materia, di notevole rilevanza dottrinale, aveva forti implicazioni in campo morale. L'arciprete scrisse a tal riguardo: «[Tale argomento] riguarda la salute eterna di milioni di bambini, la sollecitudine che deve aversi nel procacciar loro il battesimo, la gelosa attenzione di custodire le gravidanze, l'orrore che si dee concepire dai volontari aborti, la vigilanza sopra le ostetriche, i chirurghi, ed i medici». Cit. in P. VISMARA, *Il «buon cristiano»*, cit., pp. 39-40.

che Guadagnini con l'*Esame delle riflessioni teologiche e critiche* si impegnò a difendere non era solamente il principio agostiniano dell'eterna dannazione dei bambini morti senza il battesimo, quanto, soprattutto, il diritto/dovere del Principe di esprimersi riguardo alle materie che, pur di natura religiosa, avevano dirette implicazioni civili⁹¹. Accanto alla necessità di preservare un orientamento dottrinale agostiniano e un deciso rigorismo in campo morale, per l'arciprete occorreva mantenere il giurisdizionalismo quale orientamento di politica ecclesiastica su cui fondare i rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*. La scelta di un catechismo aveva diretta influenza sulla formazione non solo religiosa ma anche civile delle giovani generazioni. Dalla corretta educazione religiosa, infatti, dipendeva la formazione non solo di buoni cristiani, ma anche di sudditi obbedienti e consapevoli del ruolo che avrebbero dovuto occupare in seno alla società civile. In conformità alla politica ecclesiastica che Kaunitz si era impegnato ad attuare, per Guadagnini l'autorità secolare era legittimata a intervenire sulle materie religiose di natura disciplinare, giungendo persino a proibire la pubblicazione di un catechismo qualora esso fosse stato giudicato in contraddizione con i principi necessari all'ordinato funzionamento statale⁹². Sulla scorta di questa idea sia Natali sia Guadagnini negarono la giurisdizione coattiva della Chiesa, sostenuta al contrario dai difensori del catechismo bellarminiano. Per i due autori la Chiesa aveva il diritto di infliggere solamente pene di natura spirituale, come ad esempio la scomunica, lasciando all'autorità civile, dotata del potere d'*imperium*, la facoltà di comminare pene temporali⁹³.

Il dibattito generatosi nella Lombardia austriaca intorno alla *Dottrina cristiana* del Bellarmino risulta particolarmente interessante per comprendere come il tema dottrinale, centrale nell'elaborazione giansenista, e quello politico costituiscano due momenti distinti ma non indipendenti del pensiero teologico di Guadagnini. A una certa visione dottrinale, fondata sull'agostinismo e sul rigorismo morale quali strumenti necessari per la formazione di cristiani che fossero al contempo buoni fedeli e buoni sudditi⁹⁴, faceva seguito una precisa concezione politica basata sulla subordinazione dell'autorità ecclesiastica al potere secolare. Tale punto di vista, che Guadagnini argomentava tenendo insieme visione dottrinale e politica, rappresentò un duro attacco sferrato contro la corte romana che, non a caso, a dispetto dell'approvazione del senato veneziano,

⁹¹ Arsenio Frugoni ha messo in luce questo interesse prettamente controversistico dello scritto di Guadagnini. A tal proposito cfr.: A. FRUGONI, *Lettura del giansenista Guadagnini (1723-1807)*, in *Ricerche religiose*, 18 (1948), Roma, pp. 107-133, in particolare p. 124 ss.

⁹² Il 20 novembre 1788 Kaunitz aveva scritto al plenipotenziario Wilzeck: "Uno de' doveri de' sovrani e de' magistrati civili è di fare e d'invigilare che al popolo non vengano insegnate se non le verità pure e definite della religione, senza mischiarvi cose incerte, disputabili, e non giovevoli per formare migliori cristiani". Cit. in P. VISMARA, *Il "buon cristiano"*, cit., p. 4.

⁹³ Ivi, pp. 47-48.

⁹⁴ Kaunitz scrisse a Firmian il 27 giugno 1774: "La scienza de' costumi è la più essenziale in una ben regolata società, e pur troppo abbisognano gli uomini di spinte per battere le strade delle virtù sociali e per soddisfare ai loro doveri". Cit. in P. VISMARA, *Il "buon cristiano"*, cit., p. 5.

con decreto del 9 dicembre 1793 pose l'*Esame delle riflessioni teologiche e critiche* all'Indice, provvedimento che il Sant'Uffizio avrebbe confermato il 14 gennaio 1796⁹⁵.

⁹⁵ Il 30 gennaio 1796 Luigi Cuccagni, esponente di primo piano del fronte curiale e filo-papale, scrisse al vescovo di Brescia Nani: "Ho l'onore di accludere a V.E.R.ma il decreto dell'Inquisizione in condanna dell'opera del Guadagnini riguardante la riforma del Catechismo del Bellarmino e la pena dei fanciulli. Vedrà che nella condanna si dice che in quell'opera vi sono delle proposizioni anco eretiche". Cit. in GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 390. Per il decreto di condanna dello scritto guadagniniano cfr.: F.L., UCSCB, doc. 191, bob. 1. Il 13 marzo 1796 Guadagnini ricevette una lettera dalla cancelleria vescovile di Brescia, in cui gli si intimava di presentarsi al vescovo Nani per discutere della questione riguardante la condanna dell'*Esame delle riflessioni teologiche e critiche*. Dopo aver interpellato il capitano di Brescia, Guadagnini rispose di non poter soddisfare la richiesta del vescovo Nani. L'età ormai avanzata – nel 1796 l'arciprete aveva compiuto 73 anni – e le imminenti celebrazioni pasquali gli impedivano di intraprendere un viaggio che, evidentemente, egli voleva a tutti i costi evitare. A tal proposito cfr.: F.L., UCSCB, doc. 193-194, bob. 1. A proposito della condanna emanata dall'Inquisizione nel 1796 Guadagnini intrattenne una fitta corrispondenza con il rettore del seminario di Lovere Rusticiano Barboglio, nominato dal vescovo di Brescia Nani quale intermediario che avrebbe dovuto condurre l'arciprete alla ritrattazione delle tesi sostenute nell'*Esame delle riflessioni teologiche e critiche*. In una lettera datata 27 aprile 1800 Guadagnini attestò a Barboglio la volontà di sottomettersi alle disposizioni romane ma solamente dopo aver letto le motivazioni della condanna del Sant'Uffizio. L'arciprete scrisse a Barboglio: "Alle fervorose istanze fattemi dall'egregio Rettore del Seminario di Lovere d'ordine di sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Vescovo Nostro, che io mi sottometta al giudizio della Chiesa, nominatamente alla condanna, che dicesi fatta d'un mio libro dalla S. Inquisizione sotto il dì 14 gennaio 1796, rispondo: [...] attestato della mia instancabile venerazione al mio Vescovo replico di nuovo ne' termini più ampi che per me si possano, che io sottometto interissimamente e senza eccezione nemmeno d'un sol apice, e quel Libro, e tutti gli altri, e tutti i miei scritti, detti, e pensieri, ora, ed in perpetuo, al giudizio infallibile, irreformabile, e Divino, della S. Chiesa Cattolica Apostolica Romana, di cui colla divina grazia sono sempre vissuto, e bramo di vivere e morire, ubbidientissimo figlio. Che non contento di tanto rinnovo le mie fervide suppliche replicatamente già fatte da me a S. Ecc. Rev.ma che mi siano individuate le proposizioni false, erronee, temerarie, scismatiche, eretiche, o blasfeme, che una diffamata copia manoscritta di un asserto decreto della S. Inquisizione Romana tenutomi nascosto dall'anno 1796, 14 Gennaio fin a non pochi giorni fa [...]. Il Vescovo è obbligato a questo ufficio essenziale del suo pastoral carico. [...] Comunque sia, io aspetto la lista delle proposizioni, almeno le più acerbamente qualificate, coll'indicazione delle mie parole precise non alterate né mutilate, e delle pagine dove esistono. Se la lista verrà avrò il contenuto tanto desiderato di individualmente ritrattare ogni errore, se non verrà dentro un termine discreto, avrò la giustizia di vedere costretti i miei malevoli a non saper mostramele, e così dar chiaro indizio che non vi sono". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 181, bob. 1. Barboglio rispose con una lettera datata 2 maggio 1800, in cui rese nota a Guadagnini l'impossibilità di soddisfare la sua richiesta di ottenere la lista delle proposizioni condannate. Il rettore del seminario di Lovere scrisse: "Ho ammirato la profonda erudizione, e la gravità della protesta. Ma chieggo perdono di lei benignità, se ingenuamente le significo: fatto riflesso alle circostanze, non mi par acconcia al contemplato oggetto. Il perché, so ch'ella m'intende". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 185, bob. 1. Guadagnini rispose con una lettera scritta lo stesso giorno affermando di essere disponibile a sottoscrivere la sottomissione inviategli dal vescovo ma, allo stesso tempo, si affrettò a precisare che "non posso né debbo promettere l'adottare espressioni che non si combinino perfettamente coi miei doveri verso Dio [...]". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 186, bob. 1. Informato da Barboglio della necessità di far pervenire la sua protesta direttamente al pontefice, Guadagnini rispose, facendo riferimento alla bolla *Sollicita ac provida*, che Benedetto XIV aveva emanato nel 1753 allo scopo di riformare le regole per la compilazione dell'*Index librorum prohibitorum*, e alla distinzione tra l'infallibilità della Chiesa, materia che egli riteneva di natura dogmatica, e la fallibilità dei giudizi formulati da una congregazione, seppur importante, come il Sant'Uffizio: "Mi sorprende la novità non prima comunicatami che la mia Protesta debba essere presentata al S. Padre. Lasciando per ora altri riflessi, mi trovo ben contento di non avere sottoscritto la formula prescrittami, perché sotto gli occhi illuminati di Sua Santità avrebbe accusato me e il Vescovo o d'una fondamentale eresia, [...], o d'una vergognosa ignoranza. È domma fondamentale, che i giudicj della Chiesa sono infallibili, e più irreformabili, onde il negar questo, o metterlo in dubbio, è una fondamentale eresia, e chi non sa questo primo principio è ignorante de' primi principj teologici. Al contrario si presenta ignorantissimo, chi non sa, che non sono infallibili i giudicj delle particolari Congregazioni Romane, quali sono quelle dell'Inquisizione, e dell'altra detta dell'Indice che è figlia della prima; perché lasciando i primi principj teologici che insegnano a discernere la Chiesa da ciò che non è la Chiesa, [...] bisogna non aver mai letto la Bolla *Sollicita* pubblicata nel proposito da Benedetto XIV, né la sua Lettera al Grande Inquisitor di Spagna, né l'altra in tal materia al Muratori [...]". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 189, bob. 1. Nel Fondo Labus è conservata la supplica che Guadagnini preparò per il pontefice. Ribadendo la richiesta già avanzata a Barboglio a proposito dell'ottenimento della lista delle proposizioni dell'*Esame delle riflessioni teologiche e critiche* censurate dal Sant'Uffizio, l'arciprete scrisse: "Ma soprattutto ha posto al Prelato [il vescovo Nani] le più riverenti e fervide suppliche, che gli fosse data l'esatta lista delle proposizioni ritrovate condannabili in quel Libro, perché l'autor attaccatissimo alla Santa Sede Apostolica desiderava ardentemente di ritrattarle, condannarle e detestarle non solo in

2.6 *Le Brevi riflessioni sul sermone di Monsignor Jacopo Benigno Bossuet: la ripresa dei principi gallicani nel giansenismo tardo-settecentesco*

L'anno precedente alla pubblicazione dell'*Esame delle riflessioni teologiche e critiche* Guadagnini aveva composto un altro scritto, centrale nella sua produzione politica ed ecclesiologica, intitolato *Brevi riflessioni sul sermone di Monsignor Jacopo Benigno Bossuet, e sopra la Prefazione al deismo stampati in fine del Breve confronto del Libro di Tertulliano De praescriptionibus coll'Analisi fattane in Pavia*⁹⁶.

Per la pubblicazione a Venezia di tale scritto sotto il falso nome di Paolino De Andreis⁹⁷, molto probabilmente il risultato finale della bozza intitolata *Compendio della Dottrina del clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica*, che Guadagnini aveva composto a cavallo tra gli Sessanta e Settanta del XVIII secolo, l'arciprete interpellò quale intermediario l'amico Rodella, il quale, tuttavia, in una lettera datata 14 agosto 1785 rese nota l'impraticabilità del progetto.

A tal proposito il segretario della famiglia Mazzuchelli trascrisse una missiva ricevuta pochi giorni prima dalla capitale della Serenissima, in cui l'anonimo autore aveva espresso le motivazioni che sconsigliavano la pubblicazione delle *Brevi riflessioni* guadagniniane:

Ho letto con moltissima soddisfazione le *Brevi riflessioni*, colle quali veramente Paolino de Andreis mostrasi cittadino della verità, e della vittoria. Se dipendesse da me, non avrei alcun riguardo di stamparle subito. [...]. In Venezia, amico, si penserà più a' riguardi della Famiglia Nani, che agli interessi del Principato, e della Religione, e alla causa di Dio. Il libro per altro si ha da stampare; e quando non si possa riuscire in Venezia, giacché il Nani alla fine non è nominato come se non esistesse, fuorché una volta, come Pilato nel Credo, ci rivolgeremo altrove. Vi darò distinta contezza di tutti i passi, che farò per riuscirne. Intanto consolatevene col nostro Paolino de Andreis⁹⁸.

La delusione che Guadagnini dovette provare di fronte al fallimento del progetto editoriale veneziano fu certamente compensata dalla pubblicazione avvenuta a Piacenza pochi mesi prima delle *Brevi riflessioni* in appendice alla *Terza Lettera di un teologo piacentino a Monsignor Nani*,

generale come aveva già fatto, ma in individuo ad una ad una, ed anche non solo in voce e in iscritto privato al Vescovo, ma a tutto il mondo colle pubbliche stampe, e credersi obbligato dalla Divina legge a conoscere i suoi errori per detestarli, per fuggirli in avvenire, e per disingannare chiunque se gli avesse veduti colla lettura del suo libro. Sua sì giusta e religiosa supplica allora fatta dall'autore al suo Pastore, e dopo fatto a lui replicare per mediatori di conto, non è mai stata esaudita, dopo cinque anni d'inutili istanze. [...]. Pertanto si rivolge supplichevole alla benignità e carità pastorale delle S.V. Supremo Pastore, che voglia comandare a chi Ella riterrà opportuno, di fargli finalmente tenere l'esatto elenco delle Proposizioni censurate in quel Libro [...]. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 192, bob. 1.

⁹⁶ A proposito di questo scritto cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 383-384.

⁹⁷ La storiografia si è divisa riguardo all'attribuzione di questo scritto. Vincenzo Peroni nella *Biblioteca bresciana* ha attribuito l'opera sia a Guadagnini sia a Tamburini, mentre Paolo Guerrini l'ha attribuita unicamente a Tamburini. Jacopo Gussago, al contrario, ha assegnato la paternità delle *Brevi riflessioni* a Rodella. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 383

⁹⁸ Lettera di Rodella a Guadagnini, 14 agosto 1785, F.L., UCSCB, doc. 186, bob. 9.

scritto che Tamburini compose al fine di confutare le critiche che i teologi del vescovo bresciano Nani avevano sferrato contro la sua *Analisi del Libro delle prescrizioni di Tertulliano* del 1781⁹⁹.

Nella parte iniziale dello scritto, che Guadagnini compose allo scopo di difendere il pensiero elaborato da Tamburini nell'*Analisi del Libro delle prescrizioni di Tertulliano*, l'arciprete prende a riferimento quanto Bossuet aveva sostenuto il 9 novembre 1681 nell'orazione tenuta in occasione dell'apertura dell'Assemblea del clero di Francia al fine di attestare la comunione del vescovo francese, così come quella di Tamburini, con la Chiesa di Roma e il riconoscimento del primato pontificio quale prerogativa istituita per volontà divina. A tal proposito Guadagnini riporta un passo del *Breve confronto del libro di Tertulliano De praescriptionibus coll'Analisi fattane in Pavia* del 1784 in cui, il confutatore di Tamburini, riconosceva "che con riverenza e rispetto egli [Bossuet]

⁹⁹ Rodella scrisse a Guadagnini nella lettera datata 14 agosto 1785 riguardo alla pubblicazione del suo scritto in appendice alla *Terza Lettera d'un teologo piacentino a Monsignor Nani. Sulla logica dei teologi di Monsignor Nani*: "Vi accompagno per ordine del Signor Conte Filippo due copie di essa *Logica*, in fine della quale troverete le *Brevi riflessioni sul sermone di Mons. Bossuet*, l'originale delle quali vi rimando insieme colla *Logica* medesima, alle due copie della quale troverete unite". Il segretario della famiglia Mazzuchelli concluse la lettera scrivendo: "Ma già le *Brevi riflessioni* sono pubblicate colla *Logica* in Piacenza, e se usciranno anche altrove tanto meglio. Nell'edizione di Piacenza non è nominato Paolino de Andreis per un fine di ragionevole politica salutare; perché sparsosi qui un tal nome si starà di giorno in giorno aspettando sotto tal nome tal operetta, che stampata senza questo nome, restano perdute le tracce, e i sospetti che venisse da questa parte". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 186, bob. 9. La *Terza Lettera* di Tamburini ebbe un notevole successo editoriale, favorendo al contempo la circolazione dello scritto guadagniniano ben al di fuori del contesto lombardo-veneto. In una lettera datata 20 agosto 1785 Rodella scrisse a Guadagnini: "Appena è comparsa la *Logica de' Teologi* nella *Lettera terza* del Teologo Piacentino, che le dugento copie portate qui dal Manini, e dal Margaglian sono sparite a furia in tre o quattro giorni, e se ne avessero portate due mila, sparivano tutte in pochi giorni, tanta era la calca della gente, che sospirava averne una copia". Inoltre, la reazione del vescovo Nani generò un'eterogeneità dei fini, suscitando intorno all'opera di Tamburini un'attenzione ancor maggiore: "Ma le istanze di Monsignor fatte al Governator, e di alcuni passi avanzati di questo, hanno fatto sospirare a moltissimi altri, che hanno la prima e la seconda, d'averne la terza". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 187, bob. 9. Guadagnini imputò la forte attenzione generatasi intorno all'*Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano*, lo scritto contro cui i teologi del vescovo bresciano Nani avevano preso posizione, all'azione censoria perseguita dalla curia di Brescia. A detta dell'arciprete l'intransigenza di Nani aveva suscitato intorno all'opera un acceso dibattito a proposito delle prerogative pontificie. L'arciprete scrisse a tal proposito: "Prima di questi rumori l'*Analisi* in Brescia era nota a pochissimi; ed anche più pochi s'eran curati di leggerla. Dopo di ciò tutti l'hanno voluta scorrere con tutti gli Scritti ufficiali a sua difesa; e se prima c'eran dieci persone in quella Diocesi, che pensassero al modo dell'Autor dell'*Analisi* sopra la podestà Pontificia, ora ce ne sono quattrocento, e se i rumori durano in breve saranno mille". G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. XIII. Di tale successo editoriale è prova l'attenzione riservata alle *Brevi riflessioni sul sermone di Monsignor Jacopo Benigno Bossuet* di Guadagnini dagli «Annali ecclesiastici». Nel numero del 12 gennaio 1787 del periodico fiorentino fu elogiato l'impegno anti-curiale dell'arciprete: "È noto il nome di del Sig. Don Giambattista Guadagnini per molte erudite opere, di cui egli ha arricchita la Repubblica Letteraria, e pel suo lume, e zelo in più occasioni dimostrato contro i nemici della sana dottrina. [...] *Riflessioni* giudiziose e calzanti, stampate in fine della *Terza Lettera* del Piacentino, che il buon ex-gesuita [Bolgeni] ha credute lavoro dell'autor dell'*Analisi*, mentre sono dello stesso Sig. Arciprete". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 242, bob. 9. Accanto alla positiva recensione degli «Annali ecclesiastici» lo scritto di Guadagnini attirò le critiche del «Giornale Ecclesiastico di Roma», periodico portavoce della Santa Sede. Sulla stessa lunghezza d'onda del «Giornale Ecclesiastico di Roma» si pose anche Giovanni Vincenzo Bolgeni, ex-gesuita ed esponente di primo piano del fronte curiale il quale, nel 1791, compose l'opera intitolata *Il critico corretto ossia ricerche critiche di Gio. Vincenzo Bolgeni sopra la Lettera III di un Teologo Piacentino indirizzata a Monsignor Nani Vescovo e stampata in Piacenza 1785* allo scopo di confutare la dissertazione guadagniniana. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 383-384.

parla del Sommo Pontefice, e della Sede Romana: e che gli stava molto a cuore lo spirito d'unità, e che portava un filiale ossequioso attaccamento, e rispetto al Vicario di Gesù Cristo”¹⁰⁰.

Tali parole risultavano funzionali a Guadagnini per ribadire l'unità con Roma, principio che, seppur elaborato alla luce di una forte critica nei confronti del centralismo romano, costituiva un tratto qualificante dell'ecclesiologia giansenista. Non è un caso che il giansenismo italiano tardo-settecentesco abbia visto nella Chiesa di Utrecht un irrinunciabile punto di riferimento ecclesiologico, in quanto, a dispetto della posizione di Roma, continuò a professare la comunione con la sede petrina¹⁰¹. Scrive Guadagnini allo scopo di prevenire le critiche che Rodella gli aveva preannunciato riguardo alla pubblicazione delle *Brevi riflessioni*:

Perciò non mi si potrà più opporre senza ingiustizia, [...], che siasi da me violata la vera pietà, la riverenza, il rispetto, il filiale ossequioso attaccamento alla Santa Sede, e lo Spirito d'Unità, che deve star a cuore ad ogni Cristiano¹⁰².

A detta di Guadagnini, che a tal proposito prendeva le distanze dalla componente più moderata della corrente riformista lombardo-veneta, tra cui spiccava il canonico di Bergamo Francesco Sonzogno, critico verso l'attacco sferrato da Tamburini contro le gerarchie ecclesiastiche bresciane¹⁰³, il docente pavese non aveva fatto altro che conformarsi ai quattro articoli redatti da Bossuet e ratificati dall'Assemblea del clero francese, il cui contenuto, necessario per regolare i rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica, risultava perfettamente conforme al primato pontificio, prerogativa

¹⁰⁰ G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni sul sermone di Monsignor Jacopo Benigno Bossuet, e sopra la Prefazione al desimo stampati in fine del Breve confronto del Libro di Tertulliano De praescriptionibus coll'Analisi fattane in Pavia*, in P. TAMBURINI, *Lettere di un teologo piacentino a Monsignor Nani Vescovo di Brescia sul rumore eccitato da alcuni teologi contro l'analisi del Libro delle Prescrizioni di Tertulliano, Lettera III. Sulla logica ei teologi di Monsignor Nani*, Piacenza, s.n., 1785, pp. III-LIX, in particolare p. IV.

¹⁰¹ Nel 1772, sulla scia delle tensioni generatesi tra Roma e la provincia ecclesiastica di Utrecht, in cui preponderate era il clero di tendenze rigoriste e gianseniste, il capitolo della città olandese nominò un vescovo senza il parere della Sede romana. Da tale iniziativa prese corpo la Chiesa scismatica di Utrecht, riunitasi successivamente in un concilio nel 1763. A proposito dei rapporti tra Roma e la Chiesa di Utrecht cfr.: P. STELLA, *Roma e Utrecht: dal dissidio alla rottura (XVII-XIX). Appunti per una rilettura storiografica*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 65 (2011), f. 2, pp. 523-536.

¹⁰² G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. V.

¹⁰³ In una lettera indirizzata il 30 aprile 1785 a Guadagnini, Sonzogno prese posizione contro la *Terza Lettera d'un teologo piacentino a Monsignor Nani* di Tamburini, avanzando in tal modo, seppur indirettamente, una critica anche contro le *Brevi riflessioni* guadagniniane pubblicate in appendice a tale scritto. Per il canonico bresciano l'attacco mosso da Tamburini contro il vescovo Nani risultava controproducente alla causa della riforma. Coloro che dovevano essere messi sotto accusa erano i consiglieri del vescovo, tra i quali, a detta di Sonzogno, spiccavano gli ex-gesuiti: “Gli travagliosi accidenti di Brescia sonomi di non poca afflizione. Sebbene il contegno di Mons. Nani non sia stato lodevole in ciò che riguarda le aggravanti censure fatte all'Analisi del Sig. Tamburini, tuttavia questo qui dovea contenersi nelle sue difese in modo di non irritare maggiormente il Prelato, lasciando in disparte le espressioni, che nulla servono alla difesa della verità, e sono acconcie ad indurar gli animi nei loro falsi pregiudizj. Anche la *Terza Lettera* del Piacentino si rivolge con acrimonia contro il Vescovo. La difesa della verità a volte ci necessita a metter in chiaro la condotta irregolare, ed anche ingiusta di chi presiede: ma *est modus in rebus*. Convien al possibile salvare la estimazione di chi governa, ed ha influsso nel popolo; e volger la colpa sovra i cattivi consiglieri, i quali in fatti sorprendono, ed ingannano le persone grandi, le quali di loro natura sono portate alle operazioni nobili e rette. Veramente il partito de' gesuitaj in Brescia si porta alla vendetta, ed alla fierezza, ed alla calunnia”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 134, bob. 2.

che, seppur contemperata con la tutela del potere civile riguardo alle questioni di disciplina esteriore¹⁰⁴, non era messa in discussione. Scrive Guadagnini a tal proposito, ponendo ai detrattori di Tamburini la seguente domanda retorica:

Chi non sa, che tutta la dottrina dell'*Analisi* [...] si riduce alla dottrina de' quattro famosi Articoli dichiarati, come dottrina propria del Clero di Francia in quella stessa Assemblea, all'apertura della quale il Bossuet recitò quel Discorso? Ch'egli in quel Discorso medesimo preformò l'idea, che il Clero di Francia tosto abbracciò per trattar la concordia tra il Papa e il Re [...]? Che questa idea si ridusse alla dichiarazione dei quattro Articoli, in cui stabilito il Primato del Papa, mettevansi insieme in sicuro l'autorità del Reale, e le Ecclesiastiche libertà del Regno, e pretendeasi di dare a tutti il suo, e così di ristabilire la giustizia e la pace?¹⁰⁵

Il quarto articolo della *Dichiarazione del clero gallicano*, concernente l'infallibilità del pontefice a proposito dei pronunciamenti emessi riguardo alle materie dogmatiche, assume un ruolo di notevole rilievo nel pensiero politico ed ecclesiologico di Guadagnini. Rifacendosi alla dottrina elaborata da Bossuet e in seguito ripresa da Tamburini nell'*Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano*, l'arciprete sostiene che i giudizi espressi dal pontefice a proposito delle materie di fede godono della preservazione dall'errore umano grazie all'intervento dello Spirito Santo solo se preventivamente ratificati dalla Chiesa universale. A detta di Guadagnini, dunque, l'infalibilità non

¹⁰⁴ Anche a proposito della competenza dell'autorità politica riguardo alle materie di disciplina esteriore il canonico Sonzogno esprimeva una posizione più moderata rispetto a quella maggioritaria in seno al movimento giansenista. In una lettera datata 3 settembre 1788 Sonzogno scrisse a Guadagnini, criticando l'ingerenza del potere civile sulle questioni disciplinari: "Desidero [...] che i Sovrani non tengano così vincolato il Sacerdozio, come fanno, arrogandosi il diritto di disporre ormai ogni punto di disciplina, con gran pregiudizio del buon ordine". Proseguiva Sonzogno, criticando il regalismo, a suo dire, radicale diffusosi nel movimento giansenista pavese: "Mi spiace poi, che a Pavia vi sia un pensare troppo regalista; che si faccia guerra ai frati (nel che vi dovrebbe esser una cristiana moderazione), essendo alcuni di questi molto benemeriti; che riguardo alla Corte di Roma si parli con troppa libertà; [...] che si sostengono certe proposizioni, così che si fa pregiudizio a quella estimazione, in cui è, e deve essere la sana dottrina". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 160, bob. 2. Sonzogno ribadì tale punto di vista in un'altra lettera indirizzata a Guadagnini il 24 ottobre 1788: "Mi spiace il veder i Principi (non tutti però) a farla da Vescovi, e più che da Vescovi; ed i poveri Vescovi non sanno che strada tenere per far eseguir i statuti sinodali, e per correggere i discoli e scandalosi". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 161, bob. 2. Già all'inizio del 1782 Sonzogno aveva avanzato a Guadagnini i propri timori riguardo alla politica giurisdizionalista di Giuseppe II. La soppressione degli ordini regolari per volontà dell'imperatore, disposizione che aveva spinto Pio VI a recarsi a Vienna, costituiva per il canonico bergamasco un esempio emblematico. Sonzogno aveva scritto a Guadagnini in una lettera del 14 gennaio 1782: "Le trasmetto copia della Determinazione Imperiale, che riguarda i Ceti Religiosi, e qualche altro oggetto. Mi ha contristato. Se si trattasse di minorar il numero, la cosa si potrebbe sentire: ma [...] non può non dispiacere. Si dice frutto tanto di certo pensare filosofico, quanto dei dispiaceri insorti tra il Papa, e Cesare. Forse si averà adottata la massima "*qui non laborat, nec manducet*", e che i monaci abbino a viver col lavoriero delle lor proprie mani. Iddio saprà cavar ordine dal disordine: una rivoluzione cagionerà un buon sistema. Si dice ancora che il Papa abbia scritto a Cesare, che è pronto a venire a Vienna per seco lui intendersi, acciòché non sia leso il Primato, e la buona disciplina". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 205, bob. 2.

¹⁰⁵ G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. VI. A tal proposito Guadagnini elogiò l'equilibrio che Bossuet aveva saputo mantenere nel definire i rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica e le loro relative competenze. Scrive l'arciprete a tal proposito: "Bossuet [...] davasi tutto il movimento di conservare alla Santa Sede i suoi giusti diritti, cui gli adulatori della Corte cercavano d'attaccare, e insieme di conservare al Re, ed alla Chiesa di Francia parimenti i loro diritti, cui gli adulatori di quel Venerabil Pontefice similmente attentavano [...]". Ivi, p. VI. Guadagnini ribadì tale concetto scrivendo che "li quattro Articoli furono distesi da Bossuet sollecito, che altri non gli stendesse con termini, che potessero offendere le delicate orecchie della Corte di Roma, e turbare la concordia". Ivi, p. VII.

rappresenta un diritto spettante personalmente al pontefice, bensì una prerogativa che egli può legittimamente esercitare nella veste di capo spirituale della cattolicità durante il concilio ecumenico¹⁰⁶.

Lo scopo dell'argomentazione guadagniniana appare a tal proposito evidente: accanto alla preservazione del principio gallicano della superiorità della Chiesa universale riunita nel concilio ecumenico al pontefice¹⁰⁷, ridurre sensibilmente la capacità dogmatizzante della Chiesa al fine di preservare il *depositum fidei* sedimentatosi nella Chiesa primitiva. Per Guadagnini la possibilità che l'autorità politica potesse riformare un giudizio emanato dal pontefice senza l'approvazione della Chiesa universale, era funzionale a far sì che la dottrina cristiana non fosse esposta a continui e dannosi mutamenti dettati dalle contingenze storiche¹⁰⁸. L'obbligo del papa di interpellare il concilio affinché il suo parere su una verità di fede godesse dell'infallibilità, limitava la definizione di nuovi pronunciamenti dogmatici, condizione necessaria affinché la Chiesa non si allontanasse ulteriormente dell'ideale modello della Chiesa apostolica di cui Guadagnini ambiva la ricostituzione.

Il che è un dir chiaro che secondo i Francesi, e il Bossuet allora il Papa decide *ex Cathedra*, quando alla Sede si unisce tutto l'Ordine, e il Collegio Episcopale. [...]. In forza di questa costituzione, che unisce il Papa ai Vescovi, e i Vescovi al Papa nelle Decisioni Dommatiche, tutto è forte nella Chiesa¹⁰⁹.

L'unione che Guadagnini auspicava quale modello ecclesiologico fondato sulla cooperazione del pontefice con il corpo episcopale aveva a suo parere immediata origine divina: così come il primato pontificio e l'autorità episcopale sono istituiti da Dio, allo stesso modo il legame che congiunge il successore di Pietro nell'esercizio delle sue funzioni quale capo spirituale della cattolicità e i vescovi come successori dei dodici apostoli, trova sanzione nella volontà divina.

La Santa Sede principalmente, ed il corpo dell'episcopato unito al suo Capo, è il luogo ove si ha a trovare il Deposito della Dottrina Ecclesiastica confidata agli Vescovi dagli Apostoli¹¹⁰.

¹⁰⁶ Ivi, pp. XXVI ss.

¹⁰⁷ Riguardo al rapporto tra pontefice e concilio ecumenico scrive Guadagnini: "Nell'*Analisi*, e nel terzo articolo, [...] si dice, che l'Autorità del Papa è bensì grande, ma pure ha i suoi termini; e questi termini le sono prescritti da Concilj Generali [...]". G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. XXVI.

¹⁰⁸ Riguardo al tema della capacità dogmatizzante della Chiesa nel pensiero di Guadagnini cfr.: M. ROCHINI, *L'infalibilità della Chiesa e i "Fatti dommatici" nel pensiero di Giovanni Vincenzo Bolgeni*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 67 (2013), f. 2, pp. 475-498.

¹⁰⁹ G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. XXII.

¹¹⁰ Ivi, p. XXIII. Guadagnini ribadì tale concetto scrivendo che "siccome ciascuna parte è divina, tanto la Sede principale, ch'è il Capo de' Pastori, come il Collegio de' Vescovi, che n'è il corpo, divino è altresì il legame, cioè Dio stesso ha ordinato che il Capo e il Corpo siano uniti". Ivi, p. XXII.

Attraverso la ripresa del secondo articolo della *Dichiarazione del clero gallicano*, riguardante il rapporto tra il pontefice e il collegio episcopale, Guadagnini ebbe modo di concentrarsi sul punto qualificante del pensiero gallicano, ossia la superiorità del concilio ecumenico al papa. L'arciprete faceva proprio un tema che, centrale nell'elaborazione ecclesiologica giansenista, aveva già affrontato in chiave parrochista nel *De antiqua paroeciarum origine*, l'opera che, composta nel 1782, rappresenta il manifesto della sua ecclesiologia. Declinando in forma moderata un tema particolarmente radicato nel giansenismo francese, nell'opera sull'antica origine delle parrocchie l'arciprete aveva approfondito il pensiero conciliarista sostenendo il diritto di partecipazione dei parroci con voto deliberativo ai sinodi diocesani¹¹¹. Pur sostenendo la subordinazione del clero di second'ordine all'autorità episcopale secondo la gerarchia istituita per volontà divina, l'arciprete aveva rivendicato una maggiore pneumatologia nel governo ecclesiastico. Ciò avrebbe favorito la cooperazione nel governo della chiesa diocesana dei parroci, successori dei settantadue discepoli, con i vescovi, eredi dei dodici apostoli. Tale sistema di governo della Chiesa, che Guadagnini fondava sull'istituzione divina dei parroci accanto a quella dei vescovi, avrebbe costituito una garanzia contro il centralismo romano.

Nella parte seguente delle *Brevi riflessioni* Guadagnini volge lo sguardo all'inizio del XV secolo, al momento della formazione degli Stati nazionali europei e della cessazione della cattività avignonese della Chiesa. In questo frangente, in cui la Chiesa si era trovata divisa in due tronconi gravitanti intorno a due diversi pontefici, entrambi rivendicanti la legittima successione petrina, e in cui, sulla rottura dell'unità cristiana garantita dalla conversione di Costantino, gravava il dualismo tra autorità ecclesiastica e secolare causato dalla politica teocratica inaugurata nell'XI secolo da Gregorio VII, la preservazione della *christianitas* fu assicurata unicamente dal potere civile. Nel 1409 gli Stati europei, in accordo con i collegi episcopali nazionali, optarono per la convocazione di un concilio che, tenutosi a Pisa, pose fine allo scisma della Chiesa attraverso la deposizione dei due pontefici e l'elezione di Alessandro V. La politica adottata dagli Stati nazionali giunse a pieno compimento nel 1414, quando, ripercorrendo le orme di Carlo Magno, l'imperatore Sigismondo di Lussemburgo indisse il concilio di Costanza che, durato quattro anni, costituì una tappa decisiva

¹¹¹ A proposito del parrochismo di Guadagnini cfr.: G. P. MONTINI, *L'ecclesiologia del De antiqua paroeciarum origine di Giambattista Guadagnini*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, Atti del convegno di studi, Civate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012, pp. 85-114; S. MARUTI, *Il caso Guadagnini (1723-1807). Tendenze parrochiste nell'ecclesiologia del giansenismo lombardo*, Dottorato quadriennale di ricerca in Storia Religiosa, Università degli Studi di Torino, XIV ciclo: 1 novembre 1999 - 31 ottobre 2003, relatore X. TOSCANI, correlatore P. VISMARA, 2003. Anche nel giansenismo toscano, forgiatosi nell'esperienza del sinodo di Pistoia, il tema del parrochismo assunse un ruolo di notevole rilievo. A proposito del parrochismo teorizzato dal vescovo giansenista Ricci sulla scorta del pensiero di Richer, Maultrot, Le Gros, Cornaro e dello stesso Guadagnini, cfr.: M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., pp. 188-189; Id., *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, in *Riformatori e ribelli*, cit., pp. 224-225; B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., pp. 49-102.

della storia del cristianesimo. In tale assise fu emanato il decreto *Haec sancta* che, ribadito nel 1431 durante il concilio di Basilea, sancì la superiorità del concilio – istituzione rappresentativa della Chiesa la cui legittimazione deriva direttamente da Dio – al pontefice.

In tal modo per Guadagnini i quattro articoli gallicani redatti da Bossuet, articoli di cui Tamburini aveva ripreso l'essenza nell'*Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano*, non rappresentavano altro che la riproposizione, in un differente frangente storico, di una dottrina che, conforme al *depositum fidei* della Chiesa primitiva, era stata sanzionata dalla Chiesa sin dal XV secolo. Tra la chiesa apostolica e il modello ecclesiologico elaborato da Bossuet si generava dunque una continuità che risulta la cifra qualificante della riflessione ecclesiologica guadagniniana¹¹², e più in generale del giansenismo tardo-settecentesco.

Basti a tal proposito prendere in considerazione quanto una figura di primo piano del giansenismo veneto come Giuseppe Maria Pujati aveva scritto il 30 novembre 1778 ad Augustin Clément, esponente del portorealismo francese attivo in Italia, riguardo alla politica ecclesiastica della Serenissima.

Costi [nello Stato Veneto] almeno vi è il seme della sana dottrina; e tra tanti miserabili vescovi Sulpiciani, vi è in vigore la dottrina delle quattro proposizioni del Clero Gallicano ch'è l'argine nell'impetuoso torrente delle pretensioni romane, desolatrici della Religione. Qui si geme sotto il giogo d'una schiavitù che fa vergogna al Vangelo; e confondendosi tutto il corpo della Chiesa con un membro di lei, benché ne sia principale, si rovesciano le idee del dogma, della morale, della disciplina, e di tutto. Né si vede, come si possa cacciarne la pretestuosa ignoranza, che più si conviene ai secoli dei Gregorj VII, che al preteso illuminato secolo XVIII, in cui l'uso della ragione è soverchiato dall'abuso che se ne fa¹¹³.

In continuità con il pensiero di Pujati, Guadagnini, dando seguito all'analisi storica riguardante la natura del concilio ecumenico e il ruolo dell'autorità politica nella sua convocazione, scrisse:

Si abbracciò dunque la via del Concilio. Ma questa sarebbe stata inutile [...] se non fosse stato vero che la Chiesa e il Concilio che la rappresenta sono maggiori del Papa. [...] Così finalmente nell'anno 1409, dopo trent'anni di travaglio, sarebbe stato finito lo scisma, e non ne sarebbe rimasta reliquia, se non fosse rimasta reliquia delle contrarie opinioni Romane¹¹⁴.

¹¹² Scrive Guadagnini istituendo un collegamento tra la Chiesa primitiva e il modello ecclesiologico elaborato da Bossuet attraverso i quattro articoli gallicani: "Le Massime della Francia, cioè i quattro famosi Articoli, non sono sentimenti nuovi, ma di tutti i secoli, derivati fin dall'origine del Cristianesimo, e dalle istituzioni de' Santi Padri". G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. XXII.

¹¹³ Cit. in F. MARGIOTTA BROGLIO, *Atteggiamenti e problemi del riformismo e dell'anticurialismo veneto in alcune lettere di G. M. Pujati, A. J. Clement, G. Massa (1776-1786)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 20 (1966), f. 1, pp. 84-104.

¹¹⁴ G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. XXXIV.

La convocazione del concilio di Pisa, al pari di quella dei concili di Costanza e di Basilea, costituiva per Guadagnini l'espressione più compiuta del giurisdizionalismo di cui egli, strumentalmente, aveva ravvisato i primordi nel pensiero di Eusebio di Cesarea e i più proficui sviluppi negli articoli gallicani di Bossuet. A detta dell'arciprete la cooperazione dei principi con i vescovi nel governo delle Chiese nazionali, oltre che la soluzione al centralismo romano e papale, rappresentava lo strumento necessario ai fini della riforma ecclesiastica e religiosa, la cui attuazione non poteva sperarsi dalla Chiesa di Roma, gelosa delle prerogative accumulate nel corso della sua plurisecolare storia¹¹⁵.

Tuttavia, a dispetto dell'impegno degli Stati europei, il potere del pontefice, uscito fortificato dal concilio di Trento¹¹⁶, pose fine ai propositi riformatori che nella Francia del Seicento Bossuet aveva cercato di riproporre. Accanto all'esempio della Chiesa gallicana, a offrire nel secondo Settecento una nuova speranza al variegato fronte riformatore e giurisdizionalista contribuì la politica ecclesiastica dei sovrani illuminati, primi tra tutti Giuseppe II nella Lombardia asburgica e Pietro Leopoldo nel Granducato di Toscana. I due sovrani rappresentarono i modelli politici su cui Guadagnini elaborò il suo pensiero politico e la sua concezione riguardo ai rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*. Se da una parte Giuseppe II, il novello Costantino, il vescovo esteriore che, approfondendo la politica giurisdizionalista inaugurata dalla madre Maria Teresa, ambiva alla creazione di una Chiesa nazionale, divenne per Guadagnini il punto di riferimento per l'elaborazione della sua visione giurisdizionalista, dall'altra parte la Toscana leopoldina, in cui spiccava la figura del vescovo giansenista Scipione de Ricci, divenne per l'arciprete il laboratorio in cui i propositi muratoriani per la promozione di una pietà "illuminata", sgravata da pratiche devozionali ritenute affettate e "superstiziose", trovarono una concreta attuazione¹¹⁷.

¹¹⁵ Guadagnini afferma che la riforma non poteva essere attuata dalla Chiesa di Roma "perché essa era *prima totaque fere mali labe*: e lo era non per capriccio, ma per interesse, e interesse grande. Le Annate, le Riserve, le Dispense, le Indizioni, le Decime, e gli altri Mandati straordinarij con cui Roma allora tirava tutto a se, [...] erano i fondamenti di tutta la temporale grandezza di Roma, cui la Politica di quella Corte avea nel corso di più secoli saputo con infinita pazienza, ed arte stabilire". G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. XLII.

¹¹⁶ Scrive Guadagnini a tal proposito: "Tutto era disposto ad una general rivoluzione contra la Santa Sede Apostolica, e bastava una scintilla per eccitare un incendio inestinguibile. Lutero fu la scintilla, e l'incendio si stese senza riparo per tutto il Settentrione, colla perdita di tanti Regni Cattolici, che ora deploriamo, piaccia a Dio che non per sempre". G. B. GUADAGNINI, *Brevi riflessioni*, cit., p. XXII.

¹¹⁷ La stessa concezione è riscontrabile nel pensiero di Tamburini. Nelle *Lettere teologico politiche*, pubblicate a Pavia nel 1794, Tamburini scrisse, elogiando l'operato riformatore di Giuseppe II e di Pietro Leopoldo: "La Toscana sotto gli auspici dell'immortale Leopoldo apriva il più bello, e giocondo prospetto della desiderata riforma agli occhi dei giusti estimatori delle cose, ed ai veri amatori del bene della Chiesa. Nella Lombardia Austriaca, e nella vasta Germania le providenze principiate da Maria Teresa, e continuate da Giuseppe II consolavano le speranze dei buoni, ed annunziavano vicino il compimento della riforma Ecclesiastica". P. TAMBURINI, *Lettere teologico politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, t. I, Pavia, Comini, 1794, p. 1. A proposito del riformismo religioso ed ecclesiastico perseguito da Pietro Leopoldo nel Granducato di Toscana, cfr.: M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella politica ecclesiastica leopoldina*, in «Rassegna storica toscana», 11 (1965), pp. 257-300.

2.7 La riforma del calendario ecclesiastico

Nella *Lettera pastorale* inviata al clero della diocesi di Pistoia e Prato il 5 ottobre 1787¹¹⁸, il vescovo Scipione de' Ricci si fece portavoce di un'esigenza che accomunava il variegato fronte riformatore italiano settecentesco: la promozione di una pietà "illuminata", di una pratica religiosa fortemente intellettualistica, sfrondata da quelle che egli riteneva devozioni non giustificate dal dettato evangelico¹¹⁹.

Quella strana ubbidienza che dicesi cieca e che si ebbe il coraggio di trasformare in virtù, non conviene se non alle false religioni, che reggono sulla impostura e sull'ignoranza. Un cristiano, che senza una vera persuasione d'intelletto, e senza cognizione del divino sistema della religione, segue materialmente alcune pratiche più grossolane, non è un cristiano di cuore, è una macchina montata sull'apparenza del cristianesimo. L'uomo è troppo naturalmente portato all'esteriorità e alle frivolezze, e troppo facilmente s'insinua quello spirito di superstizione e d'inutilità, che tanto degrada e deforma l'augusta maestà del Vangelo¹²⁰.

Il vescovo proseguiva affermando che il vero cristiano è colui che "segue la verità perché la conosce, che professa il vangelo, perché è persuaso della divina sua origine, che nelle pratiche esteriori e negli esercizi del culto religioso riconosce ed esamina quei sublimi rapporti colla religione del cuore, senza di cui le cerimonie non sono che ipocrisia e fariseismo"¹²¹.

Quanto sostenuto da Ricci nella lettera pastorale del 5 ottobre 1787 costituiva il punto di arrivo di una lunga riflessione che egli aveva elaborato a proposito del tema della regolata devozione. Focalizzando la propria attenzione su un tema che fu al centro della trattatistica giansenista, nel 1781 il vescovo toscano aveva emanato una lettera pastorale il cui scopo era quello di contrastare il diffuso e radicato culto del Sacro Cuore di Gesù. L'anno successivo Ricci aveva dato alle stampe *l'Istruzione sulla necessità e sul modo di studiare la religione*, scritto in cui, prendendo a modello *l'Istruzione* di Antoine de Malvin de Montazet, vescovo giansenista di Lione dal 1755 al 1788, aveva esaltato il ruolo della formazione catechetica quale strumento attraverso cui formare cristiani che fossero al contempo buoni fedeli, coscienti della necessità di un approccio più razionale al fatto religioso, e buoni sudditi, consapevoli del loro ruolo in seno alla società civile e politica¹²². Su

¹¹⁸ S. DE RICCI, *Lettera pastorale di Monsignor Vescovo di Pistoja e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, Firenze, Antonio Giuseppe Pagani, 1787.

¹¹⁹ M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, cit., p. 218.

¹²⁰ S. DE RICCI, *Lettera pastorale di Monsignor Vescovo di Pistoja e Prato*, cit., p. 59.

¹²¹ Ivi, p. 60.

¹²² L'impegno di Ricci volto a favorire la promozione di una pietà "illuminata" rispondeva anche alla necessità di contrastare le idee portate dal pensiero illuminista. Bruna Bocchini Camaiani ha scritto a tal proposito: "Nello sforzo e nell'accanimento per ridare alla Chiesa il vigore delle origini, la «purezza» della sua dottrina morale e il «consenso»

sollecitazione del granduca Pietro Leopoldo, nel 1783 Ricci aveva promosso la pubblicazione dell'*Istruzione* che, l'anno precedente, il vescovo di Salisburgo Hieronymus von Colloredo aveva inviato al clero della sua diocesi. Tale documento costituiva la più chiara espressione di un orientamento religioso ispirato all'"Aufklärung cattolica" giuseppina¹²³. Attraverso l'emanazione di questi documenti, Ricci, il quale non mancò di confermare tale obiettivo nelle sue *Memorie*, ambiva a semplificare gli apparati e gli ornamenti sacri, a diffondere sul modello muratoriano una "regolata devozione" nei confronti dei santi, delle reliquie e della Madonna, a riordinare le funzioni ecclesiastiche tramite la soppressione di novene, tridui e altari privati¹²⁴. Inoltre, il primo gennaio del 1786 pubblicò il nuovo Breviario completamente riformato che il sinodo di Pistoia, la cui prima seduta era ormai prossima, avrebbe dovuto ratificare insieme al nuovo Messale e al nuovo Rituale¹²⁵.

Prendendo a modello l'azione riformatrice promossa da Ricci, nel 1786 Guadagnini compose l'opera intitolata *Difficoltà sopra il pio esercizio della Via Crucis*, che egli, non a caso, dedicò al vescovo di Pistoia e Prato¹²⁶. Nel 1782 Ricci aveva infatti accompagnato una lettera inviata ai parroci della sua diocesi con uno scritto sulla devozione della Via Crucis di cui autore era il benedettino Pujati¹²⁷, figura di primo piano del giansenismo veneto con cui Guadagnini fu in costante rapporto.

nella gestione ecclesiale, vi è anche il tentativo di contrapporsi alla diffusione «dell'incredulità e dell'errore». B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., p. 89.

¹²³ M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, cit., p. 219.

¹²⁴ Particolarmente interessante risulta a tal proposito quanto scritto dal vescovo Ricci nella pastorale del 1787 contro un sistema religioso e devozionale che egli considerava distante da quello in auge nella chiesa primitiva: "Quella unione capricciosa di devozione e di vizi, non è ella forse la devozione che si pratica? [...]. Attaccati sino alla stravaganza e allo scrupolo ad una sognata rivelazione o ad un privilegio inventato da chi ha più interesse e ignoranza che zelo e pietà, indifferenti, svogliati per le sante massime dell'Evangelio, per le sue promesse, per i suoi precetti. Pieni di confidenza, o meglio dire, di superstizione sopra di una vera o immaginaria reliquia, negligenti, insensibili ai benefici, ai doni, ai Sacramenti medesimi dell'Autor d'ogni bene. [...]. Ma non è la novità né l'antichità che dispiaccia, dispiace la riforma de' propri costumi, e la cognizione più esatta di quei doveri che disturbano l'oziosa tranquillità, dispiace la nobile semplicità della fede, del suo culto e delle sue cerimonie, perché toglie una troppo cara sorgente all'interesse ed ai comodi dei cattivi ministri; dispiace l'abbandono di pratiche, le quali lusingano l'ambizione e l'orgoglio di chi pensò di ridurre a sistema politico e carnale i santi insegnamenti di una religione nobile e spirituale". Cit. in M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, cit., p. 221.

¹²⁵ A proposito delle riforme apportate da Ricci al Breviario romano cfr.: M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, cit., p. 222.

¹²⁶ Il conte Filippo Mazzuchelli si era interessato in prima persona della stampa a Venezia presso l'editore Viezzieri dello scritto di Guadagnini sulla Via Crucis. Il 15 maggio 1786 Rodella trascrisse all'arciprete una lettera ricevuta pochi giorni prima dal conte bresciano: "Desidero ancora che [...] scriva a Cividate per sapere se il Sig. Arciprete Guadagnini abbia ricevute tre mie lettere, e per significargli che il suo manoscritto sulla Via Crucis è stato letto dal revisor Inquisitoriale. Tosto che sia licenziato anche dal Regio si darà subito mano alla stampa". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 285, bob. 9. Oltre all'opera in questione, Guadagnini compose altri scritti a proposito della Via Crucis. Cfr.: S. RE, *Giovanni Battista Guadagnini e la controversia sulla Via Crucis*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 12 (2007), vol. I, p. 474, n. 75.

¹²⁷ L'opera di Pujati è intitolata *Pio esercizio detto la Via Crucis dedicato all'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor Scipione de' Ricci Vescovo di Pistoia e Prato prelado domestico della S. di Papa Pio VI ed assistente al Soglio Pontificio*. A tal proposito cfr.: E. PALANDRI, *La "Via Crucis" del Puiati e le sue ripercussioni polemiche nel mondo giansenistico e in quello francescano ai tempi di mons. Scipione de' Ricci*, Firenze, 1928. Riguardo al dibattito

La stima goduta da Guadagnini nei confronti di Ricci è attestata dalle parole che l'arciprete scrisse al vescovo pistoiese nella dedicatoria della *Difficoltà sopra il pio esercizio della Via Crucis*:

[...] non sia meraviglia che in queste parti [dell'Italia settentrionale] eziandio abbiate degli ammiratori delle virtù e delle doti vostre degne d'un esimio Pastore, e specialmente d'uno zelo singolare per la sana dottrina, per la purità del divin culto e per il vero splendor della Chiesa. Io che certamente son uno di essi già da lungo tempo, come non dovea pertanto trovarmi lieto di poterne lasciare al mondo una pubblica e durevole testimonianza consegnandovi questo libro?¹²⁸.

Sulla scorta del progetto elaborato da Pujati e in seguito ripreso dal vescovo Ricci, nell'opera del 1786 Guadagnini, attestando la sua vicinanza alla sensibilità religiosa del cattolicesimo illuminato, si impegnò per la riforma della Via Crucis. Per l'arciprete era necessario attenersi alla verità storica, ponendo a confronto le devozioni legate alla passione di Cristo con il racconto evangelico, evitando di inserire, accanto a fatti comprovati e certi, eventi introdotti da autori moderni. Tutto ciò al fine di non coinvolgere i fedeli in questioni su cui il mondo cattolico non esprimeva un unanime parere¹²⁹.

Dallo scritto riguardante la riforma della Via Crucis, che l'arciprete compose in opposizione alla devozione diffusa in Val Camonica dai francescani zoccolanti, si comprende come il giurisdizionalismo che Guadagnini aveva elaborato a partire dagli anni Sessanta del XVIII secolo debba essere compreso alla luce di un'altra componente al centro del suo pensiero, ossia il riformismo religioso che, declinato nel confronto con il pensiero di Muratori, aveva come scopo la promozione di una pietà "illuminata", necessaria a porre fine alle pratiche liturgiche e devozionali ritenute frutto della devozione popolare. Tale obiettivo aveva costituito un aspetto qualificante del pensiero guadagniniano sin dal 1775, quando l'arciprete, esprimendosi riguardo a un tema particolarmente dibattuto in seno al movimento giansenista, con l'opera *Il cuor santissimo di Gesù Cristo Redentore del Genere Umano*, aveva preso posizione contro il culto del Sacro Cuore di Gesù, che egli riteneva il frutto del devozionalismo gesuitico¹³⁰.

generatosi nel XVIII secolo tra fautori della Via Crucis, tra cui spiccavano i Francescani Osservanti e Riformati, e quanti ne contestavano la scarsa aderenza alla narrazione evangelica, cfr.: S. RE, *Giovanni Battista Guadagnini*, cit., pp. 454-469.

¹²⁸ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 385. Il 17 settembre 1784 Pujati scrisse a Ricci una lettera in cui invitava il vescovo pistoiese ad accettare la dedica dell'opera guadagniniana: "Supplicò poi V.S.Ill.ma e R.ma ad accettare in dedica l'opera ch'è quasi matura e ben lavorata contro gli appaltatori della Via Crucis e la devozione medesima, del Sig. Arciprete Guadagnini. Questo dotto uomo e amico della verità e nostro, ha dovuto entrare in questa disputa con Zoccolanti della sua parrocchia, e vi è entrato, ardirei dire, con più impegno di noi: e lusingasi di evacuar la materia per sempre. Sicché la prego di questo favore". *Ibidem*.

¹²⁹ Guadagnini scrisse a tal riguardo: "Tuttociò che v'è d'incerto, benché probabile e pio, vi dovrebbe esser rimosso, e riempir il vacuo con veri misterj della Passione". Cit. in S. RE, *Giovanni Battista Guadagnini*, cit., p. 488. Per la ricostruzione dettagliata del piano di riforma della Via Crucis elaborato da Guadagnini, cfr.: Ivi, pp. 470-492.

¹³⁰ A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 374. Nel corso del Settecento il tema della devozione al Sacro Cuore di Gesù oppose il fronte filo-gesuita a quello giansenista e riformatore. A tal proposito

Il giurisdizionalismo quale politica ecclesiastica attraverso cui il Principe cattolico, facendo leva sulle sue competenze riguardo alle materie di disciplina esteriore, si pone a capo della riforma ecclesiastica e il riformismo religioso quale progetto volto a sgravare il cattolicesimo dal devozionalismo popolare, costituiscono dunque le due facce di una stessa medaglia. Seppur caratterizzati da una loro identità, nel pensiero di Guadagnini il tema del giurisdizionalismo e quello riguardante il riformismo religioso si sviluppano l'uno accanto all'altro, il secondo quale logica conseguenza del primo. Accanto alle questioni economiche e giuridiche concernenti i rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica, non meno importante risulta nella riflessione dell'arciprete il tema della riforma del cattolicesimo quale confessione di cui, a suo dire, occorre preservare ed esaltare l'utilità sociale e civile.

Emblematico risulta a tal proposito lo scritto intitolato *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico* che Guadagnini, sotto il falso nome di Ernesto Cristiano Wilmann, pubblicò nel 1784

cfr.: D. MENOZZI, *Sacro cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, 2001; M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia, 1999. A proposito del dibattito concernente la devozione al Sacro Cuore di Gesù risulta di particolare interesse una lettera che il 22 giugno 1785 Rodella scrisse a Guadagnini. Nella lettera Rodella parlò all'arciprete della disputa generatasi nella diocesi di Brescia a seguito dell'opposizione alla devozione da parte di Pietro Bocca, canonico della cattedrale vicino al movimento giansenista e di Camillo Maggi, canonico teologo della cattedrale e dal 1772 arciprete capitolare: "I due Sigg. Cononici Bocca e Maggi con due Residenti della Cattedrale, persuasi che la divozione al cuore sia fantastica, superstiziosa, pericolosa, e per moltissimi idolatrata, e per parecchi altri Nestoriana, trasferitisi a' 6 del corrente in Duomo, invece di andare in Coro, si fermarono nella Sagrestia, ove recitarono l'Offizio dell'Ottava del Corpus Domini in cui si trova anche il cuore, in luogo dell'Offizio intruso del cuore dalla furberia de' Gesuiti dominanti ne' tempi, lagrimevoli tempi, de' Vescovi affascinati dalle moine Gesuitiche, e di qualche arciprete ligio delle loro massime, e dottrine, e che ha sperato di arricchire la chiesa con quarantamila cordisegnati. Adempirono puntualmente al loro dovere colla recitazione del loro officio in tutte le ore prescritte dal rito canonico. Alcuni zuffoli, in cui soffiano gli exgesuiti di nascosto, fecero correre il suono, chi qua, chi là per la città, ove trovarono altri zuffoli, che restarono scandalizzati, e seguirono a zuffolare, ma s'incontrarono anche in trombe sonore, che attuarono il suon de' zuffoli molinistici. L'ottimo Monsig. Nani attizzato da' suoi circoncellioni, ha giudicato bene di dirigersi sul piede di Monsig. di Bergamo Dolfin, e ha impetrata una Ducale dal consiglio dei dieci, con cui si è ordinato a questo eccellentissimo Rappresentante di chiamare a sé i due Canonici, e i due Residenti, e con tutta la polizia intimar loro che sopra questo affare non s'abbia a fare ulteriori novità, mettendo in silenzio ogni cosa. Il rispettabile capitolo ha inteso questo negozio con disapprovazione, vedendo feriti due suoi membri con una Ducale; e non so cosa per l'avvenire possa succedere. Non solamente questi quattro soggetti, ma moltissimi altri invece dell'Offizio del cuore, hanno fatto l'Offizio dell'Ottava del Corpus Domini; onde farà bene il Vescovo a levar dal Calendario l'offizio, e la messa, e sostituirvi l'ottava, e in questo modo finirà ogni contesa. I Frati, e gli exgesuiti ridono a spese del clero secolare, e Monsig. ne fa una più bella dell'altra. Preghiamo Iddio che lo illumini, e lo salvi". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 106, bob. 9. Per Rodella l'operato di Nani contro i canonici Bocca e Maggi costituiva la più evidente espressione della vicinanza del vescovo di Brescia al molinismo gesuitico. In una lettera indirizzata all'arciprete il 28 giugno 1785, il segretario della famiglia Mazzuchelli scrisse: "E così il Vescovo vuol mantenere questa divozione idolatrata, Nestoriana, fantastica, superstiziosa, pericolosa, ed erronea per tutta la gente, che adora un cuor dipinto, divide Gesù Cristo, e da alcune femmine si discaccia il Crocifisso da' loro oratorj cubicularj e si dà luogo a una immagine del cuore, adorandolo come Dio, e facendo a questo le loro orazioni. Oh tempi diabolici indivolati!". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 107, bob. 9. Anche il canonico della chiesa di sant'Alessandro di Bergamo Sonzogno elogiò l'impegno di Guadagnini volto a contrastare la devozione al Sacro Cuore di Gesù, e prese posizione contro l'orientamento filo-gesuitico del vescovo di Brescia Nani. Sonzogno aveva scritto a Guadagnini in una lettera datata 26 agosto 1780: "Pare che molti abbino in orrore il Probabilismo, ed il cordicolismo. Circa di che vi sono contese nel popolo, nel clero, ed anche tra le monache [...]. I Parochi, almen per la metà, sono infastiditi di codesta divozione alla moda: molti senza entrar nel merito, dicono, che già hanno nella loro parrocchia divozioni antiche, e queste bastano. Altri non possono soffrire, che il Vescovo usi seco loro a questo riguardo quasi della violenza. Altri vi aderiscono per genio, e per secondar quello del Vescovo. Altri poi, che ben la intendono secondo il merito, non vogliono questa novità in conto alcuno, e sono bene illuminati". Cfr. F.L., UCSCB, doc. 175, bob. 2.

sul periodico veneziano «Progressi dello spirito umano» al fine di promuovere, attraverso quella che egli riteneva una non più rinviabile riforma del calendario ecclesiastico¹³¹, la riduzione delle feste religiose.

A partire dalla metà del XVIII secolo la questione della riduzione delle feste religiose ha occupato un ruolo di notevole rilevanza nel dibattito cattolico¹³². Nel 1748, venendo incontro alle pressioni che Muratori aveva avanzato presso la Santa Sede per il tramite del cardinal Fortunato Tamburini, Benedetto XIV aveva deciso di approntare un'indagine riguardo a tale materia¹³³. Dei 40 prelati e uomini di cultura interpellati da papa Lambertini, 33 espressero voto favorevole alla diminuzione delle feste religiose, constatando come i secoli della Controriforma avessero moltiplicato all'eccesso devozioni e feste, generando nei fedeli una meccanica partecipazione alla vita religiosa. Sulla scia di tale responso, Benedetto XIV, giudicando la materia di natura disciplinare e dunque modificabile secondo le necessità contingenti, stabilì che i vescovi che ne avessero fatto richiesta potessero ottenere degli "indulti", ossia delle deroghe che consentissero ai fedeli di lavorare dopo aver partecipato alla messa festiva non domenicale¹³⁴. La disposizione lambertiniana diede forma al dibattito in cui, a una fazione favorevole alla limitazione delle festività religiose, si contrappose un fronte composto da un numero elevato di prelati convinti che tale scelta sarebbe andata a detrimento della pietà religiosa¹³⁵.

¹³¹ Lo scritto fu pubblicato sul giornale «Progressi dello spirito umano» di Venezia. A tal proposito cfr.: «Progressi dello spirito umano», Venezia, 47 (1784), coll. 1587-1593. Per l'analisi di questo scritto si è presa in considerazione la redazione manoscritta conservata presso la Biblioteca del seminario vescovile Mantova, di cui si è appurata la perfetta concordanza con la redazione pubblicata sul giornale veneziano. Che dietro lo pseudonimo di Ernesto Cristiano Wilmann, si celasse Guadagnini è confermato da una lettera che l'11 dicembre 1784 l'arciprete scrisse a Rodella: "Vi mando la cosetta da spedir pel Giornal Veneto. È l'originale, e non me ne riman copia alcuna; però prima di spedirla se vi piace, fatene voi una copia in netto: e rimanderete poi il mio originale con vostro comodo a me. Non ne parlate poi con chicchessia; che per questo mi son fatto Tedesco, e mi chiamo Ernesto Cristiano Wilmann, cioè uomo che ha de' forti e cristiani desiderj". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 165.

¹³² La questione della razionalizzazione delle feste religiose era già stata affrontata da Urbano VIII nel 1642 con la costituzione canonica *Pro observatione festorum*. A tal proposito cfr.: C. FORLANI, *Echi lombardo-germanici sulla diminuzione delle feste secondo Muratori*, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*, Atti della III giornata di studi muratoriani, Vignola, 14 ottobre, 1996, Firenze, 1996, pp. 177-178, in particolare p. 178.

¹³³ Ivi, pp. 177-178; F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino, 1969, pp. 140 ss.

¹³⁴ C. FORLANI, *Echi lombardo-germanici*, cit., p. 178.

¹³⁵ Tra coloro che espressero parere favorevole alla limitazione delle feste religiose spicca la figura del vescovo di Fermo Alessandro Borgia, il quale chiese a Benedetto XIV l'indulto affinché nella sua diocesi si potesse lavorare anche nei giorni festivi non domenicali. Tra quanti si posero nel fronte opposto vi furono il vescovo di Brescia Angelo Maria Querini e il domenicano rigorista Daniele Concina, secondo il quale gli aspetti economici sottesi alla riduzione delle feste dovevano essere necessariamente subordinati agli aspetti devozionali e religiosi. Lo stesso Querini, in una lettera indirizzata al vescovo di Fermo Borgia, aveva argomentato la sua posizione scrivendo che "crederò di far il mio dovere, se persuaso, come sono, derivar la miseria de' popoli principalmente dalla morbidezza, dalla dappocaggine, e scostumatezza de' medesimi, mi studierò di guarir questi mali, non mai con invadere le ragioni del Santuario, ma con quei salubri rimedj, che l'istesso Santuario vuole, che siano adoperati da noi Vescovi [...]; e quanto al sollievo de' miserabili, che tali sieno senza lor colpa, non mancherò al certo [...] di procurarglielo con que' mezzi, che è in obbligo di impiegare ogni Cristiano, e molto più ogni Ecclesiastico, e sopra tutti ogni Vescovo; ma non con valermi di alcuno, in conseguenza del quale venisse a scemarsi la frequenza de' Sacramenti, de' Sermoni, delle Dottrine Cristiane, e di ogni altra sagra funzione". Cit. in R. BALLERINI, *Risvolti antropologici ed ecclesiali in una polemica del Querini*, in G.

Emblematica risulta a tal proposito la disputa tra Muratori, capofila del fronte riformatore, e il cardinal Angelo Maria Querini, nobile veneziano e vescovo di Brescia, opposti alla diminuzione delle feste religiose¹³⁶.

La materia, lungi dall'essere risolta dall'intervento di Benedetto XIV, continuò a essere dibattuta, come dimostra quanto sostenuto da Rodella a proposito della pubblicazione del *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico* di Guadagnini, scritto che, a suo dire, avrebbe certamente generato una forte opposizione da parte della Congregazione dei Riti. Il segretario della famiglia Mazzuchelli scrive all'arciprete in una lettera datata 16 dicembre 1784:

Ho copiato il *Progetto di fissazione del calendario* e ne spedisco pel corriere d'oggi all'amico due fogli già trascritti. L'ordinario di domenica spero d'aver in pronto il restante, e lo lancerò all'amico per essere impresso nel Giornale. Se questo pensiero venisse eseguito sarebbe una cosa degna da formar epoca in tutta la Chiesa, e in tutti gli Stati del Mondo Cattolico. Vi rimanderò a suo tempo l'originale. Vivete pur quieto per riguardo a un alto silenzio. Il Tribunale de' Riti, e i Calendaristi getteranno forte la piscia all'aria. Lasciamoli urlare, purché si faccia questo gran bene, gli urli avranno fine¹³⁷.

Sin dalla parte introduttiva dello scritto emerge chiaramente il punto di vista utilizzato da Guadagnini per l'analisi del problema della diminuzione delle feste religiose. Per l'arciprete tale questione presenta risvolti che sono al contempo religiosi e socio-economici. A suo parere, infatti, la riduzione delle feste religiose avrebbe favorito la promozione di una pietà "illuminata", sgravata

BENZONI, M. PEGRARI (a cura di), *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Atti del convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia (Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980), Brescia, 1982, pp. 285-299, in particolare p. 294. Alla lettera di Querini il vescovo Borgia rispose il 10 febbraio 1747 difendendo la sua scelta di chiedere l'indulto e mettendo in luce la prospettiva eminentemente economica da cui analizzava la questione: "Passate poi a suggerirmi i mezzi, che Voi usate per rimediare alle miserie de' Popoli, le quali giudicate derivare dalla loro morbidezza, dappocaggine, e scostumatezza, ed a queste vi opponete coll'argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina, e provvedete ancora a quei Miserabili, ch'è in obbligo d'impiegare ogni Cristiano, e molto più ogni Ecclesiastico, e sopra tutti ogni Vescovo. In quanto a ciò deve rendervi umilissime grazie, perché mi eccitate ad imitarvi [...]. Ma permettetemi di dirvi, che nella mia Diocesi non tutte le miserie derivano da quei principj, che Voi allegate, né possono sanarsi per via di ammonizione, né sempre può la gente, massimamente del Contado, ad ogni occorrenza ricorrere a qualche Superiore Ecclesiastico per la dispensa: onde se la pigliano da loro, e si formano l'osservanza delle Feste a lor modo, e tutto ciò, che noi facciamo, o possiam fare in sollievo de' veri Miserabili rare volte esce dalle Mura della nostra residenza, e il Corpo grosso del Popolo, e la frequenza delle miserie è fuori. Or non conviene a Noi di liberare tanta povera Gente nelle Feste minori dal grave peso di astenersi dalle opere servili, e anco dall'altro di doverne per ogni volta cercar dispensa? E con tale Indulto esortarlo, in incoraggiarlo ad un'osservanza più esatta delle Domeniche, e delle Feste maggiori, le quali prima confuse colle minori punto non si distinguevano dalle altre, anzi le Domeniche erano forse le più trascurate? [...] Sò, che sempre i peccati vi saranno, [...] ma è, e sarà sempre ufizio nostro il toglierne, o almeno sminuirne le occasioni". Ivi, pp. 285-299. Per uno sguardo d'insieme sulla posizione dei vescovi che risposero all'inchiesta di Benedetto XIV, cfr.: F. VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., pp. 136-161.

¹³⁶ La disputa sulla riduzione delle feste religiose logorò i rapporti tra il vescovo Querini e Muratori. A tal proposito cfr.: R. BALLERINI, *Risvolti antropologici ed ecclesiali*, cit., pp. 285-299; M. DEL LUNGO, *Il dialogo-monologo con Lodovico Antonio Muratori*, in G. BENZONI, M. PEGRARI (a cura di), *Cultura, religione e politica*, cit., pp. 357-358.

¹³⁷ Lettera di Rodella a Guadagnini, 16 dicembre 1784, F.L., UCSCB, doc. 94, bob. 9.

da pratiche devozionali e liturgiche popolari e “barocche”, e allo stesso tempo avrebbe consentito l’aumento dei giorni lavorativi, generando benefici e immediati effetti economici.

Anticipando quanto Giuseppe II avrebbe stabilito il 4 ottobre 1787 nel *Regolamento dell’ufficiatura delle chiese e degli esercizi di pubblica devozione nelle medesime*, unito al piano generale di sistemazione delle parrocchie¹³⁸, il decreto che lo stesso anno il senato veneto avrebbe emanato a proposito della riduzione delle feste religiose e la *Lettera pastorale* che il 5 ottobre 1787 Ricci avrebbe inviato al clero della sua diocesi, Guadagnini scrive:

Ernesto Cristiano Wilmann pieno di Tedesca religione e schiettezza, siccome è stato con molta gioja osservando la moderna applicazione degli ottimi cristiani Principi ad ovviare colle provvide loro leggi ad una quantità d’incomodi della Religione e della Società civile derivanti dai pregiudicj dell’età barbare, così è stato fin ora con una lieta aspettazione di veder tolto un disagio notabilissimo, che soffrono egualmente la Religione e la Società civile, ed a cui egli crede essere agevolissimo il metter pronto compenso senza un soldo di spesa, e senza cagionare il menomo disagio a chicchessia¹³⁹.

Alla luce di questa impostazione, in cui la dimensione religiosa e quella civile del problema sono colte con uno sguardo d’insieme, si comprende la piena partecipazione di Guadagnini al paradigma mentale tipico dell’“*Aufklärung* cattolica”. Non è un caso che colui che di tale variegata corrente di pensiero fu il principale rappresentante nel contesto italiano, ossia Muratori, nel 1747, aveva riservato un intero capitolo dell’opera *Della regolata divozione dei cristiani* al tema delle feste religiose¹⁴⁰, di cui aveva auspicato un consistente ridimensionamento.

¹³⁸ Il 25 settembre 1786 Giuseppe II emanò un editto volto al riordino del “culto esterno”. L’editto imperiale aboliva le feste *ex voto et divotione*, proibiva novene e tridui, regolamentava addirittura il suono delle campane, il numero delle processioni e dei pellegrinaggi. Sulla stessa lunghezza d’onda di tale editto si pose il *Regolamento dell’ufficiatura delle chiese e degli esercizi di pubblica devozione nelle medesime* del 1787, il cui principale obiettivo era la regolamentazione del “culto esterno” su basi muratoriane. A proposito dell’azione riformatrice attuate da Giuseppe II riguardo alla materia devozionale cfr.: P. VISMARA, *Echi e riflessi del sinodo di Pistoia in Lombardia*, in *Settecento religioso in Lombardia*, Milano, 1994, pp. 217-240, in particolare pp. 233 ss.; E. CATTANEO, *Problemi liturgici nel Settecento italiano*, Milano, 1977, p. 98; L. SEBASTIANI, *La riorganizzazione delle parrocchie nel periodo giuseppino*, in «Quaderni storici», 15 (1970), pp. 866-910. A proposito dell’editto emanato dal senato veneto riguardo alla riduzione delle feste religiose di precetto, cfr.: M. BERENGO, *La società veneta alla fine del Settecento. Ricerche storiche*, Roma, 2009, ed. anastatica, pp. 225-251, in particolare p. 225.

¹³⁹ G. B. GUADAGNINI, *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*, s.d., BSVM, 47 (XX bis. E. 5), p. 1.

¹⁴⁰ Il debito intellettuale nutrito da Guadagnini nei confronti di Muratori è attestato dal fatto che nel 1783 l’arciprete aveva ultimato la stesura di uno scritto che, a oggi non rinvenuto, era intitolato *Della divozione regolata*, esplicito rimando all’opera muratoriana *Della regolata divozione dei cristiani*. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 430. La ripresa da parte di Guadagnini del pensiero muratoriano a proposito della riforma devozionale costituiva un dato di cui si aveva piena coscienza nell’ambiente giansenista tardo-settecentesco. Già nel 1780 il canonico Sonzogno scrisse a Guadagnini: “Non posso non lodare il disegno, che Dio Le ha ispirato, di fare e compiere il trattato circa gli esteriori esercizi di divozione, i quali anche essi appartengono alla Religione; e ciò servirà di ampio commentario al trattato del Muratori”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 195, bob. 2.

Allo stesso modo Casto Innocente Ansaldi, teologo domenicano sensibile alle istanze del cattolicesimo illuminato, il 9 maggio 1748 aveva scritto allo stesso Muratori, elogiandone l'impegno ai fini di una regolamentazione più "razionale" del calendario ecclesiastico:

Se io fossi un re, non altro avrei a cuore che il fare erigere una statua d'oro ad V. S. illustrissima per la zelantissima e divina difesa de' poveri con un cuore sì umano e christiano intrapresa. Una statua migliore però gli ho eretta nel mio cuore, in cui si è all'eccesso estesa la grandissima stima che io nodriva dell'altissimo di lei merito. L'ultima di lei scrittura in proposito della minorazione delle feste [...] è un capo d'opera che viverà *seculis innumerabilibus*, e per cui le saranno obbligati e la Chiesa e i poveri sinché viverà il mondo¹⁴¹.

Per Guadagnini il problema della riduzione delle feste, seppur lungamente dibattuto da una tradizione cattolica che da Muratori passava per Ansaldi, per giungere sino a un cattolico democratico come Giovanni Antonio Ranza¹⁴², non era ancora stato definitivamente risolto.

A tal riguardo l'arciprete si appella all'autorità politica che, secondo la sua visione giurisdizionalista, era tenuta a regolamentare tale dibattuto problema. Trattandosi di una materia di disciplina esteriore, ossia di una materia che, pur avendo natura religiosa, aveva immediate implicazioni civili, per Guadagnini l'autorità politica aveva il diritto/dovere di esercitare su di essa il suo controllo ai fini dell'ordinato funzionamento della macchina statale¹⁴³.

Tutti questi riflessi insieme uniti fanno ardentemente desiderare al nostro buon Tedesco, che in questo illuminato secolo si pensi da chi con tanto lodevole vigilanza soprintende ai bisogni della Religione e dello Stato, a togliere colla

¹⁴¹ Cit. in C. FORLANI, *Echi lombardo-germanici*, cit., p. 179. Nella lettera Ansaldi proseguiva spronando Muratori affinché si impegnasse a fare in modo che si diffondesse tra i fedeli l'idea che lavorare nei giorni festivi previo ottenimento della licenza del parroco non costituiva peccato. Partendo da questa idea il domenicano perorava la causa della diminuzione delle feste religiose: "Che le feste si sminuissero, e i contadini vedessero che in quel di niuno fa festa, non il parroco, non i signori, non i preti, non i benestanti, non il suono delle campane che è il battocchio delle loro coscienze, perché il villano tutto si regola a campane; niuna coscienza erronea, mille lodi a Dio, niun peccato in questa cose; verrebbero i figli che non trovate queste feste, neppur saprebbero che vi fossero mai state al mondo, e però niun scrupolo mai nascerebbe in essi loro di lavorare in quei dì". Ivi, p. 180.

¹⁴² Per la biografia di Ranza vedi *infra* capitolo III, n. 5. Sullo scorcio finale del XVIII secolo Ranza si impegnò per la riduzione delle feste di precetto al fine di aumentare i giorni lavorativi. Cfr.: V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, in «Studi Storici», 30 (1989), f. 4, pp. 825-872.

¹⁴³ Scrive Guadagnini auspicando la cooperazione di autorità politica ed ecclesiastica: "Ma non vedendo, che alcun per ora vi pensi: e giudicando che ciò nasca non da altro, che dal non esser fin ora forse caduto in riflesso a chi può ripararlo, ha deliberato di metterlo colle nostre stampe in veduta del Pubblico; sperando che così possa esser preso in considerazione dai sapientissimi Amministratori della Chiesa e dello Stato, e che ciò basti per aspettare in breve il da lui sospirato regolamento". G. B. GUADAGNINI, *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*, cit., p. 1. Emerge a tal proposito la comunanza con il pensiero di Muratori. Consapevole della difficoltà di pervenire alla limitazione delle feste di precetto attraverso un'autoriforma della Chiesa, il bibliotecario modenese aveva auspicato l'intervento dell'autorità politica. Muratori aveva scritto nell'opera intitolata *Difesa di quanto ha scritto Lamindo Pritanio in favore della diminuzion delle feste*: "[È necessario] il braccio de' Principe perché tanta è la bestialità di alcuni che i grassi artisti potrebbero insultare su i principî chi osasse di pubblicamente attendere a' suoi lavorieri. L'ignoranza e uno zelo scompagnato dalla scienza son capaci di tutto [...]. Dee il secolar governo voler le botteghe aperte nelle feste popolari [...]. Ha qui bisogno la povera gente d'essere istruita e disingannata". Cit. in F. VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., pp. 157-158.

fissazione del Calendario Ecclesiastico quella perpetua rivoluzione di feste, che porta tanto sensibili incomodi alla stessa Religione ed allo Stato, da cui per altro non ne ridonda vantaggio alcuno immaginabile, quando, com'egli pensa, e com'è la verità, ciò può farsi facilissimamente, senza il menomo dispendio, e senza disagio [...] ¹⁴⁴.

La “rivoluzione delle feste”, che Guadagnini riteneva potesse essere risolta attraverso la fissazione del calendario ecclesiastico ¹⁴⁵, generava immediate e dannose ripercussioni sulle condizioni economiche dello Stato, in primo luogo sui ceti più poveri. Dimostrando una particolare attenzione al tema dell'economia, che fu al centro della riflessione politica più tarda dell'arciprete, Guadagnini prende in considerazione l'eventualità della sovrapposizione di una festa religiosa al giorno riservato al mercato, fulcro della vita economica e sociale delle comunità d'antico regime, in principal modo di quelle rurali, realtà che l'arciprete ben conosceva per via dalla sua esperienza pastorale nella parrocchia di Civate Camuno.

I giorni de' Mercati eddomadarj rimangon di sovente impediti dall'incontro delle feste stabili, che vanno a cadere nel giorno della settimana stabilito pel Mercato: si trasportano allora ad un altro giorno o precedente o susseguente, ma diconsi Mercati rotti, perché d'ordinario non vi concorre che una metà del popolo consueto. E spesso ancora accade, che il Mercato va a cadere tramezzo a due feste, non solo con piccol concorso, ma ciocché più importa, con grande strapazzo delle due feste violate colle vetture e trasporti necessarj alla sussistenza del Mercato ¹⁴⁶.

¹⁴⁴ G. B. GUADAGNINI, *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*, cit., p. 1.

¹⁴⁵ Scrive Guadagnini esponendo la sua proposta di fissazione del calendario “Per fissare in perpetuo le Domeniche, e in conseguenza gli altri giorni della Settimana, e con ciò tutti i giorni dell'anno, basta fissare, che il giorno del Santissimo Natale, e conseguentemente il primo giorno dell'anno debba chiamarsi sempre Domenica. Ecco fissati tutti i giorni dell'anno in perpetuo. Il dì di Natale sarà dunque sempre Domenica, il dì di S. Stefano sempre Lunedì, il dì di S. Giovanni Evangelista sempre Martedì, quel degli Innocenti sempre di Mercoledì, e così gli altri. È vero, che fatto il giro dell'anno, la vigilia di Natale cadrebbe in Domenica. Ma che mal ci sarebbe, se l'anno cristiano cominciasse in Domenica, e così fosse N.S. anche materialmente come lo chiama S. Giovanni, l'alfa e l'omega, il principio e la fine? Niun giorno per se stesso è né Domenica, né Lunedì, né Martedì, ecc., che i giorni siano chiamati con un nome e coll'altro dipende solamente dalla determinazione degli uomini. Quando adunque si determini, che il dì di Natale sempre sia detto e considerato una Domenica, sarà sempre Domenica. È vero ancora, che ciocché è determinato dal gius divino, si è che ogni settimo giorno sia festivo, e che questo settimo festivo giorno, che presso i Giudei era il Sabbat, presso i Cristiani dev'essere la Domenica. Ma ciò non dà il menomo impaccio alla divisata fissazione. Quando il S. Natale è caduto in Domenica, l'anno dopo cade in Domenica la Vigilia di esso. Nondimeno il dì seguente, ch'è il Natale, è festivo, anzi solennissimo. Chiamiamolo dunque di nuovo Domenica, e così senza accrescere festa alcuna si ripiglia di nuovo a celebrar festivo il settimo giorno, che sarà Domenica, per tutto il corso dell'anno. È vero di più, che nell'anno bissestile rimarranno due incommode variazioni. L'una, che dalla fine di Febbrajo fino a Natale tanto e tanto restaran variati tutti i giorni; perché dessi nell'anno bissestile a quel mese un giorno di più: l'altra, che nel fine cadrà la Vigilia di Natale. [...]. Per fissare la Pasqua poi, dalla cui presente variazione nascono sconcj anche maggiori, egli vorrebbe, che si stabilisse alla quarta Domenica di Marzo, la quale [...] cadrebbe in perpetuo nel dì ventisei di quel Mese”. G. B. GUADAGNINI, *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*, cit., pp. 10-12.

¹⁴⁶ Ivi, pp. 5-6. Su tale tema Guadagnini ritorna nel corso dell'opera scrivendo che “i mercati, le fiere, i giorni giuridici del Foro, più non restino importunamente interrotti”. Ivi, p. 30.

Rispondendo ai dubbi avanzati da Rodella riguardo alla solidità scientifico-astronomica del *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*¹⁴⁷, Guadagnini mise in luce il valore eminentemente “politico” e “civile” della sua proposta riformatrice:

Per conto del Calendario voi rifletterete, che il mio piano di riforma è puramente ecclesiastico e civile, e affatto indipendente dai calcoli astronomici. Suppongo già fissato per tal oggetto l'anno Gregoriano, e non m'impaccio di sapere, se sia puntualmente esatto o no. A me basta, che qualsivoglia regolazione ne seguisse, tanto e tanto resterà l'anno comune di giorni 365, e il bisestile di 366: il giorno di Natale sempre ai 25 di Dicembre: e che quel giorno può fissarsi in perpetuo per Domenica, e restar così immobile in eterno tutte le feste domenicali, e in conseguenza tutte le Domeniche dell'anno: e la Pasqua può stabilirsi per sempre ai 26 Marzo; e così togliere tutti gl'incomodi ecclesiastici e civili, che risultano dalla continua rivoluzione dei giorni della Settimana, e dalla instabilità della Pasqua¹⁴⁸.

L'attenzione riservata da Guadagnini all'aspetto socio-economico della riduzione delle feste religiose rappresenta un esplicito rimando al pensiero di Muratori. Nell'opera *Della regolata divozione de' Cristiani* il bibliotecario modenese, costante punto di riferimento della riflessione teologica e politica dell'arciprete, riservò particolare attenzione ai risvolti economici sottesi a una più “razionale” gestione del calendario ecclesiastico. Per Muratori, il quale dimostrò una particolare attenzione alla dimensione civile del cristianesimo, l'elevato e, a suo dire, ingiustificato numero di feste religiose aggravava la già difficile condizione economica dei ceti più disagiati, generando per l'Italia uno svantaggio competitivo rispetto agli stati del Nord Europa che, in maggioranza riformati, avevano un numero di feste religiose assai inferiore¹⁴⁹.

La molteplicità delle feste di precetto torna in evidente pregiudizio ed aggravio di chi s'ha da guadagnare il pane colle arti e colle fatiche delle sue braccia. [...] Sicché, tirati i conti, si troverà che poco più o poco meno di tre mesi di ciascun anno tanto i rustici che gli artisti ed altra povera gente si astengono, o, per meglio dire, s'hanno da astenere dal lavorare e dal guadagnarsi il pane, né si può soddisfare ai tanti bisogni della campagna [...]. Ora che avviene da ciò? Non è una

¹⁴⁷ In una lettera datata 2 gennaio 1785, Rodella avanzò a Guadagnini alcune critiche a proposito della proposta di riforma del calendario gregoriano, mettendone in luce la debolezza sul piano astronomico. A tal proposito cfr.: F.L., UCSCB, doc. 95, bob. 9.

¹⁴⁸ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 166. Al di là delle critiche sul piano astronomico, Rodella era perfettamente cosciente dello scopo “politico” dell'opera di Guadagnini. In una lettera datata 5 febbraio 1785 Rodella scrisse all'arciprete: “Facendo l'Indiano, ho [...] scritto che questo buon Tedesco [Wilmann] ha i mustacchj, e la scimitarra, di cui saprà far buon uso contra i Calendaristi ecclesiastici, se si arrischieranno a muovere della polvere contra un Progetto tanto utile alla Chiesa, e al Secolo, cioè al Sacerdozio, e all'Impero”. Cfr.: DOC 97, bob.9.

¹⁴⁹ In una lettera indirizzata al cardinal Fortunato Tamburini il 25 agosto 1741, l'anno precedente al sondaggio commissionato da Benedetto XIV, Muratori aveva scritto: “Se tornasse più in campo il discorso delle feste, converrebbe aggiungere che fra le molte cagioni di tanti poveri che abbiamo in Italia, né si mirano ne' paesi germanici, v'entra ancora il soverchio numero delle feste, per le quali si avvezzano le povere genti al comodo mestiere del far nulla, al giuoco, [...]”. Cit. in R. BALLERINI, *Risvolti antropologici ed ecclesiali*, cit., p. 287, n. 14.

la cagione per cui la nostra Italia abbonda cotanto di poveri e questuanti, a differenza di altri paesi. Ma fra queste cagioni s'ha ancora da annoverare l'esorbitanza delle feste¹⁵⁰.

Dopo l'analisi delle implicazioni economiche e sociali relative alla fissazione del calendario ecclesiastico, Guadagnini si concentra sull'aspetto religioso e morale sotteso alla dibattuta questione. In modo particolare l'arciprete si concentra sulla festività del carnevale che, in conformità al suo rigorismo, considerava troppo lunghe e soprattutto dannose per la fede dei cristiani. A tal proposito Guadagnini fa riferimento ad alcuni vescovi zelanti – tra cui Carlo Borromeo, modello della pietà controriformata per i giansenisti – i quali, durante le festività del carnevale, stabilirono nuove celebrazioni religiose allo scopo di ricondurre i fedeli nell'alveo della pietà cristiana. Tuttavia, a detta di Guadagnini, tale rimedio, seppur promosso a fin di bene, provocò una evidente eterogenesi dei fini. La fissazione di nuove feste religiose volte a contrastare l'impatto del carnevale sulla vita dei fedeli ebbe come immediato risultato quello di accrescerne ulteriormente il numero già molto elevato. Inoltre, molte delle feste celebrate durante il periodo carnevalesco sortirono l'effetto contrario a quello sperato, venendo percepite dai fedeli indistintamente dalle festività legate al carnevale. In tal modo il raggiungimento dell'obiettivo di queste nuove celebrazioni religiose, ossia la promozione di una pietà "illuminata", in cui i fedeli partecipassero alle vita religiosa della loro comunità con maggiore coscienza, con una predisposizione verso il trascendente vissuta con maggiore razionalità, con una "regolata devozione" che doveva instillarsi nel "cuore de' fedeli", invece di essere favorito veniva irrimediabilmente allontanato. Scrive Guadagnini a tal riguardo:

I Cristiani sordi alle voci pietose di sì buona Madre al primo comparir del Carnovale abandonansi a tutti i piaceri, cui credon proprj di quel tempo; e quanto più il Carnovale s'avvanza, a dispetto di Settuagesima, di Sessagesima, e di Quinquagesima, più infuriano ne' bagordi, negli stravizzi, nei Teatri, ne' balli, e in ogni maniera d'usato benché inconveniente trastullo. Indarno i Santi Pastori si sfiatano in esortazioni, consigli, e rimproveri, che nelle Città non sono uditi, e nelle campagne sprezzati. Indarno dopo il S. Arcivescovo di Milano il gran Carlo Borromeo i Romano Pontefici, i Vescovi più zelanti, ed anche private divote persone hanno introdotto nel Carnovale Esposizioni solenni del Venerabile, divoti ufficj, prediche, esercizj spirituali: questi medesimi solenni ufficj partecipano dello spirito della stagione: finiscono in apparati grandiosi, illuminazioni dispendiose, musiche teatrali, che converton la Chiesa in una sala di conversazione e di giocondo spettacolo, senza portar nel cuor de' fedeli il menomo sentimento di vera pietà, anzi estinguendo in essi il debil residuo di fede e di venerazione del luogo santo, e de' santi misterj¹⁵¹.

¹⁵⁰ L. A. MURATORI, *Della regolata divozione dei Cristiani*, Venezia, Albrizzi, 1747, pp. 294-295.

¹⁵¹ G. B. GUADAGNINI, *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*, cit., pp. 8-9.

Ancora una volta appare evidente il debito nutrito dall'arciprete verso lo scritto *Della regolata divozione de' Cristiani* di Muratori. Anticipando un tema che in seguito Guadagnini avrebbe ripreso, il bibliotecario modenese aveva imputato all'elevato numero di feste religiose non già la diffusione di una maggiore religiosità, bensì l'allontanamento dai precetti cristiani. A tal proposito il bibliotecario modenese aveva scritto che “finalmente la sovrabbondanza delle feste, in vece di promuovere la divozione fra tanti artisti, ad altro non serve ben spesso che alla loro temporale ed eterna perdizione. Riducesi in fatti il santificar le feste di non pochi alle osterie, ai bagordi, ai giuochi illeciti ed anche alla disonestà”¹⁵².

Guadagnini conclude il *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico* con una esortazione all'intervento di Pio VI, il quale, promuovendo la riforma in senso muratoriano del calendario ecclesiastico, sarebbe passato alla storia così come accadde per Gregorio XIII, promotore della riforma del calendario nel XVI secolo. Accanto all'esortazione rivolta al pontefice, Guadagnini non manca di ribadire la necessità dell'intervento dei principi cattolici, i vescovi esteriori che, sulla scia di Costantino, erano tenuti a sorvegliare sulla disciplina esteriore:

Chi sa, che siccome Gregorio XIII rese immortale il suo nome colla Riforma del Calendario Astronomico, non voglia Pio VI felicemente regnante procurare al nome suo uno splendore anche più vivo col riformare il Calendario Ecclesiastico con tanto maggiore utilità della Religione e dello Stato? Cosa ch'egli può fare in un momento, senza spesa alcuna, e in qualunque ora a lui sembri opportuna. Dio gli ispiri sì bell'opera a perpetua sua gloria, e vantaggio grandissimo della Chiesa di Dio, di cui è il primo Pastore: e riunisca i Cristiani religiosissimi Principi a favorire sì degna, facile, e fruttuosa impresa¹⁵³.

Che la questione riguardante la riforma del calendario ecclesiastico avesse suscitato un dibattito che ancora negli anni Ottanta del XVIII secolo contrapponeva il fronte riformatore a quello filo-curiale, è attestato da quanto affermato da Rodella in occasione della pubblicazione del *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico* di Guadagnini. In una lettera indirizzata il 22 gennaio 1785 all'arciprete il segretario della famiglia Mazzuchelli sostiene di essere considerato l'autore dello scritto sul calendario, accusa da cui, preservando l'anonimato di Guadagnini, si era difeso attribuendone la paternità a un teologo tedesco. Auspicando l'uscita allo scoperto di Guadagnini, che egli riteneva necessaria per la difesa della sua dissertazione contro le accuse rivoltegli dal partito curiale, Rodella prevedeva che la pubblicazione dello scritto guadagniniano avrebbe generato una vera e propria “guerra de' Calendarj ecclesiastici”:

¹⁵² L. A. MURATORI, *Della regolata divozione dei Cristiani*, cit., pp. 296-297. Muratori aveva scritto a proposito del numero elevato di feste religiose: “Ecco una non lieve piaga al saggio civile governo e per conseguenze non irragionevoli i desideri di tanti saggi perché si giunga ad una discreta dimuzion delle feste, per condurre poi la gente ad una religiosa osservanza delle indispensabili e necessarie che restano”. Ivi, p. 297.

¹⁵³ G. B. GUADAGNINI, *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*, cit., pp. 30-31.

Tutto il mondo malamente crede che io sia il Wilmann. Ho qui il vostro originale che smentisce tal credenza; ma io mi sono data la zappa sui piedi col mandar colà la copia da me fattane, onde se si scatenerà la turba de' Calendaristi contra di me, io sarò la vittima dell'odio universale. Quando mi darete licenza di manifestar il vero autore, lo farò. Ho fatto il bravaccio, scrivendo agli amici che Wilmann è un Tedesco, che porta la scimitarra, e i mustacchj, e che sfida tutti i Calendaristi del mondo da Roma sino a Peckin, da Peckin per Giappone, per l'America, e per tutta l'Africa sino a Roma. Ma de' Calendaristi, avendo poca opinione de' medesimi, non si ha paura alcuna, perché costoro, che fallano anche nel fissare [...] i quarti della Luna, scrivono i loro Calendarj per guadagno, per ordine altrui, e per far dire delle pazzie a tutta quelle ottime creature, che ogni anno li pagano. Staremo a vedere cosa uscirà contra Wilmann, e cosa farà Wilmann contra la cosa, che uscirà per attaccar la guerra, ch'io chiamerò la guerra de' Calendarj Ecclesiastici¹⁵⁴.

L'opera che Guadagnini compose sotto il falso nome di Wilmann assumeva per il segretario della famiglia Mazzuchelli un valore che travalicava i confini della Lombardia veneta, per occupare un ruolo di primo piano nel ben più vasto panorama del riformismo cattolico. Lo stesso Scipione de' Ricci, colui che Rodella definiva il "Colbert" del Granduca di Toscana, prese a modello le indicazioni fornite da Guadagnini nel *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico* per approntare una drastica riduzione delle feste religiose, azione che il vescovo toscano considerava una tappa imprescindibile del riformismo leopoldino. Scrive a tal proposito Rodella:

Mosignor di Pistoja ha adottato il vostro *Progetto*, e ha riformato su tale idea il suo Calendario, ma non m'è ancora ben noto il sistema suo in questo particolare. Se l'Altezza Reale del Granduca giungerà a leggere il vostro *Progetto*, forse la Toscana tutta l'abbraccerà, e dietro a Lei correrà tutto il Mondo Cattolico. Questo Gran Sovrano col suo Colbert a' fianchi, ch'è Mons. Ricci, va poco a poco facendo esso la Riforma nel suo Stato, tanto sospirata da tutta la Chiesa, e sempre avversata dalla Corte di Roma¹⁵⁵.

La lettera che Rodella scrisse all'arciprete il 24 aprile 1785 assume un ruolo di primo piano per la comprensione dell'esperienza intellettuale guadagniniana e questo per due principali ragioni: da una parte consente di capire come Guadagnini fosse pienamente partecipe del dibattito che nel tardo XVIII secolo segnò in profondità l'identità della cultura cattolica; dall'altra, grazie alle parole del segretario della famiglia Mazzuchelli riguardanti l'interesse del vescovo Ricci per lo scritto dell'arciprete, permette di comprendere come in tale dibattito il pensiero di Guadagnini avesse superato di gran lunga i confini lombardo-veneti.

Lo scritto di Guadagnini ottenne un notevole successo, di cui la riedizione in latino nel 1788 con il titolo *De tollenda ecclesiastici Calendarii perenni instabilitate. Votum ac problema Ernesti*

¹⁵⁴ Lettera di Rodella a Guadagnini, 22 gennaio 1785, F.L., UCSCB, doc. 96, bob. 9.

¹⁵⁵ Lettera di Rodella a Guadagnini, 24 aprile 1785, F.L., UCSCB, doc. 102, bob. 9. Rodella scrisse in un'altra lettera indirizzata a Guadagnini: "Il *Progetto* vostro è andato a sangue a quanti l'hanno letto, e tutti sospirano il momento che i Sovrani facciano fissare il Calendario, come l'ha riformato Mons. Di Pistoja, ma Roma sarà la sola, che farà ostacolo". Cfr.: Lettera di Rodella a Guadagnini, 7 marzo 1785, F.L., UCSCB, doc. 100, bob. 9.

*Christiani Willmanni ad Nobiliss, ornatissimosque Imperialis Collegii Germani ed Hungarici Ticin. Alumnos*¹⁵⁶ costituisce la più evidente espressione. Lo scritto, ampliato rispetto alla versione pubblicata sul giornale veneziano, ma avente lo stesso obiettivo “civile” e “politico”, ottenne un’entusiastica recensione sugli «Annali Ecclesiastici» di Firenze, il principale organo di informazione del giansenismo italiano tardo-settecentesco¹⁵⁷.

Il successo editoriale riscontrato dalla versione latina dell’opera è inoltre attestato da quanto Tamburini, in una lettera datata 27 dicembre 1788, scrisse a Guadagnini. Il docente pavese comunicò all’arciprete che “il libretto *De tollenda* ha incontrato molta stima e più, massime al vescovo di Novara [Marco Aurelio Balbis Bertone]”¹⁵⁸.

Sulla stessa lunghezza d’onda di Tamburini si pose anche Rodella il quale, ribadendo gli elogi avanzati nei confronti del *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*, esaltava la versione latina dello scritto guadagniniano, criticando l’atteggiamento della curia romana volto a ostacolare ogni proposta di riforma:

La vostra grand’opera sulla Riforma del Calendario Ecclesiastico piacere deve a tutti gli uomini amici della verità; ma sapete che sono assai pochi, e alla Corte di Roma non dee piacere, perché ogni anno becca del denaro da tutti i Caledaristi della Cristianità collo smercio de’ Decreti della Congregazione de’ Sacri Riti. Che importa a quella Corte che tutta la società Civile ed Ecclesiastica, risenta gl’incomodi, e i dispendj? Purch’ella tiri a se l’oro, nulla già le cale, che tutto l’universo vada sossopra¹⁵⁹.

A pochi anni di distanza dalla stesura del *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico* la storia del giansenismo italiano avrebbe conosciuto una svolta. Nel 1786 Pietro Leopoldo, in cooperazione con il vescovo Scipione de’ Ricci, convocò il sinodo di Pistoia, l’evento in cui, non solo il movimento giansenista italiano, ma l’intero fronte giurisdizionalista europeo ripose le proprie speranze riformatrici. Con la convocazione del sinodo pistoiese nel 1786, i principi gallicani elaborati da Bossuet sulla scia dei concili quattrocenteschi di Pisa, Costanza e Basilea, conoscevano nuovo vigore¹⁶⁰. Il sinodo di Pistoia divenne per Guadagnini l’evento grazie al quale i due capisaldi del suo pensiero, ossia il giurisdizionalismo derivante dal confronto con la politica ecclesiastica

¹⁵⁶ A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 394. Guadagnini scrisse a Rodella in una lettera datata 14 agosto 1788 riguardo alla pubblicazione della versione latina dello scritto sulla riforma del calendario: “L’Epistola latina sul Calendario, è cosa tanto disparata, che la bramo stampata da sé; tanto più, che non porta, e bramo che non porti il mio nome, perché riesca più fruttuosa”. Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 258.

¹⁵⁷ Per la “politica editoriale” degli «Annali ecclesiastici» cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Gli «Annali ecclesiastici» e Pietro Tamburini*, cit., pp. 307-330.

¹⁵⁸ Lettera di Tamburini a Guadagnini, 27 dicembre 1788, F.L., UCSCB, doc. 103, bob. 10.

¹⁵⁹ Lettera di Rodella a Guadagnini, 23 febbraio 1791, F.L., UCSCB, doc. 123, bob. 9.

¹⁶⁰ Il sinodo di Pistoia accolse nel primo decreto i quattro articoli gallicani redatti da Bossuet come base dottrinale ed ecclesiologica. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, cit., p. 230.

attuata da Giuseppe II nella Lombardia asburgica e l'impegno volto alla promozione di una "regolata devozione", mutuato dal pensiero muratoriano e dal riformismo ricciano, da ambiziosi obiettivi avrebbero potuto trasformarsi in un concreto programma politico.

2.8 La ricezione del sinodo di Pistoia nel pensiero di Guadagnini e del giansenismo lombardo-veneto

All'inizio degli anni Ottanta del XVIII secolo il granduca di Toscana Pietro Leopoldo ritenne maturi i tempi per approfondire l'azione di riforma ecclesiastica e religiosa in cui si era impegnato sin dall'inizio del suo regno¹⁶¹. Attraverso la stretta collaborazione con il corpo episcopale toscano, in primo luogo con i vescovi che, sensibili alle istanze riformatrici, si riunivano intorno a Scipione de Ricci, Pietro Leopoldo prospettò la convocazione di una serie di sinodi diocesani in vista di un sinodo nazionale in cui si sarebbero dovuti delineare i tratti distintivi della Chiesa toscana¹⁶².

Allo scopo di trasformare tale progetto in una concreta azione politica, nel 1784 il Granduca redasse i *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica*, il documento programmatico che, distribuito all'episcopato toscano solamente all'inizio del 1786, costituì la base teorica su cui prese forma il sinodo di Pistoia, la cui prima seduta si tenne il 20 settembre dello stesso anno¹⁶³.

La storiografia si è a lungo soffermata sull'analisi di questo importante episodio della storia del cattolicesimo, indagandone dettagliatamente le implicazioni dottrinali, ecclesiologiche e

¹⁶¹ A proposito dell'azione riformatrice di Pietro Leopoldo a partire dagli anni Sessanta del XVIII secolo, cfr.: M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., pp. 166-177.

¹⁶² P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 325-378. Riguardo al rapporto tra Pietro Leopoldo e il vescovo Ricci cfr.: M. VERGA, *Il vescovo e il Principe. Introduzione alle lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, in B. BOCCHINI CAMAIANI, M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, vol. I, cit., pp. 3-47. Particolarmente importanti per la comprensione del rapporto tra Pietro Leopoldo e il vescovo di Pistoia e Prato risultano le lettere che quest'ultimo scrisse al granduca dal 1780 al 1791. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, 3 voll., Firenze, 1990.

¹⁶³ A proposito dei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 338-340; Id. (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia*, vol. II, *Introduzione storica e documenti inediti*, Firenze, 1986, pp. 9-28; M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., pp. 181-188; A. WANDRUSZKA, *Pietro Leopoldo un grande riformatore*, Firenze, 1968, p. 503. Lo scopo dell'emanazione dei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* si deduce dalla lettera con cui Giovan Vincenzo Alberti, ministro di Pietro Leopoldo, accompagnò tale documento: "S.A.R. [...] avendo specialmente a cuore l'importantissimo e preciso obbligo che gli corre di cercare che il popolo sia bene istruito nei sani doveri della religione medesima per i suoi veri principi; e che il clero ed i ministri della Chiesa si rendano sempre più rispettabili ed utili al pubblico nel loro santo ed importante ministero, il che non si può ottenere che con l'esemplarità della condotta, dottrina, prudenza ed istruzione [...]". Cit. in M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., p. 183. Riguardo alla ricezione dei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* da parte dei vescovi toscani, cfr.: M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., pp. 181-192; M. PIERONI FRANCINI, *Un vescovo toscano tra riformismo e rivoluzione. Mons. Gregorio Alessandri (1776-1802)*, Roma, 1977, pp. 119-146.

disciplinari¹⁶⁴. Tuttavia, tenuto conto del quadro d'insieme fornito dai numerosi studi dedicati a tale argomento, in questa sede si è deciso di analizzare il sinodo di Pistoia attraverso una diversa prospettiva. L'attenzione non è stata riservata al sinodo in sé, quale momento istituzionale in cui i propositi di riforma di Pietro Leopoldo trovarono concreta attuazione, bensì alla ricezione di tale evento nella riflessione dottrinale ed ecclesiological di Guadagnini e, più in generale, del giansenismo lombardo-veneto. Un punto di osservazione dunque decisamente decentrato rispetto a quello comunemente utilizzato dalla storiografia, ma che consente di comprendere la differente percezione del sinodo pistoiese al di fuori del movimento riformatore toscano.

Ancora una volta la corrispondenza tra Guadagnini e Rodella assume un ruolo di notevole rilievo per la comprensione del pensiero dell'arciprete. I pareri scambiati tra due dei principali esponenti del giansenismo lombardo-veneto restituiscono un panorama in parte diverso da quello che si è soliti considerare osservando il sinodo pistoiese attraverso gli occhi di coloro che ne furono i principali protagonisti, in cui i propositi riformatori, le attese, le speranze e le delusioni assumono un tratto caratteristico che è il frutto della distanza dalla Toscana leopoldina e della peculiarità del giansenismo nel particolare contesto geografico posto a metà strada tra la Lombardia asburgica e la Repubblica di Venezia.

Rodella, il quale mantenne stretti legami con l'ambiente riformatore toscano, costituì per Guadagnini il principale canale di informazione riguardo all'evoluzione della politica ecclesiastica leopoldina. Fu il segretario della famiglia Mazzuchelli ad esempio a far pervenire a un Guadagnini ansioso di conoscere gli sviluppi del giurisdizionalismo asburgico nel Granducato di Toscana la Lettera pastorale con cui, il 31 luglio 1786, il vescovo Ricci convocò il sinodo pistoiese¹⁶⁵.

¹⁶⁴ A tal proposito cfr.: G. PELLETTIER, *Rome et la révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution française (1788-1799)*, Rome, 2004; C. LAMIONI (a cura di), *Il sinodo di Pistoia del 1786*. Atti del convegno internazionale per il secondo centenario, Pistoia-Prato, 25-27 settembre 1986, Roma, 1991; C. FANTAPPIÉ, *Per una rilettura del Sinodo di Pistoia del 1786. Note in margine all'opera di Pietro Stella*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 3 (1988), pp. 541-562; P. STELLA, *La duplex delectatio: agostinismo e giansenismo dal Sinodo di Pistoia alla Bolla "Auctorem Fidei"*, in «Salesianum», 45 (1983), f. 1, pp. 25-48; Id., *L'oscuramento delle verità nella Chiesa dal sinodo di Pistoia alla bolla "Auctorem Fidei"*, in «Salesianum», 43 (1981), pp. 731-756; A. C. BOLTON, *Church reform in the 18th century Italy. The synod of Pistoia 1786*, La Haye, 1969, pp. XI-162; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Corrispondenze francesi relative al sinodo di Pistoia del 1786*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 7 (1953), f. 2, pp. 377-410; 8 (1954), f. 1, pp. 49-92.

¹⁶⁵ Guadagnini ricevette la trascrizione della Lettera pastorale di Ricci solamente nel dicembre del 1786. In una lettera datata 14 ottobre 1786 Rodella scrisse all'arciprete: «Sto per voi trascrivendo la Convocatoria di Monsignor Ricci pel Sinodo di Pistoia incominciato a' 18 e finito a' 25 di settembre». Cfr.: F.L., UCSCB., doc. 230, bob. 9. Guadagnini rispose al segretario della famiglia Mazzuchelli l'11 novembre: «Aspetto con desiderio [...] la convocazione del Sinodo di Pistoia, e tutte le notizie che avete di quel Sinodo. I nemici della verità, e amici dell'ignoranza ne dicono ogni peggio [...]». Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 214. Guadagnini ricevette informazioni riguardo alla convocazione del sinodo di Pistoia anche dal canonico bergamasco Sonzogno il quale, in una lettera datata 16 agosto 1786, gli scrisse, elogiando il progetto ricciano dell'assemblea sinodale: «In settembre si farà, grazie a Dio, il Sinodo di Pistoia, ove s'incarica il Sig. Professore Tamburini col padre Palmieri, filippino di Genova. Iddio benedica questo santo congresso ed in seguito quello degli altri vescovi della Toscana, protetti dal granduca. Spero che quindi ne venga un salutare ristoro della disciplina ecclesiastica e delle prerogative della gerarchia». Cfr.: F.L., UCSCB., doc. 107, bob. 2.

Per il segretario della famiglia Mazzuchelli il sinodo di Pistoia assumeva un significato che travalicava i confini della toscana leopoldina, catalizzando le speranze del variegato fronte riformatore europeo. In tal senso la promozione di Tamburini, massimo esponente del giansenismo italiano settecentesco, a promotore dell'assemblea sinodale¹⁶⁶ – fatto di cui Guadagnini era stato reso partecipe dallo stesso docente pavese¹⁶⁷ – costituiva per Rodella la più chiara attestazione della volontà riformatrice che, in ossequio all'idea giansenista riguardante la cooperazione tra autorità civile ed ecclesiastica, stava alla base dell'operato di Pietro Leopoldo e del vescovo Ricci¹⁶⁸.

Inoltre, dimostrando una perfetta continuità con il pensiero esposto da Guadagnini nel *Compendio della Dottrina del clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica* e nelle *Brevi riflessioni sul sermone di Monsignor Jacopo Benigno Bossuet*, Rodella salutava con particolare favore l'adozione da parte dei padri sinodali dei quattro articoli gallicani, scelta ecclesiologica e dottrinale che egli riteneva la cifra qualificante dello spirito riformatore dell'assemblea pistoiese. Nel decreto sulla fede e sulla Chiesa, infatti, il sinodo affermava la ricezione dei “celebri” quattro articoli della Chiesa gallicana¹⁶⁹ di cui Tamburini, ora promotore sinodale, aveva ripreso l'essenza nell'*Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano*, scritto che Guadagnini si era impegnato a difendere contro le critiche della curia vescovile bresciana. A tal proposito Rodella scrive all'arciprete:

¹⁶⁶ Nella sua lunga attività Tamburini mantenne uno stretto legame con il giansenismo toscano. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Gli «Annali ecclesiastici» e Pietro Tamburini*, cit., pp. 307-330; C. FANTAPPIÈ, *Pietro Tamburini e la Toscana*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 227-245.

¹⁶⁷ In una lettera scritta da Pavia il 9 agosto 1786 Tamburini scrisse a Guadagnini: “Sul fine del mese parto per la Toscana”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 101, bob. 10. In un'altra lettera, di poco successiva, Tamburini rispose all'invito di Guadagnini di trascorrere le vacanze estive a Cividate Camuno scrivendo: “Non so se possa io andare costà nelle future vacanze. Debbo andare in Toscana indispensabilmente onde sarà difficile di combinare la cosa per Cividate. Non partirò che sul fine di agosto. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 102, bob. 10. Poco tempo prima, nel giugno del 1786, Tamburini aveva ricevuto una lettera da parte di Ricci, in cui il vescovo pistoiese lo invitava a prendere parte in veste di teologo al sinodo: “Io le parlai della bella circolare del nostro Sovrano contenente diversi punti su materie Ecclesiastiche. Eccolene una copia affinché possa considerarla con quiete e comodo e su questa formare una idea ed un piano di quello che dovrà trattarsi nel Sinodo. Della promessa da lei fattami di venire come Teologo, io ne ho fatto avvisato lo stesso Real Sovrano ond'Ella non possa aver scusa per privarmi di questa consolazione ed aiuto. Già Roma per mezzo dei Frati non lascia di preparare delle macchine da riscaldare e indisporre gli spiriti contro le providenze prese e contro quel di più che va preparando di loro il Sovrano. [...] Ella vedrà intanto quanti belli oggetti ci propone il Principe”. Cit. in P. GUERRINI, *Carteggi bresciani inediti sulla vita e i tempi di Pietro Tamburini (1737-1827)*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 27 (1927), p. 180.

¹⁶⁸ Rodella parlò a Guadagnini della nomina di Tamburini a promotore del sinodo pistoiese in una lettera datata 14 ottobre 1786: “Tamburini [...] è stato eletto da Monsignor di Pistoja per Promotore del Sinodo [...]. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 230, bob. 9. A proposito della partecipazione di Tamburini al sinodo pistoiese, cfr.: C. FANTAPPIÈ, *Pietro Tamburini e la Toscana*, cit., pp. 227-245.

¹⁶⁹ Come sottolineato da Bruna Bocchini Camaiani, nella *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, redatta da Ricci nel 1784, era compresa una *Memoria sulle libertà della Chiesa gallicana trovata tra le carte del serenissimo Delfino e composta per suo ordine*, risalente al 1714. Per i testi gallicani che influenzarono gli esiti dottrinali e teologico-politici del Sinodo di Pistoia cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., p. 78; Ead., *Ricci e Baldovinetti: un'amicizia e un progetto comune*, in D. MENOZZI (a cura di), *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano nel Settecento*, Atti del Seminario di Marti, 30 settembre 2000, Roma 2002, pp. 107-139, in particolare pp. 114-115. Sull'influenza esercitata dal pensiero di Bossuet sullo svolgimento del sinodo pistoiese cfr. anche P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., pp. 348-349.

Il Sinodo di Pistoja cammina per eccellenza bene. Avremo un capo d'opera in questo genere. I 220 Padri che compongono il Sinodo son quasi tutti d'accordo. Stanno adottate le massime di Francia per li 4 famosi articoli. [...]. Tamburini grazie a Dio, sta bene, ed è uno de' Teologi dell'Università di Pavia, che vi si distingue¹⁷⁰.

La ricezione della lettera con cui Ricci convocò il sinodo permise a Guadagnini di prendere atto dell'orientamento ecclesiologico del vescovo pistoiese. Per l'arciprete la "convocatoria" del 31 luglio 1786 costituiva la riproposizione, in un diverso contesto, dei principi parrochisti che egli aveva elaborato nel 1782 nel *De antiqua paroeciarum origine*. Per Guadagnini grazie all'attenzione riservata ai diritti del clero di second'ordine che, seppur subordinato al potere episcopale, era legittimato a partecipare con voto deliberativo al sinodo diocesano, la "democrazia ecclesiastica", la pneumatologia nel governo della Chiesa rivendicata dal movimento giansenista, trovava concreta attuazione:

Monsignor di Pistoja colla sua incomparabile convocatoria, cui riconosco per un prezioso dono vostro, ha data una pruova luminosissima della benignità di que' Vescovi, che sono chiarissimi, verso i Parrochi, da me predicata nella mia Opera *De paroeciis*, [...]. Il non derogare ai diritti de' parrochi è un atto di giustizia, a cui per altro mancano alcuni Vescovi, che non entrano nella categoria de' chiarissimi. Ma il risuscitarli, il predicarli ad alta voce, il metterli in effetto, con quella spontaneità, con quella caldezza, con quella efficacia, che risplende in quella meravigliosa Pastorale, è un benignità innegabile e risplendentissima [...]¹⁷¹.

L'idea dell'istituzione divina dei parroci, base teologica del pensiero parrochista fondato sulla cooperazione tra clero di primo e di second'ordine, era già stata chiaramente delineata nei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* di Pietro Leopoldo, di cui il vescovo Ricci, secondo un deciso orientamento regalista, difendeva le prerogative sovrane contro le ingerenze della corte romana¹⁷².

¹⁷⁰ Lettera di Rodella a Guadagnini, 5 ottobre 1786, F.L., UCSCB, doc. 229, bob. 9.

¹⁷¹ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 216. L'orientamento parrochista espresso da Ricci nella lettera di convocazione del sinodo di Pistoia trova riscontro in uno scritto che, pubblicato a Firenze nel 1783 con il titolo *L'istituzione divina de' parrochi e loro diritti al governo generale della Chiesa*, egli aveva patrocinato. Si legge in un passaggio di tale scritto: "È un abuso che il vescovo operi solo, dispregiando i cooperatori che gli ha dato Dio medesimo. Egli trasgredisce così il precetto divino e le regole della più venerabile antichità. I canoni che a lui prescrivono l'obbligo di concertar tutto col secondo ordine non sono già stati abrogati, ma formano tuttora la disciplina della Chiesa. Il dispotismo episcopale se la pone arditamente sotto i piedi. Si è sino giunti al segno di osare di sostenere, che il vescovo comanda arbitrariamente nel sinodo; che tutti i parrochi della diocesi vi sono radunati con incomodo e con dispendio, per ascoltare in silenzio i comandi che monsignore si compiacerà di dare [...]" Cfr.: P. STELLA (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia*, vol. II, cit., pp. 30-31. Riguardo all'orientamento parrochista della pastorale di Ricci cfr.: M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., pp. 194 ss.

¹⁷² Tale idea affondava le proprie radici nella concezione elaborata da Ricci a proposito dell'origine dell'autorità politica, che egli riteneva di istituzione divina. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., pp. 49-102.

Prendendo posizione contro il fronte filo-papale, Ricci aveva scritto nella lettera di convocazione del sinodo, suscitando in Guadagnini una forte aspettativa:

Odiano costoro ogni nome di riforma, e figurando falsamente contro quello che ci ha preannunciato il Divino spirito, che la Chiesa non possa aver mai dei tempi di oscuramento e di vecchiezza, gridano insensatamente all'eretico e al novatore ogni volta che si voglia rimontare il Vangelo per ripurgare la Chiesa dalle sozzure che nella malignità dei tempi ha potuto contrarre. Costoro pieni delle storte idee che in secoli tenebrosi l'ignoranza e l'ambizione sotto specie di pietà hanno sparse, tacciano di eretica novità ogni ravvivamento di antica disciplina più conforme al Vangelo [...] ¹⁷³.

L'orientamento giurisdizionalista di Ricci ebbe nel discorso tenuto dal domenicano Guglielmo Bartoli in occasione della prima seduta del sinodo pistoiese una evidente conferma:

Che dovrei dirvi di una tal voce che deposto tutto il treno della Maestà fra le instancabili cure del Principato, discende a proporre in LVII articoli tutto ciò che può ricondurre nelle Chiese Etrusche il lustro, il candore, lo spirito degli aurei secoli del Cristianesimo? Che potrei dirvi anche pigliando dei paragoni dai Ciri, dai Neemia, dagli Esdri, dai Costantini, dai Teodosj? Solo vi dirò per colmo di giusto encomio che un Principe formato secondo il cuore di Dio il vescovo esteriore del suo popolo, è quegli che colla sua voce ci porge un santo eccitamento alle più degne intraprese ¹⁷⁴.

Non sono stati rinvenuti documenti che attestino la conoscenza di Guadagnini delle parole del domenicano, ma ciò che qui vale la pena mettere in luce è che l'arciprete esprimeva riguardo al dibattuto tema del rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica la stessa idea che Bartoli espose in apertura dei lavori sinodali.

Terminato il sinodo di Pistoia, durato dal 19 al 28 settembre del 1786, le divergenze che sino a quel momento avevano impedito l'unità del corpo episcopale toscano assunsero la forma di una insanabile frattura. La maggioranza dei vescovi toscani, infatti, primo tra tutti l'arcivescovo di Firenze Antonio Martini, opposero una netta resistenza all'inserimento di alcuni dei principali testi del giansenismo francese, come ad esempio le *Riflessioni morali* di Pasquier Quesnel, tra quelli suggeriti per l'istruzione nei seminari diocesani. Inoltre, il fronte che si oppose alle istanze riformatrici di Ricci non era disposto ad accettare un caposaldo del pensiero giurisdizionalista, ossia la competenza dell'autorità secolare riguardo alle materie di disciplina esteriore.

In tal modo il progetto leopoldino riguardante la convocazione di sinodi diocesani sull'esempio di quello tenutosi a Pistoia in vista di un sinodo nazionale, subiva una battuta d'arresto. Gli stessi ministri granducali scongiurarono Pietro Leopoldo di lasciare nelle mani del vescovo Ricci

¹⁷³ Cit. in M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., p. 194.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 194-195.

l'iniziativa riformatrice, dando l'idea che la sua politica ecclesiastica fosse dettata dagli orientamenti di un ordinario diocesano, per altro suffraganeo dell'arcidiocesi di Firenze.

Preso atto dell'impossibilità di dare seguito ai progetti di sinodalità formulati nei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica*, Pietro Leopoldo optò per una strada diversa e certamente più diretta. Con lettera circolare del 17 marzo 1787 il granduca convocò a Firenze tutti i vescovi e gli arcivescovi toscani in vista di un'assemblea episcopale. Tale atto rispondeva all'esigenza del granduca di superare le divergenze createsi in seno all'episcopato toscano e di porre sotto il diretto controllo dell'autorità granducale il processo di riforma ecclesiastica e religiosa inaugurato dal sinodo di Pistoia¹⁷⁵.

Accanto alle resistenze opposte dalla maggioranza dei vescovi toscani all'azione riformatrice, a generare preoccupazione nel fronte giansenista contribuì il diffondersi della voce secondo cui Roma si stava organizzando per costituire una commissione esaminatrice dei decreti e degli atti del sinodo pistoiese.

Già nel febbraio-marzo del 1786, all'indomani della pubblicazione dei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica*, Roma aveva deciso di istituire una commissione ristretta all'interno della Congregazione del Sant'Uffizio deputata a esaminare riservatamente il documento emanato da Pietro Leopoldo¹⁷⁶.

Difficilmente Guadagnini poteva essere a conoscenza della convocazione della commissione romana, tuttavia, in una lettera indirizzata a Rodella il 9 giugno 1787, l'arciprete rese nota al segretario della famiglia Mazzuchelli la sua preoccupazione riguardo all'evoluzione della politica

¹⁷⁵ La genesi della convocazione dell'assemblea fiorentina del 1787, ultimo atto del riformismo leopoldino, è ricostruita da M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., pp. 197 ss.

¹⁷⁶ La commissione era composta da Paolo Luigi Sylva, assessore del Sant'Uffizio, dal domenicano Raimondo Migliavacca e dal canonico regolare Michelangelo Monsagrati, consultori del Sant'Uffizio. Il documento redatto dalla commissione esaminatrice dei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica*, in seguito utilizzato per l'analisi degli atti e dei decreti emanati dal sinodi di Pistoia, si basò essenzialmente sul *De synodo dioeclesana* di Benedetto XIV, documento di cui furono riprese l'ecclesiologia e la teoria dei poteri nella Chiesa. Nell'introduzione del documento prodotto dalla commissione ristretta i tre consultori auspicarono l'opposizione dell'episcopato toscano ai *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* di Pietro Leopoldo: "L'affare che il sovrano di Toscana propone alla riflessione e deliberazione dei vescovi del suo Stato è a molti riguardi importantissimo per la religione e la disciplina della Chiesa, per il buon regolamento di quel clero, per la pietà di tutta quella popolazione, [...]. Si propone dunque ad essi un piano di riforma ecclesiastica diretto ad abrogare molti diritti e prerogative della Santa Sede e dei romani pontefici; ad indurre essi medesimi ad eccedere i limiti della loro autorità ed a sottrarsi in gran parte della subordinazione ed ubbidienza al capo della Chiesa; a riconoscere nello stesso Principe un legislatore anche rispetto agli oggetti ecclesiastici; a formare in fine un clero ed un popolo istruito e religioso, ma di una dottrina in parte riprovata dalla Santa Sede, e di una religiosità la quale, quantunque per alcuni riguardi esser possa lodevole, per molti altri però potrebbe produrre dei pessimi effetti. Si ha fiducia nei lumi e nello zelo dei prelati di Toscana, i quali sapranno bene conoscere che le vedute del loro sovrano non sono tutte uniformi alle massime cattoliche ed a quel discreto e prudente contegno che conviene usare nel promuovere il bene". Cit. in P. STELLA, *La bolla Auctorem fidei (1794) nella storia dell'ultramontanismo. Saggio introduttivo e documenti*, in *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti*, Roma, 2007, pp. XXXIV-CXLI, in particolare pp. LVI-LVII.

romana nei confronti dell'azione riformatrice ricciana e leopoldina¹⁷⁷. Rifacendosi alle voci diffuse in Valcamonica a proposito di una possibile condanna del sinodo pistoiese, Guadagnini scrisse:

Ho gradite le novelle del Sinodo Nazionale Toscano che mi avete avanzate, e ciò tanto più, quanto i Buoni Padri Riformati [i Francescani] non si contentan solo di spargere le ciancie che mi contate, ma dicon nominatamente, che voi medesimo avete confessato di saper per lettere, che pur troppo [...] s'è condannato tutto intero il Sinodo di Pistoja. Vedete di grazia che tamburi son questi, che fanno strepito appunto perché son vuoti d'ogni cognizione *in facto et in jure* di tali materie¹⁷⁸.

Rodella rispose alle preoccupazioni di Guadagnini chiedendogli di pazientare in attesa di informazioni più sicure da parte del canonico Zanobi Banchieri, stretto collaboratore del vescovo Ricci:

Per le cose di Toscana conviene aver flemma. Se potrò avere la lettera scritta dal Canonico Banchieri da Pistoja, ve ne rimetterò una copia. Da essa avrete tutto il risultato dell'Assemblea [...], ma vi converrà farne un uso pieno di circospezione, e di cautela. Siamo in tempi infelici, e l'ignoranza inonda tutto il cristianesimo. Il Granduca prenderà tutte quelle misure, che giudicherà le più opportune per il bene de' suoi sudditi¹⁷⁹.

Particolarmente interessante per la ricostruzione della ricezione del sinodo di Pistoia da parte di Guadagnini è una lettera scrittagli da Rodella il 20 giugno 1787, in cui il segretario della famiglia Mazzuchelli, sollecitato dalla richiesta dell'arciprete, trascrisse tre missive ricevute all'inizio dello stesso mese da Pistoia, Prato e Roma. Le lettere si concentrano su due principali argomenti: da una parte lo svolgimento dell'assemblea degli arcivescovi e dei vescovi tenutasi a Firenze dal 23

¹⁷⁷ L'attenzione romana all'evoluzione della politica leopoldina trova conferma nella presa di posizione assunta contro il vescovo di Chiusi e Pienza Pannilini, vicino alle istanze riformatrici del vescovo Ricci. Nel 1786 Pannilini aveva pubblicato una *Istruzione pastorale sopra molte ed importanti verità della religione ossia della sana dottrina* che, ispirata a una Istruzione del vescovo portorealista Antoine de Montazet, esprimeva un esplicito orientamento giansenista. Di fronte alla pubblicazione dell'*Istruzione*, Pio VI emanò un breve in cui disapprovava il riferimento ad alcuni testi del giansenismo francese, presa di posizione approfondita il 2 febbraio 1787 con un secondo breve. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 351-353.

¹⁷⁸ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 229. In una lettera inviata a Rodella il 17 novembre 1787 Guadagnini ribadì la sua preoccupazione per una eventuale condanna del sinodo pistoiese: "Qui i Frati raccontano per cosa certa, esser stato presentato un fiero Memoriale contro di Lui [Scipione de Ricci] al Granduca sottoscritto da 600 persone, che dimandano in grazia a quel Sovrano, che gli sgravi di quel Vescovo eretico. L'ho spacciata per una sciocca fanfallucca per tutti i conti, nondimeno bramo lumi sicuri e pruove per far tacere questi creduloni loquaci". Ivi, p. 237. Rodella rispose con una lettera datata 22 novembre 1787, tranquillizzando l'arciprete riguardo al memoriale contro il vescovo di Pistoia: "La baja del Memoriale contro a Mons. di Pistoja, è un pezzo che si è fatta disseminare da' Frati, ma è restata sempre baja; ma simili baje sempre più infervorano i Sovrani Cattolici nella Riforma disciplinare degli ecclesiastici". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 273, bob. 9.

¹⁷⁹ Lettera di Rodella a Guadagnini, 12 giugno 1787, F.L., UCSCB, doc. 257, bob. 9. In una lettera datata 24 dicembre 1787 il segretario della famiglia Mazzuchelli trascrisse a Guadagnini parte di una missiva ricevuta dalla Toscana da parte di un "amico sicuro, e dotto": "Desidero che assicuriate il Sig. Arciprete Guadagnini subito, esser una ciarla calunniosa quella del Memoriale sottoscritto da 600 persone, con cui si dimanda al Granduca d'essere liberati da Monsig. di Pistoja loro vescovo eretico. Queste sono nuove di giornata sognate la notte, e figlie del fanatismo di qualche Frate, o Prete ignorante". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 276, bob. 9.

maggio al 5 giugno 1787 per discutere i *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* e dall'altra l'insurrezione popolare avvenuta a Prato nella primavera dello stesso anno.

L'autore della lettera proveniente da Pistoia, di cui Rodella non fornisce l'identità, ma che quasi certamente rispondeva al nome del canonico Banchieri, esprimeva tutta la sua delusione a causa dei rapporti di forza generatisi in seno all'assemblea episcopale di Firenze.

Come Guadagnini ebbe la possibilità di apprendere dalla lettera trascrittagli da Rodella, fatti salvi i vescovi di Pistoia e Prato Scipione de Ricci, di Colle Niccolò Sciarelli, e di Pienza e Chiusi Giuseppe Pannilini, gli altri quindici ordinari diocesani che presero parte all'assemblea, si opposero alle disposizioni emanate dal sinodo pistoiese, conformandosi alla linea dettata dall'arcivescovo di Firenze Antonio Martini¹⁸⁰. A detta dell'autore della lettera l'arcivescovo di Firenze costituiva l'anello di congiunzione tra la corte romana e l'episcopato toscano contrario al riformismo leopoldino¹⁸¹. Il parere favorevole espresso dalla maggioranza dei vescovi nei confronti di alcuni dei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* non costituiva altro che una presa di posizione formale che, a detta del corrispondente di Rodella, fu assunta al fine di non provocare una spaccatura definitiva con l'autorità politica¹⁸².

Liceat sperare timenti che l'esito dell'Assemblea de' 18 Vescovi del Granduca di Toscana sia favorevole alla causa della verità, quale sostengono col più gran coraggio, colle ragioni le più trionfanti, e colla più cristiana moderazione

¹⁸⁰ Guadagnini ricevette informazioni riguardo ai rapporti di forza generatisi in seno all'assemblea fiorentina anche dal canonico bergamasco Sonzogno il quale, in una lettera datata 18 giugno 1787, gli scrisse: "Ma le dispute che insorgono nella Toscana, mescolate di trasporti di collera, con adoprare raggiri, frodi, imposture tendenti ad oscurare la stima di monsignor De Ricci e dei due vescovi a lui aderenti [Niccolò Sciarelli e Giuseppe Pannilini] per effetto di santo zelo e dottrina non sono di simil tempra. Il diavolo ha messo la zizania tra que' prelati raunati in Firenze. Il partito predominante de' curialisti e gesuiti, soffoca, soffoca la parte sana di quei, che cercano il ristoro e l'onore della casa di Dio. Forse anco in questi vi sarà qualche difetto, ma invece di coprirlo e di procurarne l'emenda colla dolcezza e colla ragione, se ne fa trastullo e se ne mena rumore, con sonore la tromba e metter male tra pastore e greggia, tra padre e figli. Si spandano ogni settimana dalla Toscana da Roma e ne vengano anche a Bergamo, letteracce avvisatamente scritte a carico ed in derisione dei tre santi vescovi [Ricci, Sciarelli e Pannilini] e si affretta a far comparire, come il Salomone de' nostri tempi, monsignor Martini, il quale unito agli altri vescovi più numerosi e legati co' mozzorecchi romani e co' teologi a vento, da parata di sostenere la maestà del trono pontificio, che fanno consistere in bagatelle e minuzie ed affari annessi di lor natura al governo episcopale di ciascuna diocesi, mentre che poco o nulla badano alle vere e nobili prerogative de' successori di S. Pietro". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 139, bob. 2.. Ricci, Pannilini e Sciarelli avevano costituito un fronte comune anche nella ricezione dei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* redatti da Pietro Leopoldo in vista del sinodo di Pistoia. A dispetto della posizione assunta dalla maggioranza dei vescovi toscani, essi si espressero a favore delle opere gianseniste elencate nel documento granducale, dagli scritti di Opstraet e di Mésenguy, sino alle *Riflessioni morali* di Quesnel. Il radicalismo del progetto del vescovo pistoiese allontanò dal fronte riformatore alcuni dei vescovi toscani che in precedenza si erano dimostrati favorevoli all'operato ricciano, come ad esempio Gregorio Alessandri, ordinario diocesano di Cortona. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., p. 350; M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., p. 202.

¹⁸¹ A proposito della figura dell'arcivescovo Martini e della sua posizione di fronte all'azione riformatrice di Pietro Leopoldo e del vescovo Ricci, cfr.: C. LAMIONI, *Tra giansenismo e riformismo: la nomina di Antonio Martini ad arcivescovo di Firenze (1781)*, in «Rassegna storica toscana», 22 (1976), pp. 3-46. Riguardo ai contatti dell'arcivescovo Martini con Roma cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., pp. 341-342.

¹⁸² A proposito delle risposte avanzate dai vescovi toscani ai *Cinquantasette punti* leopoldini, cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., pp. 349 ss.; Id., *La bolla Auctorem fidei (1794) nella storia dell'ultramontanismo*, cit., pp. XXXV-XXXVIII; M. PIERONI FRANCINI, *Un vescovo toscano*, cit., pp. 119-146.

(confessata anche dagli stessi Avversarj di detta Adunanza) Monsignor Ricci Vescovo di Pistoja, Monsignor Sciarelli Vescovo di Colle, e Monsignor Pannilini Vescovo di Pienza e Chiusi. Gli altri quindici sono tutti legati a' pregiudizj, e alla servitù della Curia Romana, alle devozioncelle, false, e che inducono in errore. I Cinquantasette punti proposti da Sua Altezza Reale sono stati già discussi, ed in molti di questi sono convenuti li quindici colle tre colonne della sana dottrina. [...]. Costa che l'arcivescovo Martini ebbe risposta da Roma, e secondo quella operarono i quindici¹⁸³.

La lettera che Rodella trascrisse a Guadagnini proseguiva con l'analisi del dibattito generatosi in seno all'assemblea fiorentina a proposito dei decreti dottrinali emanati dal sinodo pistoiese. L'anonimo autore, attestando la propria vicinanza alla sensibilità dottrinale giansenista, denunciava l'opposizione alla dottrina agostiniana della maggior parte dei partecipanti all'assemblea. A tal proposito spiccava la figura di Giovanni Maria Lampredi, professore di diritto di natura e delle genti presso l'Università di Pisa, il quale aveva fornito le basi teoriche su cui aveva preso forma la critica anti-ricciana¹⁸⁴. Abbandonando le suggestioni libertarie e filo-repubblicane che lo avevano spinto a pubblicare le opere di Macchiavelli, Lampredi si era allineato al fronte filo-curiale¹⁸⁵:

L'avvocato Lampredi, lettor di Pisa di Gius Pubblico (dove sento che metta in dubbio l'eternità delle pene, cosa che non gli ha fatto riputazione) e Teologo dell'arcivescovo di Pisa, si scagliò contra sant'Agostino, dicendo che non era a proposito seguire la di lui dottrina come "declamatore e di cuor caldo". Questo rigettò generalmente, e le risposte vittoriose di Monsignor Ricci, Sciarelli, Pannilini, De Vecchj, Palmieri, Zanzi, Longinelli lo conquise, onde si spiegò nella susseguente sessione, dicendo che avea inteso dire che S. Agostino in sua gioventù aveva insegnato l'arte Retorica o Declamatoria, e ch'era di cuor caldo, perché infiammato dal divino amore. Sicché non è (a tenore de' di lui principj) da seguirsi la dottrina di S. Agostino sulla Grazia, perché illustrato era, ed acceso dalla divina Grazia. Se difende così le sue cause nel Foro questo avvocato non manderà egli alle forche que' che difende dalla galera? Eppure questo è il campione tanto vantato da' 15 Arcivescovi, e da tutti i loro aderenti che si tirano dietro l'universale del clero ignorante, e de' Laici¹⁸⁶.

La preoccupazione che il corrispondente pistoiese di Rodella nutriva a causa dell'orientamento dottrinale maggioritario in seno al corpo episcopale toscano si stemperava nell'esaltazione del riformismo leopoldino:

Dobbiamo confidare in Dio, e pregarlo che voglia usare misericordia a questi ciechi illuminandoli; ne abbiamo una caparra nell'averci dato un Principe tanto illuminato, e impegnato tanto per la vera, e soda pietà; e viva sicuro che [...] fa coraggio a chi sostiene il partito della verità!¹⁸⁷

¹⁸³ Lettera di Rodella a Guadagnini, primo giugno 1787, F.L., UCSCB, doc. 258, bob. 9.

¹⁸⁴ P. COMANDUCCI, *Settecento conservatore: Lampredi e il diritto naturale*, Milano, 1981, pp. 129-139.

¹⁸⁵ A proposito dell'evoluzione della posizione di Lampredi cfr.: M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., p. 203.

¹⁸⁶ Lettera di Rodella a Guadagnini, 20 giugno 1787, F.L., UCSCB, doc. 258, bob. 9.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

Guadagnini ricevette notizie relative allo svolgimento dell'assemblea dell'episcopato toscano anche da una lettera inviatagli da Rodella il 26 giugno 1787, in cui era allegata la copia di una missiva che Filippo Mazzuchelli gli aveva inviato da Prato il 9 di giugno, dunque solo quattro giorni dopo la conclusione della riunione dei vescovi toscani. Sfruttando l'occasione del soggiorno nel Granducato il nobile bresciano aveva reso noto al suo segretario il fallimento dell'assemblea fiorentina e la presa di posizione di Pietro Leopoldo contro il capofila del fronte anti-ricciano, ossia l'arcivescovo di Firenze Martini, considerato dal granduca il principale ostacolo al riformismo ecclesiastico e religioso¹⁸⁸. Leggere quanto Mazzuchelli scrisse a Rodella risulta particolarmente interessante in quanto permette di comprendere come Guadagnini fosse perfettamente al corrente degli sviluppi politici seguiti al sinodo di Pistoia:

Il dì sei del corrente [6 giugno 1787] tutti gli Arcivescovi e Vescovi furono all'udienza da Sua Altezza Reale da cui era stato fatto dire che gli avrebbe ricevuti tutti insieme. Si parlarono dunque in tal mattina al Palazzo della Crocetta, ove risiede il Sovrano. Egli fece chiamare il Commissario Regio dell'Assemblea, il Senator Serristori, e il Segretario del Regio Diritto Auditor Martini, quali volle fossero presenti al ricevimento. Ordinò ancora che fosse aperta la porta della stanza di udienza perché dall'anticamera potesse ognuno intendere ciò che diceva. Presentatisi i Vescovi, quel di Firenze parlò a nome di tutti, ringraziando S.A.R. a nome comune di avergli uniti per la gloria di Dio. Il Granduca lo interruppe dicendo: "Questo è quell'unico fine che io mi era prefisso, ma sono restato ingannato, poiché uno spirito di partito, ed una personalità dichiarata nella maggior parte di loro, per opprimere e vendicarsi di quelli, che mi sono fedeli, e che hanno il giusto impegno d'eseguire i miei ordini mi ha fatto conoscere chiaramente che non alberga nella maggior parte di loro, la carità cristiana sopra la quale è fondata la legge di Gesù Cristo. In ciò che ho proposto all'Assemblea non vi erano se non cose di Disciplina, onde per l'autorità che mi è stata data da Dio, poteva far tutto da me, senza aver bisogno, de' loro consigli. Esaminerò i fogli, e quindi darò gli ordini che crederò opportuni, con farne le leggi, per poi al futuro ottobre convocare il Concilio Nazionale. Vadano dunque alle loro Diocesi, e procurino di non metter sussurri, poiché il Popolo Laico è buono, ma cattivi sono que' Preti, e Frati, che nel confessionario, e nel pulpito sollevano il Popolo contra chi eseguisce i miei ordini; ed insinuano cattivi sentimenti sino a trattar da eretico qualche Vescovo, che a dovere adempie le mie premure e fa qualche variazione necessaria nella disciplina, a norma de' miei desiderj. Nascono quindi i tumulti, de' quali abbiamo de' freschi esempi". Rimproverò quindi con una forza grande all'Arcivescovo di Firenze la sua mala fede, e la sua disubbidienza. Costui però non si mostrò per niente turbato, ed ebbe anche la sfacciataggine di negar per due volte di non saper nulla. Il Sovrano lo fece tacere con parole molto forti, e si abbassò anche a dirgli che aveva in tasca le carte, onde convincerlo. Questo più di tutto raffreddò l'Arcivescovo¹⁸⁹.

¹⁸⁸ A proposito della diffidenza nutrita da Pietro Leopoldo verso l'arcivescovo di Firenze Martini cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., pp. 341-342 e 353.

¹⁸⁹ Lettera di Filippo Mazzuchelli a Rodella, 26 giugno 1787, F.L., UCSCB, doc. 260, bob. 9. I difficili rapporti tra il granduca Pietro Leopoldo e l'arcivescovo Martini gravarono anche sulle attività del fratello dell'arcivescovo, Lorenzo, imprenditore dell'industria della lana a Prato. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *La bolla Auctorem fidei (1794) nella storia dell'ultramontanismo*, cit., p. XXXV; C. FANTAPPIÈ, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale della diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, 1986, pp. 364 ss.

In un'altra lettera inviata da Prato il 9 giugno 1787, di cui Rodella trasmise a Guadagnini una copia, il conte Mazzuchelli aveva descritto al suo segretario i rapporti di forza generatisi in seno all'episcopato toscano durante l'assemblea fiorentina. Ribadendo quanto affermato dall'anonimo corrispondente pistoiese di Rodella autore della lettera del primo giugno, Mazzuchelli scrisse che solamente Ricci, Sciarelli e Pannilini si erano dimostrati favorevoli ai *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica* redatti da Pietro Leopoldo. Gli altri vescovi, ossia la maggioranza dell'assemblea, si erano opposti ai propositi di riforma¹⁹⁰. Francesco Brunone Fazzi, vescovo di San Miniato, il quale inizialmente aveva appoggiato la politica di Ricci, influenzato dalla maggioranza che faceva capo all'arcivescovo Martini, era passato nel fronte anti-riformista, Giuseppe Bernardino Pecci, a capo della diocesi di Montalcino, sosteneva, a detta di Mazzuchelli, “fanaticamente”, la superiorità del pontefice rispetto a qualsiasi altra autorità terrena, monsignor Pio Santi, vescovo di Sovana, di cui il nobile bresciano ignorava l'iniziale vicinanza al riformismo ricciano, si era rifiutato di accettare qualsiasi discussione riguardante il diritto dei parroci di partecipare con voto deliberativo al sinodo diocesano in quanto giudici di fede, rigettando in tal modo uno dei capisaldi dei *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica*¹⁹¹. La stessa posizione fu assunta dal vescovo di Cortona Gregorio Alessandri il quale, dopo aver aderito al fronte ricciano durante la celebrazione del sinodo pistoiese adottando nella sua diocesi il catechismo del Gourlin, durante l'assemblea fiorentina si allineò alla maggioranza contraria al partito riformatore. Infine, Monsignor Pietro Franzesi, vescovo di Montepulciano, si era scontrato con Antonio Longinelli – teologo che aveva partecipato al sinodo di Pistoia sostenendo il riformismo di Ricci – criticando la partecipazione all'assemblea fiorentina dei teologi regi¹⁹². La presa di posizione di Franzesi anticipava il parere che

¹⁹⁰ Riguardo all'opposizione generatasi in Toscana all'azione riformista di Ricci, che ebbe modo di esplicitarsi anche in molti scritti avversi all'operato del vescovo pistoiese, cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 344 ss.

¹⁹¹ Il vescovo Pio Santi, così come monsignor Gregorio Alessandri, vescovo di Cortona, espresse alla vigilia della convocazione del sinodo di Pistoia e durante tale consesso la propria vicinanza ai propositi riformatori di Ricci. Tuttavia, durante l'assemblea di Firenze del 1787, Santi e Alessandri, che pure non si conformarono alla linea intransigente capeggiata dall'arcivescovo Martini, passarono con la maggioranza nel momento in cui furono discussi i temi riguardanti la prassi religiosa. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., p. 355-366.

¹⁹² Longinelli partecipò al sinodo di Pistoia insieme ad altri teologi chiamati da Ricci, quali ad esempio Tommaso Nesti e Fabio De Vecchi. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., p. 344. Rodella inviò a Guadagnini la trascrizione di un'altra lettera scrittagli da Filippo Mazzuchelli il 9 giugno 1787. Nella missiva proveniente da Prato il nobile bresciano era tornato sul confronto avvenuto tra Pietro Leopoldo e l'arcivescovo di Firenze Martini: “Il Granduca gli rimproverò che egli non serviva se non di cattivi soggetti pel pulpito, e pel confessionario, che ne sostituitiva uno peggiore, allorché esso gli aveva comandato di allontanarne qualcuno; e che quasi tutto questo fosse poco, aveva nella persona dello Sborzi, e non so di qual altra sporcata l'Assemblea con questi cattivi soggetti dandoli per Teologi a' Vescovi. «In ventidue anni», disse il Granduca, «che io governo la Toscana non mi si può dar debito che io abbia procurato di far diventare i miei sudditi Turchi, Luterani, o Calvinisti; qual empietà non è dunque l'aggravare con tale imputazioni que' Vescovi, i quali hanno eseguiti i miei ordini diretti a purificare la Religione da certi usi superstiziosi? Basta, sono obbligato a seguitare questo mio impegno, e lo farò con tutti que' mezzi, che Iddio mi ha posti in mano [...]». Monsignor di San Miniato [Francesco Brunone Fazzi] è il Vescovo meno cattivo tra i quindici Dominatisti, e sarebbe stato più trattabile, se non fosse stato sovvertito da que' suoi Compagni, a' quali bastava che una proposizione fosse di Monsignor Ricci, di Monsignor Pannilini, o di Monsignor Sciarelli, per

egli avrebbe espresso nei confronti dei *Cinquantesette punti* leopoldini, parere che, prodotto nell'alveo della "scuola romana" da Domenico Ermanno Cristianopulo¹⁹³, figura di spicco del partito curiale, si risolveva in un generale rifiuto del documento redatto da Pietro Leopoldo alla vigilia del Sinodo pistoiese.

La celebrazione dell'assemblea episcopale di Firenze costituisce un punto di osservazione privilegiato per la ricostruzione del pensiero politico di Guadagnini. All'indomani della conclusione dell'assemblea fiorentina, Carlo Antonio Pilati, giurista vicino alle istanze febroniane, aveva pubblicato in forma anonima l'opera intitolata *Riflessioni di un canonista in occasione della privata assemblea dei vescovi della Toscana fissata in Firenze il dì 23 aprile 1787, per la convocazione del sinodo nazionale*, di cui Guadagnini richiese e ottenne una copia da Rodella¹⁹⁴.

In una lettera inviata al segretario della famiglia Mazzuchelli il 26 gennaio 1788, Guadagnini prese apertamente posizione contro lo scritto, giudicandolo potenzialmente dannoso per la causa di quella che egli definiva "la vera dottrina". Pur fondandosi sulla visione giurisdizionalista e febroniana su cui lui stesso aveva costruito il suo pensiero politico, le *Riflessioni di un canonista* di Pilati esprimevano una posizione che l'arciprete riteneva eccessivamente radicale, funzionale alla propaganda filo-papale e curiale, piuttosto che alla causa riformista.

In primo luogo l'arciprete criticava l'idea di Pilati secondo cui i principi cristiani risultano gli unici soggetti dotati del potere di convocare i sinodi e di esaminare, rivedere ed eventualmente cassare le decisioni prese non solo in tali riunioni sinodali, ma anche in seno al concilio ecumenico¹⁹⁵. Inoltre, nelle *Riflessioni di un canonista* il giurista aveva sostenuto che sia gli atti

opporsele anche a ragion veduta. S'erano figurati questi Dominanti di condannare il nostro Vescovo, ma questi è protetto da Dio, dalla giustizia, e dal Sovrano". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 259, bob. 9.

¹⁹³ A proposito della figura di Cristianopulo cfr.: G. PIGNATELLI, *Cristianopulo Ermanno Domenico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 11, Roma, 1969, pp. 28-31. Si legge in un documento redatto dalla Segreteria di Stato vaticana tra la fine del dicembre 1786 e i primi di gennaio dell'anno successivo: "Per non esporre il vescovo di Montepulciano a qualche disastro [...] si tiene rigoroso secreto dell'essere la stessa lettera già lavorata a Roma. Ma all'eminentissimo signor cardinale Segretario di Stato potendosi con sicurezza e dovendosi manifestar tutto senza riserva, se ne scuopre l'autore, ch'è il padre Cristianopulo, il quale richiesto già da chi serviva il vescovo di Montalcino, di somministrare riservatamente lumi e notizie atte a impedire quella rovina, minutò la suddetta lettera e la trasmise colà fuori posta. Il vescovo di Montalcino trovandosi in svantaggiosa veduta presso quella Corte, credette che la lettera sarebbe riuscita più efficace prodotta da qualche altro vescovo; la comunicò perciò a quello di Montepulciano, da cui fu adottata". Cit. in P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., p. 354, n. 60. A proposito della risposta negativa di Franzesi ai *Cinquantesette punti* leopoldini cfr. anche P. STELLA, *La bolla Auctorem fidei (1794) nella storia dell'ultramontanismo*, cit., p. LVII.

¹⁹⁴ In una lettera datata 17 novembre 1787 Guadagnini aveva scritto a Rodella: "M'avete fatto venire l'acquolina alla gola contandomi, che siano alla stampa le *Riflessioni di un canonista in occasione della privata assemblea* che io non ho veduto, e che voi mi farete un piacer grande di procurarmi almeno in prestito". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 237. In una lettera datata 26 gennaio 1788 l'arciprete ringraziò Rodella per avergli inviato una copia dello scritto che egli ebbe dunque il modo di analizzare: "Alla vostra ultima de' 20 del cadente rispondo [...] d'aver ricevute e lette le *Riflessioni* del cosiddetto Canonista". Ivi, p. 240.

¹⁹⁵ Già nell'opera intitolata *Riflessioni di un italiano sopra la Chiesa* del 1768, Pilati aveva formulato l'idea della superiorità del concilio al pontefice: "L'uso de' concili viene comunemente tenuto il migliore e più sicuro mezzo di spegnere le controversie e levare i disordini che nascono tra' fedeli. Ma l'esperienza di parecchi secoli, le querele di diversi santi Padri contro i concili portate e le testimonianze degli storici ci fanno chiari e ci assicurano di tutto

disciplinari sia quelli di natura dottrinale assunti in sede sinodale potevano essere ratificati unicamente per volontà dell'autorità politica. Tale punto di vista costituiva per Guadagnini un'inaccettabile deriva rispetto al pensiero giurisdizionalista di cui egli si era fatto portavoce. A detta dell'arciprete il diritto del Principe di intervenire riguardo alle materie religiose si limitava alle questioni di disciplina esteriore senza estendersi a quelle di natura dottrinale, la cui competenza rimaneva di stretta spettanza dell'autorità ecclesiastica. In altri termini la stima nutrita da Guadagnini nei confronti di Pietro Leopoldo, il quale, favorendo la convocazione del sinodo di Pistoia, aveva concretizzato i propositi riformatori giansenisti, non portò l'arciprete a ritenere che il Principe avesse voce in capitolo sul *depositum fidei*. Tale campo rimaneva di esclusiva competenza ecclesiastica, mentre all'autorità civile restava la competenza sul pur ampio e importante settore costituito dalle cosiddette materie di disciplina esteriore.

Al fine di sostenere tale idea, alla base della sua concezione riguardo ai rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*, Guadagnini fece nuovamente riferimento al capitolo 13, 1-7 della Lettera ai Romani di Paolo, passo in cui l'apostolo afferma che non esiste autorità terrena che non derivi da Dio. In tal modo per l'arciprete sia il potere secolare sia l'autorità ecclesiastica, traendo legittimazione dalla volontà divina, detengono un insieme di competenze che è proprio della loro differente natura. Da una parte il Principe cristiano, responsabile della difesa e del miglioramento della religione cristiano-cattolica attraverso il controllo della disciplina e dall'altra il potere ecclesiastico che, come quello secolare, originato per volontà divina, è tenuto a esercitare il controllo sulla preservazione del deposito della fede. Scrive Guadagnini riguardo al pensiero di Pilati:

Non sò d'onde questo che si chiama Canonista, e non è né Canonista né Teologo, abbia presi questi spropositi. Le due Potestà sacerdotale e regia sono entrambe da Dio, perché "*non est potestas, nisi a Deo*": entrambe sono ordinate ai loro specifici oggetti, perché "*quae a Deo sunt ordinata sunt*". Gli oggetti della prima, e della seconda, sono determinati da Dio medesimo: i primi sono posti a *regere Ecclesiam Dei*, e i secondi a *iudicare terram*. La potestà, che s'ingerisce

l'opposto. Quelli che intervengono ai concili non sono più gli apostoli di Gesù Cristo, ma uomini pieni di passioni, di rancori, di ambizione, di avarizia e di amore di se stessi. Costoro non si ricordano di essere pastori della Chiesa, non si sovengono di essere stati eletti suoi mandatari e non si curano del vantaggio e bene della società, dove dalla loro infedeltà veggano seguirne la loro propria utilità. Essi preferiscono gli interessi del papa a quelli de' principi, i vantaggi del clero a quelli de' laici, le usurpazioni della società ecclesiastica alle ragioni delle repubbliche e degli stati [...]. Chi legge la Storia del concilio di Trento di fra Paolo Sarpi, le lettere del Vargas, pio virtuoso ed onesto soggetto spagnuolo [...] gli è giuocoforza cadere nella tentazione di dubitare, se a quel concilio abbia lo Spirito Santo, od anzi la cabala e la soperchieria preseduto". Inoltre, allineandosi al pensiero febroniano, Pilati aveva sostenuto il diritto di ispezione dell'autorità secolare sui concili: "Giacché adunque tanto di male puossi fare ne' concili [...], egli è di ragione, che primieramente niun concilio nazionale o provinciale si possa mai tenere, senza che v'intervengano i commissari del Principe di quello Stato dove un tal concilio viene celebrato. Questi commissari hanno da essere presenti a tutte le proposizioni, deliberazioni e sessioni che si fanno dalla parte del clero [...]. Essi hanno finalmente da tenere una fedele ed esatta nota di tutti gli altri stabilimenti ed ordini che in cotali radunanze vengono fatti, per poterli poi mostrare al loro sovrano, poichè, come di sopra è detto, a lui debbono venire manifestate e dichiarate tutte le convenzioni e tutte le leggi della società de' fedeli, perché egli possa poi seco medesimo deliberare, se abbia da sopportare o no nello stato suo una società che ha leggi sì fatte". Cit. in P. STELLA (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia*, vol. II, cit., pp. 3-4.

negli oggetti da Dio destinati all'altra "*Dei ordinationi resistit*", molto più se non solo se ne ingerisce ella, ma impedisce che l'altra eserciti le sue proprie funzioni, e per questo *sibi damnationem acquirunt*¹⁹⁶.

Approfondendo la sua riflessione riguardo alle materie che egli definisce "miste", ossia alle questioni di disciplina esteriore, Guadagnini scrive:

Nelle materie miste, siccome gli oggetti specifici si complicano insieme, così l'una e l'altra vi entra per le sue proprie ispezioni. Decreti di disciplina sono di questo genere: il buon governo della chiesa, il servizio di Dio, la salute dell'anime, gli fanno appartenere al Sacerdozio; ma perché spesso interessano la borsa, la quiete de' popoli, la tranquillità dello Stato, la sicurezza del Trono, per questo lato appartengono ancora alla regia autorità¹⁹⁷.

Proseguiva l'arciprete, teorizzando la distinzione tra materie disciplinari e dottrinali:

Il domma al contrario è tutta materia del Sacerdozio, e il Principe non ha alcuna autorità sopra di esso, se non di protezione, per sancire le pene temporali contro gli Eretici¹⁹⁸.

Il diritto/dovere di protezione della Chiesa e della religione spinge Guadagnini a riconoscere all'autorità politica il diritto di convocare i sinodi allo scopo di condannare le eresie che, interne allo Stato, costituiscono un potenziale fattore di disordine non solo religioso, ma anche e soprattutto politico. In tal modo il clero è tenuto a prestare obbedienza alle disposizioni impartite in tal senso dal potere civile. Tuttavia, per Guadagnini è necessario rispettare tale condizione fintanto che il Principe governa nel rispetto della dottrina cristiano-cattolica. Qualora tale condizione viene meno, i vescovi, nella veste di responsabili diocesani, sono legittimati a derogare alle disposizioni emanate dall'autorità secolare e a riunirsi anche senza il consenso del Principe:

Questa protezione, che deve il Principe alla Chiesa, gli dà diritto di convocare i Sinodi per condannare le eresie, trattar l'estinzione degli scismi, ritrovare la disciplina; i Vescovi sudditi devono in ciò ubbidire al religioso Principe, che gli chiama all'esecuzione de' lor doveri. Ma se il Principe, o non è cristiano, o non è cattolico, o non bada al suo dovere, e la Chiesa ha necessità di radunarsi per ovviare a' suoi mali, i Vescovi posti dallo Spirito Santo a regere *Ecclesiam Dei* hanno autorità da Dio, anzi comando di farlo, e se il Principe resiste *sibi damnationem acquirunt*¹⁹⁹.

Per supportare il proprio punto di vista Guadagnini volge lo sguardo alla Chiesa primitiva, al modello ecclesiologico irrinunciabile del movimento giansenista, affermando che tutti i concili

¹⁹⁶ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 241.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

generali precedenti a Costantino furono convocati secondo questa modalità, ossia senza la sanzione dell'autorità politica.

Tutti i Concilj della Chiesa tenuti prima dell'imperatore Costantino si sono radunati senza che il Principe li convocasse, e il primo di tutti celebrato dagli Apostoli e dai Discepoli in Gerusalemme, che Dio ha voluto che fosse descritto da S. Luca per norma di tutti i futuri, non fu convocato né da Tiberio, né da Pilato suo Ministro, né da Erode suo Tributario, né fu loro domandata nemmeno licenza²⁰⁰.

Conformemente al giurisdizionalismo moderato su cui fondava la sua visione riguardo ai rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica, Guadagnini critica l'ecclesiologia delle *Riflessioni di un canonista*, che egli riteneva lesiva della superiorità e del primato del pontefice. Che il papato nel corso della plurimillennaria storia della Chiesa si fosse indebitamente arrogato poteri che ne avevano oscurato l'originaria missione costituiva per Guadagnini una verità indubitabile, ma tale idea non spinse l'arciprete a mettere in discussione il primato visibile del pontefice quale prerogativa di natura divina. La tutela del primato pontificio costituiva per Guadagnini il freno più efficace nei confronti di una deriva "protestante"²⁰¹. In tal modo le critiche che negli anni Settanta del XVIII secolo l'arciprete aveva avanzato contro il *De statu Ecclesiae* di Febronio trovavano piena conferma.

Le *Riflessioni di un canonista* costituivano per Guadagnini un testo a tal punto dannoso per la causa riformista da spingerlo addirittura ad attribuirne la paternità al partito curiale che, a suo dire, con sapiente e meditata strategia, avrebbe concepito tale opera al fine di gettare discredito sul fronte anti-curiale. Punto di vista che l'arciprete esprime scrivendo che "non è affatto irragionevole il sospetto, che quel libercolo sia parto di qualche furbo avversario, che fingasi amico per rovinare nell'animo de' meno illuminati, che sono de' cento per lo meno i novantacinque, la buona causa"²⁰².

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ La critica di Guadagnini contro una deriva "protestante" del fronte anti-curiale, trova piena conferma in un'altra lettera che egli scrisse all'amico Rodella il 23 gennaio 1790: "Una lettera di Fiandra fa toccare con mano, che quei malcontenti per farsi sostenere da' Protestanti, cominciano a spiegarci che non hanno premura alcuna della Religione Cattolica: che non si battono per opinioni, che sono liberi dai pregiudizj, che fissan per base del lor governo una Tolleranza universale d'ogni religione. Ecco a che abortisce il lor fanatismo religioso: ecco i frutti, che si debbono aspettare dal loro illuminato zelo quei Cardinali, Arcivescovi, Vescovi, Abati, Parrochi, Preti e Frati che hanno [...] acceso il fuoco della ribellione col pretesto della religione. Molti di essi, come anche a Roma, vi han soffiato dentro per la premura di conservarsi i lor beni e diritti temporali". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 284.

²⁰² *Ivi*, p. 242.

Sulla scorta di tale convinzione l'arciprete auspicava che l'opera di Pilati fosse condannata, oltre che dall'autorità secolare, cui spettava il controllo sulla circolazione libraria²⁰³, anche da quanti egli definisce gli "amatori della buona dottrina":

Non vorrei che uscissero opere, o meschine e seminate di spropositi, come le *Riflessioni del Canonista* [...]. Giacché non si può impedire in tanta varietà di cervelli che non escano opere simili, vorrei che gli amatori della buona dottrina ben lontani da lodarle e promulgarle, le tenessero occulte, e non potendo le disapprovassero pubblicamente²⁰⁴.

Per Guadagnini attraverso la condanna dello scritto di Pilati si sarebbe impedito che il partito curiale facesse leva su opere come le *Riflessioni di un canonista* al fine di ostacolare la riforma religiosa ed ecclesiastica. Un regalismo radicale, critico verso la superiorità e il primato del pontefice, rischiava di generare una eterogenesi dei fini che, a detta dell'arciprete, occorreva necessariamente scongiurare.

Queste [le opere criticate da Guadagnini come portatrici di un regalismo troppo spinto] nuocciono estremamente alla buona causa, la screditano, danno piglio agli Avversarij, per infamarla, ed a Roma colore per tingere di nero anche le opere di pregio gettate a fascio nella caldaia con esse²⁰⁵.

La critica di Guadagnini alle *Riflessioni di un canonista* assume un particolare significato in quanto attesta la libertà di pensiero dell'arciprete che, a proposito del contenuto di tale scritto, assunse una posizione diversa rispetto a quella di Rodella. In una lettera datata 26 giugno 1787, dunque precedente alla lettura dell'opera da parte di Guadagnini, il segretario della famiglia Mazzuchelli aveva elogiato tale scritto, scrivendo all'arciprete che "sono uscite le *Riflessioni di un canonista in occasione della Privata Assemblea de' Vescovi della Toscana fissata in Firenze il dì 23 aprile 1787 per la convocazione del Sinodo Nazionale*. Precede ad esse la Lettera del Cavalier Francesco Serrati Consigliere intimo attuale di S.A.R. il Granduca di Toscana a Monsignor Scipione de' Ricci Vescovo di Pistoja e Prato segnata di Pisa 16 marzo 1787. Le *Riflessioni* sono giustissime, ma a

²⁰³ In conformità con il pensiero giansenista Guadagnini considerava la produzione libraria una materia di disciplina esteriore, dunque di pertinenza del Principe. Al fine di sostenere la sua idea l'arciprete ricorse al precedente della controversia tra Parolo Sarpi e Roma: "Dovrebbero i Sovrano invigilare, che libercoli simili, o non venissero in luce, o almeno non s'introducessero e spargessero nello Stato: e che quanto si scrive a difesa della buona causa, fosse esaminato da persone non solo piene di dottrina, ma ancor di prudenza e di moderazione. Luminosa fu in ciò la condotta del prudentissimo Senato Veneto al tempo dell'Interdetto. Niuna scrittura a difesa del Senato poteva uscire, se prima non era stata riveduta e approvata da persone gravissime a ciò destinate". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 242.

²⁰⁴ Ivi, p. 253.

²⁰⁵ *Ibidem*. In una lettera inviata a Rodella il 28 giugno 1788 Guadagnini scrisse: "Per questo non finirò mai di raccomandare ai sostenitori della verità di andare cauti nello scrivere, esaminando con flemma ogni punto, e pesando colle bilancine dell'oro ogni espressione". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 256.

questi circoncellioni, e ad alcuni ignorantissimi farfalloni non finiscono di piacere, perché da esse par loro di traspirare qualche colpo fatale al loro solido e vile interesse”²⁰⁶.

L’elogio incondizionato che Rodella aveva riservato alle *Riflessioni di un canonista* non subì alcun sostanziale ripensamento nemmeno a seguito della lettera in cui Guadagnini ne criticava il contenuto. A differenza di quanto sostenuto dall’arciprete, per Rodella l’opera doveva essere interpretata alla luce del suo contenuto politico che, seppur marcatamente regalista, poteva contribuire a scardinare le resistenze opposte dalla curia romana alla riforma religiosa ed ecclesiastica. Sulla scorta di questa considerazione, per il segretario della famiglia Mazzuchelli l’esaltazione dei poteri riservati all’autorità politica, autorizzata a convocare i sinodi diocesani, provinciali e nazionali, rientrava in un più generale progetto volto a favorire, attraverso la cooperazione di tutti i sovrani cattolici, la convocazione di un concilio ecumenico grazie a cui il mondo cattolico avrebbe potuto ritrovare l’unità che il dispotismo romano aveva distrutto. Nella lettera che Rodella scrisse il 5 febbraio 1788 in risposta alle osservazioni critiche mosse da Guadagnini nei confronti delle *Riflessioni di un canonista* si legge:

Le *Riflessioni del canonista* sono parto d’una penna cattolica portata per la verità, ma trasportata pel Realismo. Ha l’autore avuto in mira la Corte Romana, ed ha inteso di spargere de’ semi, che nascendo ne’ campi de’ Regni Cattolici mettessero in apprensione i fautori della Totarchia d’ogni Papa felicemente sedente, e non Regnante, come giustamente diceva Monsignor Giusto Fontanini. Voi avete notate in esse più proposizioni molto incaute; ma l’autore le ha avanzate a bella posta per destar dalle paludi Tiberine que’ satrapi ranocchj de’ Mamachi, de’ Cuccagni, de’ Zaccaria, e d’alcuni altri, [...], per farli gracchiare. Io sono per altro persuaso che ogni Sovrano Cristiano Cattolico sia padrone assoluto ne’ proprj Stati, e vegliante come Signore e Padre de’ suoi popoli sulla Religione, sulla Disciplina, e sui Costumi, abbia diritto di rimediare a tutti i disordini, che per l’incuria de’ Vescovi, de’ Parrochi, de’ Preti, e de’ frati, si fossero intruse a sconvolgere l’armonia ecclesiastica e civile; e possa ognuno far convocar Concilj Nazionali, Provinciali, e Diocesani, per metter riga e freno alle scandalose prevaricazioni del Clero, e de’ popoli, e per riformare gli ecclesiastici, e secolari suoi sudditi. E sono altresì persuaso che unendosi tutti i Sovrani Cristiani Cattolici a voler riformata tutta la Chiesa Cattolica nel capo, e nei membri, potrebbero far convocare un Concilio Generalissimo di Vescovi di tutto il Mondo Cristiano Cattolico, per convocare questo sì salutare fine della Riforma universale; nel qual Concilio il Papa avrebbe il primo posto, e il suo voto cogli altri Vescovi suoi fratelli, e i Sovrani i loro proprj Vescovi, e i loro ambasciatori; e così far cessare nella Chiesa di Gesù Cristo il vituperio di tanti linguaggi, e formarne un solo linguaggio nell’unità e verità del dogma, della disciplina, della morale, e dell’uniformità dell’insegnamento²⁰⁷.

²⁰⁶ Lettera di Rodella a Guadagnini, 26 giugno 1787, F.L., UCSCB, doc. 260, bob. 9. Rodella ribadì gli elogi alle *Riflessioni di un canonista* in un’altra lettera, indirizzata a Guadagnini l’8 novembre 1787: “Non so se abbiate vedute le *Riflessioni di un canonista in occasione della Privata Assemblea de’ Vescovi della Toscana fissata in Firenze il dì 23 aprile 1787 per la convocazione del Sinodo Nazionale*. Queste formano un bell’opuscoletto, che dovrebbe far tremare la Corte di Roma, e agghiacciare il sangue nelle vene a que’ satrapi, e a quelle arpie”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 272, bob. 9.

²⁰⁷ Lettera di Rodella a Guadagnini, 5 febbraio 1788, F.L., UCSCB, doc. 279, bob. 9.

Rodella si faceva dunque portavoce di un giurisdizionalismo decisamente più radicale rispetto a quello perorato da Guadagnini il quale, pur nutrendo una grande stima nei confronti del segretario della famiglia Mazzuchelli, si mantenne critico verso un orientamento politico che egli riteneva un potenziale ostacolo alla concreta attuazione dei progetti riformatori.

La riforma religiosa ed ecclesiastica costituiva l'orizzonte imprescindibile dell'impegno dell'intellettuale cattolico anche per Guadagnini il quale, tuttavia, auspicava il raggiungimento di tale obiettivo attraverso un percorso che, seppur connotato in senso giurisdizionalista, fosse preservato da derive regaliste.

La distanza che separava il pensiero di Guadagnini e di Rodella riguardo alle *Riflessioni di un canonista*, distanza che porta allo scoperto una diversa declinazione della comune visione concernente il rapporto tra *sacerdotium* e *imperium*, non conobbe nel tempo alcuna sostanziale riduzione, come dimostra il fatto che, a seguito della lettera scritta da Rodella il 5 febbraio 1788, i due corrispondenti non tornarono più sull'argomento. Silenzio che, insieme al rispetto della posizione altrui, metteva in evidenza la consapevolezza di entrambi riguardo all'impossibilità di trovare a tal proposito un'intesa.

Come detto in precedenza, la lettera che Rodella aveva ricevuto da Pistoia il primo giugno 1787 – di cui fece avere una copia a Guadagnini – accanto allo svolgimento dell'assemblea fiorentina, si concentrava su un altro episodio, particolarmente interessante per comprendere la ricezione del riformismo ricciano nella diocesi di Pistoia e Prato.

La notizia diffusasi nella primavera del 1787 riguardo al progetto della curia episcopale di rimuovere dalla cattedrale di Prato l'altare dedicato alla sacro Cingolo della Vergine, provocò un forte tumulto²⁰⁸. Nella notte del 20 maggio la popolazione di Prato insorse, portando allo scoperto la generalizzata opposizione che, carsicamente, era stata attestata verso le riforme devozionali e liturgiche promosse dal vescovo Ricci²⁰⁹. La Cattedra episcopale fu smantellata e gli insorti non risparmiarono nemmeno il palazzo vescovile che, assaltato, subì notevoli danni. Solamente l'intervento delle truppe granducali riportò la calma, impendendo che l'opposizione al vescovo Ricci potesse degenerare in una più ampia insurrezione politica. Facendosi portavoce di una preoccupazione che accomunava il fronte filo-ricciano, l'anonimo corrispondente di Rodella aveva scritto:

²⁰⁸ A proposito dell'insurrezione di Prato cfr.: M. VIGLIONE, *Libera Chiesa in libero Stato? Il Risorgimento e i cattolici: uno scontro epocale*, Roma, 2005, p. 89; Id., *Rivolte dimenticate: le insorgenze degli italiani dalle origini al 1815*, Roma, 1999, pp. 137-138; C. FANTAPPIÈ, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali*, cit., pp. 349-355; Id., *Alle radici del fallimento ricciano. Il tumulto di Prato del 20-21 maggio 1787*, Prato, 1980, p. 150

²⁰⁹ Sulla scia dell'insurrezione del 20 maggio 1787 la popolazione di Prato si sollevò nuovamente nell'aprile del 1790. A tal proposito cfr.: M. VIGLIONE, *Rivolte dimenticate*, cit., p. 137.

Nella notte de' 20 Maggio seguì una gran sedizione a Prato. Credevano (falsamente) che in quella sera volessero demolire l'altare della Cintura (pretesa) di Maria Vergine, reliquia evidentemente falsa, e che onorano più del Santissimo Sacramento. Suonarono a martello, si adunarono cinque o seimila plebaglia, villani, bruciarono l'arme di Monsignor Ricci, la sua Cattedra Vescovile con la mitra, entrarono a forza nel Palazzo suo contiguo, sciuparono mobili, ruppero vetri, bruciarono libri, vuotarono la cantina, commisero mille altri eccessi; andarono al seminario per uccidere (dicevano) i superiori, ma questi si ritirarono, e non furono trovati, bruciarono i libri nuovi, cioè catechismi, uffizj dei santi, indi a riportare in processione tutte le statue, immagini della B. Vergine, e de' santi state tolte dalle chiese per esservi doppie, e ne andarono in cerca per tutto. Forzarono i Parrochi a ricoprire le immagini, minacciandoli di trucidarli. Non fu per altro sparsa stilla di sangue, come era pur troppo facile a succedere. Durò la sedizione circa 20 ore. Il Granduca vi mandò ottanta soldati, che fecero ritirare i sediziosi già stracchi. Ne sono stati carcerati circa 130 per esaminarli. Forse non saranno colpevoli tutti almeno ugualmente. Vi è anche tra carcerati un fratello dell'arcivescovo di Firenze marcatante di lino, un Canonico Soffi, tre o quattro nobili. Sentiremo appresso. La Cattedra è stata già rifatta con iscrizione d'obbrobrio sempiterno a' Pratesi per ordine di S.A.R. che giustamente irritata per questo fatto si suppone che prenderà i più forti rimedj. Ecco a che conduce il fanatismo convalidato dalla ignoranza crassa dello spirito della Religione Cristiana²¹⁰.

Insieme alla copia della lettera del canonico pistoiese, Rodella inviò a Guadagnini anche la trascrizione di una missiva che aveva ricevuto il 9 giugno 1787 da un monaco professore di teologia presso San Paolo Fuori le Mura di Roma, di cui il segretario della famiglia Mazzuchelli non rese nota l'identità.

A differenza del canonico pistoiese, il teologo romano aveva dimostrato una maggiore fiducia verso la concreta attuazione dei progetti riformatori elaborati dal vescovo Ricci. A suo dire i fatti di Prato potevano infatti generare un effetto benefico, sollecitando Pietro Leopoldo a implementare il suo sforzo verso l'ambita riforma religiosa ed ecclesiastica.

Certamente il diverso punto di osservazione giocò un ruolo di notevole rilevanza sull'interpretazione degli sviluppi politici seguiti alla celebrazione del sinodo pistoiese e dell'assemblea fiorentina dell'episcopato toscano. La distanza dalla Toscana leopoldina aveva permesso al teologo romano di analizzare con maggiore fiducia l'evoluzione politica del Granducato che, al contrario, il canonico pistoiese – come si diceva con molta probabilità Zanobi Banchieri – stretto collaboratore di Ricci, che pure non aveva perso completamente la speranza che il programma riformatore potesse essere concretamente realizzato, aveva considerato come l'inequivocabile segno dell'avanzamento del fronte filo-curiale capeggiato dall'arcivescovo Martini.

²¹⁰ Lettera da mittente anonimo a Rodella, 20 giugno 1787, F.L., UCSCB, doc. 258, bob. 9. Rodella inviò a Guadagnini la copia di una lettera ricevuta da Flippo Mazzuchelli da Prato il primo giugno 1787. La missiva offre maggiori delucidazioni a proposito dell'arresto degli insorti pratesi: "Si dà in ristretto il fatto della sedizione de' 20 Maggio seguita in Prato, e si assicura che 32 sediziosi sono stati frustati e condotti per le vie di Prato; 20 altri mandati nella casa di correzione, e 9 arruolati alle milizie, la giornata de' 21 dopo il fatto". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 258, bob. 9.

Il monaco di San Paolo Fuori le Mura aveva scritto a Rodella, riflettendo a proposito della possibile convocazione del sinodo nazionale toscano e della battuta d'arresto del partito conservatore in seno alla curia romana:

Vi faccio parte delle recenti nuove, che tengo rispetto alla sollevazione di Prato, tutte coerenti alle mie conghietture, dubitando che forse vi manchino da altro canale: giacché scrivono con molta riserva, e pochissime lettere sono venute da Firenze sinora. La Cinta è stata levata, e trasferita a Firenze. I Vescovi ritornano alle loro Diocesi, ma non più tanto alieni; quei che lo erano, di secondare le pie, le religiose intenzioni di Sua Altezza Reale, che si mostra costante nell'idea del Concilio Nazionale, e se non muta pensiero il Concilio si terrà per adottarsi concordemente intorno alla disciplina, le proposte riforme. Ci voleva lo scandalo di Prato per aggiungere coraggio e tirar a finirla decisamente: così Iddio *auctor bonorum, ordinator malorum*, permette e lascia correre il male per cavarne il bene! [...] Io vorrei che Prato rimanesse priva per sempre della qualità di Sede Vescovile; cosa che già sembra indicarsi per necessaria conseguenza dall'infamante memoria incisa in marmo. Eccovi notizie che vi saranno di consolazione. Qui in Roma dopo una effimera allegrezza in aria di trionfo è succeduta la mestizia, prevedendo pur troppo i passi ulteriori tendenti alla meta delle intraprese riforme, cosa la più fatale per abbassare una volta l'alterigia Curialesca, e farla scendere dal suo preteso dispotismo²¹¹.

Tuttavia, a dispetto dell'ottimismo del teologo romano, dalla lettura del commento che Rodella scrisse in chiusura della missiva spedita a Guadagnini, si comprende come la riflessione del segretario della famiglia Mazzuchelli fosse caratterizzata da un forte realismo, certamente più affine all'analisi politica del canonico pistoiese.

Per Rodella l'insurrezione di Prato costituiva il frutto di una meditata strategia adottata dal clero filo-curiale che, facendo leva sull'ignoranza dei fedeli, mirava a ostacolare l'azione riformatrice promossa da Ricci:

Le baje lanciate da questi Circoncellioni nemici di Dio, della vera Religione, de' Principati, della sana morale, e della verità, sono sogni formati la notte fra le tenebre, e sparsi il giorno per ottenebrarlo!²¹².

²¹¹ Lettera da mittente anonimo a Rodella, 20 giugno 1787, F.L., UCSCB, doc. 258. Bob 9.

²¹² Lettera di Rodella a Guadagnini, 20 giugno 1787, F.L., UCSCB, doc. 258, bob. 9. La critica rivolta al partito curiale fu ribadita da Rodella in una lettera indirizzata a Guadagnini il 26 giugno 1787: "I Circoncellioni [...] s'accorgono che le bugie hanno corte le gambe [...]. La verità poi è sempre trionfatrice. Svergognati costoro da' pubblici foglietti Italici, o oltramontani, e da Lettere, che fioccano da tutte le parti, restano sì mutoli come il moscone a' rimproveri dell'ape. E se alcuno torna pure o in privato, o in pubblico a sostenere altre falsità, vien accolto da chi sa a fischiare, e si ritira con nebbia, incapace essendo di vergogna. E se si dice che i Sovrani sono intesi al bene universale della Chiesa, e dello Stato, e che anche il sommo Pontefice, e tutta Roma sana conviene in questo punto, si scatenano contra i Sovrani, il Papa, e tutti, che desiderano una riforma generale, e muovono a riso ed a pietà chi li vede a voler essi dar legge, [...] a tutto il mondo. Amici costoro delle loro antiquate opinioni, e massime restano inflessibili, e ostinati, più forse di Faraone, che restò soffocato coi suoi nel Mar Rosso. Preghiamo Dio che tocchi loro il cuore, che li converta, e che illuminati non abbiano più coraggio di spargere delle tenebre fra' popoli, e che la Chiesa non abbia più nemici entro il suo seno, che le lacerino le viscere, e non abbia sempre a piangere [...]". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 260, bob. 9.

Le notizie provenienti dalla Toscana esercitarono una forte influenza sul pensiero di Guadagnini. Le difficoltà a cui il fronte riformatore, forza di minoranza in seno all'episcopato toscano, dovette fare fronte in seno all'assemblea di Firenze, sommate all'insorgenza della popolazione pratese, sembravano costituire un'evidente battuta d'arresto della politica ecclesiastica promossa da Pietro Leopoldo e dal vescovo Ricci.

Alla luce della situazione contingente, per Guadagnini la possibilità che il programma riformatore leopoldino trovasse concreta attuazione costituiva più una speranza che non un reale obiettivo²¹³.

Preoccupato dall'avanzata del fronte anti-riformista toscano e dell'azione romana volta a ostacolare la politica ecclesiastica leopoldina, Guadagnini prese parte al dibattito generatosi intorno alla *Lettera pastorale di Monsignor Vescovo di Pistoia e Prato al Clero e Popolo della diocesi di Prato*, che Ricci emanò il 5 ottobre 1787.

L'anno successivo all'uscita della *Lettera pastorale* furono pubblicate le *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a mons. Vescovo di Pistoia e Prato sopra la sua Lettera pastorale*²¹⁴, scritto che Giovanni Marchetti, esponente di primo piano del fronte curiale, compose allo scopo di confutare il pensiero dottrinale e politico del vescovo toscano²¹⁵. Ricci rispose alle critiche di Marchetti con lo scritto intitolato *Lettera pastorale in occasione di un libello intitolato Annotazioni Pacifiche*, che, insieme alla *Lettera pastorale* emanata nel 1787, Guadagnini colse come il manifesto del riformismo ricciano²¹⁶.

²¹³ L'arciprete scrisse in una lettera inviata il 30 giugno 1787 a Rodella per ringraziarlo delle notizie fornitegli a proposito dell'evoluzione della politica toscana: "Mille grazie delle copiose e interessanti notizie. Lodiamo Dio di tutto, e speriamo da Dio tutto. Le imprese grandi alla sua gloria sogliono costare molti travagli, ma infine la causa di Dio trionfa. La condotta eroica di Monsignor di Pistoia è stata degna d'un Prelato santo, e deve chiuder la bocca e coprir di confusione il volto de' suoi Avversarj: servirà di gran veicolo all'esito felice dell'impresa sua e del suo Principe. I rimproveri di questi ultimi ai miserabili Vescovi suoi Avversarj, se fanno in lor colpo, ecco un buon passo avanti; se non lo fanno, la lor ignoranza o malizia è giunta al colmo, ma non impedirà che il Principe faccia uso della podestà e dei mezzi che Dio gli ha posto in mano". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 230.

²¹⁴ Il titolo per esteso dello scritto è *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico a mons. Vescovo di Pistoia e Prato sopra la sua Lettera pastorale de' 5 ottobre 1787 al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, s.l., s.n., 1788.

²¹⁵ P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 442 ss.

²¹⁶ Guadagnini aveva richiesto a Rodella una copia della risposta del vescovo Ricci all'opera di Marchetti. In una lettera datata 14 gennaio 1788 il segretario della famiglia Mazzuchelli scrisse all'arciprete: "Se potrò avere una copia della *Lettera pastorale* di Monsignor di Pistoia al suo clero e popolo di Prato coll'altra unita con cui indirizza la stessa al suo clero e popolo di Pistoia, ve la lancerò, e stampata nella lingua latina e volgare. La latina è spedita a tutti i Vescovi suoi fratelli per tutto il Mondo Cattolico, e la volgare vien gustata da chi non conosce il linguaggio del Lazio. È un capo d'opera in ambedue le lingue. [...] È bella, e forte, e svela tutti i misterj d'iniquità sul Sacro Cuore, [...] e sulla Via Crucis, onde in una nota, ove registra gli scartafacci scritti contra Pujati, mette il nome di questo valente monaco e anche il vostro, che coronò le fatiche inutili, e impotenti de' Frati. La Corte di Roma, i Lojoliti, i Domenicani, e i Francescani hanno in essa il loro conto intero. Tutto il Mondo Cristiano giudicherà, e gli farà giustizia". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 277, bob. 9. Rodella inviò a Guadagnini una copia dell'opera scritta dal vescovo Ricci in risposta alle *Annotazioni pacifiche* di Marchetti allegata a una lettera datata 8 settembre 1788: "Non ho risposto alla vostra del 23 agosto prossimo passato più prontamente, perché aspettava che il Sig. Canonico Bocca mi facesse avere la *Lettera pastorale di Monsignor Vescovo di Pistoia in occasione di un libello intitolato Annotazioni pacifiche*, de' 18 di Maggio 1788, la quale essendo finalmente giunta, mi è stata consegnata dal medesimo canonico, ed io ve la spedisco colle salutazioni del medesimo, e del Sig. Conte Filippo". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 307, bob 9.

Un eccellente pietra focaja quanto più si batte, quanto più si batte forte, e quanto è di più dura tempra il ferro con cui si batte, tanto più manda striscie di vivo fuoco a diradar le tenebre d'una oscura stanza, e ad accender un lume stabile ove sia un esca ben disposta a ricevere e ritenere i semi ch'essa getta di lume e di fuoco. Tal'è l'immortale ed impareggiabile Monsignor di Pistoja. I tumulti di Prato presero l'anno scorso a batterlo d'una maniera spaventevole. Ecco uscirne una Pastorale apologetica stupenda, tutta raggi d'eroica umiltà e carità, di prudenza e moderazione ammirabile, di dottrina ed eloquenza e buon discorso che rapisce. [...]. Queste due Pastorali dono due Ritratti preziosi di Monsignor Ricci, che passeranno ai secoli futuri, e lo faranno ammirare a tutta la più tarda posterità²¹⁷.

Elogio che Guadagnini ribadì paragonando il vescovo Ricci ai padri della Chiesa:

Abbiamo ed ammiriamo le Apologie di S. Atanasio, del Nazianzeno, e di S. Agostino, e le ammiriamo. Quelle di Monsignor Ricci andranno adesso congiunte di quinci in poi, e forse poste del tutto al pari²¹⁸.

Momento decisivo per la ricezione del sinodo di Pistoia al di fuori dell'ambiente toscano si ebbe nell'autunno del 1788, quando Pietro Leopoldo decise di pubblicarne gli atti. Seppur stampati già nella primavera del 1788 presso Attilio Bracali, gli atti sinodali non furono pubblicati prima dell'ottobre, quando Pietro Leopoldo, di comune accordo con il vescovo Ricci, ne concesse la divulgazione.

Tale rinvio rispondeva a una meditata strategia, volta a scongiurare un ulteriore inasprimento del dibattito generatosi tra il fronte riformatore e quello filo-romano a proposito dell'operato del vescovo Ricci. Non a caso il 2 ottobre 1787 l'autorità granducale aveva emanato un editto sovrano indirizzato a vietare la circolazione delle opere critiche nei confronti del sinodo pistoiese, come ad esempio *La realtà del progetto di Borgo-Fontana* dell'ex-gesuita Henri-Michel Sauvage e *Le Raciniane* di Giovanni Marchetti. Dalla disposizione granducale non fu escluso nemmeno il «Giornale ecclesiastico», il principale organo a stampa della Santa Sede²¹⁹. Consapevole dell'impossibilità di superare le divisioni interne all'episcopato toscano e dell'impraticabilità del progetto del sinodo nazionale, Pietro Leopoldo decise di rompere gli indugi, ritenendo l'autunno del 1788 il momento propizio per la pubblicazione degli atti del sinodo pistoiese e dell'assemblea fiorentina da poco conclusasi²²⁰.

Nonostante la lontananza dalla Toscana, Guadagnini era perfettamente al corrente dell'evoluzione della politica leopoldina sullo scorcio finale degli anni Ottanta del XVIII secolo.

²¹⁷ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 259.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., p. 362.

²²⁰ A tal proposito cfr.: P. STELLA (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia*, vol. II, cit., pp. 93-114. Gli atti del sinodo di Pistoia furono pubblicati in diverse edizioni e in diverse lingue. A seguito della prima edizione di Pistoia del 1788, gli atti furono pubblicati in latino a Pavia nel 1789 e a Lubiana nel 1791. Successivamente furono editi in lingua francese, tedesca e spagnola. A tal proposito cfr.: Ivi, pp. 114-139.

Ancora una volta la corrispondenza con Rodella costituì per l'arciprete lo strumento grazie al quale ridurre le distanze che lo separavano dai principali eventi italiani e internazionali²²¹.

Particolarmente interessante risulta a tal riguardo una lettera di Angelo Maria Bandini, bibliotecario della Laurenziana di Firenze in stretto contatto con la corte granducale, di cui Rodella inviò a Guadagnini una copia in una missiva risalente al maggio del 1788. Nella lettera, indirizzata a Rodella il 25 maggio 1788, Bandini si era concentrato su due principali argomenti: da una parte il rinvio della pubblicazione degli atti del sinodo pistoiese che, a dispetto del giudizio critico di Rodella, a detta del bibliotecario fiorentino sarebbero stati divulgati da lì a poco esercitando un benefico effetto sugli esiti del programma riformatore²²²; dall'altra la pubblicazione della Notificazione che l'autorità granducale aveva indirizzato al clero della diocesi di Pistoia e Prato il 22 maggio 1788 al fine di condannare gli abusi riguardanti la vita religiosa e le pratiche devozionali²²³.

²²¹ Il 6 aprile 1788 Rodella scrisse a Guadagnini una lettera a proposito della pubblicazione degli atti del sinodo di Pistoia e dell'assemblea degli arcivescovi e dei vescovi tenutasi a Firenze nella primavera del 1787: "Non solamente è stampato il Sinodo di Pistoja, ma sono stampati anche gli Atti dell'Assemblea de' Vescovi della Toscana, e, con un po' di pazienza, si darà ogni cosa al pubblico; volendo il Granduca che ogni cosa riesca in modo che i Buffoni della Corte di Roma, se sarà possibile, non abbiano motivo d'attaccare colle solite buffonerie due opere ben ruminata, masticate e perfette". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 282, bob. 9. Sulla pubblicazione degli atti sinodali di Pistoia Rodella tornò in una lettera datata 19 aprile 1788, inviando a Guadagnini la copia di una missiva ricevuta pochi giorni prima da Giuseppe Zola: "Il Sinodo di Pistoia è stampato sicuramente, come gli Atti dell'Assemblea de' Vescovi di Toscana: ma non si capisce perché il Sovrano ne sospenda per tanto tempo la pubblicazione. Principe illuminato, prudente, e savio farà eseguire i suoi regolamenti, e rilascerà i suoi ordini perché sia diffusa a tutto il mondo la stampa del Sinodo, e degli Atti suddetti. Staremo a vedere le conseguenze. Son persuaso che gli ex-gesuiti, e i Frati, e i campioni della Corte di Roma si scateneranno, e sempre più illumineranno le Podestà Sovrane a frenare la petulanza". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 286, bob. 9.

²²² Bandini aveva scritto nella lettera inviata a Rodella il 25 maggio 1788: "Il Sinodo di Pistoja, e gli Atti dell'Assemblea de' nostri Vescovi sono belli e stampati, e sono custodite le copie sotto chiavi dall'Abate Salviati, uno de' segretarij del Sovrano. I ventiquattro Capitoli Preliminari di Disciplina sono già finiti d'estendersi, e passeranno sotto il torchio. Stampati che sieno, verranno trasmessi a tutti i Vescovi, e a tutti i Prelati minori dello Stato, e allora usciranno al pubblico anche il Sinodo di Monsignor Ricci, e gli Atti suddetti del Granduca. Questo grand'ecclesiastico, che si può a giusta equità chiamare il gran Colbert d'Italia, non sarà più in avvenire bersaglio di certe figure, che poco a poco scavano i fondamenti della loro esistenza in questo Granducato". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 291, bob. 9.

²²³ Il bibliotecario della Laurenziana di Firenze aveva scritto a proposito della pubblicazione della Notificazione: "Avrete come spero già a quest'ora letta la Notificazione a stampa munita del Sigillo Granducale pubblicata per ordine Sovrano dal Presidente del Buon Governo, segnata di Firenze a' 22 del corrente maggio 1788, e stampata in Pistoja dal Bracali". Dopo averne introdotto per sommi capi il contenuto, Bandini trascrisse per esteso il testo della Notificazione, che Guadagnini ebbe dunque il modo di leggere: "L'Illustrissimo Sig. Presidente del Buon Governo in esecuzione degli Ordini veneratissimi di Sua Altezza Reale, ch'è veramente informata, che nelle città di Pistoja, e Prato, e loro Diocesi molte persone del Popolo o mal consigliate, o sedotte o per una fanatica, e mal intesa divozione (giacché la vera divozione non consiste nella pompa, e lusso delle feste, ma nella vera, e sola pietà) hanno da qualche tempo in qua ardito di trasformare le sacre Funzioni con modi irriverenti anche nelle Chiese, con impedire a' Parrochi l'esercizio del loro ministero, e con turbare le funzioni sacre, esigendo che si facessero secondo il loro capriccio, per rimediare seriamente, ed efficacemente ad un abuso, che sempre più si va dilatando, fa pubblicamente notificare agli abitanti nella città e Diocesi di Pistoja, e Prato, che non ardiscano irriverenza, rumore, o arbitrio in specie nelle Chiese per impedire agli ecclesiastici l'esercizio del loro Ministero, o di suscitare qualunque pretesione intorno alle Funzioni Ecclesiastiche, le quali dipendono onninamente dalla facoltà dell'Ordinario Ecclesiastico, alla pena, mancando di dovere essere esemplarmente puniti a norma del paragrafo 60 della nuova Legislazione Criminale, in cui a simili disturbi delle Sacre Funzioni viene comminata la pena de' pubblici lavori a tempo, o a vita secondo le circostanze. E siccome può sospettarsi che il Popolo venga indotto in errore da persone male intenzionate coll'indiretto fine di turbare la pace, la tranquillità, ed unione, che al Governo preme tanto di conservare; quindi è, che considerando tali soggetti

Guadagnini, il quale poté leggere per esteso la Notificazione, di cui Rodella prontamente gli fornì una copia, ebbe dunque il modo di comprendere come nella diocesi del vescovo Ricci le resistenze alla politica ecclesiastica leopoldina fossero ancora saldamente radicate. Per l'arciprete l'opposizione al riformismo ricciano, associata alla strategia romana volta a indebolire il fronte riformatore e giurisdizionalista, allontanava sempre di più il sinodo nazionale toscano, che Pietro Leopoldo aveva concepito quale obiettivo finale della sua politica ecclesiastica²²⁴.

In una lettera indirizzata a Rodella il 26 maggio 1788 Guadagnini prese posizione contro la condanna romana di alcune opere composte in ambiente giansenista, quali ad esempio la *Vera idea della Santa Sede* e l'*Appellante* di Tamburini, ma soprattutto espresse la propria amarezza per la censura del testo che del sinodo di Pistoia era stato il manifesto intellettuale, ossia la *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, la cui redazione era stata personalmente curata dal vescovo Ricci²²⁵.

Sento, che Roma ha proibita l'Analisi, La Vera Idea, e l'Appellante del Signor Professor Tamburini, come pure la Difesa della Chiesa d'Utrecht del Signor Canonico Bossi, e gli Opuscoli di Pistoja. M'immagino il trionfo della curia Episcopale e di tutto quel partito²²⁶.

Dalle parole dell'arciprete si comprende come il tono trionfalistico che aveva connotato la sua riflessione alla vigilia della celebrazione del sinodo di Pistoia, avesse ceduto il passo a un più cauto realismo riguardo alla possibilità che i propositi riformatori del movimento giansenista potessero essere concretamente attuati.

Tuttavia, se il fallimento dell'assemblea fiorentina del 1787 e l'avanzata del fronte curiale rappresentavano le principali ragioni della disillusione con cui Guadagnini guardava all'evoluzione

come perturbatori dell'ordine, accorda un premio di scudi cinquanta a tutti quelli, che denunzieranno a' Tribunali di Pistoja, Prato, e S. Marcello, e a Sua Signoria Illustrissima, qualche persona tanto ecclesiastica, che secolare, che abbia animato, istigato, e sedotto in qualunque forma il Popolo tanto delle città, che delle campagne comprese in detta Diocesi ad usare tali arbitrij, con promessa inoltre quando anche il Delatore fosse uno de' complici, di tenerlo celato, e di accordargli l'impunità, purché non sia reo principale, e purché somministri indizj bastanti per la prova del loro reato. Dato in Firenze dalla Segreteria del Presidente del Buon Governo li 22 Maggio 1788. Giuseppe Galassi Segretario". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 291, bob 9.

²²⁴ Cosciente delle preoccupazioni di Guadagnini, Rodella cercò di rassicurarlo inviandogli una lettera da Pistoia il 9 giugno 1788: "Stia pur certa e sicura ch'è falso tutto di grazia quanto è stato detto, e scritto contra Monsignor Ricci Vescovo di Pistoja e Prato. Il Granduca è sempre costante per la buona causa, e ne ha fatto assicurare Monsignor di Pistoja ingiungendo di dirgli [...] che non credesse mai ch'esso avesse disertato dal numero degli amici della verità". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 293, bob. 9.

²²⁵ I primi nove volumi della *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, in cui il vescovo Ricci aveva elencato i testi necessari alla formazione del clero, tra cui spiccavano le principali opere gianseniste francesi del XVII secolo, furono posti all'Indice alla vigilia del sinodo di Pistoia, con decreto del 7 agosto 1786, mentre gli altri tomi furono condannati tra il 1787 e il 1796. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., p. 335. Il 12 giugno 1787, in conclusione dell'assemblea dell'episcopato toscano di Firenze, la maggioranza dei vescovi che si schierò contro il riformismo ricciano inviò una supplica a Pietro Leopoldo affinché si sospendesse la pubblicazione della *Raccolta*. Cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II., cit., p. 358.

²²⁶ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 251.

della politica toscana, la notizia dell'imminente pubblicazione degli atti del sinodo pistoiese sembrava offrire all'arciprete un nuovo motivo di speranza.

A tal proposito, accanto alla pubblicazione degli atti sinodali, un ruolo non certo secondario fu giocato dall'editto che Pietro Leopoldo emanò il 20 settembre 1788 allo scopo di ridurre i poteri di controllo che il nunzio pontificio vantava sul clero regolare e secolare toscano. A seguito dell'editto granducale, che Guadagnini ricevette per mano di Rodella insieme al numero degli «Annali ecclesiastici» in cui tale documento fu pubblicato²²⁷, i diritti del nunzio si riducevano a quelli spettanti agli ambasciatori stranieri residenti a Firenze. Inoltre, il tribunale della nunziatura, strumento di cui Roma si era servita per scavalcare la giurisdizione secolare granducale, veniva soppresso, permettendo che le cause di cui sino ad allora tale istituzione si era occupata, ricadessero sotto la giurisdizione dei tribunali vescovili, su cui l'autorità civile poteva esercitare un più efficace controllo²²⁸.

La rinnovata speranza di Guadagnini ebbe modo di accrescersi pochi giorni dopo l'emanazione dell'editto leopoldino, il 12 ottobre 1788, quando ricevette da Rodella una lettera riguardante l'impegno del granduca volto a ridurre gli spazi di autonomia di cui sino ad allora aveva goduto il clero regolare, che Pietro Leopoldo ambiva a sottoporre alla giurisdizione dell'ordinario diocesano. Il segretario della famiglia Mazzuchelli scrisse all'arciprete, auspicando che la selezione del clero regolare e secolare diventasse una prerogativa di esclusiva competenza civile:

Tutti i Regolari della Toscana dipenderanno interamente nello spirituale da' rispettivi Vescovi, e nel temporale dal Governo, e che faranno le loro diete, e i loro capitoli dentro lo Stato col *placet* Regio, non volendo che s'immischino

²²⁷ Rodella scrisse nella lettera di accompagnamento agli «Annali ecclesiastici»: «Alla stessa pagina 159 si pubblica quanto segue. Un'interessante Appendice a' Monumenti Ecclesiastici del Giornal Romano è il seguente editto pubblicato dal Granduca di Toscana il dì 20 del corrente mese di settembre 1788». Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 315, bob. 9.

²²⁸ La copia dell'editto granducale inviata da Rodella a Guadagnini recita: «Avendo Noi preso in considerazione l sistema con cui è stata introdotta in Toscana la Nunziatura, e le diverse variazioni seguite nella Giurisdizione della medesima fino a' tempi presenti, e riflettendo che per i diversi provvedimenti emanati in diversi tempi in materie ecclesiastiche, e specialmente per la riforma delle curie ecclesiastiche seguita coll'editto de' 30 Ottobre 1784, è ridotto quasi inutile questo Tribunale, e che i privilegi, e le prerogative accordate al medesimo sono in gran parte contrarj al sistema e montatura presente degli affari in Toscana. Vogliamo: I. Che dal dì I del prossimo Ottobre resti in interamente, ed in tutta la sua estensione abolito, e soppresso il Tribunale della Nunziatura in Toscana, e qualunque giurisdizione che vi esercitava il Nunzio sul Clero tanto secolare, che Regolare; e che il Nunzio Pontificio venga a tutti gli effetti, esenzioni, e privilegj considerato unicamente Ambasciatore della Corte di Roma, e per gli affari secolari della medesima, e per gli affari ecclesiastici che il Pontefice come capo della Chiesa cattolica avesse da trattare in Toscana, e gli si debbono le sole distinzioni, e diritti competenti a tal carattere. II Che gli cessino gli altri privilegi, e esenzioni, e prerogative, in specie qualunque giurisdizione spirituale, e facoltà di dare dispense, e qualunque autorità sopra Vescovi, e Regolari di Toscana, ai quali ultimi resta proibito di ricorrere al Nunzio. III Che non gli competa facoltà o diritto alcuno estraneo alla qualità di Ambasciatore della Corte di Roma, e del Romano Pontefice, come non compete a qualunque altro Ministro Estero anche sopra i Nazionali. IV Che le cause tutte che si agitavano nel Tribunale della Nunziatura appartengano, e si devolvano agli Ordinarj del Granducato col sistema che appresso. V In prima istanza la cognizione di tutte le cause sopraindicate spetterà al rispettivo Arcivescovo, o Vescovo Diocesano. [...]». Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 313, bob. 9.

con essi gli stranieri, né essi abbiano più alcuna relazione con gli stranieri. Mazzate sopra mazzate, con quella pur esemplare che non si facciano più né preti, né frati senza l'assenso Regio Granducale²²⁹.

La disposizione leopoldina volta a recidere il legame tra il clero regolare e Roma attraverso un più stretto controllo dell'autorità episcopale si poneva in continuità con la politica adottata da Ferdinando IV nel Regno di Napoli. Coerentemente al dispotismo illuminato che caratterizzò la prima fase del suo regno, il Borbone, dopo aver proibito ai vescovi di esigere decime sui benefici di patronato regio e agli ecclesiastici di ricorrere a Roma, nel 1788 aveva emanato un editto che decretava la sottomissione del clero regolare all'autorità episcopale. Provvedimento di cui Rodella diede pronta notizia a Guadagnini, scrivendo all'arciprete che nel numero del 26 settembre 1788 degli «Annali ecclesiastici» “si legge l'editto di Sua Maestà Ferdinando IV Re delle Due Sicilie distribuito in Sette articoli, col quale sottomette tutti i Regolari agli Arcivescovi e Vescovi dello Stato nelle cose spirituali, e così pure le Monache, espelle tutti i Regolari forestieri per sempre da' suoi Regni, e vi richiama i Regolari sudditi, che sono qua e là dispersi in esteri stati, e prescrive ciò che d'ora in avvenire dovranno eseguire, sempre però col *placet* Regio, relativamente a' loro capitoli, vestizioni, professioni, ed elezioni di superiori”²³⁰.

Il giurisdizionalismo adottato da Pietro Leopoldo in Toscana e da Ferdinando IV di Borbone nel Regno di Napoli faceva seguito alle riforme con cui, già nella prima metà degli anni Ottanta del XVIII secolo, l'imperatore Giuseppe II aveva inaugurato la sua politica ecclesiastica nella Lombardia austriaca. Dopo aver avvocato all'autorità politica il diritto di nomina dei vescovi lombardi, nel biennio 1781-1782 l'imperatore aveva decretato la soppressione di tutti i monasteri contemplativi e la sottomissione dei regolari all'autorità degli ordinari diocesani²³¹.

Accanto al rilancio del riformismo leopoldino, nuovi motivi di speranza furono suscitati in Guadagnini dalle lettura del *motu proprio* che, inviatogli da Rodella insieme al numero della *Gazzetta universale* di Firenze su cui fu pubblicato, Pietro Leopoldo aveva emanato il 16 settembre 1788 in difesa del vescovo Ricci. Prendendo posizione contro le critiche avanzate dal fronte filo-romano, il documento regio si impegnava a difendere l'operato ricciano principalmente in ordine alla dibattuta questione concernente la giurisdizione dei patrimoni ecclesiastici²³²:

Sua Altezza Reale avendo con molto suo dispiacere sentito che la malignità di alcune persone non contente di opporsi, e spiegar male in tutte le occasioni i provvedimenti dati dal Vescovo di Pistoja per gli affari della sua Diocesi, abbiano

²²⁹ Lettera di Rodella a Guadagnini, 12 giugno 1788, F.L., UCSCB, doc. 315, bob. 9.

²³⁰ Lettera di Rodella a Guadagnini, 20 settembre 1788, F.L., UCSCB, doc. 313, bob. 9.

²³¹ A tal proposito cfr.: C. CAPRA, *La Lombardia austriaca nell'età delle riforme*, cit.; Id., *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, cit.

²³² Sul problema dei patrimoni ecclesiastici nel pensiero del giansenismo toscano del secondo Settecento cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., pp. 96 ss.

inoltre osato in voce, in iscritto, e con istampe calunniose attaccare falsamente la condotta tenuta dal predetto Vescovo nell'amministrazione de' Patrimonj ecclesiastici di Pistoja e Prato, e volendo dar luogo alla verità, e rendere con un foglio pubblica e formale giustizia del zelante e disinteressato contegno del detto Vescovo, e nel medesimo tempo dare un attestato della Sua piena soddisfazione, di suo Motu proprio dichiara che approva pienamente, e in tutte le sue parti tutto quello che dal Vescovo di Pistoja e Prato è stato disposto, ordinato, ed eseguito relativamente a' predetti Patrimonj ecclesiastici di Pistoja e Prato stati trovati esattamente, e bene tenuti, come risulta dalle revisioni fatte per ordine del Governo. Che la condotta di detto Vescovo in questi affari è stata pienamente conforme ad una buona, e regolare amministrazione, di cui sono stati ritrovati a dovere i Libri, Scritture, e Casse, ed interamente conformi negli Ordini di Sua Altezza Reale, ed alle facultà dategli dalla medesima accordate. Al qual effetto S.A.R. gli dà la presente formale dichiarazione firmata di proprio pugno, con libertà di pubblicarla nel modo, che gli sembrerà più conveniente²³³.

La difesa dell'operato di Ricci, che Pietro Leopoldo aveva assunto pubblicamente, congiuntamente all'editto riguardante la riduzione dei poteri del nunzio pontificio presso il Granducato di Toscana, dovette risvegliare in Guadagnini l'entusiasmo che l'evoluzione politica seguita alla celebrazione del sinodo pistoiese aveva in parte frustrato. Nella lettera di risposta inviata a Rodella l'11 ottobre 1788, l'arciprete scrisse, elogiando l'impegno riformista di Pietro Leopoldo e del vescovo Ricci:

Evviva il Granduca, che protegge e giustifica l'immortal Monsignor Ricci! [...] Evviva Monsignor Ricci, che a dispetto di tutti i Frati e i Curiali fa risplendere la sua integrità e la sua virtù!²³⁴

Tali elogi furono ulteriormente giustificati dalla conferma della notizia riguardante la pubblicazione degli atti del sinodo di Pistoia e dell'assemblea fiorentina dell'episcopato toscano nell'autunno del 1788. In una lettera datata 2 novembre 1788, dunque di poco successiva all'uscita degli atti sinodali, Rodella espresse all'arciprete la sua fiducia verso l'evoluzione della politica toscana che, attraverso la legittimazione del riformismo ricciano, si apprestava ad assumere il ruolo di guida per l'intera Europa cattolica:

Il Sinodo già comparso qui, [...], dovrà far dello strepito, e aprir gli occhj a molti ciechi. Maggior sarà il fracasso che faranno gli Atti dell'Assemblea de' Vescovi della Toscana del 1787 [...], che illumineranno tutta l'Europa. Son persuaso che Roma malsana farà il diavolo, ma i Principi tutti coi loro esorcismi le scaccieranno da dosso quel tristo

²³³ Lettera di Rodella a Guadagnini, 13 settembre 1788, F.L., UCSCB, doc. 317, bob. 9.

²³⁴ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 263. Lo stesso entusiasmo sembra contraddistinguere la riflessione di Rodella il quale, in una lettera datata 21 ottobre 1788, scrisse a Guadagnini: "I Principi cominciano a conoscere la loro sovranità, ed a capire i giri, e i raggiri della Corte Romanesca, o Romolesca, da' fatti de' secoli più oscuri, e ciechi. Il cielo illumini sempre più tutti i Sovrani, e sia fatta la volontà di Dio". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 318, bob. 9.

seminatore di zizzanie nella Chiesa di Gesù Cristo, i cui partigiani sono que' crotali, che hanno introdotta l'idolatria, l'arianismo, il nestorianismo, il pelagianismo, e sino il maomettismo²³⁵.

La lettera di Rodella riguardante la pubblicazione degli atti del sinodo pistoiese risulta particolarmente interessante per comprendere la diversa percezione che il segretario della famiglia Mazzuchelli ebbe dell'evoluzione della politica ecclesiastica leopoldina rispetto al movimento giansenista toscano. Con la convocazione dell'assemblea fiorentina, scelta politica che segnava la definitiva liquidazione del progetto del sinodo nazionale, il riformismo leopoldino aveva subito una battuta d'arresto di cui i principali esponenti del giansenismo toscano che avevano collaborato allo svolgimento del sinodo di Pistoia erano perfettamente consapevoli²³⁶. Ben diverso era dunque lo stato d'animo dei giansenisti lombardo-veneti rispetto a quello di coloro che operavano nel Granducato toscano. L'entusiasmo che nella Brescia del tardo XVIII secolo muoveva Rodella a scrivere parole di elogio nei confronti dell'azione politica di Pietro Leopoldo, la cui desecretazione degli atti del sinodo pistoiese costituiva un ulteriore motivo di esaltazione della sua figura, nel contesto toscano cedeva il passo a un più spiccato realismo, dettato dalla migliore conoscenza che i giansenisti toscani potevano vantare riguardo alle più recenti evoluzioni del riformismo leopoldino.

Basti a tal proposito leggere quanto nel marzo del 1788, dunque diversi mesi prima della pubblicazione degli atti sinodali, Fabio De Vecchi aveva scritto al canonico Zanobi Banchieri riguardo alla politica ecclesiastica del granduca. La spaccatura del fronte riformista tra la componente ecclesiastica, minoritaria e fautrice di un riformismo più radicale, e la componente laica, maggioritaria, più moderata e maggiormente influente sulle scelte politiche di Pietro Leopoldo, spinse il capofila del movimento giansenista senese a riconsiderare, in chiave prettamente negativa rispetto al passato, lo stretto rapporto di collaborazione che il giansenismo

²³⁵ Lettera di Rodella a Guadagnini, 2 novembre 1788, F.L., UCSCB, doc. 320, bob. 9. Lo stesso giorno Rodella scrisse a Guadagnini un'altra lettera relativa alla pubblicazione degli atti del sinodo che egli aveva avuto modo di leggere a Brescia e che, al più presto, gli avrebbe fatto pervenire: "Vi do una novella consolantissima, che jeri ho veduto in mano dell'abate don Angelo Facchetti il grosso tomo del Sinodo di Pistoja, copie del quale sono in viaggio, e perverranno a questo Signor Dionigi Colombo, a cui ne ho ordinata una copia per un amico, e mi vien detto che costerà ogni copia lire sette di Milano, che fanno 10,10 delle nostre. Non ho avuto tempo nemmeno di scorgerlo tutto, ma l'edizione è bella, e tutta l'opera è in lingua volgare". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 321, bob. 9. Proseguiva Rodella in una lettera datata 16 novembre: "A 6 mi pervenne qui il celebre Sinodo di Pistoja, speditomi dal Sig. Dionisio Colombo, che [...] ha avuto da me l'ordine di spedirvelo caldo caldo. Mi son divorato il Sinodo con estrema consolazione. Questo è un tomo veramente venuto dal cielo. Sia benedetto, e lodato Dio, il Granduca di Toscana, e Monsignor Ricci Vescovo di Pistoja". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 322, bob. 9. Poco tempo dopo anche Tamburini scrisse all'arciprete a proposito della pubblicazione degli atti pistoiesi. In una lettera datata 27 dicembre 1788, Tamburini scrisse a Guadagnini: "Ella avrà letto a quest'ora il Sinodo di Pistoia. Io ho avuto in regalo dal Gran Duca la bella edizione degli atti dell'assemblea fiorentina. L'una e l'altro guadagnano molti amici. Ma intanto il Mamachi è sulle furie, ed ha assoldati dodici feroci per scrivere contro il Sinodo. Povero [...]! Staremo intanto a vedere cosa produrrà la fucina minervitana". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 103, bob. 10. Dopo la prima edizione, di cui Tamburini parlò a Guadagnini, una seconda edizione degli atti del sinodi di Pistoia fu pubblicata a Pavia. I professori della Facoltà Teologica pavese si impegnarono al fine di favorire la circolazione degli atti promuovendone la pubblicazione sulla *Biblioteca ecclesiastica di varia letteratura antica e moderna*, periodico fondato da Zola. A tal proposito cfr.: P. VISMARA, *Settecento religioso*, cit., p. 218.

²³⁶ M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., pp. 205-208.

toscano aveva instaurato con l'autorità politica. L'abbandono da parte di Pietro Leopoldo della linea riformista auspicata dal giansenismo toscano rischiava di ridurre il giurisdizionalismo granducale a una sterile sottomissione del corpo ecclesiastico all'autorità secolare. Preoccupazione che De Vecchi aveva espresso prendendo in considerazione il dibattuto problema concernente la gestione dei patrimoni ecclesiastici:

Il male che io temo dai Patrimoni ecclesiastici, dopo che in essi si saranno riunite tutte le rendite della Chiesa, si farà più sensibile coll'andare del tempo. Noi forse ne sentiamo sollievo; e certamente non avrei mai creduto che così presto dovessero vedersene le cattive conseguenze. Qua c'eravamo consolati d'una nuova dataci, che per rescritto del Principe i due Patrimoni di Pistoia e Prato fosser dati in piena e libera disposizione del vescovo: allora forse le cose andrebbero meglio: ma l'affare finirà nelle mani della Comunità ed allora abbiamo finito. Il sacerdozio diverrà il rifiuto del mondo e il ricetto degli orfani e dei più miserabili [...]. Si farà dei preti per fare carità con le rendite e a scapito della chiesa. Io inclino naturalmente al timore e forse penso al peggio; l'esito lo farà vedere²³⁷.

A seguito dell'uscita degli atti sinodali dal palazzo vescovile di Pistoia dove sino alla fine dell'ottobre del 1788 erano stati custoditi, i rapporti tra Roma e il Granducato di Toscana subirono un ulteriore inasprimento. La decisione di Pietro Leopoldo di desecretare gli atti impose a Roma di abbandonare l'attendismo che sino ad allora aveva mantenuto nei confronti dell'operato riformatore del vescovo Ricci. Di fronte alla pubblicazione del sinodo di Pistoia l'intervento romano divenne inevitabile. Conformemente al progetto proposto dal cardinal Leonardo Antonelli, Pio VI avocò l'affare direttamente alla Santa Sede, istituendo tra l'ottobre e il dicembre del 1788 una congregazione particolare deputata all'esame degli atti e dei decreti emanati dal sinodo pistoiese²³⁸.

Nonostante l'annuncio pubblicato il 27 dicembre 1788 su «Chracas»²³⁹, giornale che, ufficiosamente, esprimeva il punto di vista della Santa Sede, in una lettera inviata a Guadagnini il 24 febbraio 1789 Rodella si affrettò a smentire la notizia riguardante l'istituzione della

²³⁷ Cit. in E. CODIGNOLA, *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio De Vecchi*, vol. II, Firenze, 1944, pp. 189-190.

²³⁸ Il progetto iniziale di Pio VI prevedeva la convocazione di un concilio con la partecipazione dei vescovi italiani. Tuttavia, i contrasti di Roma con le corti di Vienna, Napoli e Firenze spinsero il pontefice ad accettare la proposta avanzata dal cardinal Leonardo Antonelli, nel quale Pio VI riponeva grande fiducia soprattutto grazie ai successi diplomatici che egli ottenne in America e in Asia nel campo delle missioni. L'esame del sinodo pistoiese non fu demandato al Sant'Uffizio, ma fu direttamente avvocato alla Segreteria di Stato, cui spettò il compito di istituire la congregazione particolare. I vescovi convocati dal papa per la prima congregazione furono Giulio della Somaglia, arcivescovo di Antiochia e segretario della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari, Angelo Anselmi, vescovo di Terracina, Felice Paoli, vescovo di Fossombrone, e Saverio Marini, vescovo di Rieti. Accanto a questi prelati furono convocati in veste di teologi Michele di Pietro, consultore del Sant'Uffizio, Filippo Lamberti, parroco di San Lorenzo ai Monti, e Rocco Carboni, parroco di Sant'Angelo in Pescheria. La prima fase della congregazione deputata all'esame del sinodo pistoiese ebbe inizio nel febbraio del 1789 e si concluse il 24 settembre 1790, quando il segretario della congregazione Michele di Pietro consegnò al pontefice i volumi contenenti il voto. La seconda fase, caratterizzata dalla costituzione di una congregazione più autorevole presieduta dal pontefice, si tenne dal 1790 al 1792 e la terza dal 1792 al 1794. A proposito della congregazione romana e della sua evoluzione dal 1788, anno della sua istituzione, al 1794, anno della condanna del sinodo di Pistoia, cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 433-502.

²³⁹ Ivi, p. 437.

commissione esaminatrice, notizia che egli riteneva artatamente diffusa dal partito curiale al fine di esautorare il valore dell'assemblea pistoiese. Ora, non è possibile affermare con certezza se la smentita di Rodella fosse dettata da una scarsa conoscenza dell'evoluzione della politica romana²⁴⁰ o da una meditata strategia, ma è probabile che con la lettera inviata all'arciprete il segretario della famiglia Mazzuchelli mirasse a non esasperare un clima già piuttosto teso. Convinto che Roma non avrebbe sottoposto al vaglio della censura un documento promulgato con il *placet* sovrano, Rodella scrisse a Guadagnini:

Non sapendo più cosa inventare, hanno [gli ex-gesuiti] sparso, e fatto spargere che il Sinodo è sotto l'esame della virtù d'alcuni Vescovi Romaneschi chiamati a Roma per questo oggetto, e stanno aspettando il risultato da simil esame. Sono arcipersuaso che Roma rispetterà il Sinodo, e il Granduca, che l'ha approvato, perché fosse dato al pubblico per beneficio universale della Chiesa Cattolica²⁴¹.

Nel febbraio del 1790 la preoccupazione suscitata nel movimento giansenista dalla politica romana fu ulteriormente acuita dalla morte di Giuseppe II, il novello Costantino in cui il fronte giurisdizionalista aveva riposto le speranze per l'attuazione della riforma religiosa ed ecclesiastica²⁴².

A succedere a Giuseppe II sul trono imperiale fu Pietro Leopoldo il quale, cedendo il granducato di Toscana al figlio Ferdinando III, si trasferì a Vienna con il nome di Leopoldo II.

L'evoluzione della politica ecclesiastica della corona asburgica a seguito della salita al trono imperiale di Leopoldo II ha occupato un ruolo di notevole rilievo nella riflessione del giansenismo tardo-settecentesco, come dimostra una lettera che Rodella inviò da Pavia a Guadagnini il 15 novembre 1790. Dopo aver fornito all'arciprete la notizia dell'incoronazione di Leopoldo II, avvenuta lo stesso giorno della stesura della missiva, il segretario della famiglia Mazzuchelli trascrisse parte di una lettera ricevuta da uno studente tedesco della Facoltà Teologica dell'Università di Pavia. Il giovane, di cui Rodella non rende nota l'identità, sostiene di aver incontrato Leopoldo II a Lubiana e di avergli posto alcune domande riguardo ai suoi futuri indirizzi politici. Stando a quanto trascritto da Rodella, lo studente avrebbe avanzato all'imperatore la

²⁴⁰ L'obiettivo di Roma era mantenere una completa segretezza riguardo alla commissione esaminatrice. Il 27 gennaio 1789 i vescovi e i teologi che presero parte alla prima congregazione prestarono giuramento recitando la formula "*Ego infrascriptus tacta per me cruce pastoralis et respective tactis Sancti Dei Evangelii iuro et promitto fideliter exercere munus mihi commissum [...]*". Cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., p. 439, n. 14.

²⁴¹ Lettera di Rodella a Guadagnini, 14 febbraio 1788, F.L., UCSCB, doc. 325, bob. 9.

²⁴² In una lettera datata 26 febbraio 1790, Rodella inviò a Guadagnini un'orazione funebre in memoria dell'imperatore Giuseppe II. L'orazione funebre era accompagnata dalla notizia della morte dell'imperatore: "Questa mattina si è saputa la perita deplorabile fattasi del nostro Giuseppe II il massimo e l'ottimo de' Cesari. Iddio l'ha benedetta a dispetto di tutti gli sciocchi, e di tutti gl'ignoranti, che sono infiniti, fra Frati, Circoncellioni, e i loro aderenti". Lettera di Rodella a Guadagnini, 26 febbraio 1788, F.L., UCSCB, doc. 350, bob. 9

richiesta di accettare la dedica della traduzione tedesca delle *Reflexion morales* di Quesnel, manifesto del pensiero giansenista francese. Pur avendo elogiato un'opera di cui riconosceva l'enorme valore teologico, il nuovo imperatore aveva rifiutato l'offerta, motivando tale decisione con l'esigenza di non esacerbare i rapporti, per altro già assai deteriorati, con la corte romana. Inoltre, lo scoppio della rivoluzione francese e la diffusione in Germania dei principi democratici avevano ridotto enormemente gli spazi di manovra di Leopoldo II. Considerato il contesto in cui ebbe inizio l'esperienza imperiale leopoldina, accettare la dedicatoria della traduzione tedesca dell'opera di Quesnel avrebbe assunto un evidente valore politico, suscitando la reazione del partito filo-romano ed ex-gesuitico particolarmente nutrito in Germania.

Preoccupato della possibilità che Leopoldo II facesse mancare al partito riformatore toscano l'appoggio politico che sino ad allora gli aveva fornito²⁴³, lo studente pavese aveva scritto nella lettera di cui Rodella inviò a Guadagnini una copia:

Determinai di chiedere udienza appresso di lui nel suo passaggio per Lubiana, onde certificarmi de' sentimenti del nostro Sovrano. Presi il pretesto di pregarlo che accettasse la dedica della traduzione tedesca delle *Riflessioni morali sopra il Nuovo Testamento* del padre Quesnel [...]. Il Sovrano m'accolse con piacere, ed alla richiesta della dedizione mi disse: "Io per me tengo le *Riflessioni morali* del P. Quesnel per un libro ottimo, e non credo che si abbia de' migliori in genere di S. Scrittura per ciò che riguarda l'unzione spirituale, e vorrei che uscisse anche in tedesco, ma accettare la Dedicazione in queste circostanze critiche non posso: ella conosce la mia situazione delicatissima: ella sa le presenti circostanze di Germania: io mi trovo tra due fuochi; dovunque mi volto si sparano contro di me delle palle, che mi feriscono il petto; da una parte i Libertini; dall'altra gli exgesuiti, e i frati; questa maledetta razza di gente, che si oppongono a tutte le mie intenzioni. Non crede ella che se io accettassi la Dedicazione, gli exgesuiti e i frati per vendicarsi non eccitassero il popolo contro di me?"²⁴⁴.

Il corrispondente di Rodella proseguiva, analizzando l'evoluzione della politica di Pietro Leopoldo nel passaggio dal Granducato di Toscana al trono imperiale di Vienna:

Dopo di ciò io me ne andai con animo quieto, potendo bastantemente concludere dalle proprie parole che è l'istesso ch'era nella Toscana, ma più timido per le turbolenze insorte nella Toscana, e ne' Paesi Bassi, eccitate, promosse, favorite, e sostenute da' Preti e da' frati nemici della carità, della verità, e della pace²⁴⁵.

Sulla scorta della lettera dell'anonimo studente tedesco, Guadagnini, consapevole della complessità del frangente storico in cui Leopoldo II era tenuto a operare, allargò la sua osservazione dal

²⁴³ La preoccupazione che la salita al trono imperiale di Leopoldo II potesse risolversi in una battuta d'arresto del processo di riforma ecclesiastica e religiosa inaugurata da Maria Teresa e approfondita da Giuseppe II caratterizzò anche la riflessione di Pujati. A tal proposito cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose*, cit., pp. 600-603.

²⁴⁴ Lettera di Rodella a Guadagnini, 15 novembre 1790, F.L., UCSCB, doc. 388, bob. 9.

²⁴⁵ *Ibidem*.

contesto italiano, in particolar modo dal Granducato di Toscana, all'Europa tardo-settecentesca. Dimostrando un'approfondita conoscenza degli scenari bellici internazionali e una spiccata sensibilità politica, l'arciprete auspicò una pronta risoluzione dei fronti di guerra che impegnavano la corona asburgica, preconditione che egli riteneva necessaria affinché Vienna potesse dedicarsi alla promozione di un efficace piano di riforma religiosa ed ecclesiastica. L'attenzione dell'arciprete si concentra in modo particolare sui Paesi Bassi e sulla guerra che, ancora in corso nel 1790, l'Austria di Giuseppe II aveva mosso con l'appoggio della Russia nel 1788 contro l'Impero Ottomano. Preconizzando la strategia politica adottata l'anno seguente da Leopoldo II, il quale, consapevole dell'espansionismo russo e degli scenari aperti in Europa a causa della rivoluzione francese, il 4 agosto 1791 firmò con l'Impero Ottomano il trattato di Sistova allo scopo di pacificare il fronte orientale dell'Austria, Guadagnini scrisse a Rodella in una lettera datata 20 dicembre 1790:

Spero che il vento di Vienna soffierà anch'esso favorevolmente, e indebolirà il vento che soffia da Roma in contrario. Se Sua Maestà Imperiale giunge a sottomettere i Brabantesi, come ne ho molta speranza: e se la Prussia troverassi impegnata in guerra colla Russia già trionfante de' Turchi, onde Sua Maestà Imperiale non abbia a temere di essa, e possa stabilire col Turco una pace onorevole, ella spiegherà con forza i suoi intimi sentimenti, che sono tanto conformi alla sana dottrina, ed alla necessaria Riforma della Chiesa e degli Studj²⁴⁶.

Rodella rispose con una lettera datata 28 dicembre 1790, rassicurando l'arciprete riguardo agli obiettivi politici dell'imperatore:

Siate certo che Leopoldo II è fermo, e costante nelle sue massime, e conta sulle dita tutti i più fini tiri di cristiana virtù, e politica. Le sue mire sono divine, e per conseguenza degne della sua mente, e del suo cuore²⁴⁷.

Tuttavia, la preoccupazione suscitata in Guadagnini dall'attendismo della politica asburgica risultava preponderante rispetto alle rassicurazioni che pure Rodella gli aveva fornito riguardo all'immutata volontà politica di Leopoldo II. Con molta probabilità la lettera in cui lo studente pavese aveva descritto al segretario della famiglia Mazzuchelli l'atteggiamento dell'imperatore di fronte all'opportunità – opportunità la cui valenza era eminentemente politica – di esporsi pubblicamente a favore del fronte riformista contro il partito filo-curiale dovette influire in modo rilevante sulla riflessione di Guadagnini. Certamente sollecitato dalla segretezza della corrispondenza, l'arciprete non fece nulla per celare il timore che la salita al trono imperiale di Leopoldo II potesse tradursi in una battuta d'arresto della politica giurisdizionalista promossa da

²⁴⁶ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 300.

²⁴⁷ Lettera di Rodella a Guadagnini, 28 dicembre 1790, F.L., UCSCB, doc. 403, bob. 9.

Giuseppe II. E in tal senso la difesa del vescovo Ricci dagli attacchi del fronte filo-curiale, difesa che per Guadagnini il nuovo imperatore avrebbe dovuto assumere pubblicamente, costituiva un banco di prova di enorme rilevanza. In una lettera indirizzata il 2 aprile 1791 a Rodella, non potendo prevedere che proprio il giorno successivo, a causa del mancato appoggio politico del granduca Ferdinando III, Ricci avrebbe rassegnato le sue dimissioni, Guadagnini esprimeva la speranza che il vescovo potesse essere ristabilito sulla cattedra episcopale di Pistoia²⁴⁸, da cui si era dovuto allontanare nel 1790 a seguito della partenza di Pietro Leopoldo per Vienna.

Alla diffidenza nutrita da Guadagnini verso le tendenze più recenti della politica asburgica si sommava la preoccupazione derivante dalla strategia adottata da Roma nei confronti del processo riformatore promosso dal sinodo di Pistoia. A dispetto di quanto affermato l'anno precedente da Rodella, il quale aveva negato la notizia riguardante la convocazione di una congregazione romana deputata all'esame degli atti del sinodo pistoiese, Guadagnini era perfettamente a conoscenza dei piani della Santa Sede²⁴⁹. Per l'arciprete, che a tal proposito si faceva portavoce di un pensiero che accomunava il movimento giansenista, la convocazione di una commissione deputata all'esame di un sinodo celebratosi con approvazione sovrana al di fuori dello Stato Pontificio rappresentava un atto illegittimo, che Roma aveva compiuto in spregio delle basilari regole su cui avrebbero dovuto fondarsi i rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica. A tal proposito Guadagnini scrisse a Rodella:

²⁴⁸ A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 306.

²⁴⁹ Il 7 gennaio 1789 Guadagnini era stato informato da Sonzogno della convocazione di una congregazione romana istituita allo scopo di esaminare il sinodo pistoiese. Sonzogno aveva scritto, criticando la politica della corte di Roma: "Il Sinodo Pistoiese dà nel naso ai signori romani. Tutto va a finire in fatto di giurisdizione e di lesa podestà, podestà però non vera e giuridica, ma posticcia ed appoggiata alla adulazione e alla bugia di cui *sedes Petri* non ha bisogno per sostenersi. Non so cosa dire di questi giudizi di Roma, soggetti alla prevenzione, alla cabala, all'invidia, agli sforzi della gente mal intenzionata e maligna. 1. Il Papa nomina esaminatori solo a suo genio, un papa notoriamente nemico del vescovo pistoiese. 2. Esaminatori per più titoli sospetti. 3. Chi di essoloro in Roma vuol opporsi all'aura dominante della corte! 4. Sonosi udite, con applauso in Roma, da chi ha in mano nel governo ed a furia disseminate le maligne e malediche produzioni contro monsignor De Ricci. Vi è dunque una presunzione forte contro di quella corte. 5. Un giodizio tal quale si prevede non è secondo le regole, non è sinodico, non è fatto *audita parte*, la quale secondo ogni diritto, divino, naturale, ed umano ha *jus* di dir sua ragione, [...]. 6. Finalmente essendo fermi i fondamenti della fede in quel meraviglioso sinodo ed essendo sicure e nette le regole del buon costume e de' sacramenti e della cristiana disciplina, ivi nobilmente esposta, si oscura il decoro dell'apostolica sede e si fa ingiuria al vescovado tutto col menar rumore e fare comparsa sopra ponti che non sono di grave momento e che si meritano una savia condiscendenza, per quella unione tanto raccomandata dal capo della Chiesa, Gesù Cristo. Ove non evvi *aperta pernicies*, non si proceda a separazioni, così mi par che dica S. Basilico e S. Agostino. Da ciò io concludo, che averà luogo un legittimo appello ed il vescovo De Ricci sarà sostenuto da molti vescovi e da molte università cattoliche e da Principi". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 145, bob. 2. Sonzogno tornò sulla convocazione della congregazione romana in una lettera inviata a Guadagnini il 26 gennaio 1789: "Sento, che il Sinodo Pistoiese sia in Roma sotto l'esame per farne poi censura. Non so che razza de' giudizi siano questi, ne' quali non si cerca, non si ascolta chi è accusato e non gli si da comodo da produr le sue diffese". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 144, bob. 2.

Monsignor Ricci sarà ristabilito con decoro e sicurezza nella sua Sede, come si vocifera aver ideato Sua Maestà Imperiale? Cesserà l'Inquisizione de' 13 Cardinali contro il Sinodo di Pistoia, o continuerà con aperto disprezzo di Cesare, e fino a pronunciare una irritante condanna?²⁵⁰.

In tal modo Guadagnini faceva sua la linea difensiva che, all'indomani della convocazione della congregazione romana, il vescovo Ricci aveva utilizzato al fine di preservare l'operato del sinodo pistoiese. In una lettera datata 19 marzo 1789, dunque di poco successiva alla prima riunione della congregazione esaminatrice, tenutasi il 3 febbraio dello stesso anno, il vescovo Ricci aveva scritto a Pietro Leopoldo, lamentandosi dell'ingerenza romana sugli affari interni della chiesa pistoiese:

non può essergli indifferente che nell'esame del Sinodo di Pistoia, al quale si è voluto, senza sapersene il motivo, dare tanta solennità, venga pregiudicata tutta un'intera chiesa nei più decisi diritti della natura e della religione²⁵¹.

Non è possibile sapere se Guadagnini fosse a conoscenza della corrispondenza intrattenuta tra il vescovo Ricci e il Granduca, ma ciò che in questa sede vale la pena mettere in luce è la *forma mentis* che accomunava il fronte giansenista e riformatore. Prima ancora che nei suoi contenuti disciplinari e dottrinali, il sinodo doveva essere difeso in quanto istituzione legittima, convocata per volontà sovrana e rappresentativa di un'intera Chiesa, quella pistoiese nel caso specifico, su cui, a detta dei teologi giansenisti, Roma non poteva vantare alcuna competenza.

Se l'attendismo asburgico e il conservatorismo romano costituirono i due fattori intorno a cui Guadagnini costruì la sua riflessione politica, non meno importante fu la consapevolezza che l'arciprete sviluppò riguardo al ruolo che la rivoluzione francese avrebbe potuto esercitare sul processo di riforma religiosa ed ecclesiastica. La diffusione dei principi democratici di libertà e uguaglianza rischiava di rendere vana e anacronistica qualsiasi discussione concernente il futuro della religione cristiano-cattolica quale istituzione che, dotata di una dimensione pubblica, rivestiva un rilevante ruolo civile.

La preoccupazione che Guadagnini provava di fronte alla situazione politica internazionale sullo scorcio finale del XVIII secolo trova piena conferma nella critica che egli mosse contro la

²⁵⁰ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 306. Particolarmente interessante risulta a tal proposito una lettera datata 3 dicembre 1790, in cui Rodella trascrisse a Guadagnini alcuni passi di una missiva ricevuta dal conte Filippo Mazzuchelli il quale, a sua volta, rendeva partecipe il suo segretario del pensiero del canonico della cattedrale di Brescia Pietro Bocca a proposito della congregazione particolare istituita da Roma per esaminare il sinodo pistoiese: "Porta di più una tal lettera i nomi di tutti i Cardinali destinati ad esaminare il Sinodo di Pistoja, e dice che quella congregazione ha l'ordine di collazionare col detto Sinodo tutti i libri finora usciti in Italia, in Germania, nelle Fiandre, in Francia ecc., in favore, e contra tal Sinodo, e di riferirne al Papa ogni quindici giorni il risultato. Dice per ultimo tal lettera che si crede che non verrà condannato". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 394, bob. 9.

²⁵¹ Cit. in C. LAMIONI (a cura di), *Lettere di vescovi e cardinali a Scipione de' Ricci (1780-1793)*, Pistoia, 1988, p.1597 ss.; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, p. 447. Cit. anche in BOCCHINI CAMAIANI B., VERGA M. (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, v. 3., Firenze, 1990, pp. 1597-1598.

Costituzione civile del clero, che l'Assemblea nazionale costituente di Francia proclamò il 12 luglio 1790. Seppur conforme ai principi gallicani di cui nel *Compendio della Dottrina del clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica* aveva tessuto l'elogio, Guadagnini giudicava negativamente la Costituzione civile del clero, ritenuta una pericolosa concessione alle idee su cui aveva preso forma il moto rivoluzionario piuttosto che un documento funzionale al riformismo religioso ed ecclesiastico²⁵².

Sulla scia di tale riflessione Guadagnini accolse positivamente la promulgazione del breve *Quod aliquantum*, con cui, il 10 marzo 1791, Pio VI condannò la Costituzione civile del clero di Francia. Tale presa di posizione non impedì tuttavia all'arciprete di sviluppare una forte diffidenza a proposito della possibilità che l'operato pontificio potesse porre un freno alla deriva democratica che egli riteneva ormai irreversibile²⁵³. A detta di Guadagnini, che a tal proposito non perse l'occasione per muovere una non troppo velata critica contro la corte romana, il breve pontificio non poggiava su un solido impianto teologico-dottrinale, ma prestava eccessiva attenzione alla dimensione disciplinare del problema. In una lettera indirizzata il 14 maggio 1791 a Rodella, Guadagnini scrisse:

Il Breve di S. Santità al Clero di Francia, che mi viene colla Lettera de' 25, mi è carissimo, [...] Desidero che il Breve di S. Santità abbia esito felice; ma ne temo assai. Non è costruito sopra fondamenti inconcussi, che non abbiano a temere d'essere arietati e smossi da colpi fortissimi dell'Assemblea dominante. Doveva, a mio credere, fondarsi tutto sopra il gius divino superiore ad ogni umana sovranità, e non sopra punti di pura disciplina soggetta a grandi cangiamenti, e molto meno sopra le Romane pretensioni, che nulla saran calcolate nemmeno dai vescovi contrarj alla Rivoluzione, perché contrarie alle Gallicane Libertà²⁵⁴.

La preoccupazione attestata da Guadagnini a Rodella si accresceva di fronte al silenzio che avvolgeva la politica ecclesiastica del nuovo imperatore, silenzio che, se paragonato ai toni trionfalistici che avevano segnato il riformismo leopoldino durante il periodo toscano, assumeva per l'arciprete la forma di un sinistro presagio:

Ma di Leopoldo II venuto in Italia, che si dice? Che significa il profondo silenzio sopra le sue azioni? Ha egli riposto nella Sede Monsignor di Pistoja con decoro e sicurezza, come scrivevasi che era per fare? Oppure quel travagliato

²⁵² In tal modo Guadagnini prendeva le distanze da alcuni importanti esponenti del giansenismo italiano, come ad esempio il vescovo Ricci, il quale aveva accettato la Costituzione civile del clero. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Chiesa e rivoluzione francese*, in M. PAIANO (a cura di), *I cattolici e l'unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discusso percorso*, Assisi, 2012, pp. 57-89, in particolare pp. 74-75.

²⁵³ Guadagnini scrisse in una lettera indirizzata il 14 maggio 1791 a Rodella: "Preghiamo Dio per quel povero regno, che sta al colmo della confusione, del pericolo d'uno scisma fatale, e d'una guerra mortale; e per la Chiesa, che sta in pericolo di perdere dopo l'Inghilterra e il resto del Nord anche la Francia". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 307.

²⁵⁴ Ivi, pp. 308-309.

Vescovo rimane esposto ai colpi furiosi della corte politica dei Frati arrabbiati, e de' papalini suddetti? Di grazia, voi che siete sul fatto, cavatene qualche costrutto e scrivetemelo²⁵⁵.

Il timore che l'attendismo asburgico frenasse il processo riformatore, e in tal senso il mancato ristabilimento del vescovo Ricci sulla cattedra episcopale di Pistoia costituiva per Guadagnini una evidente espressione, veniva in parte stemperato dai più recenti sviluppi della politica leopoldina. A dispetto della complessa e delicata contingenza politica, che alla successione sul trono imperiale sommava lo scoppio della rivoluzione francese, con il dispaccio del 9 aprile 1791 indirizzato al clero della Lombardia asburgica Leopoldo II aveva offerto una rinnovata speranza al variegato fronte riformatore²⁵⁶.

Sulla scorta della soppressione avvenuta nell'anno accademico 1790-91 del Seminario Generale di Pavia, l'istituzione che Giuseppe II aveva fondato nel 1785 come luogo di formazione del clero lombardo, nell'estate del 1790 le gerarchie ecclesiastiche inviarono a Vienna una serie di rivendicazioni tra cui la reintroduzione dell'Inquisizione e del foro ecclesiastico, il riconoscimento del diritto dei vescovi di esercitare la censura libraria e la tutela del potere ecclesiastico dall'ingerenza dell'autorità civile sulle "cose di culto divino e decenza delle Chiese". Fedele al giurisdizionalismo asburgico, Leopoldo II oppose un netto rifiuto, motivando le principali linee della sua politica ecclesiastica nel dispaccio del 9 aprile 1791 che Guadagnini salutava con particolare favore²⁵⁷.

Il dispaccio leopoldino segnava dunque agli occhi dell'arciprete una battuta d'arresto per le ambizioni del fronte curiale che, facendo leva sul delicato frangente politico, aveva cercato di accaparrarsi nuovamente le prerogative che la politica illuminata di Giuseppe II gli aveva sottratto. Ringraziando Rodella per avergli inviato una copia del dispaccio leopoldino, Guadagnini scrive in una lettera datata 18 giugno 1791:

Vi rendo ben distinte grazie del magnifico Dispaccio Cesareo. Bramo che sia piaciuto ai Vescovi Lombardo-Austriaci tutti, quanto deve esser piaciuto a quelli di Mantova e di Como, e quanto piacerà a tutti quelli che amano il vero, il giusto, e l'utile, ed anno bastevol lume per riconoscerlo. I Consiglieri di quegli scongiurati Vescovi che hanno preso il consiglio senza consiglio d'avvanzar dimande che or ritrovano reiette da S.M. parte come estranee al loro ufficio, parte

²⁵⁵ Ivi, p. 309.

²⁵⁶ A tal proposito cfr.: D. SELLA, C. CAPRA, *Il Ducato di Milano dal 1535 al 1796*, Torino, 1984; P. VISMARA, *Echi e riflessi del Sinodo di Pistoia in Lombardia*, cit., p. 235.

²⁵⁷ In una lettera datata 11 giugno 1791 Guadagnini richiese a Rodella la copia del dispaccio di Leopoldo II: "Il Signor Canonico mi fa sperare da voi una copia del Dispaccio Cesareo ai Vescovi della Lombardia Austriaca; mi sarà carissimo". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 310. Rodella rispose il 15 giugno 1791: "In veduta del desiderio vostro di leggere il Dispaccio Cesareo a' Vescovi della Lombardia Austriaca, ve l'ho tostamente trascritto, e ve lo lancio in dono. Avrete piacere nel leggerlo, e conoscerete da esso la mente e il cuore divino di Leopoldo II, che Dio conservi per tutto il corrente secolo, e anche nel venturo per bene del Mondo, e della Chiesa". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 169, bob. 9.

come incompetenti alla lor podestà, parte come opposte ai Santi Canonici, parte come meritevoli di riflessioni, debbono essere mortificati da vero; e quei Prelati debbono essere oggimai illuminati a cercar guide migliori²⁵⁸.

Proseguiva l'arciprete, spostando l'attenzione sulla reazione dei vescovi contrari alla politica imperiale:

E così si sussurrerà contro il Principe presso il popolo religioso e ignorante, con quelle cattive conseguenze, che pur troppo si sono piante e si piangono. Sarà in fin necessario levar efficacemente dal fianco de' Prelati questi soffioni, e contraccambiarli con uomini saggi, pacifici, illuminati, e veramente religiosi²⁵⁹.

L'iniziale sfiducia di Guadagnini seguita alla morte di Giuseppe II cedeva il passo a un più cauto ottimismo nel confronto con le *Relazioni sul governo della Toscana* che, stese da Pietro Leopoldo all'inizio del 1790, ebbe modo di consultare nell'estate dell'anno successivo. Il documento, che il nuovo imperatore aveva redatto come rendiconto riservato di cui il suo successore avrebbe dovuto servirsi per il governo del Granducato toscano, faceva sperare che il nuovo imperatore si sarebbe impegnato affinché il vescovo Ricci fosse ristabilito nella sua diocesi²⁶⁰.

Nelle *Relazioni sul governo della Toscana*, espressione evidente di una politica ecclesiastica marcatamente giurisdizionalista, Leopoldo II aveva difeso l'operato riformatore del vescovo Ricci, sollecitando il suo successore a “tenere forte su tutti i provvedimenti presi fino adesso in materie ecclesiastiche, invigilando di non tornar mai addietro in verun conto, né ceder mai, né mostrar la minima debolezza di dubitarne. Di continuare coi provvedimenti principati a diminuire il numero dei preti, frati, benefizj, fondazioni di messe. Di tener ben forte e non ceder mai in alcun affare colla Corte di Roma e non se ne fidar mai”. La linea politica dettata dal nuovo imperatore giungeva a pieno compimento con il giudizio *tranchant* che egli aveva espresso riguardo alla corte romana,

²⁵⁸ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 310.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Il 22 giugno 1791 Rodella inviò a Guadagnini la copia di una lettera che, riguardante la pubblicazione delle *Relazioni sul governo della Toscana*, Federico Mazzuchelli aveva scritto pochi giorni prima al fratello Filippo: “Dalla vostra 8 corrente con piacere intendo le belle disposizioni del Gran Leopoldo. In breve si renderà pubblica un'Opera molto interessante stampata per suo ordine, in cui egli rende conto esatto del Governo da lui tenuto in Toscana dal primo all'ultimo giorno, che n'è stato Sovrano. Il pensiero solo di quest'Opera è il maggior elogio, che possa farsi ad un Monarca veramente Filosofo. La sicurezza della sua coscienza, e la sublimità de' suoi lumi possono avergli dato tanto coraggio. Niente vi è di più consolante per l'umanità, che il ritrovare tanta ragione in chi pare destinato, dalla sorte a non rendere altro conto che quello della Sua volontà. In ciò egli supera il sistema Cinese, dove si scrive ogni giorno ogni azione di quell'Imperatore. Leopoldo non fa questo solo, ma sviluppa, e pesa ogni ragione, che lo ha fatto operare. Diciamo chiaramente e con franchezza che di questo pensare nobile e sublime non ne può esser capace che un vero Giansenista”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 171, bob. 9. Lettera a cui Guadagnini rispose il 2 luglio 1791 scrivendo a Rodella: “Viva Leopoldo. Vedremo dunque in breve la Relazione del glorioso governo suo in Toscana. Questa sarà una giustificazione non solo della sua luminosa condotta, ma ancora di quella di Monsignor Ricci esecutor fedele de' di lui ordini, e se così vuole anche Suggeritore e Consigliere: e una difesa valida alla buona dottrina riguardante la disciplina Ecclesiastica. Tengo per fermo, che voi avrete il vantaggio di leggerla, e che procurerete il vantaggio anche a me, che ne sono ingordo [...]”. Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 311.

ricordando al futuro granduca che “la Corte di Roma è il più gran nemico che possa avere la Toscana e che direttamente e indirettamente cercherà di fargli male”²⁶¹.

Tuttavia, la pubblicazione delle *Relazioni sul governo della Toscana* non fu sufficiente a eliminare la preoccupazione che Guadagnini nutriva verso l’evoluzione della politica asburgica sullo scorcio finale del XVIII secolo. Se nella veste di granduca di Toscana Pietro Leopoldo aveva attuato una politica ecclesiastica marcatamente anti-romana e anti-papale, diverso fu l’atteggiamento politico che egli dovette seguire una volta diventato imperatore²⁶².

Nonostante il dispaccio del 9 aprile 1791 indirizzato al clero lombardo, l’imperatore non si era impegnato affinché il vescovo Ricci fosse ristabilito nella diocesi di Pistoia e Prato, mossa ritenuta politicamente sconveniente. Tale atteggiamento trovava per altro conferma nella politica ecclesiastica moderata attuata da Ferdinando III, il successore al Granducato di Toscana. Nel contesto politico seguito alla rivoluzione francese appoggiare il riformismo di Ricci poteva fomentare, seppur indirettamente, moti insurrezionali, in un momento in cui i principi democratici di libertà e di uguaglianza cominciavano a diffondersi anche nella penisola italiana.

L’attenzione riservata dal movimento giansenista all’evoluzione della politica asburgica trova conferma in una lettera che Giuseppe Zola scrisse al canonico della cattedrale di Brescia Pietro Bocca nella primavera del 1791. Descrivendo l’incontro avvenuto a Pavia tra l’imperatore e una delegazione di docenti della Facoltà Teologica dell’università cittadina, Zola, probabilmente sollecitato dalla preoccupazione di cui il canonico bresciano si era fatto portavoce, interpretò l’attendismo leopoldino non già come inversione di tendenza rispetto alla politica ecclesiastica di cui si era fatto promotore Giuseppe II, bensì come il frutto di un meditato calcolo politico.

Le circostanze politiche seguite alla rivoluzione francese imponevano a Leopoldo II una moderazione a cui il suo predecessore non aveva dovuto sottostare. L’intransigentismo che aveva costituito la cifra qualificante della politica ecclesiastica leopoldina durante il periodo toscano doveva misurarsi da una parte con il diverso peso politico della carica imperiale rispetto a quella granducale e dall’altra con una politica internazionale in continua e non facilmente prevedibile evoluzione. In tale contesto impegnarsi affinché il vescovo Ricci fosse posto nuovamente a capo della diocesi pistoiese, ciò che pure Zola auspicava considerando Ricci la vittima dei soprusi della corte romana, rappresentava una mossa politica che invece di favorire la strategia imperiale, rischiava di ostacolare il programma riformatore. Punto di vista che Zola espresse scrivendo che

²⁶¹ A. SALVESTRINI (a cura di), *Relazioni sul governo della Toscana*, vol. I, Firenze, 1974, pp. 204-205.

²⁶² Il fatto stesso che Pietro Leopoldo non abbia inserito nelle *Relazioni* il progetto costituzionale per la Toscana che egli stava da tempo meditando e che non abbia portato con sé a Vienna il materiale raccolto sino ad allora, è la prova che, all’inizio del 1790, il futuro imperatore considerava i progetti formulati nelle *Relazioni* ormai inevitabilmente superati. A. SALVESTRINI (a cura di), *Relazioni sul governo della Toscana*, vol. I, cit., p. XIII.

con Leopoldo abbiamo avuto tre udienze all'Albergo, oltre i discorsi, che ha con noi tenuto in Collegio. Si è parlato di oggetti importantissimi, ma per la posta non se ne deve scrivere, anche non essendovi segreto. Leopoldo è qual fu grande conoscitore degli uomini, profondo politico, protettore della buona dottrina. Vuole affatto quello stesso che voleva Giuseppe, ma per diversa via, giusta il suo modo di pensare dritto, e saggio, e le circostanze de' tempi. Del Vescovo di Pistoia disse ch'egli lo ama, e che non l'abbandonerà mai; ma che s'ha a fare con teste così dure, che bisogna aver molta pazienza²⁶³.

La riflessione di Zola ebbe certamente una forte influenza sullo sviluppo del pensiero di Guadagnini, il quale ebbe l'opportunità di leggere quanto scritto dal docente pavese al canonico Bocca grazie a una trascrizione che Rodella gli inviò in una lettera datata 4 giugno 1791²⁶⁴.

In tal modo le speranze che il sinodo di Pistoia aveva acceso nel fronte giansenista e riformatore subivano un ulteriore contraccolpo dettato dai più alti interessi politici e dalla necessità di mantenere un solido e costante equilibrio tra forze contrapposte. Lo spirito combattivo e anti-romano che Pietro Leopoldo aveva dimostrato durante il governo del Granducato toscano cedeva il passo a un moderatismo politico che, seppur comprensibile, segnava la fine del progetto di riforma religiosa ed ecclesiastica, almeno nella forma in cui il movimento giansenista lo aveva concepito a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo. L'incondizionato appoggio che Pietro Leopoldo aveva fornito al vescovo Ricci sembrava il frutto di una strategia politica figlia di un'altra epoca, che lo scoppio della rivoluzione francese e la salita al trono imperiale avevano cancellato.

Guadagnini, il quale aveva abbandonato la speranza di un ristabilimento di Ricci²⁶⁵ sulla cattedra episcopale pistoiese, fu reso partecipe del mancato appoggio politico fornito dalla corona d'Austria all'ex-vescovo di Pistoia e Prato da una lettera che il benedettino Giovanni Luigi Vertova²⁶⁶ gli inviò da Padova il 30 agosto 1791. Criticando apertamente la politica di Ferdinando III²⁶⁷, il quale aveva dimostrato scarsa attenzione per la sorte di colui che era stato uno dei più stretti collaboratori

²⁶³ Lettera di Rodella a Guadagnini, 4 giugno 1791, F.L., UCSCB, doc. 168, bob. 9.

²⁶⁴ Rodella scrisse a Guadagnini il 4 giugno 1791: "Eccovi un paragrafo di lettera proveniente da Pavia scritta al canonico Bocca dal nostro amico Professore Zola". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 168, bob. 9.

²⁶⁵ In una lettera scritta il 13 agosto 1791 Guadagnini attestò a Rodella la sua rassegnazione: "Che fa quel nuovo S. Gregorio Nazianzeno [il vescovo Ricci]? Io me lo raffiguro ritirato in una santa solitudine, e in quello che Cicerone chiama *otium cum dignitate*, godersi quel riposo dai passati travagli, e quella pace dalle nemiche opposizioni, che lo Spirito del Signore ha promesso a' suoi servi da godersi talvolta. Non può tuttavia non dolersi il suo paterno cuore di non poter più giovare a' suoi cari figliuoli spirituali come prima, né lasciar di gemere sui mali della Chiesa". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 312. Guadagnini ribadì il suo punto di vista in una lettera datata 1 ottobre 1791, lamentandosi dall'oblio in cui era precipitato l'ex-vescovo di Pistoia: "Né fogli pubblici, né private lettere parlano più di lui né in ben né in male, non sol come fosse già morto, ma come se non fosse mai stato *in rerum natura*". Ivi, p. 314.

²⁶⁶ Su Giovanni Luigi Vertova cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose*, cit., pp. 461, 480 e 570.

²⁶⁷ Un atteggiamento più moderato ma pur sempre diffidente verso la politica ecclesiastica di Ferdinando III traspare da una lettera inviata da Rodella a Guadagnini il 21 maggio 1791: "Questo Granduca non ha ancora spiegato alcun sistema circa al suo Governo. Voglia il cielo che in lui si ravvisi un altro Granduca Leopoldo; e la Toscana possa consolarsi di una perdita da lei fatta per dare un degno successore alla Corona de' Cesari". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 166, bob. 9.

del padre nel progetto di riforma religiosa ed ecclesiastica, l'abate benedettino si fece portavoce di una preoccupazione che segnava in profondità il movimento giansenista italiano:

Devesi limitare la rinunzia, che ha fatto del vescovato Monsignor Ricci quale infortunio della Chiesa. Le conseguenze che ne derivano pei zelanti pastori sono lagrimevoli, vedendosi abbandonato colui, ch'era la gloria d'Essa. [...] chi non si strabilia a vedere le mutazioni che succedono in Toscana rapporto agli affari ecclesiastici? Che un figlio pensi ed adoperi altramente dal padre, ponsi nella classe de' fenomeni. Che il grande Pietro Leopoldo pel suo avvenimento al doppio trono abbia cambiato sistema di pensare, niuno sel dà a credere²⁶⁸.

La preoccupazione nutrita dal movimento giansenista per le sorti della riforma religiosa trova conferma in un'altra lettera che, nell'ottobre del 1791, Vertova indirizzò a Guadagnini, denunciando la battuta d'arresto impressa da Ferdinando III ai progetti riformatori che Pietro Leopoldo aveva approntato²⁶⁹:

Della Toscana non altro so dirvi, se non che il Gran Duca Ferdinando non cammina sull'orme del Real Padre²⁷⁰.

Consapevole del valore politico assunto dal mancato appoggio asburgico al vescovo Ricci, Rodella rese nota a Guadagnini la sua frustrazione che, nell'analisi dei mali che gravavano sulla Chiesa tardo-settecentesca, assumeva la forma di una severa invettiva contro la corte romana, responsabile, a suo dire, di essersi trasformata in una "totarchia".

S. Gregorio Nazianzeno di Toscana [Scipione de' Ricci] [...] rinunziò nel 1791 al Vescovado [...]. Da ciò si vede a quali eccessi arriva a' di nostri il fratismo favorito dalla Corte di Roma, cagione d'infinità di mali a tutti gli Stati di tutto il mondo, la quale corte di Roma, nel mandare i Frati in tutte le parti del mondo collo spezioso titolo di predicare a' popoli il Regno de' Cieli, cerca per sé solo il dilatamento del Regno temporale per dominare dappertutto, e arrivare, dopo la sudditanza, la feudalità, la Gerarchia e la Monarchia, alla Totarchia²⁷¹.

Già nel marzo del 1791 Rodella aveva espresso a Guadagnini tutta la sua preoccupazione a proposito delle conseguenze che una eventuale condanna del sinodo pistoiese avrebbe avuto sulla Chiesa:

²⁶⁸ Lettera di Giovanni Luigi Vertova a Guadagnini, 30 agosto 1791, F.L., UCSCB, doc. 15, bob. 3.

²⁶⁹ Riguardo alla presa di posizione di Ferdinando III contro le riforme di Pietro Leopoldo cfr.: C. MANGIO, *Rivoluzione e riformismo a confronto: la nascita del mito leopoldino in Toscana*, in «Studi Storici», 30 (1989), n. 4, pp. 947-967, in particolare p. 947. Tra l'autunno del 1791 e l'aprile del 1792 a Firenze e a Pistoia circolò manoscritta un'anonima *Lettera scritta a S.A.R. Ferdinando III Granduca di Toscana*, in cui l'intera politica riformatrice leopoldina era condannata. Cfr.: G. TURI, *"Viva Maria". La reazione alle riforme leopoldine (1790-1799)*, Firenze, 1969.

²⁷⁰ Lettera di Giovanni Luigi Vertova a Guadagnini, 15 ottobre 1791, F.L., UCSCB, doc. 14, bob. 3

²⁷¹ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 313, n. 526.

Con quanto piacere rivedrei, tornando in Toscana, rimesso sulla sua Sede quel dotto, e valorosissimo Vescovo, che sostenuto dalla verità, e dalla Religione è travagliato dalla malignità de' nemici della verità, e della vera Religione, e dalla malizia di genj turbolenti, e seduttori, e dalla ignoranza de' popoli. Con vero ardore e trasporto mi condurrò a Pistoja, per baciargli la mano, e per rallegrarmi di vederlo restituito a que' diritti, ed a quegli onori, che deve a Dio, ed a Cesare. Qui si processa il suo Sinodo. Ma cosa si vuol fare con questo Processo? Si vuol portare una nuova piaga alla Religione, e inimicarsi per avventura il cuore di Leopoldo? E ingannare l'opinione di tanti Ecclesiastici dotti e virtuosi, e formare uno Scisma? In verità pare che si tenti di rovesciare interamente l'edificio della Religione, l'unità della Chiesa, e gl'interessi dell'Impero Romano. Non so se questa Congregazione deputata all'esame di questo affare Sinodico procederà fino ad una scandalosa sentenza; ma se si procedesse, sulla massima di conservare i diritti usurpati, quali possono essere le conseguenze, se non quelle che incontra il più debole dichiarando guerra al più forte? Sì il Vangelo è il più forte, perché è la volontà di Dio. Il dispotismo figlio dell'interesse, e della vanità, benché ancora armato di spada, e di un resto di autorità, vacillante, va perdendo ormai tutte le sue forze, abbandonato dal suo maggior appoggio, ossia la superstiziosa credulità²⁷².

La nomina nel dicembre del 1791 a vescovo di Pistoia e Prato di Francesco Falchi Picchinesi²⁷³, figura benvoluta da Ferdinando III e da Roma per la sua moderazione, segnò per Guadagnini la definitiva sconfitta della politica ricciana. Sin da subito il nuovo vescovo si impegnò nella restaurazione della disciplina ecclesiastica annullando le disposizioni del sinodo di Pistoia e imponendo nel 1794 al clero della sua diocesi di consegnare gli atti sinodali del 1786. Inoltre, esautorando la *Raccolta degli opuscoli interessanti la religione* redatta da Ricci, Picchinesi sostituì i catechismi filo-giansenisti di Montazet e di Gourlin, con il catechismo dell'oratoriano Pouget.

L'elezione di Picchinesi alla cattedra episcopale di Pistoia e Prato alla fine del 1791, a cui fece seguito la morte dell'imperatore avvenuta a Vienna il primo marzo dell'anno successivo²⁷⁴, segnavano per il movimento giansenista la fine del programma riformatore di cui il vescovo Ricci e Pietro Leopoldo erano stati i principali promotori.

Un simile contesto, ulteriormente aggravato dall'evoluzione politica della Francia post-rivoluzionaria, su cui Roma poteva fare leva per tacciare di sovvertimento dell'ordine costituito

²⁷² Lettera di Rodella a Guadagnini, 12 marzo 1791, F.L., UCSCB, doc. 130, bob. 9. Il registro utilizzato da Rodella trova conferma in un'altra lettera inviata a Guadagnini il 21 maggio 1791. Elogiando Ricci come "baloardo della Verità" in opposizione al dispotismo romano, Rodella scrisse: "Veniamo a Monsig. Ricci, che tanto deve interessarci. Appena ho rilevato che si era condotto in Firenze, siamo corsi da lui, il quale ci ha accolti colle maniere le più obbliganti, e cordiali. Gli ho detto: «Ho l'onore di baciare due volte le mani a Monsignore, la prima per atto di mia venerazione, e attaccamento, la seconda per commissione espressa di quella Cristiana Società Bresciana, che pel mio mezzo l'assicura d'esserle attaccata con tutti i nodi della Religione, della stima, e dell'amicizia. Non potrà mai alcuna avversità distaccarla da lei, che viene riguardata come un baloardo della verità, e come vittima di quel nobile coraggio, con cui ella ha voluto il primo attaccare di fatto l'ignoranza, e l'errore. Possa la di lei virtù rischiarare le tenebre, e possa il di lei merito trionfare, e nella Chiesa Terrena, e nella Celeste». Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 166, bob. 9.

²⁷³ C. FANTAPPIÈ, *Falchi Picchinesi Francesco Maria Gaspare*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 44, Roma, 1994, pp. 263-266.

²⁷⁴ Guadagnini apprese la notizia della morte dell'imperatore Leopoldo II da una lettera inviatagli da Rodella il 7 marzo 1792: "Molteplici lettere, col foglietto di Leiden, danno la morte dell'Imperador Leopoldo II seguita per un reuma, e chi dice per un aneurisma, o un valvolo, il di primo del corrente marzo. Mi dispiace. Iddio s'abbia nella sua misericordia ricevuto, e introdotto ne' regni sempiterni di pace, e di felicità eterna". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 151, bob. 9.

qualsiasi proposta di riforma, rappresentava per l'arciprete il preambolo ideale in cui sarebbe maturata la condanna del sinodo di Pistoia. Prevedendo i futuri sviluppi dell'esame romano del sinodo pistoiese, Guadagnini scrisse a Rodella il 5 maggio 1792:

Mi si scrive, che il Successore di Monsignor Ricci esige la ritrattazione del di lui famoso Sinodo dai Parrochi migliori per appianare ai Romani la condanna del medesimo. Che ne dite? Se la condanna uscirà, la buona dottrina sarà esposta al bersaglio, ma in fine trionferà, perché nella Chiesa la verità può essere combattuta, ma non mai vinta: e Dio suole per questa via rendere la verità più luminosa²⁷⁵.

Le parole con cui Guadagnini concluse la lettera a Rodella più che il frutto di un intimo convincimento politico paiono l'espressione di una speranza, di un auspicio. Il supporto politico che negli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo il movimento giansenista italiano aveva fornito al giurisdizionalismo dei sovrani illuminati in funzione della riforma religiosa ed ecclesiastica, nel confronto con l'Europa in rivoluzione cedeva il passo a una battaglia di retroguardia, il cui scopo principale non era più la riforma della religione, bensì la preservazione del suo ruolo civile.

2.9 1794: la bolla *Auctorem fidei* e la condanna del sinodo di Pistoia

L'evoluzione della politica romana sullo scorcio finale degli anni Ottanta del XVIII secolo contribuì ad accrescere la diffidenza che Guadagnini, già nel 1788, all'indomani della desecretazione degli atti del sinodo di Pistoia, aveva cominciato a nutrire verso la concreta realizzazione dei progetti riformatori ricciani. A seguito dell'istituzione tra l'ottobre e il dicembre 1788 della congregazione particolare convocata allo scopo di esaminare gli atti dell'assemblea sinodale pistoiese, Roma decise di dare seguito alla sua politica istituendo nel febbraio del 1789 una nuova congregazione. Tale commissione, i cui lavori terminarono nel settembre del 1790 a seguito di settantasei riunioni, prese in esame i principali documenti del sinodo, dalla lettera di convocazione del vescovo Ricci, che Guadagnini aveva avuto modo di leggere grazie alle premure dell'amico Rodella, ai decreti sinodali, sino ai promemoria redatti dal granduca Pietro Leopoldo in vista del sinodo²⁷⁶.

²⁷⁵ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 322.

²⁷⁶ A proposito della congregazione istituita da Roma tra il febbraio 1789 e il settembre 1790 cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 439-454; Id. (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia*, vol. II, cit., pp. 156-162; L. PÁSZTOR, *La curia romana e il giansenismo. La preparazione della bolla Auctorem fidei*, in *Actes du Colloque sur le jansénisme*, Rome, 2-3 novembre 1973, Louvain, 1977, pp. 92-93.

Dopo lunghe e accese discussioni i membri della congregazione²⁷⁷ emanarono un “voto” che il segretario della commissione e consultore del Sant’Uffizio Michele Di Pietro consegnò al pontefice il 24 settembre 1790. Nonostante tale “voto”, la cui emanazione segnava la fine dell’esperienza della congregazione esaminatrice, i pareri dei membri della commissione riguardo all’operato del vescovo Ricci erano tutt’altro che concordi. Se univoca era la condanna dell’impianto dottrinale del sinodo e del riferimento ai principali testi del giansenismo francese, meno uniforme era il giudizio a proposito dell’operato del vescovo di Pistoia e Prato nel campo della disciplina ecclesiastica²⁷⁸.

Tali divisioni, che rischiavano di generare una *impasse* che nel contesto politico internazionale generatosi a seguito della rivoluzione francese Roma non poteva permettersi, spinsero la Santa Sede a convocare nel novembre del 1790 una nuova congregazione, la seconda se si esclude la congregazione particolare del 1788, che, dopo venti sedute, concluse la sua attività il 29 marzo 1792. Tuttavia, in contraddizione con i piani di Roma, che aveva istituito questa seconda commissione come l’ultimo organo che avrebbe dovuto occuparsi dell’esame del sinodo pistoiese, il lavoro dei tredici cardinali che composero la congregazione lasciò inavase alcune questioni che erano state sottoposte al loro giudizio²⁷⁹.

In tal modo, al fine di sbloccare una situazione che rischiava di mettere in luce le divisioni interne alla curia romana, il 31 marzo 1792 la Santa Sede indisse una terza congregazione che, definita “la particolare congregazione deputata per l’estensione della bolla di condanna del sinodo Pistoiese”, era composta dai cardinali Albani, Antonelli e Gerdil²⁸⁰.

Nel frattempo la Santa Sede aveva affidato al segretario Di Pietro il compito di redigere il progetto di bolla di condanna del sinodo di Pistoia, che, plasmato sul modello della bolla *Quo primum tempore*, emanata nel 1570 da Pio V contro le iniziative di riforma liturgica approntate

²⁷⁷ La congregazione era composta dagli arcivescovi di Fossombrone Felice Paoli, di Rieti Saverio Marini e di Terracina Angelo Anselmi, dal parroco di San Lorenzo ai Monti Filippo Liberti, dal curato canonico della chiesa di Sant’Angelo in Peschiera Rocco Carboni, dal segretario della Congregazione dei Vescovi e dei Regolari Giulio della Somaglia e dal consultore del Sant’Uffizio Michele di Pietro. A tal proposito cfr.: L. PÁSZTOR, *La curia romana e il giansenismo*, cit., p. 92.

²⁷⁸ P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 441 ss.

²⁷⁹ Guadagnini ottenne informazioni sulla seconda congregazione istituita da Roma per l’esame del sinodo pistoiese dal canonico di Bergamo Sonzogni il quale, in una lettera datata 29 dicembre 1790, elogiando i propositi riformatori di Pietro Leopoldo, scrisse: “Mi consolo che Leopoldo si fa grande onore col suo operare giusto e pacifico e dolce: con che viene ad acquistarsi l’amore de’ sudditi, vero e fermo appoggio del trono reale. Spero che proteggerà i buoni studi, a’ quali quel Principe è attaccatissimo. Intanto tredici sig. Cardinali versano il grande affare del Sinodo Pistoiese. Stiano a vedere. San Gregorio Magno in un quarto d’ora avrebbe il tutto aggiustato e mantenuta l’unione con quel vescovo e con gli altri ancora”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 120, bob. 2. La congregazione era composta dai cardinali membri del Sant’Uffizio, ossia Giovan Francesco Albani, Carlo Rezzonico, Marcantonio Colonna, Vitaliano Borromeo, Francesco Carafa, Francesco Saverio Zelada, Leonardo Antonelli, Luigi Valenti Gonzaga, Giacinto Sigismondo Gerdil. Ad essi si aggiunsero lo scolaro e uomo di curia Guglielmo Pallotta, Giuseppe Garampi, Francesco Carrara e Filippo Campanelli. Per il profilo biografico delle personalità che composero la congregazione cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 455, n. 54; L. PÁSZTOR, *La curia romana e il giansenismo*, cit., pp. 93-94.

²⁸⁰ P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 479-481; L. PÁSZTOR, *La curia romana e il giansenismo*, cit., pp. 94-95.

senza il consenso romano, il consultore del Sant'Uffizio inizialmente concepì come una sentenza di condanna assoluta dell'assemblea sinodale pistoiese²⁸¹.

Tuttavia, tra il 1793 e il 1794, il progetto elaborato da Di Pietro fu accantonato in favore di una nuova bolla il cui incipit recitava *Auctorem fidei*²⁸² e il cui contenuto, tolta la parte introduttiva, sostanzialmente diversa da quella della *Quo primum tempore*, riprendeva le ottantacinque proposizioni estrapolate dal sinodo pistoiese già citate dalla bolla inizialmente redatta da Di Pietro.

L'*Auctorem fidei*, nella cui redazione il cardinal Gerdil ebbe un ruolo, seppur non esclusivo, di enorme rilievo²⁸³, dava particolare importanza alle questioni ecclesiologiche, come ad esempio il gallicanesimo, il richerismo, il febronianesimo e il giuseppinismo, temi su cui il giansenismo italiano del secondo Settecento aveva plasmato la propria identità.

Una volta completata la redazione, cristallizzatasi come si diceva nelle ottantacinque proposizioni condannate, l'*Auctorem fidei* fu notificata al granduca di Toscana Ferdinando III e all'ex-vescovo di Pistoia e Prato Ricci. Il 16 maggio 1794 Ferdinando III scrisse al papa riconoscendo la sua incompetenza in materia dogmatica, accettando dunque, seppur implicitamente, la condanna del sinodo pistoiese, senza tuttavia consentire al vescovo Ricci, pur sempre un suo suddito, la trasferta a Roma per sottoporsi a un eventuale interrogatorio. Il granduca chiese inoltre al pontefice di limitare l'azione censoria dell'assemblea sinodale all'inserimento degli atti nell'Indice dei libri proibiti, richiesta a cui il pontefice rispose negativamente con una lettera indirizzatagli l'8 agosto 1794, in cui si confermava la validità della puntuale condanna delle ottantacinque proposizioni²⁸⁴.

La pubblicazione della *Auctorem fidei* con cui Roma condannava l'impianto dottrinale ed ecclesiologico di quello che il giansenismo italiano aveva considerato come il momento più alto del

²⁸¹ La bolla elaborata da Di Pietro era composta da tre parti. La prima era riservata alla condanna dell'impianto generale del sinodo di Pistoia. La seconda condannava errori specifici. La terza riportava l'elenco delle proposizioni condannate dal pontefice in particolare, ossia ciascuna con proprie censure. Nella prima parte della bolla Di Pietro segnalò come errore principale del sinodo pistoiese quello di aver emanato pareri riguardo a materie dottrinali su cui, all'interno della Chiesa, non vi era un giudizio uniforme. Inoltre, si condannava la scelta di aver fatto riferimento ai principali testi del giansenismo francese. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 493-495; Id., *Quo primum tempore: progetto di bolla pontificia per la condanna del sinodo di Pistoia (1794)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 45 (1991), f. 1, pp. 1-41.

²⁸² A proposito dell'impatto della bolla *Auctorem fidei* sul cattolicesimo italiano ed europeo cfr.: P. VISMARA, *Le reazioni alla bolla Auctorem fidei nella Lombardia austriaca*, in *Cattolicesimi, itinerari sei-settecenteschi*, cit., pp. 273-286; P. BOUTRY, *Autour d'un bicentenaire: la bulle Auctorem fidei (28 août 1794), et sa traduction française (1850), par le futur cardinal Clément Villecourt*, in *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée*, 106 (1994), 1, pp. 203-261; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*, Roma, 2006, pp. 175-211; Id., *Atti e decreti del sinodo diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, vol. II, cit., pp. 149-183; Id., *L'oscuramento della verità nella Chiesa*, cit., pp. 731-756; F. DE CERIO, *La publicacion en Espagna de la bula Auctorem Fidei*, in «Archivium historiae pontificae», 20 (1982), pp. 219-252; L. PASTZOR, *La curia romana e il giansenismo*, cit., pp. 89-104.

²⁸³ La storiografia ha a lungo dibattuto a proposito della paternità della *Auctorem fidei*. A tal riguardo cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 496 ss.; L. PASTZOR, *La curia romana e il giansenismo*, cit., pp. 95 ss.

²⁸⁴ P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 501-502.

riformismo europeo, rispondeva a una motivazione la cui natura era prettamente politica piuttosto che dottrinale. Lo scoppio della rivoluzione francese, a cui fece seguito l'emanazione della Costituzione civile del clero di Francia nel 1790, spinse la Santa Sede a condannare le tendenze parrochiste emerse nell'assemblea pistoiese. Dopo il 1789 per gli esponenti del fronte curiale l'idea di riconoscere maggiore partecipazione al clero di second'ordine nella gestione delle Chiese locali rischiava di trasformarsi in un incentivo alla democrazia politica. Traslate dal piano ecclesiologico a quello politico le istanze richieste promosse dal vescovo Ricci costituivano un potenziale strumento di destabilizzazione contro cui la Sede romana decise di prendere posizione. La motivazione eminentemente politica che si celava dietro la pubblicazione della *Auctorem fidei* trova conferma nel promemoria che il cardinale Francesco Saverio Zelada inviò nel maggio del 1794 al nunzio a Vienna Giovanni Battista Caprara in risposta alla protesta avanzata dal ministro toscano Federico Manfredini contro la bolla pontificia:

Niuno per altro non sa che la prima scossa che ha sofferto il trono e la religione in Francia, l'ha ricevuta dai partigiani del giansenismo. Essi sono stati gli autori della nuova Costituzione del clero; essi, seguendo i principj del loro duce Richerio, anno in quel regno tolta la subordinazione al sacerdozio e all'impero; essi anni piantata l'anarchia, l'incredulità, la licenza donde ne sono derivate le stragi, le rapine, gli esili, le ribellioni e tutte le altre calamità che hanno distrutto il più florido impero d'Europa [...]. Tutto il sistema del giansenismo e tutti gli errori di quella setta, non meno che il seme del richerismo, sono il fonte e la scaturigine d'onde il sinodo pistoiese ha attinta la sua dottrina²⁸⁵.

La condanna romana del sinodo di Pistoia ha costituito un momento di svolta nella storia del giansenismo italiano. La pubblicazione nel 1794 della *Auctorem fidei* ha segnato il fallimento del movimento giansenista italiano e della sua visione politica giurisdizionalista e riformatrice, almeno nella forma e nel quadro politico-istituzionale in cui essa era stata concepita.

A tal proposito la piena conformazione alle disposizioni papali del vescovo di Colle Sciarelli, distintosi durante la celebrazione del sinodo di Pistoia e dell'assemblea episcopale fiorentina del 1787 come uno dei più strenui difensori dell'operato riformatore ricciano, costituisce un emblematico esempio²⁸⁶. La stessa parabola contraddistinse l'esperienza di Pannilini, vescovo di

²⁸⁵ Cit. in P. SAVIO, *Devozione di Mons. Adeodato Turchi alla Santa Sede. Testo e DCLXXVII documenti sul giansenismo italiano ed estero*, Roma, 1938, p. 957. Sulla stessa lunghezza d'onda di Zelada si pose anche Luigi Cuccagni, esponente di spicco della "scuola romana" il quale, nel dicembre del 1790, espresse la stessa idea in una lettera indirizzata al vescovo di Brescia Giovanni Nani: "Coll'erigere i preti in giudici della fede, è facile passarlo al popolare unico governo da loro [i giansenisti] amato". Cit. in M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, cit., p. 209.

²⁸⁶ Nel 1796, due anni dopo la pubblicazione della *Auctorem fidei*, Sciarelli inviò alla Congregazione del Concilio la sua adesione alla "saviissima bolla" di condanna delle ottantacinque proposizioni estratte dal sinodo pistoiese. Inoltre, il vescovo di Colle attestò la propria obbedienza al pontefice "renunziando e detestando tutti quei sentimenti diabolici che la clemenza del papa si è degnato di condannare nel medesimo sinodo". Cit. in P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. II, cit., pp. 373-374.

Chiusi e Pienza, altro esponente di spicco del fronte riformista negli anni Ottanta del XVIII secolo. A seguito della promulgazione della *Auctorem fidei*, rigettando implicitamente l'adesione attestata ai *Cinquantasette punti di riforma ecclesiastica*, Pannilini promosse nella sua diocesi la lettura delle opere del cardinal Gerdil, che della bolla di condanna del sinodo pistoiese era stato il principale redattore, e di Tommaso Maria Cerboni, esponente di primo piano del fronte ultramontano e anti-giansenista²⁸⁷.

Il cambio di campo di Sciarelli e Pannilini non contraddistinse l'esperienza intellettuale di molti giansenisti che, al contrario, vissero l'evoluzione della politica romana sullo scorcio finale del XVIII secolo come il fallimento dei progetti riformatori di cui essi avevano auspicato l'attuazione.

In tal senso il caso di Guadagnini rappresenta un punto di osservazione privilegiato per comprendere il travaglio e la frustrazione che contraddistinsero l'esperienza della corrente giansenista italiana all'indomani della pubblicazione della *Auctorem fidei*.

Tuttavia, occorre precisare che la preoccupazione nutrita dal movimento giansenista nei confronti della politica romana non nasceva con la pubblicazione della bolla di condanna del sinodo pistoiese ma affondava le sue radici in un recente passato. Ancora una volta il caso di Guadagnini assume un particolare rilievo al fine di comprendere le dinamiche che hanno caratterizzato l'esperienza intellettuale del giansenismo italiano tardo-settecentesco. Già nel 1784, infatti, l'arciprete stava lavorando alla stesura di un'opera che, pubblicata non a caso nel 1790, nel pieno della tempeste suscitata dall'esame romano del sinodo di Pistoia e dal continuo susseguirsi di informazioni contrastanti riguardo agli obiettivi perseguiti dalla Santa Sede, rappresenta il manifesto della battaglia anti-papale e anti-curiale di Guadagnini, ossia la *Vita di Arnaldo da Brescia*, scritto a cui fece seguito l'*Apologia di Arnaldo da Brescia*²⁸⁸.

²⁸⁷ Ivi, p. 376.

²⁸⁸ Il titolo per esteso dell'opera è *Vita di Arnaldo da Brescia descritta da Gianbattista Guadagnini Arciprete di Cividate in Valcamonica*. A questo scritto fece seguito dopo pochi mesi la pubblicazione dell'*Apologia di Arnaldo da Brescia. Libri due a S. E. il N. U. Andrea Quirini Patrizio veneto Senatore prestantissimo*, Pavia, Giuseppe Bolzani, 1790. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., pp. 401-403. Che già nel 1784 Guadagnini stesse lavorando alla stesura di queste opere è attestato da una lettera che Rodella gli scrisse il 2 maggio 1785. Nella missiva il segretario della famiglia Mazzuchelli parlò di alcune tesi sostenute nel 1785 presso l'Università di Pavia. Trai neo-laureati citati Rodella annovera Giovanni Battista Molinari, bresciano che il 28 aprile si era laureato con il professor Giuseppe Zola sostenendo una tesi in cui, tra gli altri argomenti, difendeva la figura di Arnaldo da Brescia dalle accuse di eresia. In occasione della sua laurea Molinari dedicò un sonetto in onore di Guadagnini, il bresciano che in quel periodo stava lavorando allo scritto sulla vita di Arnaldo. Rodella scrisse a tal proposito: "Si è pure stampato il sonetto seguente in occasione della Laurea del valoroso chierico Molinari". Vale la pena leggere il sonetto dedicato a Guadagnini, non tanto per lo stile poetico, quanto per il suo contenuto: "Laureatosi in Sacra Teologia nella Regia Cesarea Università di Pavia il Sig. Don Giambattista Molinari Bresciano alunno del Regio Imperial Collegio Ghislieri. Sonetto dedicato al Reverendissimo Signor Don Giambattista Guadagnini Arciprete di Cividate. Coll'ombre ancor di morte, e in negra vesta, dal fulminato avello, in cui giacea, alzando Arnaldo la trafitta testa, volto alla patria sua così dicea: Vinse alla fin la verità, che mesta, la rea menzogna trionfar vedea; e al cieco error la folgore funesta spezzò, che a' piè del Vatican scuotea. Oggi un suo figlio l'onor mio all'ingiusto obbrobrio tolse, in cui sinor si giacque. Patria felice! All'altro suo destino or tu lo guida. Disse; indi l'augusto capo posò, chiuse le luci, e tacque". Venuto a conoscenza del sonetto, il 7 maggio 1785, Guadagnini inviò a Molinari una lettera ringraziandolo del tributo

In una lettera datata 29 ottobre 1784 l'arciprete aveva chiesto a Rodella di inviare a un professore pavese, molto probabilmente Giuseppe Zola, il breve riassunto della sua opera su Arnaldo da Brescia in modo che questi potesse fornirgli un'opinione al riguardo²⁸⁹. Quanto affermato da Guadagnini nella lettera al segretario della famiglia Mazzuchelli risulta di particolare interesse per comprendere il nucleo centrale della sua dissertazione sulla vita e sulla dottrina di Arnaldo. A detta dell'arciprete il monaco bresciano fu ingiustamente accusato di eresia in quanto egli, nella sua predicazione rivolta al popolo romano, non aveva attaccato l'autorità del pontefice in quanto capo spirituale della Chiesa cristiana, bensì come monarca che, in spregio al corretto funzionamento dei rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*, si era arrogato un potere di natura temporale. Guadagnini scrisse a tal proposito:

A' tempi di Arnaldo non vi fu scisma alcuno, [...] ben lungi quello di non riconoscere o nel Romano Pontefice la qualità del capo visibile della Chiesa, o in Eugenio la qualità di legittimo Romano Pontefice, anzi adoperavasi a tutto potere, perché il Papa abbandonando la contesa allora viva e sanguinosa col suo gregge per mantenersi a dispetto del gregge nella qualità di temporal Principe tutto intento di applicare ad essere il Pastore del gregge non sol di Roma, ma di tutto il mondo, [...] conobbi dunque, che ei non fu chiamato scismatico, se non in un senso assai largo ed improprio, in quello cioè, con cui la Corte di Roma a que' tempi chiamava i sostenitori de' sacri diritti della Secolare Potestà, il cui biasimo si credeva necessario in quel tenebroso secolo, a far rispettare i santi canoni vietanti la simonia ed il concubinato ed il dilapidamento de' fondi ecclesiastici, canoni quanto più replicati in una frequenza insolita in concilj con altrettanto disprezzo ed ostinazione conceduti dal Clero Secolare e Regolare²⁹⁰.

Facendo riferimento all'Uspergense, annalista sassone vissuto a cavallo tra il XVI e il XVII secolo e alla *Historia Ecclesiastica* del teologo filo-giansenista francese Noël Alexandre, Guadagnini afferma che nel XII secolo il pontefice non deteneva l'autorità temporale su Roma e sullo Stato Pontificio, ma solamente la carica di feudatario imperiale, condizione che implicava la sua

riconosciutogli: “La dedica del Sonetto stampato in una Imperiale Università per occasion di laurea cospicua in S. Teologia, fatta da un parroco di Villa, mi sembra un fenomeno poco ordinario, e mirando al mio perfetto nulla, mi par d'essere un di quegli alberucci descritti da Virgilio, che vedendosi impensatamente ornati di foglie e di pomi d'oro si stupiscono”. Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 174, n. 318. Nella lettera datata 2 maggio 1785 Rodella parlò anche della tesi sostenuta da Giovanni Verri, sacerdote pavese che, il 21 aprile del 1785 si era laureato con il professor Martino Natali con una tesi che, tra i vari argomenti affrontati, riservava spazio alla legittimità del riformismo cattolico. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 103, bob. 9. Della composizione dello scritto su Arnaldo Guadagnini ebbe modo di parlare anche in una lettera indirizzata il 18 dicembre 1784 al vescovo di Modone Alessandro Fè. A tal proposito cfr.: F.L., UCSCB, doc. 93, bob. 1. A proposito dell'*Apologia di Arnaldo da Brescia* cfr.: M. ROSA, *Riformismo religioso e giansenismo in Italia alla fine del Settecento*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 1-30.

²⁸⁹ Guadagnini scrisse nella lettera del 29 ottobre 1784: “Vi spedisco l'*Apologia d'Arnaldo* già ridotta nell'ingrosso al suo fine, che servirà al Signor Professore meglio del succoso estratto che mi dimandate. [...]. Potrà leggere l'indice de' capi nel fine, donde comprenderà tutta l'economia dell'opera, e potrà poi, se gli piacerà leggere que' capi di essa, che giudicherà a proposito, o in tutto, o in parte per chiarirsi de' dubbj, che gli nascessero. Se poi avesse volontà di leggerla tutta, l'avrei carissimo, per riceverne tutti que' lumi, cui avesse la benignità di somministrarmi, per poterla poi mettere al netto, e lasciarla correre alla stampa a gloria di nostra Nazione”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 408, bob. 9.

²⁹⁰ *Ibidem*.

sottomissione nella sfera temporale al potere sovrano dell'imperatore. In tal modo per l'arciprete l'accusa rivolta contro Arnaldo costituiva un abuso perpetrato da Roma al fine di difendere i privilegi che, in opposizione al modello ecclesiologico della chiesa primitiva, aveva cercato di arrogarsi.

Il passo che io bramava dell'Uspergense, è quello ch'io veggo citato da Natale Alessandro, ove accenna che a' que' tempi il Papa non era assoluto Sovrano di Roma, e dello Stato Ecclesiastico, ma solo Signore Feudatario dell'Imperatore, che vi conservava l'alto dominio. [...]. Direte: questo a che serve? Serve assaissimo, perché dopo aver difeso Arnaldo dalla taccia d'eretico, non vorrei lasciargli l'obbrobrio di essere capo di ribellione contro il Papa, quando è chiaro altronde ch'ei fomentò finché visse la fazione de' Romani, che contrastavano al Papa la temporale Signoria. Provato dunque il punto che il Sovrano di Roma allora fosse, non il Papa, ma l'Imperatore non era più una ribellione contra il Sovrano quella de' Romani cui Arnaldo caldeggiava, ma piuttosto una fedeltà al medesimo²⁹¹.

Dall'argomentazione di Guadagnini emerge lo scopo che stava alla base della dissertazione su Arnaldo da Brescia: avanzare un parallelo tra il monaco bresciano, a detta dell'arciprete ingiustamente accusato di eresia da Roma a causa della sua critica contro il potere temporale del pontefice, e i seguaci del movimento giansenista i quali, appoggiando l'azione riformatrice dei sovrani illuminati, miravano a sgravare la Chiesa dai privilegi e dai poteri che essa si era accaparrata nel corso della sua plurimillennaria storia²⁹². Arnaldo, giurisdizionalista *ante litteram*, il quale aveva rivendicato un ampio spazio di intervento del potere secolare sulle materie ecclesiastiche, rappresentava per Guadagnini il precursore della battaglia giansenista settecentesca, orientata, attraverso il ridimensionamento dei poteri pontifici e della curia romana, alla riforma della Chiesa. In una lettera indirizzata a Rodella il 26 marzo 1784 Guadagnini scrisse:

Arnaldo aveva gran nemici, il Papa, i Vescovi, i Preti, ed i Frati: perché insegnava, che né il Papa né i Vescovi debbono inserirsi nel governo temporale: [...] immaginatevi, che Eresia terribile era questa per loro in que' tempi, dove era perduto negli Ecclesiastici ogni sentore di Cristianità: e se adesso chi tocca con un dito qualche ramoscello della potestà temporale del Papa è un Lutero, ed un Primogenito del Diavolo, Arnaldo che tagliava alla radice tutta quanta la temporale podestà del Papa, de' Vescovi, e degli Abati, e volea ridur tutto il clero Secolare e Regolare *ad terminos juris* dovea essere il Padre, il Nonno, l'Avo, l'Arcavolo di tutti i Diavoli²⁹³.

In altri termini, grazie al suo impegno e alla sua predicazione contro il potere temporale del pontefice, Arnaldo divenne per Guadagnini l'antesignano del pensiero giurisdizionalista, il

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² A tal proposito cfr.: A. FRUGONI, *La fortuna di Arnaldo da Brescia*, in «Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa», serie II, 24 (1965), f. III-IV, pp. 145-160, in particolare p. 156.

²⁹³ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 147.

teorizzatore della separazione del potere spirituale, spettante al papa, da quello temporale, di cui è insignita l'autorità politica. Il monaco bresciano, conformemente al detto "Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio", mise in discussione la sovranità pontificia, auspicando la sottomissione dei vescovi e del clero al legittimo sovrano²⁹⁴. Anticipando il tema al centro dello scritto intitolato *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione da Giovanni Antonio Ranza*, che l'arciprete avrebbe composto nel 1796, Guadagnini scrisse a Rodella:

[...] voglio difender Arnaldo, non solo dall'Eresia, ma ancor dallo Scisma. A questo, oltre ciò che dice il Frisigense, che lasciava Arnaldo al Papa *Ecclesiasticum iudicium*, cioè l'autorità spirituale, il che basta a purgarlo dalla taccia di scismatico. Gioverà il detto de' Romani in quella lettera, che ciocché volendo rendere *quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo*²⁹⁵.

A detta di Guadagnini, dunque, i seguaci di Arnaldo non fecero altro che difendere le prerogative imperiali di fronte alle sempre più insistenti pretese pontificie:

E siccome i Papi fondati sulla Donazione di Costantino procuravano (ciò, che in fine hanno ottenuto) di scuotere ogni sudditanza all'Imperatore, ed ergersi in Sovrani, così in contrario i Romani guidati da Arnaldo volevano bensì aver l'amministrazione della Città, come l'altre città d'Italia, ma conservando e mantenendo in vigore l'alto dominio imperiale; onde le lor mosse aveano l'aria, non già di ribellione, ma di lealtà²⁹⁶.

Le parole di Guadagnini costituiscono una esplicita difesa del pensiero giurisdizionalista che personalità come Tamburini, il novello Arnaldo nella riflessione dell'arciprete, avevano sostenuto nella cooperazione con l'autorità secolare²⁹⁷.

Non a caso la scelta di Guadagnini di dedicare l'*Apologia di Arnaldo da Brescia* ad Andrea Querini, nipote del vescovo bresciano Angelo Maria Querini e membro del Senato veneziano,

²⁹⁴ In una lettera indirizzata a Rodella il 26 aprile 1788 Guadagnini scrisse: "Parimenti è da lui [Arnaldo] disapprovata l'ingerenza degli Ecclesiastici nelle funzioni proprie de' Principi secolari". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 247. L'arciprete tornò sull'argomento in un'altra lettera scritta al segretario della famiglia Mazzuchelli il 9 maggio del 1788, riflettendo a proposito della Chiesa bresciana al tempo di Arnaldo: "Questi fatti sono interessantissimi [...] perché mettono ogn'uno al giorno dal punto delle controversie tralla Città e il Vescovo, e fanno toccare con mano, che tutta l'eresia dei due Consoli Bresciani Ribaldo e Persico favorita da Arnaldo consisteva in questo, che il Vescovo *militans Deo* non avesse ad implicarsi *negotiis saecularibus*, ch'era l'eresia di S. Paolo". Ivi, p. 248.

²⁹⁵ Ivi, p. 150.

²⁹⁶ Ivi, p. 152.

²⁹⁷ Non a caso in una lettera indirizzata il primo luglio 1785 a Rodella, Guadagnini aveva scritto: "Guiseppe II onora se stesso coll'onorar gli studiosi: e Dio si studia di onorar per di lui mezzo il Signor Tamburini altrettanto, quanto i Prelati che dovrebbero trovarsi onorati di poterlo annoverare tra' suoi si studiano d'annientarlo. Le meschine opere cui pubblicano a tal fine riscuotono dai gran Principi gli elogi che meritano. Chi farà la carità di provveder loro un grano di sale da mettere in zucca?" Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 177.

rispondeva proprio all'esigenza di esaltare i diritti dell'autorità secolare contro le ingerenze del potere ecclesiastico. Giustificando la dedicatoria come atto tramite cui onorare la memoria del cardinal Querini, la cui opera riformatrice nella diocesi bresciana costituì un punto di riferimento per il movimento giansenista italiano, Guadagnini scrisse nella lettera indirizzata ad Andrea Querini l'8 agosto 1790, esplicitando la sua visione riguardo ai rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*:

Se per tanto il gran Cardinale più non vive tra noi, né io posso avere l'onore e la fortuna d'offrirgli questo piccolo mio lavoro, che sarebbe a lui gradito, qual frutto della protezione da lui prestata alle lettere, viva in sua vece per sorte mia non solo, ma per quella di tutto questo felicissimo Veneto Dominio, nelle cui vene scorre lo stesso notabilissimo sangue, nel cui petto vive la medesima religione vera base del Trono, e fonte perenne della felicità de' popoli, e nella cui mente risplende con egual copia di lumi chiarissimi sopra tutti i rami dell'umano sapere, e quelli in ispecie che insegnano a ben discernere le vere divine adorabili prerogative della S. Sede Romana, che Arnaldo studiosi a tutto poter suo di rimettere nel suo lustro primiero, dalla straniere e posticce che alcuni adulatori le attribuiscono per proprio interesse con gran pregiudicio dell'attaccamento e venerazione che devesi ad essa, e della pace della Chiesa, e della tanto desiderabile concordia tral Sacerdozio e l'Impero²⁹⁸.

La pubblicazione della *Vita di Arnaldo da Brescia*, che Guadagnini decise di approntare nonostante il parere contrario di alcuni dei suoi più stretti corrispondenti, quali ad esempio Francesco Sonzogno e Orazio Chiaramonti²⁹⁹, ma con l'approvazione di Pujati e Rodella³⁰⁰, contribuì ad

²⁹⁸ Lettera di Guadagnini ad Andrea Querini, 8 agosto 1790, F.L., UCSCB, doc. 66, bob. 1. Nella parte iniziale della lettera Guadagnini rese note ad Andrea Querini le ragioni della sua opera su Arnaldo. Riflettendo riguardo alla situazione della Chiesa di Brescia, l'arciprete scrisse: "Questa di lui [Guadagnini si riferisce alla Chiesa bresciana retta da Querini] portava ancora in volto una macchia troppo deforme impressale per non so quale fatalità da molti scrittori moderni, i quali senza esaminare col lume della sana critica, che per altro signoreggia nobilmente nel nostro secolo, la verità de' fatti, ma l'un l'altro copiandosi di buona fede, sonsi accordati ad asserire, che questa Chiesa illustre ha dato nel XII secolo al modo un solenne Eresiarca nella persona del famoso Arnaldo, nostro bresciano, prima chierico Lettore, e poi Monaco. Io confesso che il mio amore pel nostro clero Secolare e Regolare, e per la nostra Chiesa e Nazione, mi rendea grave un tal racconto di quegli scrittori: che l'uso purtroppo così frequente anche a' nostri giorni di tacciare d'eretico gli uomini di diverso partito benché egregiamente cattolici senza alcun nemmen verisimile fondamento, mi faceva sperare che anche Arnaldo fosse stato calunniato in simil guisa nel suo secolo tanto barbaro e tumultuoso, e che le calunnie antiche fossero poi state da' moderni addottate senza il debito esame: e che scavando diligentemente nell'antichità sarebbesi potuta dissepellire l'oppressa verità, e trovare in nostro Arnaldo o affatto innocente, o assai men reo di ciò che il mondo or lo fa". Proseguiva Guadagnini: "Restava ad Arnaldo la taccia d'un turbolento e sedizioso, e nemico del clero. Ma osservando bene la cosa d'appresso ho travato, che le discordie tra clero ed il popolo né in Brescia né in Roma, né in altre città d'Italia o d'Allemagna furono causate da lui, ma già da lungo tempo erano rabbiosamente insorte, e infierirono con ogni crudeltà: che anzi ove la sua dottrina fosse stata favorevolmente accolta, ogni dissidio sarebbe stato sopito riducendosi il clero alla necessaria riforma, ed abbandonando ai Secolari secondo il Vangelo e l'Apostolo gli affari del secolo: e che il nome di nemico del clero non suona in sostanza altro che il suo odiato riformare". *Ibidem*. Il 17 marzo 1791 Andrea Querini rispose a Guadagnini ringraziandolo per la dedica dell'opera su Arnaldo: "Col mezzo del Giuseppe Signor Pujati mi pervenne la pregiata di Lei opera, che ha per titolo l'*Apologia di Arnaldo da Brescia* dedicata alla misera mia persona ignuda affatto da ogni condizione ecclesiastica. Ella mi servirà di un nobile proficuo trattenimento nelle ore dell'ozio, ed apprenderò quanto sia la di Lei condizione, e profondo il criterio. La Corte di Roma la innalzerà ella pure con tanti Eroi Ecclesiastici de' quali vorrebbe o per superbia, o per invidia, o per interesse estinguere il nome, e la fama". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 289, bob. 2.

²⁹⁹ In una lettera datata 10 febbraio 1784 Orazio Chiaramonti rese nota a Guadagnini la sua preoccupazione riguardo al progetto editoriale dell'arciprete riguardante la figura di Arnaldo da Brescia: "Un altro caso voglio ora comunicarvi in

acuire l'acceso dibattito che opponeva il fronte riformatore al partito curiale. A breve distanza dalla sua pubblicazione, Luigi Cuccagni, direttore del «Giornale Ecclesiastico di Roma», organo a stampa portavoce della Santa Sede, riservò allo scritto di Guadagnini una severa recensione, anticipando di pochi mesi la messa all'Indice della *Vita di Arnaldo da Brescia*, decretata il 2 agosto 1790³⁰¹.

In questo contesto, in cui sempre più chiaramente tra le fila del movimento giansenista si delineava la consapevolezza di una sconfitta imminente, un ruolo di notevole rilevanza fu giocato dalla pubblicazione nel 1794 della bolla *Auctorem fidei*, con cui Pio VI condannò il sinodo di Pistoia.

Il 4 dicembre 1794, dunque alcuni mesi più tardi rispetto alla notificazione della bolla di condanna del sinodo pistoiese al granduca di Toscana avvenuta l'8 agosto, Guadagnini scrisse una lettera in cui, sollecitato da un anonimo corrispondente, analizzò gli sviluppi politici generatisi a seguito della condanna delle ottantacinque proposizioni estratte dall'assemblea sinodale di Pistoia.

L'arciprete afferma di non aver potuto ancora visionare di persona la bolla pontificia ma di averne colto il contenuto grazie alle informazioni pervenutegli per mano di un amico di cui si tace l'identità. Dalle parole scritte nella lettera si comprende come la principale critica mossa da Guadagnini nei confronti della *Auctorem fidei* riguardasse non tanto l'impianto dottrinale della bolla, bensì la sua valenza "politica". Ciò che all'arciprete premeva sottolineare era l'attacco che il

confidenza, bench'io non lo creda. È corsa qui voce, che voi imprendiate la difesa di alcune proposizioni di Arnaldo da Brescia. Mi sembra incredibile [...]". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 138, bob. 5. Poco tempo dopo, il 28 marzo, Chiramonti ribadì le sue perplessità a proposito dell'opera guadagniniana: "In ordine all'Arnaldo, poiché non avete raccolto dagli autori tutte le necessarie notizie per sua difesa io ardirei di esortarvi a sospendere di procacciarvi a tale oggetto ulteriori ricerche. A parlarvi schiettamente e da vero amico io sento, che qui non è approvato il vostro disegno. [...]. Per l'Arnaldo voi dovete necessariamente dire alcune cose che spiaceranno agli ecclesiastici secolari e regolari, che conservano le ricchezze loro, e le vaste tenute, e ne abusano purtroppo con disonore a Dio, e disservigio dell'anime". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 142, bob. 5. Il giudizio negativo avanzato da Chiaramonti verso il progetto editoriale guadagniniano trova conferma in una lettera datata 18 settembre 1784, in cui il teologo bresciano si congratulò con l'arciprete per aver deciso di rinviare la pubblicazione dello scritto: "Sono poi ben contento, che abbiate stabilito di lasciar lungamente giacere sul tavolino la difesa del vostro Arnaldo". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 147, bob. 5. Sulla stessa lunghezza d'onda di Chiaramonti si pose anche il canonico Sonzogno. In una lettera indirizzata a Guadagnini il 24 agosto 1784 Sonzogno scrisse: "Ho inteso dal nostro comune amico Sig. Orazio la impresa, a cui V.S. si è accinto, di difender il famoso Arnaldo da Brescia. L'aver esso biasimato non solo l'ambito e le ricchezze della Chiesa, ma l'aver sostenuto, con ogni suo impegno ed in ogni luogo, che agli ecclesiastici del primo e del secondo ordine, non si convengono né fondi, né case, né vigne, molto meno stati, feudi, tributi, regalie e l'aver ciò fatto in una maniera sediziosa e tumultuante, con isfregio grande del ceto ecclesiastico, rendesi Arnaldo, a questo riguardo, incapace di difesa". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 97, bob. 2. Lo stesso Chiaramonti fece da tramite tra Sonzogno e Guadagnini, riportando all'arciprete le critiche rivolte dal canonico bergamasco nei confronti del progetto editoriale su Arnaldo. A tal proposito cfr.: F.L., UCSCB, doc. 146, bob. 5. A proposito dell'avversione dimostrata da alcuni esponenti del giansenismo veneto alla pubblicazione dell'opera su Arnaldo cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose*, cit., p. 601.

³⁰⁰ In una lettera datata 30 maggio 1785 Rodella scrisse a Guadagnini: "Arnaldo colla testa trafitta muove a compassione i Cittadini, e colla veste negra metterà qualche spavento ne' suoi nemici. Alla venuta dell'Ab. Zola combineremo quel che s'avrà a risolvere per la dedicazione alla città della *Difesa* giustissima d'un suo cittadino oppresso ingiustamente nella vita, e nell'onore. Vo disponendo alcuni nobili a desiderare di veder levato alla patria un obbrobrio ingiustissimo". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 104, bob. 9. Per la posizione di Pujati nei confronti dello scritto di Guadagnini su Arnaldo cfr.: F.L., UCSCB, doc. 290, bob. 2.

³⁰¹ G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 402.

documento emanato da Pio VI nel 1794 aveva sferrato contro i diritti del Principe e, di conseguenza, contro quanti si erano impegnati a difendere i diritti dell'autorità politica riguardo alle materie di disciplina esteriore³⁰². In spregio della tradizione che Guadagnini riconduceva ai concili di Pisa, di Costanza e di Basilea del XV secolo, a detta dell'arciprete la Santa Sede aveva condannato l'assemblea sinodale pistoiese in quanto i suoi presupposti teologico-dottrinali erano stati fondati sulla ripresa dei quattro articoli gallicani redatti da Bossuet nel XVII secolo, articoli di cui Guadagnini aveva difeso la legittimità nel quadro della tradizione cristiana nel *Compendio della Dottrina del clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica* e nelle *Brevi riflessioni sul sermone di Monsignor Jacopo Benigno Bossuet*³⁰³.

Per Guadagnini la pubblicazione della *Auctorem fidei* costituiva l'ennesimo tentativo della corte romana di difendere le prerogative che, a suo dire, indebitamente e contro i diritti spettanti all'autorità secolare il cui potere derivava immediatamente da Dio, essa si era arrogata.

La Bolla uscita contro il Sinodo di Pistoja non si è potuta vedere da me; e perciò per propria scienza non ne posso dar relazione alcuna. Quello che mi si scrive da viarie parti si è, che tutto il frutto, che se ne aspetta, sarà una fiera persecuzione contro tutti i soggetti, i quali siano in veduta di speciale attaccamento al lor Principe, e difensori zelanti dei diritti del Principato, cui la Corte di Roma da tanti secoli combatte infaticabilmente colla forza stessa de' buoni e religiosi Principi. Questo è tutto l'oggetto della condanna d'un sinodo, nel quale sonosi accettati i 4 articoli del Clero di Francia tanto abborriti da Roma, proposte delle riforme utilissime alla Chiesa ed allo Stato cui quella Corte pretende riserbate a se' per non farle mai, e tuttociò d'ordine espresso del Sovrano di Toscana pubblicato colle stampe, e inseriti varj editti Regj di quel Principe. Se in quel sinodo, come in alcuni altri si fossero stabiliti i diritti pretesi da Roma, sarebbe stato non solo immune da ogni censura, ma forse encomiato, [...]³⁰⁴.

La strategia romana volta a limitare i diritti dell'autorità politica trovava per Guadagnini attestazione nella pubblicazione di opere che, patrocinate da Roma, avevano come scopo la difesa dei poteri del pontefice e della curia romana. A tal proposito l'arciprete fa riferimento all'opera intitolata *La Lega della Teologia moderna colla filosofia a danni della Chiesa di Gesù Cristo svelata in una Lettera di un Parroco di Città ad un Parroco di campagna per servire di risposta al Confronto storico dei nuovi cogli antichi regolamenti rapporto alla polizia della Chiesa per trattenimento de' parrochi della campagna*, che l'ex-gesuita Rocco Bonola aveva composto nel

³⁰² Tale riflessione fu comune al fronte riformatore lombardo. A tal proposito cfr.: P. VISMARA, *Le reazioni alla bolla "Auctorem fidei"*, cit., pp. 273-286, in particolare p. 277.

³⁰³ A seguito della pubblicazione della *Auctorem fidei* anche il canonico bergamasco Sonzognò ribadì la necessità di preservare il valore dottrinale e politico dei quattro articoli gallicani come base su cui fondare i rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica. In una lettera indirizzata a Guadagnini il 22 agosto 1794 Sonzognò scrisse: "Io penso che la pace della Chiesa dipenda assai dall'inserire negli animi de' giovani studenti le salutari verità delle celebri quattro proposizioni, che si dicono, del clero gallicano, ma che sono della santa venerabile antichità". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 89, bob. 2.

³⁰⁴ Lettera di Guadagnini a destinatario anonimo, 4 dicembre 1794, F.L., UCSCB, doc. 149, bob. 1.

1790 al fine di confutare il pensiero esposto dal giansenista Michele Daverio nello scritto intitolato *Confronto storico dei nuovi cogli antichi regolamenti rapporto alla polizia della Chiesa per trattenimento de' parrochi della campagna a sua altezza reale Pietro Leopoldo*, pubblicato a Firenze nel 1787.

Il riferimento di Guadagnini allo scritto di Bonola assume particolare rilievo in quanto, proprio per confutare il pensiero esposto dall'ex-gesuita nello scritto *La Lega della Teologia moderna colla filosofia*, l'arciprete compose l'opera intitolata *La falsità della asserta Lega de' Teologi Antimolinisti e la Verità della Lega de' Molinisti co' moderni filosofi*, che occupa un ruolo di notevole rilievo nella sua vasta produzione editoriale.

Guadagnini scrisse, criticando l'idea di fondo dello scritto di Bonola secondo cui il pensiero giansenista avrebbe favorito la diffusione delle idee democratiche da cui aveva preso forma la rivoluzione francese:

È veramente una cosa misteriosa e incomprensibile, che non solo nello Stato Pontificio, ma ancora in quelli de' Principi si goda libertà pienissima di stampare ogni stravaganza e bestialità contro i diritti loro, e non si possa stampare una riga a loro difesa. Sin dall'anno 1790 si sono fatte tre edizioni dell'infame libercolo intitolato *La Lega della Teologia moderna colla filosofia a danni della Chiesa di Gesù Cristo svelata in una Lettera di un Parroco di Città ad un Parroco di campagna per servire di risposta al Confronto storico dei nuovi cogli antichi regolamenti rapporto alla polizia della Chiesa*, cioè in confutazione d'un libro scritto a difesa dei Regolamenti di Giuseppe II nella Lombardia Austriaca, alcuni de' quali erano stati preceduti dalle sapientissime e religiosissime provvidenza della somma Signoria Veneta, massime rapporto alla diminuzione del numero de' Regolari, ed ai Beneficj Ecclesiastici. Tuttociò è rappresentato in quel libercolo come una intelligenza coi Filosofi Deisti, per distrugger la Chiesa di Gesù Cristo, e delineato coi più neri colori per indisporre l'animo de' sudditi verso il lor Principe, che ha attentato cose simili, o sia per attentarle, il che og'un vede, massime coi freschi esempj sotto gli occhj, di che conseguenze esser possa³⁰⁵.

Proseguiva Guadagnini:

E contro un libro sì incendiario si è forse stampata una riga da alcuno? Io ho ben all'ordine una risposta, che può ricoprir di vergogna quel tortiglione, e aprir gli occhj anche ai ciechi, e mettere il Principe in istato di proseguire, quando a lui piaccia, le sue zelanti attenzioni pel ben dello Stato e della Chiesa con piena quiete anzi con cordial plauso de' Popoli³⁰⁶.

Alla preoccupazione provocata in Guadagnini dalla pubblicazione della *Auctorem fidei* si sommava un'altra notizia che, fornitagli dall'anonimo corrispondente, riguardava la sospensione di Tamburini e Zola dall'insegnamento presso la Facoltà Teologica dell'Università di Pavia. A seguito della

³⁰⁵ *Ibidem.*

³⁰⁶ *Ibidem.*

morte di Giuseppe II nel 1790 e di Leopoldo II due anni più tardi, e a causa delle mutate condizioni politiche europee seguite alla rivoluzione francese, nel 1794 Tamburini e Zola furono allontanati dall'Università di Pavia, per farvi ritorno solamente nel 1797 dopo l'avvento di Napoleone Bonaparte in Lombardia. Tale evento costituiva per l'anonimo interlocutore di Guadagnini un evidente segnale della battuta d'arresto dei programmi riformatori elaborati dal movimento giansenista italiano sullo scorcio finale del XVIII secolo:

Ecco ciò che mi scrive un amico: “Avrà udito la nuova della Dimissione dei nostri celebri professori Zola e Tamburini”. Ella è pur troppo vera: si è fatto tutta la pulitezza con lettera onorifica del Plenipotenziario Wilzech, e resta loro accordato vita durante l'intero onorario. Dicesi ancora, che siano state sospese le altre cattedre di Teologia. Sallo Iddio con qual fine. Ho letta ancora la Bolla di condanna del Sinodo Pistoiese. Non so cosa dire. Se venisse accettata la Bolla, saremmo alla vigilia di luttuose scene. Comunque sia per esser la cosa, Sig. Arciprete carissimo, questo è tempo bensì di studiare, e di scrivere ancora, ma di fare stampare mi sembra troppo tempestosa la stagione³⁰⁷.

Sulla stessa lunghezza d'onda si pose anche il monaco cassinese Pujati il quale, in una lettera indirizzata a Guadagnini il 3 dicembre 1794, prendendo spunto dall'allontanamento dall'università pavese di Tamburini e Zola, sferrò un duro attacco contro la *Auctorem fidei*, ritenuta un potenziale strumento di destabilizzazione dei rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*³⁰⁸. Il probabile divieto di pubblicazione della bolla nella Lombardia austriaca, a cui effettivamente l'anno successivo il governo asburgico negò la placitazione³⁰⁹, non era sufficiente a stemperare la preoccupazione di Pujati riguardo agli indirizzi della Chiesa di Roma:

Non le parlo dello scandalo della Bolla contra il Sinodo di Pistoia, che veramente mi trafigge; né della giubilazione dei nostri dotti amici di Pavia, che io non posso non riguardare come un colpo fatale per la causa e della verità combattuta, e della innocenza calunniata. So bene sin dove Iddio permetterà che vada la prevaricazione; ma io non sono occupato che dall'interesse della religione della Chiesa e della pubblica quiete dei Stati. Spero che la Bolla non sarà tra noi accettata, come so che il governo di Milano non la vorrebbe accettare, e che quello di Toscana ne ha proibito lo spaccio. Ad ogni modo si può temer tutto in questi tempi³¹⁰.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ Anche Sonzogno, fautore di giurisdizionalismo più moderato rispetto a quello propugnato da Pujati e da Guadagnini, prese posizione contro la *Auctorem fidei*. In una lettera indirizzata all'arciprete il 26 agosto 1795 Sonzogno scrisse: “La bolla *Auctorem fidei* è un decreto fatto dal Papa, col consiglio di poche persone, anche costituite in dignità vescovile, in cui, per quanto ho inteso, predomina più lo spirito della corte e del curialismo, che quello della sede apostolica”. Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 86, bob. 2.

³⁰⁹ In una lettera datata 20 febbraio 1794 Pujati provò a tranquillizzare Guadagnini riguardo alla ricezione della *Auctorem fidei* nello Stato di Venezia: “Per rispondere brevemente a tutte, ella primieramente non tema che Venezia accetti la Bolla *Auctorem fidei*”. Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, in «Archivio Storico Lombardo», 67 (1940), p. 130.

³¹⁰ Ivi, p. 129. Già in una lettera inviata a Guadagnini il 27 ottobre 1794 Pujati, ragionando riguardo al sinodo di Pistoia, aveva criticato la politica anti-riformista romana: “[...] né veggo si dove permetterà il Signore che proceda

L'allontanamento di due dei principali esponenti del movimento giansenista italiano dal luogo in cui l'elaborazione teologica e politica giansenista aveva avuto modo di forgiare la sua identità in uno stretto rapporto di collaborazione con l'autorità politica asburgica, sommato alla pubblicazione della *Auctorem fidei*, ebbe su Guadagnini un notevole impatto. L'entusiasmo e lo spirito combattivo che, sulla scia del giurisdizionalismo giuseppino e leopoldino, aveva caratterizzato l'esperienza intellettuale dell'arciprete negli anni Ottanta del Settecento cedeva il passo a una non celata frustrazione il cui esito più evidente era la disillusione che, sullo scorcio finale del XVIII secolo, Guadagnini cominciò a nutrire verso la concreta realizzazione degli obiettivi elaborati dal giansenismo italiano³¹¹. Frustrazione che spinse Guadagnini a sottrarsi dall'agone della controversia teologica e dottrinale, mutando strategia rispetto a un recente passato in cui l'impegno editoriale aveva costituito la cifra qualificante della sua esperienza intellettuale.

L'attacco sferrato da Roma contro il riformismo ricciano con la *Auctore fidei* e i difficili rapporti che Guadagnini ebbe con il vescovo di Brescia Giovanni Nani, fervente anti-giansenista sensibile alle istanze dottrinali moliniste, gli scongiurarono di comporre uno scritto che, in modo sistematico e organico, affrontasse il tema che, a partire dagli anni Ottanta del XVIII secolo, aveva segnato in profondità l'identità del giansenismo italiano, ossia il rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica. Scrive Guadagnini, giustificando all'anonimo interlocutore la scelta di non esporre pubblicamente le sue idee a proposito dei diritti del Principe:

Ma chi ne permetterebbe la stampa, e chi assicurerebbe l'autore dalla tempesta, che verrebbe sopra di lui? Così penseranno tutti gli altri; e il Principe non troverà un solo che voglia aprir la bocca per lui, quando Roma, che protegge e premia i suoi difensori, ne conta le migliaia, ed ha aperte a suo uso tutte le stamperie. Mi conviene dunque chiudere con dolore nell'animo tutti i ferventi desiderj, che vi detta l'ardente mio attaccamento al mio Principe, ed alla sua buona dottrina che ne assicura il Trono. Le mie circostanze particolarmente mi tengon legata la penna e la lingua, essendo purtroppo in vista del mio Prelato, cui la brama della Porpora, e del Vescovato di Padova, rende assai zelante de' vantaggi di Roma³¹².

l'abominazione nel luogo santo già introdotta da quella putta sfacciata nella Chiesa col nuovo corpo di dottrina che favorisce". Ivi, p. 123.

³¹¹ La stessa frustrazione è riscontrabile in Tamburini. Analizzando la battuta d'arresto dei progetti riformatori giansenisti dopo la pubblicazione della *Auctorem fidei*, il docente pavese scrisse nelle *Lettere teologico politiche* pubblicate nel 1794: "Ora chi avria mai detto, che le cose cangiassero in un momento d'aspetto, e che un nembo improvviso dissipando nel fiore le più belle speranze minacciasse di far ricadere le cose nell'antico chaos, onde alzavano il capo? Una morte intempestiva rapisce alla Chiesa ed allo Stato due illuminati e zelanti Sovrani [Giuseppe II e Leopoldo II] nel più bello delle loro generose intraprese. I torbidi della Francia spargono dappertutto la confusione, e il disordine. Sparisce la luce, che era comparsa all'orizzonte, e succedono le tenebre, di cui prevalendosi la cabala rende sospetti i difensori della verità, e gli confonde coi nemici della religione, e dell'ordine pubblico". P. TAMBURINI, *Lettere teologico politiche*, vol. I, cit., p. 2.

³¹² Lettera di Guadagnini a destinatario anonimo, 4 dicembre 1794, F.L., UCSCB, doc. 149, bob. 1.

Accanto ai problemi legati a quello che Guadagnini considerava l'oscuramento della "vera" dottrina cristiana, causato, a suo dire, dall'allontanamento della Chiesa di Roma dal modello ecclesiologico della *ecclesia* primitiva, da lì a soli due anni l'arciprete avrebbe dovuto confrontarsi con un nuovo e altrettanto rilevante problema, che costituì la principale fonte della sua riflessione politica nel periodo più maturo della sua produzione: la discesa, avvenuta nel 1796, delle truppe francesi di Napoleone in Italia. Anche la penisola italiana faceva i conti con la rivoluzione e l'ormai anziano Guadagnini, che sino ad allora aveva affrontato i temi dell'origine dell'autorità politica e del rapporto tra governanti e governati solo tangenzialmente, dovette impegnarsi nella difesa di un mondo che gli eventi dell'Ottantanove, che a seguito dell'avvento napoleonico facevano sentire i loro effetti anche in Italia, minacciavano di compromettere irrimediabilmente.

“NON EST ENIM POTESTAS NISI A DEO”:

L'ORIGINE DELL'AUTORITÀ POLITICA NEL PENSIERO DI GUADAGNINI

3.1 *Le Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione: la teologia politica di Guadagnini*

La così detta profezia del Macchiavelli non è una profezia, ma una congettura, per altro giusta da buon politico, fondata specialmente sul carattere fervido della Nazione Francese, e che non si è verificata in tante altre Monarchie antiche e moderne¹.

Con queste parole, scritte tra l'8 novembre e il 24 dicembre del 1796, Guadagnini apriva l'opera che, a oggi inedita, può essere considerata il manifesto teorico della sua teologia politica: le *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione da Giovanni Antonio Ranza*. Per comprendere le ragioni che spinsero l'arciprete a rivendicare la necessità di una lettura del pensiero di Machiavelli scevra da ogni fine strumentale e teleologico², occorre fare un passo indietro.

Nel 1793 sul «Monitore italiano politico e letterario»³ era apparsa a puntate l'opera intitolata *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo con la rivelazione, per calmare la coscienza dei semplici e animare lo spirito dei pusilli alla rivendicazione de' suoi diritti*⁴, che il

¹ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione da Giovanni Antonio Ranza*, 1796, BSVM, 35 (XX bis.E.17). L'opera fu composta da Guadagnini tra l'8 novembre e il 24 dicembre 1796.

² Nel passo trascritto Guadagnini fa riferimento al capitolo I del libro III dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Machiavelli, in cui il segretario fiorentino si era concentrato sulla necessità di un continuo processo di rinnovamento sia in campo religioso sia in campo politico. Sullo scorcio finale del XVIII secolo, a seguito della rivoluzione francese, ci fu un vero e proprio processo di “appropriazione” di Machiavelli, mirante a piegare alle esigenze contingenti il suo pensiero. A tal proposito cfr.: G. PEDULLÀ, *L'arte fiorentina dei nodi*, in N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, Roma, 2013, pp. V-CVIII e relativa bibliografia.

³ Il «Monitore italiano politico e letterario», il cui primo numero fu pubblicato il 3 gennaio 1793, ebbe come principale modello la «Gazette universelle ou Moniteur national», quotidiano francese nato con l'apertura degli Stati Generali a Versailles il 5 maggio 1789. A proposito del «Monitore italiano politico e letterario» cfr.: G. MAROCCO, *Giovanni Antonio Ranza e il «Monitore italiano politico e letterario per l'anno 1793»*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», 12 (1978), pp. 251-280.

⁴ Nel *Prospetto* del primo numero del «Monitore italiano politico e letterario» Ranza aveva scritto: “Alle materie politiche si uniranno anche le letterarie più importanti e sopra tutte le religiose, giacché questo è il laccio più fatale e pericoloso per i semplici; perciò teso con tant'arte e varietà e sedulità non mai stanca dalle parti interessate all'inganno. A tal fine premetterò al giornale un *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa* (ciò che nessuno ha fatto finora; e s'è anzi creduto impossibile farsi e d'altronde resta indispensabile, massime alla libertà d'Italia) *per calmare la coscienza dei semplici e animare lo spirito dei pusilli alla rivendicazione de' suoi originari diritti*”. Cit. in G. MAROCCO, *Giovanni Antonio Ranza*, cit., pp. 261-262. Il «Monitore italiano politico e letterario» era pubblicato in due numeri la settimana, il lunedì e il giovedì. La prima parte del *Discorso*, dedicata alla sovranità civile, occupò i primi cinque numeri del primo trimestre del 1793. La seconda parte, relativa alla sovranità religiosa, i numeri dal primo al

fondatore del giornale Giovanni Antonio Ranza⁵ aveva composto allo scopo di dimostrare la legittimità della dottrina del contratto sociale e dunque il principio secondo il quale la sovranità politica e religiosa risiede nel popolo⁶.

L'opera, per la cui diffusione Ranza chiese ripetutamente sostegno al governo francese, fu nuovamente pubblicata nel 1796 in forma monografica, veste editoriale che ne implementò la diffusione⁷. Sulla scia della rivoluzione francese del 1789, della promulgazione della Costituzione civile del clero dell'anno successivo e della stesura della costituzione repubblicana del 1793, Ranza sentì la necessità di diffondere in quella che egli riteneva una sonnolenta e bigotta Italia i principi

diciannovesimo del secondo trimestre del 1793. A tal proposito cfr.: G. MAROCCO, *Giovanni Antonio Ranza*, cit., p. 262.

⁵ Giovanni Antonio Ranza nacque a Vercelli il 19 gennaio 1741. Dopo aver concluso gli studi primari e secondari a Vercelli si iscrisse alla facoltà Teologica dell'Università di Torino. Nel 1760 passò allo studio della letteratura e della retorica. Nel 1777, una volta abbandonato l'insegnamento che aveva intrapreso nelle regie scuole di Vercelli, aprì una tipografia dedicandosi alla pubblicazione di opere di teologia, arte, letteratura, poesia e storia. Chiusa la tipografia nel 1790 a causa degli alti costi di gestione, Ranza si dedicò all'attività politica, impegnandosi nella tutela dei diritti della borghesia vercellese a cui era precluso l'accesso alle cariche pubbliche a favore della nobiltà. A causa della sua propaganda politica fu costretto a fuggire prima a Lugano e in seguito a Genova e in Corsica. Passò in seguito a Nizza quando nel 1792 la città fu occupata dalle truppe francesi guidate dal generale d'Anselme. Iscrittosi alla *Société populaire*, Ranza entrò in contatto con Paul François Barras, futuro membro del Direttorio, che lo incaricò di fondare un giornale in lingua italiana al fine di propagandare le idee rivoluzionarie e repubblicane nel nizzardo. Da questo incarico nacque il «*Monitore italiano politico e letterario*», giornale pubblicato a Monaco dal 3 gennaio al 27 giugno del 1793. A seguito della decisione assunta dal procuratore della comune di Parigi Chaumette di chiudere tutte le chiese e di dedicare quelle rimaste aperte all'Essere Supremo, Ranza lesse davanti al Comitato di Sorveglianza della Società Popolare di Nizza uno scritto intitolato *Atto di accusa contro Anassagora Chaumette*, in cui difese il libero esercizio del culto cristiano-cattolico, che egli riteneva il culto nazionale. Dopo il cambio di regime del 9 termidoro 1794 fu condannato ad allontanarsi da Nizza a causa del suo "fanatismo". Si recò dunque a Genova e, quando nel 1796 Napoleone entrò in Piemonte, guidò l'insurrezione di Alba, dove fondò una repubblica indipendente la cui vita durò solamente dal 26 al 28 aprile 1796. A seguito del fallimento della Repubblica di Alba e della stipulazione della pace di Cherasco del 28 aprile 1796, che pose fine alla guerra tra Francia e Regno di Sardegna, si spostò a Milano dove nel settembre 1798 fondò l'*Amico del Popolo*. Nel settembre 1798, a causa dell'impegno rivolto alla concreta democratizzazione della Repubblica Cisalpina, Ranza fu prima arrestato e in seguito espulso da Milano. Si recò nuovamente a Genova e in seguito a Torino. Nel 1799 fu arrestato dagli austriaci che in quell'anno avevano preso il controllo dell'Italia settentrionale e fu liberato dopo Marengo. Morì a Torino il 10 aprile del 1801. Per il profilo bio-bibliografico di Ranza cfr.: V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, in «*Studi Storici*», 30 (1989), fasc. 4, pp. 825-872; D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, 1977, pp. 169-173; G. MAROCCO, *Giovanni Antonio Ranza*, cit.; A. BERSANO, *Giacobini italiani a Nizza nel 1793: Laurora, Buonarroti, Ranza*, in «*Estratto dal Bollettino Storico Bibliografico Subalpino*», 61 (1963), pp. 5-27; A. DEMOUGEOT, *Ranza à Nice. Il Monitore italiano*, in «*Nice historique*», 83 (1961), pp. 33-55; G. ROBERTI, *Il cittadino Ranza, ricerche documentate*, in «*Miscellanea di storia italiana*», serie II, vol. XIV, Torino, 1890.

⁶ Nell'opera *Esame della confessione auricolare e della vera chiesa di Gesù Cristo*, che fu pubblicata a Milano nel 1797, dunque l'anno successivo alla prima edizione pavese del *Discorso*, Ranza scrisse: "Il Popolo, il solo Popolo è la sorgente dei poteri tutti civili e religiosi. A lui solo tocca eleggere i suoi Rappresentanti nella Curia egualmente che nella Chiesa. I non eletti da lui sono tutti illegittimi ed intrusi, cominciando dal vescovo di Roma fino al più piccolo parroco del più oscuro villaggio. Si capisca bene questa gran verità! Il Popolo adunque deve elegerli di bel nuovo; e ritenere quei soli che troverà degni del gran ministero; e agli altri sostituirne dei più degni". Cit. in D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, cit., pp. 173-174. A tal proposito Ranza riprendeva quanto sostenuto da Maulrot nel 1789 nell'opera *Origine et étendue de la puissance royale*. Secondo l'avvocato francese, vicino al giansenismo, il potere sovrano non derivava immediatamente da Dio, ma aveva un'origine divina mediata, in quanto delegata dalla volontà della nazione. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Chiesa e rivoluzione francese*, in M. PAIANO (a cura di), *I cattolici e l'unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discusso percorso*, Assisi, 2012, pp. 57-89, in particolare pp. 58-59.

⁷ Nonostante l'impegno profuso da Ranza la circolazione dello scritto non fu facile. A tal proposito cfr.: G. ROBERTI, *Il cittadino Ranza*, cit., p. 90.

politici di marca russoviana che in Francia avevano consentito a un'intera nazione, almeno questa l'interpretazione dei fatti dell'Ottantanove offerta da Ranza, di sollevarsi contro la tirannia e di intraprendere un nuovo percorso storico⁸, rischiarato dalla luce emanata dalla triade democratica di "libertà, uguaglianza e fraternità"⁹. Dell'obiettivo politico che si celava dietro lo scritto comparso sul «Monitore italiano politico e letterario» si ha prova da una lettera che Ranza scrisse il 30 giugno 1796 alla Congregazione di Stato:

Gli Italiani devono cercare tutti i mezzi per generalizzare lo spirito di libertà che i Francesi introdussero colle armi in Lombardia. Da questo centro deve partire come una forza d'impulsione che scuota la nostra penisola e le faccia emulare i nostri liberatori. Sì, gli Italiani sapranno farlo, volendolo. Né i Francesi lo ignorano e la loro politica appunto è quella che per timore d'una occorrenza fa concludere alla giornata e tregue e paci coi tiranni d'Italia a dispetto dei proclami caldi e bagnati ancora dell'impressione della stampa, ne quali si dichiara solennemente guerra ai tiranni e pace e libertà ai popoli italiani. Coraggio! La gloria dev'essere nostra per la massima parte, solo che siamo uniti e perseveriamo ostinati, noi saremo fra poco i liberatori d'Italia. Bisogna stampare e pubblicare per tutta Italia le massime di libertà e di

⁸ Ranza era convinto che, per favorire lo sviluppo rivoluzionario in Italia, era necessario che, prima dell'intervento armato della Francia, il popolo italiano fosse educato ai principi di libertà, uguaglianza e fratellanza. A tal proposito la pubblicistica democratica diventava nell'ottica del giacobino vercellese uno strumento politico imprescindibile. È alla luce di questa convinzione che occorre comprendere la severa critica mossa da Ranza contro il generale Biron, comandante dell'Armata d'Italia, il quale si oppose all'aiuto economico che Ranza aveva chiesto alla Francia al fine di incrementare la tiratura del «Monitore italiano politico e letterario»: "La stessa Rivoluzione francese fu preparata dagli scritti dei filosofi. Senza di loro questa gran nazione sarebbe ancora fra i ceppi del dispotismo. Or questo è appunto l'oggetto del mio giornale". Accorata constatazione che Ranza suggellava criticando la scarsa lungimiranza politica del governo francese: "Ah! no; questo non può essere! Io dissi al cittadino generale Biron. Restami ora la sola penna; ma questa anche nell'attuali circostanze diventa inutile senza un appoggio che sostenga e vivifichi il suo prodotto e lo faccia passare in Italia. Chiesi perciò alla vostra generosità l'associazione di soli 24 esemplari e l'impegno di farli passare ai diversi ministri francesi in Italia. [...]. Tornato al tempo prefisso, in vece di 24 esemplari mi veggio la sola sicurezza per meno di cinque". Cit. in G. MAROCCO, *Giovanni Antonio Ranza*, cit., pp. 267-268. Per la diffusione del «Monitore italiano politico e letterario» in Italia cfr.: Ivi, pp. 270-272.

⁹ A proposito del pensiero di Ranza circa il principio dell'uguaglianza risulta particolarmente interessante leggere ciò che egli scrisse sulla scia della costituzione della Repubblica Cisalpina nel 1798: "[...] abbiamo in Milano e in Lombardia una Repubblica, e l'abbiamo senz'averne spenta la Nobiltà, fuorché di nome. Questo è vero pur troppo! Ma sarà una Repubblica efimera, se non le si toglie la corruzione che la infetta; se non si spegne la soverchia ineguaglianza degli ex-nobili. Ci vuole dunque più costume in generale, e meno ricchezze, meno possessioni in tante mani particolari. Altrimenti la nostra Repubblica morirà nell'infanzia. Ci vuole un maximum ai latifondisti circa il quantitativo dei terreni. Tutto il sovrappiù sia ceduto alla Nazione, che lo dia a livello ai piccoli particolari; pagandone in perpetuo ai proprietari gli annui interessi al due per cento. Questa grande e indispensabile operazione io l'ho già proposta più volte nel mio giornale. Ora la ripropongo qui; e la ripeterò altamente ogni volta che me ne verrà il buon destro." Cit. in V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., p. 865. Il tema della fratellanza è invece declinato da Ranza in ottica precipuamente religiosa. Il giacobino vercellese si impegnò in particolare nella ricomposizione del mondo cristiano e di tutte le religioni alla luce di un deismo che nel suo pensiero divenne sempre più esplicito con il passare degli anni. Nel 1798 Ranza scrisse a proposito della religione universale: "Tal è lo scopo dei veri Filosofi e Filantropi! Unione, Fraternità, Società universali di massime religiose, morali, e politiche. Gli Uomini sono gli stessi esseri razionali per tutto il mondo: hanno tutti un principio e un termine uguale: i Diritti e i Doveri son gli stessi per tutti. Sia dunque lo stesso anche il Culto: sia la Morale universale scolpita da Dio nel cuore indistintamente di tutto il genere umano; e predicata dagli Apostoli della Verità". Cit. in V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., pp. 851-852. Sull'idea di Ranza a proposito della religione universale cfr.: R. DE FELICE, *Italia giacobina*, Napoli, 1965, p. 262, n. 48. Già nel 1792, nel Prospetto per il «Monitore italiano politico e letterario», Ranza aveva scritto a proposito della situazione della Lombardia e del Piemonte: "Il Piemonte e la Lombardia sospirano da lungo tempo il felice momento della fraternità universale dei popoli; e la durezza e il terrore, aumentati ultimamente per contenerle, come in Savoia ed in Nizza, non hanno fatto che accrescere il desiderio della liberazione". Cit. in G. MAROCCO, *Giovanni Antonio Ranza*, cit., p. 258.

uguaglianza e a forza di scritti elettrizzati gl'ingegni italiani e rischiarati i popoli sopra i loro diritti sbalzeranno dai troni usurpati i tiranni e li manderanno in Germania ed in Spagna alle loro case¹⁰.

Sin qui nulla di particolarmente originale dal punto di vista filosofico e politico. Un fautore della democrazia politica, sulla scorta della rivoluzione francese e della discesa delle truppe napoleoniche in Italia nel 1796, pubblicava una dissertazione in cui, prendendo a riferimento il modello dei *philosophes* francesi, perorava la dottrina del contratto sociale. La novità della riflessione di Ranza stava nelle fonti attraverso le quali egli cercò di legittimare la sua visione politica. Accanto ad Hobbes, a Rousseau e a Helvétius¹¹, le basi concettuali su cui poggiava il *Discorso*, il giacobino vercellese poneva la Rivelazione e le sacre Scritture. Nelle lettera indirizzata alla Congregazione di Stato Ranza scrisse che, allo scopo di diffondere i principi democratici in Italia, era intenzionato

a pubblicare un discorso in cui si prova la sovranità del popolo con la rivelazione. Ad esso farò succedere immediatamente un Esame della confessione auricolare. Con questi due scritti io darò un colpo fatale al colosso di Roma che deve crollare malgrado la pace vergognosa comprata dall'oro francese. Resta solo cercare i mezzi di dare ai miei scritti la più grande pubblicità ed universalità nella Lombardia. La Congregazione di Stato in Milano può sola somministrare questi mezzi facendo passare l'avviso della pubblicazione di questi scritti moderni alle rispettive amministrazioni ed invitando le amministrazioni a diramarli per tutti i villaggi dei loro distretti. Eccovi, o cittadini, l'oggetto della presente, con cui si mandano 500 copie dell'avviso della pubblicazione del mio Discorso¹².

Fu proprio sulle basi addotte da Ranza per sostenere la dottrina del contratto sociale che Guadagnini decise di prendere posizione contro un'opera che, tenuto conto del contesto storico in cui fu pubblicata, costituiva a suo parere un potenziale strumento di destabilizzazione per l'ordine socio-politico¹³. Lo scritto di Ranza, infatti, mirava ad ammantare di legittimità scritturale l'idea che l'autorità politica risiedesse nel popolo, il potere sovrano padrone del suo destino, avente il diritto, qualora le circostanze lo avessero reso necessario, di rovesciare il governo in quanto frutto della sua volontà. Tale punto di vista, nell'incerto scenario politico seguito alla discesa di Napoleone in Italia, rischiava, a detta di Guadagnini, di tramutarsi da astratta teoria filosofico-politica in concreto

¹⁰ Cit. in G. ROBERTI, *Il cittadino Ranza*, cit., p. 90.

¹¹ Evidente appare l'influenza esercitata su Ranza dal pensiero di Helvétius, Montesquieu e Rousseau. Soprattutto verso quest'ultimo il giacobino vercellese pare nutrire il debito maggiore. Ranza riteneva il filosofo ginevrino l'"Eroe della moderna filosofia", il "Legislatore di tutti i popoli", oltre che, soprattutto, il "precursore della Rivoluzione Francese". A proposito delle fonti filosofiche attinte da Ranza cfr.: V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., pp. 836-837.

¹² Cit. in G. ROBERTI, *Il cittadino Ranza*, cit., p. 90.

¹³ La critica contro i "falsi filosofi", sostenitori della teoria contrattualista, costituì un tratto comune della riflessione teologico-politica giansenista. A tal proposito particolarmente interessante risulta il caso del giansenismo toscano, capeggiato dal vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci. A tal riguardo cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, in B. BOCCHINI CAMAIANI, M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, vol. I, 1780-1791, Firenze, 1990, pp. 49-102, in particolare pp. 50-51.

programma di governo¹⁴. Cosciente di questo rischio, per l'arciprete la confutazione dello scritto di Ranza diventava ancor più impellente in quanto

l'Autore pretende di provare la sua dottrina non già colla debole ragione umana come gli altri Filosofi del nostro tempo, nel qual caso non potrebbe fare illusione a chi trovasse opposta la Rivelazione della infallibile sapienza divina, e capisse che è una vanità il pensare di saperne più di Dio; ma pretende sostenerla colla stessa Rivelazione divina; onde nel caso di errore quanto più chi legge, sarà religioso, tanto sarà più esposto alla seduzione, e più indisposto ad essere illuminato¹⁵.

La strategia argomentativa utilizzata da Ranza, che Guadagnini riteneva strumentale e non dettata da una vera fede religiosa, bensì dall'esigenza di conciliare la democrazia politica con i principi cristiani¹⁶, spinse l'anziano arciprete a occuparsi di un tema, quello dell'origine dell'autorità politica

¹⁴ Fu questa la scintilla che, a seguito della rivoluzione francese, accese il dibattito in seno alla cultura cattolica a proposito delle teorie contrattualiste. A tal riguardo cfr.: B. PLONGERON, *Théologie politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Genève, 1973; F. TRANIELLO, *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989), Brescia, 1993, p. 89.

¹⁵ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 1.

¹⁶ Gli studi che si sono occupati di ricostruire il pensiero di Ranza hanno lungamente dibattuto a proposito della sua religiosità. Lo scopo principale della riflessione di Ranza era stabilire in ottica russoviana il cristianesimo come religione di Stato, obiettivo che, tuttavia, non avrebbe dovuto impedire la libertà di culto, in quanto, con il tempo, la religione cristiana si sarebbe trasformata in una pura religione naturale, scevra da ogni sovrastruttura dogmatica. Idea che Ranza elaborò esplicitando il proprio debito intellettuale verso il pensiero politico di Robespierre. E' vero che per l'Incorruttibile, dopo il fallimento della Chiesa costituzionale, occorre praticare una netta cesura con il passato cristiano, favorendo immediatamente l'instaurazione della religione naturale, ma è anche vero che in Ranza la difesa del cristianesimo era dettata da un'esigenza di ordine pratico e politico, piuttosto che da una convinta fede religiosa. Per il giacobino vercellese, affinché la rivoluzione avesse potuto attecchire anche nella penisola italiana, e soprattutto in Piemonte, era necessario che la religione cristiana fosse preservata, impedendo che si verificasse la stessa situazione che seguì all'arrivo delle truppe francesi nel Belgio. Particolarmente interessante risulta leggere ciò che Ranza scrisse a Robespierre in una lettera pubblicata sul «*Monitore italiano politico e letterario*» del 3 giugno 1793: «Il rispetto delle persone, e delle proprietà, sopra tutto delle chiese e degli ecclesiastici, non sarà mai abbastanza raccomandato alle truppe in Piemonte. La lezione avuta nel Belgio serve di regola. Non dirò che il Piemonte sia pieno di pregiudizj religiosi, come il Belgio: no: la mia patria non merita questa taccia. Dopo la Francia è il paese più spregiudicato fra i cattolici; massimamente fra tutti quelli italiani. Questo deve intendersi delle persone colte, anche nello stesso clero...Ma il Popolo...Ah il Popolo!...è sempre Popolo dappertutto». Cit. in V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., p. 859. Il dibattito riguardante la religiosità di Ranza, se risulta certamente interessante dal punto di vista storiografico, lo è di meno se si analizza l'impatto generato dall'opera del vercellese sul pubblico lettore. Che il fare riferimento alla Rivelazione per supportare la dottrina del contratto sociale fosse il frutto di una convinta professione di fede religiosa o il risultato di un attento calcolo politico poco interessa ai fini della presente ricerca. Ciò che in questa sede preme mettere in luce è l'impatto dell'opera di Ranza nel dibattito politico italiano sullo scorcio finale del XVIII secolo. Nel 1798, durante l'esperienza della Repubblica Cisalpina, Ranza ebbe il modo di esplicitare nuovamente la sua difesa della religione cristiana: «I Cisalpini hanno da circa sedici secoli la Religione Cristiana, la quale ridotta a' suoi primi principj è la vera Religione dell'uomo, e del Republicano; anche per confessione di Rossò [Rousseau]. Eppure quanti cercano tra noi di distruggerla, se potessero! Essi vogliono far la scimmia dei forastieri; quando possono essere originali in casa loro. Essi per l'aura e il favore d'un pugno di uomini si lusingano d'una chimera impossibile. Essi così alienano il Popolo dal nuovo ordine di cose...Traviati Fratelli! Rinvenitivi del vostro delirio; e abbandonate un progetto ridicolo ugualmente che vano. Gl'Italiani vogliono essere cristiani; e lo saranno a marcio vostro dispetto. Essi purgheranno la Religion loro della feccia dei secoli della ignoranza e dell'impostura; e ridotta che sia alla sua originalità nativa, ella dimostrerà che il vostro teoflantropismo, e la vostra Religion Naturale, sono appena un fantasma del Cristianesimo puro e semplice!» Cit. in V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., p. 840.

per l'appunto, che nella sua lunga attività non aveva mai affrontato in maniera sistematica e organica.

Se fino ad allora la riflessione politica di Guadagnini aveva avuto come principale oggetto di indagine il rapporto tra l'autorità politica e il potere ecclesiastico, tema su cui l'arciprete si era concentrato allo scopo di perorare la necessità della riforma ecclesiastica e religiosa, a seguito del 1796, il primo contatto della penisola italiana con la rivoluzione, l'interesse dell'arciprete si orientò sull'origine dell'autorità politica. Lo scoppio della rivoluzione francese e la sua diffusione nel contesto europeo avevano messo in discussione le basi stesse della società civile e politica, oltre che i principi su cui tali basi poggiavano. Tale epocale rottura, di cui Guadagnini era perfettamente consapevole, rendeva necessario un riposizionamento degli obiettivi che avevano forgiato l'identità della cultura giansenista nel corso del XVIII secolo¹⁷, e di tale evoluzione la riflessione guadagniniana rappresenta un emblematico esempio.

La stesura delle *Osservazioni sopra il Discorso* fu dunque dettata più da una ragione contingente che non da un'esigenza teorica e speculativa. Tuttavia, se il carattere contingente segna in profondità lo scritto di Guadagnini, è bene mettere in luce che tale caratteristica non inficia la solidità della speculazione teologico-politica dell'arciprete che, attraverso una dettagliata esegesi, che dai libri storici dell'Antico Testamento giunge alla dottrina paolina della Lettera ai Romani, trova nelle *Osservazioni sopra il Discorso* la sua espressione più compiuta.

Scopo principale di Guadagnini è dimostrare, in opposizione al filone di pensiero di cui Ranza nel contesto italiano si era fatto portavoce, che ogni autorità terrena, non ultima quella politica, deriva immediatamente da Dio¹⁸. Per Guadagnini tra la selezione dell'autorità preposta al comando politico, spettante unicamente alla volontà divina, e la sua investitura non esiste alcuna soluzione di continuità generata dall'intervento del popolo, il quale, dunque, non detiene alcun diritto riguardo alla scelta dei propri governanti.

¹⁷ La riflessione riguardante l'origine divina dell'autorità politica è attestata sin dagli albori del cristianesimo. Tuttavia, nel XVIII secolo lo scoppio della rivoluzione francese incentivò il dibattito a proposito della natura del potere civile e questo in modo particolare nell'alveo del movimento giansenista. A tal proposito cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica nel giansenismo lombardo*, Milano, 1998.

¹⁸ L'idea sostenuta da Guadagnini secondo la quale non solo l'autorità politica, bensì ogni forma di potenza terrena, discende da Dio, è radicata nella riflessione politica cristiana. A tal proposito cfr.: M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009; P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002. Nella parte finale del suo *Discorso*, in un capitolo intitolato *Origine della dottrina, che la Potestà dei Principi derivi da Dio, e non dai Popoli*, Ranza aveva sostenuto che l'idea della derivazione divina dell'autorità politica nacque nell'XI secolo, e non per volontà del popolo. A causa del potere temporale rivendicato da Gregorio VII e allo scontro tra papato e impero, l'autorità politica, al fine di tutelare i propri spazi di competenza contro l'autorità ecclesiastica, cercò di rinsaldare il suo potere affermando l'origine divina della sua autorità. A detta di Ranza tale teoria conobbe un grande sviluppo nel XIV secolo, al tempo delle discussioni tra l'imperatore Luigi IV il Bavaro e papa Giovanni XXII^o. A tal proposito cfr.: G. A. RANZA, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo con la rivelazione, per calmare la coscienza dei semplici e animare lo spirito dei pusilli alla rivendicazione de' suoi diritti*, Pavia, Baldassarre Comino, 1796, pp. 28-30.

A tal proposito è interessante mettere in luce che l'idea formulata da Ranza dell'indiretta derivazione dell'autorità politica da parte di Dio, caratterizzò anche la riflessione teologico-politica elaborata in seno al pensiero curialista settecentesco. Tale condizione, solo per fare un esempio, generava una strana comunanza tra un giacobino dalle idee democratico-contrattualiste che fondava la sua concezione politica su Rousseau quale fu Ranza e Gianantonio Bianchi, uno dei più strenui sostenitori del regime assolutista che egli riteneva perfettamente realizzato nel potere del pontefice romano del quale occorreva preservare i diritti e le prerogative. Nel 1745 Bianchi diede alle stampe un'opera intitolata *Della potestà e della politica della Chiesa*, in cui, servendosi dell'idea dell'indiretta derivazione del potere civile dalla volontà divina, mirava a dimostrare *ratione originis* la subordinazione dell'autorità politica alla Chiesa, diretta creazione di Dio¹⁹. La comune concezione riguardante l'origine del potere politico che caratterizzava la riflessione di Ranza e di un curialista come Bianchi da un certo punto di vista semplificava il lavoro di Guadagnini il quale, attraverso l'idea che l'autorità politica derivasse, senza alcuna mediazione della volontà popolare, immediatamente da Dio, colpiva, seppur implicitamente, i due obiettivi contro cui aveva rivolto il suo impegno intellettuale: i filosofi illuministi da una parte, categoria all'interno della quale l'arciprete faceva rientrare anche il giacobino Ranza, e i teologi curialisti e filo-papali impegnati a difendere i poteri del pontefice.

Dall'idea dell'immediata origine divina di ogni autorità terrena prende forma la decostruzione della dottrina contrattualista che Guadagnini, prendendo spunto dalla confutazione del *Discorso* di Ranza, conduce contro la tradizione giusnaturalista che da Hobbes passa per Spinoza per giungere sino a Rousseau²⁰.

Per Guadagnini la dottrina del contratto sociale appare insostenibile sia dal punto di vista filosofico sia per ciò che attiene alla dimensione teologica. L'idea che il suffragio, che costituisce il fondamento del contratto liberamente stipulato tra gli uomini e che i *philosophes* propugnavano come l'esempio più concreto della libertà umana, trovi legittimazione in quanto espressione di una volontaria cessione di potere all'autorità politica da parte del singolo individuo, risulta per Guadagnini insostenibile. A detta dell'arciprete infatti, l'uomo, posto da Dio in seno alla società, non detiene alcun potere decisionale sulla propria persona e di conseguenza non può cedere ad altri ciò che egli non possiede.

¹⁹ Riguardo all'idea elaborata nell'alveo del curialismo sei-settecentesco a proposito dell'origine del potere civile e del rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica cfr.: A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del Seicento e del Settecento*, Milano, Torino, Roma, 1914, pp.35-37.

²⁰ Se in seno al movimento giansenista era comune l'opposizione al contrattualismo di Hobbes e Spinoza, nell'ambito del più composito pensiero giurisdizionalista le posizioni erano più variegate. Alcuni rigettavano il giusnaturalismo di marca hobbesiana mentre altri, seppur in modi e forme differenti, lo utilizzarono come base di riflessione e di dialogo. A proposito dell'atteggiamento del pensiero giurisdizionalista italiano settecentesco nei confronti del contrattualismo cfr.: A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 37-40.

Alla luce di queste considerazioni, per Guadagnini il ricorso alla “profezia” di Macchiavelli, cui Ranza faceva riferimento allo scopo di inscrivere la rivoluzione francese nella tendenza di continua rigenerazione politica e religiosa che a detta del segretario fiorentino caratterizza ogni società umana²¹ e per legittimare la sua proposta riformatrice di natura socio-politica ed ecclesiastico-religiosa²², perdeva completamente di senso. La cosiddetta profezia di Macchiavelli, che Ranza ammantava di valore profetico ed escatologico quale evento prodromico alla distruzione della Chiesa per la creazione del millennio di pace e prosperità terrene²³, non era che una congettura che, seppur formulata da un attento osservatore della società politica, non poteva di certo essere considerata infallibile.

In tal modo, attraverso la critica dell’interpretazione offerta da Ranza a proposito della profezia di Macchiavelli e della rivoluzione francese, Guadagnini si poneva a pieno titolo nell’alveo dell’elaborazione giansenista italiana settecentesca, diffidente e critica verso ogni forma di tensione

²¹ Nell’edizione del *Discorso* del 1796 è presente un paragrafo intitolato *Profezia letteralissima di Macchiavelli sopra la rivoluzione di Francia; e riflessioni su la medesima*. Il processo di “appropriazione” del pensiero di Macchiavelli, e in special modo della sua profezia di rigenerazione politica e religiosa, era utilizzato da Ranza allo scopo di legittimare i fatti dell’Ottantanove alla luce delle Scritture. A proposito dell’influenza esercitata dal pensiero di Macchiavelli sulla riflessione politica di Ranza risulta particolarmente interessante leggere quanto scritto da Vittorio Criscuolo: “Ancora una volta dunque ritroviamo in un passaggio decisivo del processo di maturazione intellettuale e politica di Ranza l’influsso di Macchiavelli, visto come un insuperabile modello di saggezza politica nel quale rivive la lezione del mondo antico. E certo si trattava di un Machiavelli nuovo, anche rispetto a quello cui aveva guardato il Radicati, proprio perché rivissuto alla luce della preziosa esperienza offerta dalle vicende rivoluzionarie”. V. CRISCUOLO, *Riforma religiosa e riforma politica*, cit., pp. 840-841. A proposito dello stretto legame che nel pensiero di Ranza si ravvisa tra riforma socio-politica ed ecclesiastico-religiosa cfr.: Ivi, p. 827. Riguardo allo stesso tema per la cultura tardo-settecentesca cfr.: D. CANTIMORI, *Utopisti e riformatori italiani*, Firenze, 1943, pp. 18-19; Id. (a cura di), *Giacobini italiani*, vol. I, Bari, pp. 438.

²² Nel secondo numero del «*Monitore italiano politico e letterario*» Ranza pubblicò un articolo intitolato *Lettera del Consiglio esecutivo provvisorio della Repubblica francese al principe vescovo di Roma*. Nello scritto, che il giacobino vercellese compose allo scopo di richiedere la scarcerazione dei francesi arrestati a Roma per propaganda rivoluzionaria, Ranza aveva scritto: “Pontefice della Chiesa romana, principe ancora d’uno stato che è prossimo a scapparvi, voi non potete più conservare né lo stato, né la Chiesa fuorché professando col maggior disinteresse i principi evangelici, che respirano la più pura democrazia, la più tenera umanità, l’uguaglianza la più perfetta, di cui i successori di Cristo purtroppo non seppero rivestirsi che per accrescere in mal punto una dominazione cadente oggidì per vecchiaia. I secoli dell’ignoranza son passati: gli uomini non possono più essere sottomessi che per mezzo della persuasione”. Cit. in G. MAROCCO, *Giovanni Antonio Ranza*, cit., p. 266. Nell’opera *Esame della confessione auricolare e della vera chiesa di Gesù Cristo* Ranza ribadì il suo progetto di riforma ecclesiastica basato sul modello della chiesa primitiva, paragonando Gesù a un rivoluzionario *ante litteram*: “Gesù Cristo nominò per suoi apostoli dodici *sanculoti* pescatori. Il collegio apostolico lasciò al Popolo l’egualità e la libertà democratica nell’elezione dell’apostolo Mattia, e dei sette diaconi; e la stessa egualità e libertà l’abbiamo riconosciuta nel primo concilio di Gerusalemme assistito veramente dallo Spirito santo; e negli atti principali di disciplina dei primi tre secoli. Ma dopo quest’epoca in verun altro concilio, tenuti tutti dall’aristocrazia, ed anche dal monarchismo politico-religioso; cominciando dal Niceno primo al principio del quarto secolo sino al Tridentino”. E in seguito, paragonando la politica ecclesiastica dei governi rivoluzionari alla chiesa apostolica: “E la chiesa francese come l’antiochena con Paolo, approvò la resistenza della sua nazione ai vituperevoli attentati dei successori di Pietro; e benedisse l’abolizione dell’aristocrazia civile e religiosa; la distruzione del giogo di mammona di Roma”. Cit. in D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, cit., p. 173.

²³ A proposito del ruolo del profetismo nella formazione del pensiero democratico cfr.: P. PRODI, *Profetismo e utopia nella genesi della democrazia occidentale*, in G. M. GARFAGNINI (a cura di), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Firenze, pp. 199-211.

millenarista²⁴ e favorevole all'impegno diretto del cristiano volto non già, secondo lo schema millenarista ripreso da Ranza e dal cattolicesimo democratico, all'attesa della distruzione della Roma/Babilonia per mano di Dio²⁵, bensì alla riforma della Chiesa e della religione sulla base del modello della *Ecclesia* primitiva.

La portata del *Discorso* di Ranza, di cui Guadagnini coglie la forte connotazione politica, spinse l'arciprete a concentrarsi sullo stesso terreno cui il giacobino vercellese ricorse al fine di sostenere la sua teologia politica: le sacre Scritture.

Era una battaglia tra due opposte e inconciliabili visioni del mondo quella che Guadagnini, giunto all'alba dei settantaquattro anni, si preparava a combattere. Una battaglia in cui, a suo dire, occorreva impegnarsi allo scopo di preservare le strutture socio-politiche all'interno delle quali egli era nato e cresciuto e che l'ondata rivoluzionaria, che ora giungeva anche in Italia insieme alle truppe francesi che il 15 maggio del 1796 avevano fatto la loro entrata a Milano, avrebbe potuto cancellare. Impegno da cui Guadagnini sapeva di non potersi esimere, in quanto l'opera che Ranza, attraverso una meditata strategia politico-propagandistica, aveva dato alle stampe a Pavia approfittando della svolta della politica italiana

²⁴ Il giansenismo italiano settecentesco, e in particolar modo quello lombardo, ha dimostrato una forte diffidenza verso ogni forma di tensione millenaristico-apocalittica. Nell'opera intitolata *Cenni sulla perfettibilità dell'umana famiglia*, pubblicata a Milano nel 1823, Tamburini scrisse: "A' nostri giorni, nei cattolici stessi, si è alzata un'opinione dei cosiddetti millenari che, a ristoro de' mali che opprimono l'umana prosopopea, aspettano lo stabilimento di un regno temporale di Gesù Cristo, regno di giustizia, di pace e di universale fratellanza". P. TAMBURINI, *Cenni sulla perfettibilità dell'umana famiglia*, Milano, Ferrario, 1823, p. 13. A tal proposito cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 83-86. La critica contro ogni forma di lettura millenarista caratterizza anche la riflessione di Pujati. A tal riguardo cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*, Roma, 2006, p. 130, n. 38. L'utilizzo dello schema millenario appare invece più diffuso nel giansenismo toscano tardo-settecentesco. Cfr.: M. CAFFIERO, "La verità crocifissa". *Dal sinodo di Pistoia al millenarismo giansenistico nell'età rivoluzionaria*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 25 (1989), pp. 48-65; Ead., *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», 24 (1987), pp. 584-602.

²⁵ Nel tardo XVIII secolo nell'ambito cattolico emersero due principali modelli utilizzati per comprendere l'evoluzione della Chiesa nel frangente storico segnato dalla rivoluzione francese: da una parte lo schema apocalittico, di carattere contro-rivoluzionario impiegato in modo particolare dalle correnti conservatrici; dall'altra lo schema millenarista che, fondato sull'idea del "ritorno degli ebrei" nel seno della Chiesa, caratterizzava la riflessione teologica di alcuni ambienti anti-curiali settecenteschi, quali i cattolici democratici, che concepirono la rivoluzione come segno inequivocabile dell'inizio di una nuova era terrena di pace e prosperità, e di alcuni esponenti del giansenismo francese e italiano. A tal proposito cfr.: M. CAFFIERO, *La nuova era. Miti e profezie nell'Italia in rivoluzione*, Genova, 1991, pp. 7-70; B. BOCCHINI CAMAIANI, "Ritorno degli ebrei" e dibattito sulla tolleranza nel giansenismo di fine Settecento, in B. BOCCHINI CAMAIANI, A. SCATTIGNO (studi raccolti da), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, 1998, pp. 181-190. Per l'utilizzo dell'apocalittica in chiave contro-rivoluzionaria importante fu l'influenza della teologia gesuitica. Interessante risulta a tal proposito l'esperienza dell'ex-gesuita cileno Manuel Lacunza, autore nel 1790 dell'opera intitolata *La Venida del Mesías en gloria y magestad*, in cui, prendendo le distanze dallo schema apocalittico-pessimistico tipico dell'escatologia gesuitica, propose un profetismo millenarista fortemente ottimistico. A tal riguardo cfr.: A. DE ZABALLA, *La Venida del Mesías de Manuel Lacunza. Primeras ediciones y críticas*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 11 (2002), pp. 115-127; M. CAFFIERO, *La nuova era*, cit., *ad indicem*; A.-F. VAUCHER, *Une célébrité oubliée: le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801) de la Société de Jésus, auteur de La Venue de Messie en gloire et Majesté*, Collonges-sous-Salève, 1941.

tratta delle materie più importanti e capitali per la religione, per la quiete degli stati, e per la pubblica felicità, non già di quistioni puramente speculative, e che poco o nulla interessino l'umana società²⁶.

Lo slancio riformatore che ancora nei primi anni Novanta del XVIII secolo aveva percorso la produzione politica di Guadagnini e del movimento giansenista italiano, cedeva il passo a una battaglia di retroguardia. Nella nuova realtà politica italiana il principale dovere di un difensore della religione cattolica divenne per l'arciprete la difesa delle antiche strutture del potere. Obiettivo della cui difficile realizzazione lo stesso Guadagnini era perfettamente consapevole.

3.2 *L'Esodo come rivoluzione politica?*

Prima di passare all'analisi della teologia politica di Guadagnini, si rende necessaria una precisazione a proposito della strategia argomentativa adottata dall'arciprete nelle *Osservazioni sopra il Discorso*. A tal riguardo è opportuno sottolineare che lo scopo dell'analisi scritturale di Guadagnini non è prettamente esegetico, bensì controversistico. La dettagliata analisi dell'Antico e del Nuovo Testamento su cui Guadagnini costruisce la sua teologia politica non risponde all'esigenza di indagare criticamente e con gli strumenti della scienza esegetica i passi scritturali presi in esame²⁷, ma soddisfa a un'esigenza di ben altra natura: dimostrare, attraverso l'indiscutibile supporto delle sacre Scritture, la provenienza immediata di ogni autorità terrena da Dio.

Tale esigenza strumentale e "politica" si riflette sulla strategia argomentativa di Guadagnini, in cui le fonti bibliche funzionali alla dimostrazione del suo punto di vista sono indagate con l'attenzione tipica dell'esegeta, mentre i passi potenzialmente contraddittori conoscono un'omissione che, non certo riconducibile a una scarsa conoscenza scritturale, risulta il frutto di una meditata e consapevole scelta.

Guadagnini affronta il problema dell'origine dell'autorità politica partendo dall'analisi della famiglia, che egli considera la struttura fondante della società, la cellula di base del tessuto socio-

²⁶ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 1.

²⁷ Tale punto di vista, oltre che il frutto di un'esigenza controversistica, appare il risultato della concezione giansenista che interpreta ogni singola parte delle sacre Scritture come il prodotto dell'ispirazione divina. Partendo da questo assunto, ogni forma di esegesi "scientifica", fondata sul metodo critico e filologico inaugurato nel 1678 da Richard Simon nella *Histoire critique du Vieux Testament*, perdeva completamente di senso. Particolarmente interessante risulta a tal proposito prendere in considerazione il caso di John Lanigan, professore di storia sacra ed ermeneutica presso la facoltà Teologica dell'Università di Pavia dal 1788 al 1795, il quale definì il metodo di Richard Simon "mal fondato" nonché il frutto di "bizzarre conghietture". A tal proposito cfr.: J. LANIGAN, *Saggio sulla maniera d'insegnare a' giovani ecclesiastici la scienza de' libri sacri*, in *Biblioteca ecclesiastica e di varia letteratura antica e moderna*, t. II, Pavia, Galeazzi, 1791, p. 17.

politico²⁸. Conformemente al paradigma mentale su cui in antico regime si fondava la comprensione della società civile e politica, Guadagnini considera la famiglia come la principale istituzione della società corporata, la struttura di base al cui interno si generano i legami gerarchici che, traslati su un piano maggiore, danno forma alla società politica. Nel pensiero dell'arciprete la famiglia assume la forma dell'organizzazione sociale più "semplice" e "naturale", la primordiale forma di governo politico, l'istituzione cetuale più confacente alla natura dell'uomo²⁹.

Allineandosi alla trattatistica di stampo paternalista, Guadagnini coglie la famiglia quale struttura socio-politica al cui interno si riflette l'ordine naturale che egli riconduce direttamente a Dio. Così come l'ordine cosmico è strutturato intorno a un solo Dio, di cui il sole nel mondo naturale e visibile esprime l'unicità, in seno alla famiglia esiste un solo capo, responsabile della sopravvivenza e dunque della perpetuazione della sua stirpe: il *pater familias*.

Ragionando intorno al ruolo politico dell'istituzione familiare Guadagnini si concentra sul Libro della Genesi, fonte di notevole importanza nella sua riflessione anti-contrattualista³⁰. A detta dell'arciprete Adamo, al pari di tutti i patriarchi antediluviani, i quali vissero per centinaia di anni, non era solamente padre dei suoi figli, ma esercitava il ruolo di patriarca su tutta la sua stirpe familiare. Ciò dimostra come i figli e le innumerevoli generazioni che diedero forma ai clan familiari descritti nell'Antico Testamento, non ebbero alcun diritto di eleggere i loro patriarchi i quali, prima di Mosè, a detta di Guadagnini costituirono la primordiale espressione dell'autorità politica³¹. I discendenti dei patriarchi antediluviani, infatti, accettarono la piena sovranità del capostipite quale figura dotata di un particolare *status* politico riconosciuto immediatamente da Dio.

²⁸ Il primo paragrafo delle *Osservazioni* scritte contro Ranza, intitolato *Osservazione sull'origine della società secondo la Rivelazione*, è interamente dedicato all'analisi della famiglia quale fondamentale struttura socio-politica. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., pp. 3-5.

²⁹ L'attenzione al tema della famiglia quale cellula di base del tessuto socio-politico ritorna anche nel *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, scritto che Guadagnini compose tra il 1797 e il 1801. Nell'opera, dedicata alla difesa del ruolo civile della religione cristiano-cattolica quale imprescindibile strumento necessario ai fini dell'ordine socio-politico, Guadagnini sottolinea la necessità che il cattolicesimo rimanga la base su cui strutturare la famiglia e dunque la stessa società politica. Paragonando il cattivo funzionamento di una famiglia che non si fonda sull'insegnamento cristiano a quello di una famiglia fondata sui principi evangelici Guadagnini scrive, mettendo in luce il suo orientamento politico di stampo paternalista: "Ben diverso è lo stato di una famiglia tutta religiosa: la moglie gioisce dell'amor fedele del marito, e delle sue attenzioni per essa e per la prole: il marito esulta del tenero e fedele amor della moglie, e delle sue cure sagge e provvide della famiglia: l'uno e l'altra dell'ubbidienza, e dell'ottima riuscita de' figliuoli, della saggia elezione del loro stato, del loro vantaggioso accasamento. Ivi non sentosi voci di lamenti e di pianti, ma voci di gioia e di riso". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, 1797-1801, F.L., UCSCB, doc. 196, bob. 7, p. 24.

³⁰ A proposito del ruolo politico della famiglia nell'Antico Testamento, Michael Walzer ha scritto: "Israele fu fondato due volte, una volta come famiglia, come gruppo parentale, un'altra volta come nazione, come comunità politica e religiosa – e in entrambi i casi un patto fu lo strumento della fondazione. Il primo patto fu con Abramo". M. WALZER, *All'ombra di Dio. Politica nella Bibbia ebraica*, trad. italiana, Brescia, 2013, p. 19. Il patto stipulato tra Abramo e Dio, anticipazione del più importante patto che vide protagonisti Dio e l'intero popolo israelita, costituisce la base su cui si fonda il ruolo socio-politico della famiglia. Dio preannunciò ad Abramo l'autorità paterna sulla sua nazione, la nazione composta dai suoi diretti discendenti. Dio strinse con Abramo un patto che, inscritto nella carne attraverso la circoncisione, si basava in ultima istanza sulla famiglia, istituzione di cui non casualmente Guadagnini coglie la rilevanza politica nell'Israele pre-mosaico.

³¹ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., pp. 3-5.

Tale condizione permise al capofamiglia di esercitare la potestà terrena su una popolazione molto vasta, che Guadagnini considera quale espressione primordiale di una formazione statale.

In tal modo, in linea con l'argomentazione di Ranza, l'arciprete riconosce che l'amalgama della società civile e politica si struttura dal basso, come unione tra diverse famiglie in contatto tra loro, ma esclude che tale organizzazione socio-politica si sia fondata sul principio contrattualista come rivendicato dal pensiero giusnaturalista. Nelle figure di Adamo, Abramo, Giacobbe e Matusalemme, considerati quali fondatori di una stirpe familiare che le Scritture descrivono come molto nutrita, Guadagnini intravede la figura del sovrano e la più esplicita espressione del governo monarchico.

L'interpretazione "politica" dell'istituzione familiare quale base fondante della società civile e politica, attesta la continuità di Guadagnini con l'elaborazione teologico-politica del giansenismo italiano tardo-settecentesco e in particolare con il pensiero di Tamburini. Nel 1794, due anni prima della stesura delle *Osservazioni sopra il Discorso*, il docente pavese aveva dato alle stampe le *Lettere teologico-politiche*, opera in cui aveva anticipato il tema che a sua volta l'arciprete avrebbe utilizzato per decostruire il contrattualismo sostenuto da Ranza, propugnando uno stringente parallelismo tra istituzione familiare e società politica:

Non v'ha dunque nel fondo una essenzial differenza tra l'autorità de' Capi di famiglia, e quella de' Capi della civil società. Il carattere dell'una, e dell'altra è lo stesso, e lo stesso è il fine, cui tende sì l'una che l'altra. La sola estensione in ordine al numero della specie umana, cui l'una, e l'altra presiede, ne forma un divario; ma sempre egli è vero che l'autorità di reggere, che era ristretta ad una famiglia, diviene l'autorità del Sovrano, estesa che sia al governo di più famiglie³².

Il parallelo tra istituzione familiare e governo monarchico è elaborato da Guadagnini allo scopo di sottolinearne il fine anti-contrattualista più che quello filo-monarchico. Tale esigenza argomentativa, seppur in parte espressione di una sincera inclinazione guadagniniana secondo la quale ogni forma di governo, in quanto espressione dell'operato umano, risulta inevitabilmente corrotta, nelle *Osservazioni sopra il Discorso* assume più che altro la valenza di un pronunciamento teorico. Solamente negli scritti composti a seguito dell'instaurazione del governo rivoluzionario di Brescia nel 1797 Guadagnini espresse il proprio favore nei confronti del regime monarchico assolutista, che egli reputava il sistema di governo più adatto per porre un freno alle corrotte inclinazioni dell'uomo.

³² P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, t. II, Pavia, Baldassarre Comini, 1794, p. 85. Sull'interpretazione "politica" della famiglia nel pensiero di Tamburini cfr.: F. TRANIELLO, *Tamburini e Spedalieri*, cit., p. 87.

Al di là del possibile accostamento tra potere politico esercitato da Adamo, Abramo, Giacobbe e Matusalemme e sistema politico monarchico, ciò che più preme a Guadagnini è sottolineare il principio secondo il quale il particolare *status* politico goduto dai patriarchi antediluviani derivasse dalla legittimazione divina:

Erano dunque gli antichi Patriarchi al finir della loro vita Capi di potenti Nazioni. Ecco il primo metodo del governo civile. Il capo era Monarchico, cioè uno solo, e rivestito come confessa l'Autore [Ranza] di tutta la Sovranità. Questa non è una buona prova per far aborreire la Monarchia, e stabilire la Sovranità del Popolo. Io non pretendo, che la Monarchia sia la miglior forma di governo: lascio disputare ai Politici sopra le varie forme di governo: dico solo che la prova dell'Autor qui prodotta non sol non prova il suo assunto, ma lo distrugge³³.

L'arciprete approfondiva tale idea in opposizione al pensiero di Ranza scrivendo che

di fatti, oltre il provare, che gli antichissimi Popoli nel bel principio delle umane società non avevano che un solo sovrano, prova ancora due cose contrarie all'intenzione dell'Autore: 1° che i figliuoli non avevano alcuna potestà di eleggersi il Padre, ma il Padre, e però il Principe, era lor dato da Dio: né dopo che il Padre e il Principe era stato lor dato, poteano ricusare di riconoscerlo per Padre e Principe, e crearsene un altro a loro capriccio. 2° che l'autorità paterna e principesca de' Patriarchi antichi veniva in conseguenza immediatamente da Dio, non dai popoli a lor sottomessi. Se egli ci propone questo governo de' Patriarchi per conoscere la natura del governo civile, viene a provar senza contrasto, che l'autorità sovrana è comunicata da Dio non ai Popoli, ma ai Governatori, chiunque siano, Re, o Senatori, o Consiglieri, che si trovan di fatto al governo, e che i Popoli non posson resister loro senza resistere a Dio, che ha dato loro tal potestà, [...] ³⁴.

A detta di Guadagnini la sanzione divina dell'autorità politica risulta inconciliabile con la dottrina del contratto sociale:

Torniamo ai capi di famiglia. Questi sono sovrani secondo lui [Ranza]. Dimando chi ha dato loro questa sovranità, il Popolo o Dio? Dio certamente. Le popolose famiglie antiche non hanno eletto il lor capo, l'hanno ricevuto da Dio prima ch'esse esistessero. Ecco dunque l'origine della sovranità non dal Popolo per via di patto sociale, ma da Dio per via della generazione e della sua divina ordinazione³⁵.

Una volta analizzato il ruolo politico della famiglia quale perno intorno a cui si struttura la società civile e politica, Guadagnini si concentra sul Libro dell'Esodo e in particolare sulla figura di

³³ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 4.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 30.

Mosè³⁶. In opposizione alla lettura offerta da Ranza, secondo il quale Mosè rappresenta l'espressione della libera volontà del popolo israelitico, il quale decise di delegare a esso i suoi poteri politici e religiosi, Guadagnini sostiene la derivazione dell'autorità di Mosè immediatamente da Dio³⁷. Mosè, infatti, non fu scelto dal popolo israelitico, ma la sua elezione fu oggetto della volontà divina prima che il popolo stesso ne fosse a conoscenza. La convocazione degli anziani del popolo da parte di Mosè descritta in Esodo 19, 7-8 non fu dunque un atto necessario ai fini della sua elezione, bensì un momento funzionale all'esposizione dei precetti che Dio aveva impartito al suo "luogotenente"³⁸. Definizione, quella di "luogotenente", su cui Guadagnini si sofferma con particolare attenzione al fine di dimostrare come Mosè non avesse occupato il ruolo di sovrano, carica rivestita direttamente da Dio fino all'elezione del re Saul³⁹, ma solamente quello di rappresentante dell'unica e vera autorità, quella divina.

Sul finire del precedente paragrafo l'Autore [Ranza] scrive: "Cedono (gli Ebrei) e traferiscono in Mosè il doppio loro diritto, quello cioè della Sovranità, e quello del Sacerdozio. Impostura solenne per l'un capo e per l'altro. Impostura solenne per conto della Sovranità: 1° Dio si riservò riguardo agli Ebrei una particolare e distinta sovranità sopra di essi fino alla creazione del Re Saulle, volendo egli con una singolar predilezione aver cura immediata di quel Popolo senza sottoporlo ad alcun'altra sovranità umana; come risplenderà da ciò che si dirà in seguito. Mosè, e i Giudici succeduti dopo di lui, non furono che semplici Luogotenenti d'esso divino Sovrano; onde quel nuovo governo è chiamato Teocratico, cioè divino"⁴⁰.

Alla luce di tale considerazione per Guadagnini l'interpretazione offerta da Ranza dell'alleanza sinaitica quale patto federativo liberamente stipulato tra Dio e il popolo israelitico per mezzo di Mosè risulta inaccettabile, in quanto Dio non è tenuto a richiedere alcuna concessione a proposito della sua sovranità. Tale prerogativa, che egli demanda ai suoi ministri sotto forma di autorità governativa e legislativa, è essenziale alla sua stessa natura, come dimostrato dal patto di alleanza

³⁶ Il movimento giansenista italiano, soprattutto nella sua versione pavese tardo-settecentesca, ha riservato uno spazio di notevole importanza alla figura di Mosè, visto quale figura straordinaria che ha saputo conciliare la legge divina e la guida del popolo israelita. A tal proposito cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 89-90.

³⁷ Alla storia dell'Esodo e di Mosè Guadagnini dedica l'intero terzo capitolo delle *Osservazioni*, intitolato *Osservazione sul patto federativo degli Ebrei per Mosè*.

³⁸ A tal proposito Guadagnini scrive: "È vero che parlò al Popolo per dare esecuzione all'impresa, ma tutto si ridusse non a dimandare il suo consenso per essere eretto in Principe, ma ad esporre i comandi che aveva ricevuto da Dio, [...], e il Popolo si obbligò ad ubbidire non a Mosè, ma a Dio". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 6. L'arciprete ritorna su tale questione ragionando a proposito di Esodo 24, 3-7: "È vero ancora, che Mosè parlò di nuovo al Popolo sull'ubbidienza da esso dovuta ai comandi di Dio, come l'Autor riferisce al capo XXIV, dell'Esodo, ma è patente, che il Popolo si obbligò ad ubbidire non alle leggi di Mosè ma a quelle di Dio". Ivi, pp. 6-7. A proposito dell'interpretazione "politica" dei capitoli 19 e 24 del Libro dell'Esodo nella riflessione teologico-politica occidentale cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., p. 22.

³⁹ A tal proposito Guadagnini fa riferimento a I Samuele 8, 7, in cui, su richiesta del popolo israelita di avere un re, Samuele si rivolge a Dio: "Il Signore disse a Samuele: «Ascolta la voce del popolo, qualunque cosa ti dicano, perché non hanno rigettato te, ma hanno rigettato me, perché io non regni più su di loro»".

⁴⁰ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 5.

stretto tra Dio e il popolo d'Israele. Tale patto, attraverso il quale Dio, nei suoi imperscrutabili disegni, scelse un popolo con cui instaurare un rapporto privilegiato, non contempla la sanzione della sovranità divina su di esso. A detta di Guadagnini, se così fosse stato, si sarebbe generato un *unicum* dissonante rispetto all'ordine cosmico creato da Dio. Il patto stipulato tra Dio e Israele aveva come oggetto l'elezione di un popolo in un determinato contesto spazio-temporale e non la natura delle prerogative divine, argomento insondabile dalla ragione umana. La sovranità costituisce un potere goduto da Dio su tutti i popoli della terra, indipendentemente dal loro consenso e senza alcuna eccezione⁴¹, e dunque non vi era alcuna necessità che tale materia fosse esplicitata all'interno del patto di alleanza di cui pure Guadagnini riconosce l'eccezionalità.

In tal modo, secondo l'arciprete per ciò che attiene alla questione dell'autorità politica, l'alleanza tra Dio e il popolo israelitico non rappresenta l'eccezione da cui Ranza faceva discendere il diritto d'Israele di eleggere i suoi governanti.

Per Guadagnini tale idea trova piena espressione in Esodo 19, 7-8, in cui gli anziani del popolo d'Israele, convocati da Mosè per volontà divina, affermano di obbedire non alla loro guida, alla quale pure riconobbero un particolare *status* politico, ma direttamente a Dio, il supremo legislatore⁴². Da tale concezione emerge un tema che attraversa l'intera riflessione politica di Guadagnini, ossia la produzione legislativa, che egli considera il principale strumento posto nelle mani dell'autorità preposta al governo⁴³. Ed è proprio dal punto di vista della legge che, a detta di dell'arciprete, è possibile comprendere il ruolo politico di Mosè nell'Israele dell'Esodo. Egli rappresenta un "luogotenente" di Dio, un mezzo posto nelle mani del potere divino, il cui compito era quello di applicare la legge divina e non di promulgare nuove norme, competenza propria di chi detiene il potere sovrano⁴⁴.

⁴¹ Particolarmente attenti al tema della sovranità divina su tutti i popoli della terra sono i libri profetici. Dio punisce le nazioni a causa dei crimini commessi contro altri popoli esplicitando la sua sovranità. Basti a tal riguardo pensare ad Amos 2, 1, in cui il profeta preannuncia la distruzione di Moab a causa delle prevaricazioni su Edom. Interessante risulta a tal proposito anche Geremia 1, 10, in cui Geremia è descritto come "profeta tra le nazioni". Il tema della sovranità divina sulla terra è stato molto dibattuto. Se si è discusso a proposito del potere legislativo di Dio su tutti i popoli della terra, che molti commentatori biblici considerano rivolto esclusivamente al popolo israelita, vi è comunanza nel sostenere che Dio gode su tutta la terra il potere di giudizio e di governo. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., p. 94; N. GOTTWALD, *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*, Minneapolis, 1964, pp. 199 ss.

⁴² Tale interpretazione dell'esperienza di Mosè ha caratterizzato la riflessione teologico-politica del giansenismo pavese del secondo Settecento. Basti a tal proposito leggere quanto scritto a tal riguardo da Tamburini riflettendo sul sistema di governo dell'Israele antico: "Iddio governava immediatamente quel popolo col dettar Egli le leggi, coll'intimar le guerre, col formar le alleanze ed i patti, col prescrivere i riti. Ma tutto ciò faceva Iddio col ministero degli uomini". P. TAMBURINI, *Riflessioni del teologo piacentino sul libro dell'abate Cuccagni De mutuis Ecclesiae et Imperii officii stampato in Roma contra l'opera del signor conte di Trauttmansdorf De tolerantia ecclesiastica et civili*, Piacenza, s.n., 1786, p. 161.

⁴³ A proposito del ruolo della legge come fondamentale strumento di governo nell'elaborazione giansenista italiana cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 73-74.

⁴⁴ Riguardo all'attività legislativa quale strumento posto nelle mani del soggetto che detiene l'*imperium*, nella riflessione di Guadagnini emerge una netta differenza tra Mosè e i re d'Israele. Il primo, "luogotenente" di Dio, non

L'atto più essenziale della sovranità è far le leggi da sé, ed imporle al Popolo. Chi pubblica le leggi non proprie ma del Sovrano, e propone premi e pene non a suo nome, non si costituisce Sovrano, ma si dichiara semplice ministro d'esso Sovrano⁴⁵.

Analizzare la strategia argomentativa adottata da Guadagnini risulta di particolare interesse in quanto, prestando attenzione al Libro dell'Esodo, e in modo particolare ai capitoli relativi alla stipulazione del patto di alleanza tra Dio e Israele sul Sinai, l'arciprete prese parte a un dibattito che ha segnato in profondità la riflessione politica dell'Occidente. Nella storia del pensiero occidentale l'Esodo ha rappresentato l'espressione primordiale di una narrativa della liberazione, dell'emancipazione di un popolo dal tiranno, della rivoluzione politica come atto attraverso il quale portare a compimento la Storia⁴⁶. Fu proprio per scongiurare tale prospettiva interpretativa, che proponeva uno stringente parallelismo tra l'uscita del popolo ebraico dall'Egitto dei faraoni per approdare, pur dopo molte traversie, alla terra promessa e la rivoluzione del popolo francese del 1789, che doveva aprire le porte al moderno Israele, la terra in cui si sarebbero concretamente

detiene tale prerogativa, mentre i sovrani, che a partire da Saule guidarono le sorti politiche del popolo israelita, detengono tale potere. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., pp. 2-5.

⁴⁵ Ivi, p. 7.

⁴⁶ L'idea che l'alleanza sinaitica stipulata tra Dio e gli israeliti abbia costituito l'invenzione politica del Libro dell'Esodo si è mantenuta sempre viva nella storia e continua a godere di un rilevante consenso. L'Esodo ha permesso di superare l'idea dell'eterno ritorno tipica della filosofia della storia degli antichi, aprendo le porte a una concezione lineare del tempo. La storia dell'Esodo è stata al centro della riflessione politica medievale al fine di giustificare la guerra di crociata quale massima espressione dell'azione liberatrice di un popolo e di una terra dall'oppressione del tiranno straniero – non è un caso che per l'età medievale siano stati molti gli studi che hanno cercato di ricostruire le similitudini linguistiche esistenti tra l'alleanza del Sinai e l'omaggio feudale –, ha occupato un ruolo di notevole rilevanza nei sermoni di Savonarola, di Calvino e di Knox. Allo stesso modo l'uscita del popolo israelita dall'Egitto dei faraoni e il suo arrivo ai piedi del Sinai e poi alla terra promessa ha costituito una delle principali fonti su cui, durante la rivoluzione inglese, Oliver Cromwell fondò la sua propaganda anti-realista e puritana. Non meno rilevante è stato l'impatto dell'Esodo sulla rivoluzione americana. Tale tentativo di leggere politicamente la storia dell'Esodo si è mantenuta viva anche in tempi recenti. A tal proposito basti pensare all'opera *Moses in Red: The Revolt of Israel as a Typical Revolution*, che Lincoln Steffens compose nel 1926 allo scopo di difendere la politica leninista. Anche gran parte della tradizione rabbinica è concorde con questa lettura dell'Esodo quale espressione della libertà del popolo israelita e dell'alleanza sinaitica quale emblema del consenso popolare. La tradizione rabbinica torna molto spesso sul carattere individualistico del patto di alleanza tra Dio e gli israeliti. Particolarmente interessante risulta a tal proposito un *midrash* in cui, a proposito del consenso sotteso alla sottoscrizione del patto sinaitico, si afferma: “Mosè lesse ad alta voce al popolo tutto ciò che sta nella Torah, affinché potessero conoscere esattamente ciò di cui si stavano facendo carico”. Cit. in M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., p. 22. A proposito della lettura politica dell'Esodo nel corso della storia del pensiero Occidentale cfr.: M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit.; A. RIZZI, *Sull'esodo come paradigma teologico-politico*, in «Filosofia e teologia», 2 (1988), f. 3, pp. 33-44; P. LAPIDE, *L'Esodo nella tradizione giudaica. L'esempio del libro di Isaia*, in «Concilium», 23 (1987), vol. I, pp. 67-77; J. NEWTON, *Analisi di testi programmatici dei movimenti esodali*, in ivi, pp. 78-87; A. WEILER, *L'esperienza di comunità religiose fuggiasche*, in ivi, pp. 88-98; E. DUSSEL, *Il paradigma dell'Esodo nella teologia della liberazione*, in ivi, pp. 111-122; J. YOUNG, *L'Esodo come paradigma per la teologia nera*, in ivi, pp. 123-132; D. BERGANT, *L'Esodo come paradigma nella teologia femminista*, in ivi, pp. 133-142; G. BAUM, *la politica dell'Esodo*, in ivi, pp. 143-154. Sul coinvolgimento individuale dei membri del popolo israelita nella stipulazione dell'alleanza sinaitica cfr.: A. RIZZI, *Esodo e teologia politica*, in L. SARTORI, M. NICOLETTI (a cura di), *Teologia politica*, Bologna, 1991, pp. 114-115.

attuati i principi democratici di libertà, uguaglianza e fratellanza⁴⁷, che Guadagnini decise di intervenire contro la teologia politica di Ranza.

Che la questione politica fosse la principale ragione che spinse l'arciprete a prendere posizione contro il pensiero di Ranza trova conferma in ciò che egli scrisse nell'opera intitolata *Antidoto contro il pestifero libro del Ranza sopra la segreta confessione*⁴⁸ che, composta nel 1798, dunque due anni più tardi rispetto alle *Osservazioni sopra il Discorso*, fu pubblicata nel 1800:

Egli [Ranza] è un Repubblicano democratico de' più ardenti fino a pubblicamente cercar di sollevare a furia i popoli contro il suo Re, pruova incontrastabile che non sa i primi elementi della teologia di cui si produce pomposamente qual maestro superiore a tutti i teologi⁴⁹.

La concezione del patto federativo quale espressione della libertà in cui il popolo israelita decise di sottoscrivere, coscientemente, l'alleanza sinaitica risulta per Guadagnini inaccettabile in quanto in essa è insita l'idea di uno scambio paritario tra Dio, il quale nei suoi imperscrutabili disegni scelse quello israelitico come popolo eletto, e Israele.

Tale idea aveva come diretta conseguenza che l'ottenimento della terra promessa doveva essere considerato come un obiettivo correlato al rispetto della legge divina. In altri termini il popolo israelita, e per estensione cristiana ogni singolo uomo, avrebbe potuto esercitare una rilevante influenza ai fini del raggiungimento della terra promessa attraverso la sua libera iniziativa. Per Guadagnini tale idea rischiava di limitare eccessivamente la potenza divina. Dio scelse il popolo israelita e lo condusse alla terra di Caanan indipendentemente dalla sua condotta, spesso contraria

⁴⁷ Nella parte introduttiva del *Discorso* Ranza aveva scritto: "Molti respirano con me l'aria della libertà: moltissimi stanno quieti nelle loro famiglie aspettando la maturità del momento liberatore. O prodi Italiani! Imitiamo i Francesi ostinatamente e illuminiamo i nostri fratelli avviliti sotto il dispotismo! Io vi precedo con ardimento: voi secondatemi animosi nella gran carriera! Pensiamo per i nostri figli e nipoti, come pensarono per i loro i bravi Francesi. Essi benediranno un giorno i nostri nomi, scolpiti nella riconoscenza nel pantheon dei loro cuori! Che dolce prospettiva per un filosofo! Che nobile compenso de' passati sacrifici!". Ranza approfondì tale argomentazione nel parallelo tra la storia narrata nell'Esodo e la promulgazione delle costituzioni emanate dalla Francia rivoluzionaria. "Quindi scorgesi la saviezza della Convenzione Nazionale di Francia che decretò nella prima sua sessione, che la nuova Costituzione della Repubblica, per avere forza, dovesse ottenere il libero assenso del Popolo; ciò che poi eseguisse per ambedue le costituzioni del 1793 e 1795". G. A. RANZA, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo*, cit., p. IV e pp. 7-8. Guadagnini si oppose a quanto sostenuto dal giacobino vercellese scrivendo: "Parendo all'Autore d'aver provata a evidenza cogli argomenti fin ora esaminati la di lui asserita Sovranità civile del Popolo, espande il suo cuore in una calda esortazione ai capi di famiglia a scuotere il giogo o Monarchico o Aristocratico, a cui sono or sottoposti, senza eccettuar Popolo alcuno, vale a dire a promuovere una ribellione generale in tutto il mondo, a gettar tutto il mondo negli orrori di una guerra universale. Spicca qui luminosamente l'amore dell'umanità, di cui fa egli, e molt'altri oggidì, gran rumore. Ma abbiám già veduto, che le sue prove non hanno forza alcuna, e ben intese provano contro di lui; sicché non occorre qui replicar altro". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 28.

⁴⁸ G. B. GUADAGNINI, *Antidoto contro il pestifero libro del Ranza sopra la segreta confessione*, Cremona, Fratelli Manini, 1800. L'opera era indirizzata a confutare lo scritto intitolato *Esame della confessione auricolare e della chiesa di Gesù Cristo*, che Ranza aveva pubblicato a Milano nel 1798. Tale scritto fu posto all'Indice con decreto del 27 gennaio 1817. Guadagnini decise di approntare la confutazione dello scritto di Ranza su suggerimento del medico Giacomo Sola di Bergamo, deputato della Repubblica Cisalpina. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, a cura di O. FRANZONI, G. MORELLI, L. SANTINI, Brescia, 1989, pp. 410-411.

⁴⁹ G. B. GUADAGNINI, *Antidoto contro il pestifero libro del Ranza*, cit., p. 5.

alla legge divina. Allo stesso modo per l'arciprete Dio conduce alla salvezza eterna i cristiani che, indipendentemente dalla previsione dei loro meriti, ha scelto nel suo imperscrutabile progetto salvifico.

Esaltare la rilevanza del ruolo del popolo israelita nella stipulazione del patto sinaitico avrebbe comportato non solo l'accettazione dell'idea che l'autorità politica è espressione della volontà popolare, ma anche la messa in discussione dell'antropologia teologica su cui Guadagnini, sin dall'età giovanile, aveva costruito la sua visione dottrinale.

Giunti a questo punto occorre porsi una domanda. Come conciliare l'idea che il popolo eletto non ebbe alcun ruolo nella stipulazione del patto di alleanza con la scelta, certamente non facile, di abbandonare l'Egitto dei faraoni per peregrinare nel deserto? In altri termini, come far convivere l'idea che gli israeliti non svolsero alcuna funzione ai fini della loro liberazione con il fatto che essi scelsero di lasciare una realtà che, per quanto opprimente, costituiva pur sempre una garanzia, per intraprendere un cammino della cui positiva conclusione essi non avevano alcuna certezza?⁵⁰

Nel pensiero di Guadagnini la lunga e difficile peregrinazione nel deserto, che il popolo israelita dovette affrontare prima di giungere ai piedi del monte Sinai, non costituisce un momento estraneo al disegno divino. L'intermezzo tra la cessazione dell'oppressione egiziana e la sanzione dell'elezione divina, momento in cui Dio non aveva ancora presentato il decalogo al popolo israelita, è comprensibile unicamente in ottica teleologica, in una prospettiva di teologia della storia in cui è Dio, attraverso i suoi insondabili disegni, a regolare ogni istante della vita del popolo eletto. In tal modo a detta di Guadagnini gli israeliti non ebbero alcun merito ai fini dell'uscita dall'Egitto, così come non giocarono alcun ruolo nella perseveranza che essi, pur tra le molte difficoltà e le ripetute critiche indirizzate contro la scelta di aver seguito Mosè, dimostrarono nel deserto allo scopo di raggiungere la terra promessa⁵¹.

⁵⁰ Per gran parte della tradizione rabbinica la scelta di lasciare l'Egitto per incamminarsi attraverso il deserto ha rappresentato la più evidente espressione della libera volontà del popolo israelita. Pur di fronte alle molte difficoltà incontrate nella peregrinazione attraverso il deserto, il popolo israelita decise di proseguire il cammino verso la terra promessa. Gli israeliti percepirono l'Egitto quale espressione dell'oppressione e della tirannia in quanto essi avevano piena consapevolezza che la schiavitù egiziana non costituiva una condizione immodificabile. In altri termini il popolo israelita sentiva di essere padrone del proprio destino. È alla luce di tale presa di coscienza che Israele poté formulare un giudizio morale sull'Egitto dei faraoni, ciò che non sarebbe stato possibile se la schiavitù egiziana fosse stata percepita come condizione inscritta nel destino del popolo israelita. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 39.

⁵¹ A proposito dell'interpretazione dell'uscita dall'Egitto come episodio in cui la soggettività del popolo israelita non gioca alcun ruolo cfr.: A. RIZZI, *Esodo e teologia politica*, cit., p. 110. A tal riguardo appare discutibile la tesi di Armido Rizzi secondo la quale nella condizione di schiavitù gli israeliti non abbiano avuto alcuna forma di percezione identitaria e abbiano dunque subito un destino che essi percepivano come fatale. La capacità del popolo israelita di criticare, durante la peregrinazione nel deserto, l'Egitto quale espressione dell'oppressione, attesta il contrario, ossia la piena consapevolezza del popolo israelita che la schiavitù dell'Egitto non costituiva una situazione immodificabile. Lo stesso autore vede invece emergere la soggettività del popolo israelita durante la peregrinazione nel deserto prima di raggiungere il Sinai. A tal proposito cfr.: A. RIZZI, *Esodo e teologia politica*, cit., p. 112.

Nella stessa ottica occorre leggere l'omissione, certamente frutto di una meditata strategia argomentativa, dell'episodio successivo alla costruzione del vitello d'oro narrato in Esodo 32, 25-27, in cui Mosè, assoldando i Leviti, sterminò coloro che, venerando l'idolo, avevano trasgredito al patto d'alleanza. Questo passo dell'Esodo, non a caso ripreso dal pensiero politico occidentale che ha caricato l'operato di Mosè di una forte connotazione politica, poteva costituire un ostacolo per le esigenze argomentative di Guadagnini. È possibile ipotizzare che anche questo passo veterotestamentario, al pari della peregrinazione del popolo israelita nel deserto prima di giungere al Sinai, fosse concepito dall'arciprete come espressione della volontà divina e non come atto politico frutto della sovranità di Mosè. L'utilizzo della spada è una prerogativa che spetta al soggetto che, legittimato da Dio, esercita il potere sovrano, colui che, utilizzando il linguaggio della filosofia politica, detiene l'*imperium*. Condizione che per Guadagnini non era propria di Mosè, semplice "luogotenente" di Dio⁵².

Tuttavia, la mancanza nel testo di Esodo 32, 27 di un esplicito comando divino relativo allo sterminio degli idolatri – è infatti Mosè a impartire l'ordine ai Leviti seppur ammantandolo di legittimità divina – consigliò molto probabilmente a Guadagnini di omettere un passo potenzialmente pericoloso e facilmente interpretabile come atto d'imperio esercitato da Mosè quale capo politico il cui potere era stato ratificato dal popolo⁵³.

A tal proposito risulta particolarmente interessante sottolineare che Agostino, il principale riferimento dottrinale dell'arciprete, affrontò l'episodio relativo allo sterminio degli idolatri successivo alla costruzione del vitello d'oro allo stesso modo, ossia tramite una deliberata e meditata omissione della partecipazione allo sterminio dei Leviti. Attraverso tale strategia argomentativa il vescovo d'Ippona, diffidente verso le potenzialità della natura umana, mirava a tutelare l'operato dell'autorità politica e dei suoi magistrati, evitando che il cristiano, in quanto suddito di una potestà ordinata per volontà divina, ispirandosi a Esodo 32, 27, si sentisse legittimato a un'azione che a suo parere spettava unicamente a Dio e all'autorità politica da esso delegata⁵⁴.

Con questo non si vuole forzare la mano presupponendo una diretta influenza di questa interpretazione esegetica di Agostino sulla riflessione di Guadagnini, ma far emergere quanto

⁵² Una nutrita tradizione rabbinica si è impegnata a porre l'attenzione sul ruolo di guida, di profeta e di maestro di Mosè, piuttosto che su quello di capo politico e di legislatore. Punto di vista che invece caratterizza l'interpretazione di Machiavelli della figura di Mosè. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 51.

⁵³ Nella tradizione protestante calvinista, attraversata da un forte e radicato repubblicanesimo, l'episodio dello sterminio degli idolatri è stato invece interpretato come espressione della legittimità della punizione inflitta da parte del popolo eletto, ossia i Leviti i quali, nell'esegesi calvinista, assumono le sembianze dei veri cristiani impegnati contro i filopapisti. Al fine di sottolineare la "contemporaneità" del passo descritto in Esodo 32, 25 è interessante sottolineare che Lincoln Steffens, nell'opera *Moses in Red: The Revolt of Israel as a Typical Revolution*, ha utilizzato l'episodio dello sterminio degli idolatri per mano di Mosè e dei Leviti per legittimare le purghe imposte da Lenin durante la rivoluzione bolscevica del 1917.

⁵⁴ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 47.

l'arciprete, al momento di riflettere sull'origine dell'autorità politica e sul ruolo del cristiano in seno alla società civile, utilizzasse gli stessi canoni interpretativi fatti propri dal vescovo d'Ipbona.

In ultima istanza, secondo Guadagnini l'uscita del popolo eletto dall'Egitto emblema dell'oppressione non rappresenta il frutto della libertà e del diritto di autodeterminazione dell'uomo, bensì il risultato di un disegno divino all'interno del quale gli israeliti, pur svolgendo un ruolo di primo piano, costituivano uno strumento nella mani di Dio. In tal modo l'interpretazione del periodo intercorso tra l'uscita dall'Egitto del popolo ebraico e la stipulazione dell'alleanza sul Sinai quale espressione della libertà dello stato di natura precedente alla formalizzazione del contratto sociale⁵⁵, lettura di cui ad esempio Spinoza nel *Tratto teologico-politico* si era fatto convinto portavoce⁵⁶, risultava agli occhi di Guadagnini inaccettabile.

Per l'arciprete, che aveva già abbozzato questa idea nel trattato sull'etica del 1776, non esiste alcun stato di natura precedente alla costituzione della società politica. Lo stato di natura teorizzato da Hobbes e Spinoza risulta una pura astrazione frutto dell'arbitrio della ragione umana, invenzione inconciliabile con la cosmogonia di Guadagnini, secondo la quale è Dio che genera l'uomo e la struttura sociale in cui esso è inserito.

Spinoza, gettando le basi teoriche su cui un secolo più tardi Ranza avrebbe costruito il suo *Discorso*, riteneva che l'origine e la legittimità dell'autorità politica non derivassero da Dio bensì da una convenzione puramente umana⁵⁷. Tale concezione, associata all'idea per cui chi è guidato dalla verità è consapevole che Dio non riveste il ruolo di legislatore e di detentore dell'autorità sovrana⁵⁸, spinse Guadagnini ad abbozzare nelle *Osservazioni sopra il Discorso* la critica che egli portò a compimento nel *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, lo scritto più politico della sua produzione. Nell'opera, composta in due redazioni, la prima risalente al 1797 e la seconda al 1801, Guadagnini, ponendo in stretta continuità la filosofia pirronista e l'ateismo moderno, scrisse, attaccando il pensiero giusnaturalista di Spinoza quale causa dell'imperante relativismo:

Tal è stata la riuscita d'alcuni filosofi antichi, come d'Epicuro, la cui filosofia ridusse gli uomini alla condizione de' bruti e fu perciò chiamata da' suoi seguaci non che dagli altri filosofi, la filosofia de' porci, di Pirrone d'Arcesilao, che

⁵⁵ Per il parallelo tra il patto di alleanza stipulato tra Dio e il popolo israelita e il contratto sociale moderno cfr.: D. J. ELAZAR, *Covenant and Polity in Biblical Israel. Biblical Foundation and Jewish Expressions*, New Brunswick, 1995.

⁵⁶ A proposito dell'interpretazione di Spinoza del periodo intercorso tra l'uscita dall'Egitto e la stipulazione del patto di alleanza tra Dio e gli israeliti cfr.: WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 54.

⁵⁷ S. NADLER, *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Torino, 2013, p. 191.

⁵⁸ Scrive Spinoza nel *Trattato teologico politico* a proposito del contratto sociale: “[Gli uomini] dovettero necessariamente unirsi e far sì da avere collettivamente il diritto che ciascuno per natura aveva su tutte le cose e che questo fosse determinato, non più dalla forza, e dall'istinto di ciascuno, ma dal potere e dalla volontà di tutti”. Cit. in S. NADLER, *Un libro forgiato all'inferno*, cit., p. 192.

ridicolmente sostennero, non poter l'uomo conoscere di certo cosa alcuna, sprofondando così con questa bizzarra nuova sapienza tutto il mondo nel baratro oscuro d'una generale insuperabile ignoranza. Sistema quanto a quello d'Epicuro pur troppo ora abbracciato da tutti gli ateisti e deisti moderni; e quanto al pirronismo seguito da non pochi di loro in gran parte, ed insinuato nel rimanente dell'arditezza con cui negano le verità più evidenti. Seguiti nell'età nostra da non pochi, e nominatamente dal Locke, che mattamente si ostinò a negare fin l'esistenza de' corpi. E tale è stato il destino di tutti gli eresiarchi antichi, e di tutti gli ateisti moderni, come lo Spinoza, l'Hobbes e tanti altri, condotti alla loro empietà non da altra forza che dalla cupidità di farsi nome colla novità de' lor sentimenti, e caduti per giusta pena della lor vanità in assurdi e contraddizioni intollerabili, che coprono d'eterna infamia il lor nome⁵⁹.

Attraverso la critica alla filosofia di Spinoza, Guadagnini, seppur indirettamente, colpiva anche il pensiero di Rousseau, contro cui aveva già preso posizione nella dissertazione sull'etica del 1776. Nel 1782 era stata pubblicata a Ginevra l'opera intitolata *Considerazioni sul governo della Polonia*, in cui il filosofo, concentrandosi in ottica contrattualista sulla storia dell'Esodo, aveva sostenuto l'imprescindibile ruolo giocato da Mosè nell'uscita degli israeliti dall'Egitto dei faraoni. Una volta condotto il suo popolo nel deserto, e prima di ricevere le tavole della legge sul monte Sinai, Mosè assunse la carica di capo politico e di legislatore. In altri termini, a detta di Rousseau, Mosè trasformò il popolo israelita in un popolo libero e in seguito, attraverso l'attività legislativa, in una società politica⁶⁰.

Ora, non è possibile attestare con certezza se Guadagnini fosse a conoscenza delle *Considerazioni sul governo della Polonia* – eventualità tutt'altro che impossibile vista l'attenzione dell'arciprete alla produzione editoriale europea del XVIII secolo – e in particolare dell'interpretazione di Rousseau a proposito della peregrinazione nel deserto degli israeliti, ma ciò che qui più preme sottolineare è la partecipazione dell'arciprete a un dibattito che segnò in profondità la riflessione politica settecentesca. L'utilizzo strumentale degli episodi biblici costituiva una pratica che attraversava trasversalmente la cultura settecentesca, la quale, a dispetto del processo di secolarizzazione indagato da molta storiografia, continuava a intravedere nelle sacre Scritture l'orizzonte ultimo con cui confrontarsi.

L'idea teorizzata da Ranza riguardo all'alleanza sinaitica quale patto federativo stipulato tra Dio e il popolo israelitico per mezzo di Mosè, il capo politico insignito per volontà popolare del potere legislativo, comportava agli occhi di Guadagnini un ulteriore problema. Il patto di alleanza quale primitiva forma di contratto sociale liberamente sottoscritto tra due contraenti, implicava necessariamente che tutti gli individui coinvolti nella sua stipulazione fossero uguali tra di loro e di

⁵⁹ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 21.

⁶⁰ M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, cit., p. 40.

fronte a Dio⁶¹. Da tale idea deriva che, essendo la sovranità riposta nel popolo, ed essendo il popolo un soggetto politico composto da individui aventi gli stessi diritti e gli stessi doveri, non esiste alcuna differenza di *status* tra chi esercita l'autorità politica e chi vi è sottoposto. Concezione che, trasformandosi da astratta teoria in pratica di governo, costituiva per l'arciprete una potenziale minaccia all'ordine socio-politico⁶².

Nelle *Osservazioni sopra il Discorso* composte contro il contrattualismo di Ranza Guadagnini abbozzò l'idea che in seguito avrebbe ripreso nel *Saggio de' beni*, ossia la critica dell'uguaglianza – da cui derivava la critica contro la democrazia politica⁶³ – quale principio inconciliabile con la superiorità dell'autorità sovrana quale soggetto legittimato per volontà divina nei confronti di coloro che a tale autorità sono sottomessi.

3.3 *La monarchia*

Una volta esaurita l'analisi del libro dell'Esodo, Guadagnini si concentra sul capitolo 17 del Deuteronomio, e in modo particolare sul versetto 15, in cui Mosè afferma che, qualora il popolo israelita avesse avanzato la richiesta di avere un re al pari di tutte le altre nazioni, avrebbe dovuto riconoscere quale sovrano colui che Dio avrebbe designato. Accanto a tale riferimento scritturale l'arciprete presta particolare attenzione a Deuteronomio 16, 18-22, in cui si tratta dell'organizzazione della vita sociale e politica della comunità israelitica. Deuteronomio 17, 14-20 è stato a più riprese interpretato quale abbozzo di testo costituzionale che, votato a una forma di

⁶¹ A proposito del tema dell'uguaglianza nel patto sinaitico, cfr.: D. R. HILLERS, *Covenant. The history of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969, pp. 78-89. Molti studi hanno sottolineato il parallelismo esistente tra il patto sinaitico e gli antichi trattati di alleanza stipulati tra i re e i vassalli nel Vicino Oriente antico. In tal senso Dio sarebbe il sovrano e Israele la nazione vassalla. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., p. 23; J. BRIGHT, *Covenant and promise. The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel*, Philadelphia, 1976; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford, 1972, pp. 59-116; G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955.

⁶² L'idea dell'alleanza quale espressione della libertà del popolo israelita comportava che i sovrani d'Israele, i quali dovevano conformare il loro operato al patto sinaitico, sarebbero stati tenuti a consultare il popolo prima di qualsiasi decisione politica.

⁶³ Al di là della disputa tra Guadagnini e Ranza, nella Bibbia ebraica non compare alcun passo relativo alla democrazia o alla forma di governo repubblicana. Una volta tornati dall'esilio di Babilonia, gli israeliti, non riuscendo a ripristinare la successione davidica, instaurarono una oligarchia sacerdotale. Nel momento in cui gli autori biblici parlano di politica, ossia principalmente di giustizia e di leggi, tenuto conto che nel contesto culturale in cui tali autori concepirono la loro opera manca la concezione della politica quale campo distinto della vita civile che si è sviluppata in età moderna, lo fanno dal punto di vista del re. È la monarchia il sistema di governo politico preponderante negli scritti veterotestamentari. A tal proposito cfr.: A. SILVER, *The Jewish Political Tradition*, in M. WALZER, M. LORBERDAUM, N. J. ZOHAR, *The Jewish Political Tradition*, vol. I, *Authority*, New Haven, 2000, pp. 120-126; M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit. p. 13.

monarchia temperata, avrebbe dovuto costituire la base legale del sistema politico di Israele⁶⁴. Tale passo scritturale, carico di forti implicazioni politiche, ha segnato in profondità la riflessione teologico-politica sia della tradizione rabbinica sia della cultura cristiana.

Il riferimento al capitolo 17 del Deuteronomio costituisce un punto di estrema rilevanza nel pensiero di Guadagnini in quanto, attraverso questa fonte scritturale, che egli utilizza in chiave anti-contrattualista⁶⁵, l'arciprete porta a compimento la riflessione inaugurata con l'esegesi dell'alleanza stipulata tra Dio e il popolo israelita sul monte Sinai. Se il decalogo, la legge che Dio per mezzo di Mosè ha trasmesso agli israeliti, rappresenta la legge delle tribù, generate dall'unione di più nuclei familiari, la legge descritta nel Deuteronomio costituisce la base su cui prende forma Israele in quanto istituzione nazionale⁶⁶.

Il principio dell'origine divina del potere civile non trova piena espressione solamente a proposito del ruolo del capo famiglia quale primordiale espressione dell'autorità politica, ma mantiene la sua validità quale fonte su cui si struttura l'organizzazione statale.

A tal proposito risulta interessante una puntualizzazione, necessaria per comprendere la logica argomentativa dell'arciprete. Del capitolo 17 del Deuteronomio Guadagnini sottolinea con particolare enfasi il versetto 15, in cui si afferma l'origine divina dell'autorità politica, tralasciando, e certamente non in modo casuale, i versetti dal 16 al 20 relativi alle modalità di esercizio del potere governativo. Tale riferimento scritturale era al contrario stato indagato con particolare attenzione da Ranza, il quale, riservandosi uno spazio preponderante rispetto al versetto 15, aveva dedicato ad esso un capitolo del suo *Discorso* intitolato *Riserva espressa dagli Ebrei, per Mosè, di cambiare governo a lor beneplacito. E minacce di Mosè ai futuri Regnanti oppressori*⁶⁷. Il comando attraverso il quale Dio intima ai futuri sovrani d'Israele di operare senza ricercare la loro ricchezza a danno del popolo, rispettando la legge divina, che essi sono tenuti a leggere quotidianamente per non dimenticare la fonte del loro potere, in una parola a non riportare Israele in Egitto, che nel linguaggio del deuteronomista significa ricondurre gli israeliti sotto la tirannide⁶⁸, costituiva per

⁶⁴ A tal proposito è opportuno sottolineare che, a dispetto dell'interpretazione di cui è stato fatto oggetto, tale accezione normativa e politica di Deuteronomio 17, 14-20 è assente nelle storie deuteronomiche o nelle Cronache. Inoltre, il sistema monarchico temperato che emerge in Deuteronomio 17, 16-20 non pare abbia costituito per i profeti un'idea normativa. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., p. 13; M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985.

⁶⁵ Soffermandosi sulle implicazioni teologico-politiche di Deuteronomio 17, 15, Guadagnini scrive: "L'aveva Dio stesso tanto avanti ordinato ad essa [la nazione di Israele] per la bocca di Mosè". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 8.

⁶⁶ Accanto al decalogo e a quello deuteronomico, la Bibbia ebraica presenta un terzo codice di leggi, quello del Levitico. A proposito del carattere normativo del libro del Deuteronomio cfr.: C.M. CARMICHAEL, *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca, 1974.

⁶⁷ G. A. RANZA, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo*, cit., pp. 8-9.

⁶⁸ In Deuteronomio 17, 16-20 Mosè specifica i doveri spettanti al re: "Ma egli [il re] non dovrà procurarsi un gran numero di cavalli né far tornare il popolo in Egitto per procurarsi un gran numero di cavalli, perché il Signore vi ha detto: «Non tornerete più indietro per quella via!». Non dovrà avere un gran numero di mogli, perché il suo cuore non si

Guadagnini un passo di cui era opportuno non esaltare le implicazioni politiche. Fatto salvo l'obbligo dell'autorità politica di operare in conformità alla legge divina, enfatizzare i doveri dei governanti rispetto a quelli dei governati costituiva per Guadagnini un'operazione che, alla luce della diffusione dei principi democratici, si sarebbe potuta tradurre in una potenziale minaccia all'ordine socio-politico.

Attraverso la stessa prospettiva interpretativa Guadagnini analizza il capitolo 8 del I Libro di Samuele, in cui si descrive il dibattito generatosi in seno al popolo israelita riguardo all'instaurazione della monarchia. A seguito della vittoria dei filistei e alla conseguente disunione delle tribù d'Israele, gli anziani del popolo eletto si recarono da Samuele chiedendogli di stabilire "per noi un re che sia nostro giudice, come avviene per tutti i popoli". L'episodio narrato in I Samuele 8, 1-5 assume un notevole rilievo nella storia veterotestamentaria in quanto, differenziandosi dalle altre popolazioni antiche, quali ad esempio gli egizi o gli abitanti della Mesopotamia⁶⁹, per le quali la monarchia costituiva il sistema di governo naturale, gli israeliti diedero vita a un dibattito riguardante la natura del regime monarchico.

Di fronte alla richiesta avanzata dagli anziani del popolo israelita di avere un re al pari di tutte le altre nazioni il giudice Samuele interroga Dio, il quale afferma che, avanzando una tale richiesta, Israele non rigettava il suo giudice, bensì Dio stesso. Guadagnini utilizza tale passo scritturale al fine di dimostrare che l'autorità secolare è potere che rientra tra le prerogative di Dio⁷⁰ il quale, sino a quel momento, lo aveva esercitato direttamente senza la mediazione di un soggetto specificamente preposto al governo politico.

Partendo da questo assunto, che egli declina in opposizione alla visione democratica di Ranza, Guadagnini elabora la critica al diritto del popolo di deporre l'autorità secolare e di mutare forma di governo secondo la sua volontà. L'instaurazione della monarchia non sarebbe avvenuta se Dio, nei suoi imperscrutabili disegni, non avesse avallato la richiesta del popolo israelita che, ancora una volta, a detta dell'arciprete, svolge il ruolo di semplice strumento nelle mani della volontà divina.

smarrisca; non abbia grande quantità di argento e di oro. Quando si insiederà sul trono legale, scriverà per suo uso in un libro una copia di questa legge, secondo l'esemplare dei sacerdoti leviti. Essa sarà con lui ed egli la leggerà tutti i giorni della sua vita, per imparare a temere il Signore, suo Dio, e a osservare tutte le parole di questa legge e di questi statuti, affinché il suo cuore non si insuperbisca verso i suoi fratelli ed egli non si allontani da questi comandi, né a destra né a sinistra, e prolunghi così i giorni del suo regno, lui e i suoi figli, in mezzo a Israele". (Deuteronomio 17, 16-20).

⁶⁹ In Egitto e in Mesopotamia non si hanno attestazioni scritte di un dibattito concernente la natura del sistema monarchico. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., pp. 61-62.

⁷⁰ In tal modo Guadagnini si allinea alla cosiddetta teoria "alta" della monarchia, secondo la quale l'autorità secolare deriva la sua legittimazione immediatamente da Dio. Sulla teoria "alta" della monarchia biblica quale istituzione di origine divina cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., pp. 59-76; Y. AMIT, *Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19-21*, in H. GRAF, H. G. REVENTLOW, Y. HOFFMAN, B. UFFENHEIMER (a cura di), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, Sheffield, 1994, pp. 28-40, in particolare p. 28.

È vero, che Dio per la mostruosa infedeltà e ingratitudine di quella Nazione sempre rivoltosa ordinò a Samuele d'accordare ad essa ciò che dimandava a proprio danno, come spesso accorda ai peccatori ciò che a propria ruina dimandano. Ma è vero altresì, che la Nazione stessa era persuasa di non avere il diritto di eleggere in Re la persona ch'ella volesse, ma confessò che toccava una tale elezione a Dio, onde lo dimandavano a Samuele come interprete della divina volontà: *Regem constitue super nos*⁷¹.

Guadagnini supporta tale logica argomentativa attraverso il riferimento a I Samuele 10, 20-21⁷², passo di cui egli si serve al fine di dimostrare che l'elezione del re Saul da parte del popolo israelita avvenne dopo che Dio aveva già scelto Saul quale futuro sovrano e a seguito dell'unzione operata da Samuele⁷³. In tal modo il sorteggio tramite il quale gli israeliti elessero Saul come primo re d'Israele non costituiva l'espressione della libera volontà popolare⁷⁴, bensì una tappa del progetto divino.

Di fatti Samuele elesse in Re Saulle prima, che anima del Popolo il sapesse e lo unse da parte di Dio. E quando convocò il Popolo per proclamarlo non si parlò né punto né poco di elezion popolare, ma ricorsero alle sorti, perché il Popolo sapesse che l'elezion dipendeva di Dio. Cadde la sorte sopra Saulle, come Dio aveva già ordinato. E tanto fu lontano, che l'elezione fosse fatta con piacere di tutto il Popolo, che anzi una gran parte di esso ne mostrò tutto il disgusto. [...]. Regnò nonostante e a dispetto di questi malvaggi, e fu favorito da Dio di gloriose vittorie finché fedele a lui⁷⁵.

Come per l'interpretazione di Deuteronomio 17, 15, dalla riflessione di Guadagnini emerge il filo rosso che unisce in una storia la cui sintesi è l'origine divina di ogni autorità terrena, Abramo e Saul, il capostipite del popolo ebreo e il primo re d'Israele. Nel momento in cui l'arciprete prende in considerazione l'origine dell'istituto monarchico descritta in I Samuele 8, la sua attenzione non si rivolge a Mosè, dal suo punto di vista semplice guida del popolo eletto che non deteneva il potere

⁷¹ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 8.

⁷² “Samuele fece accostare ogni tribù d'Israele e fu sorteggiata la tribù di Beniamino. Fece poi accostare la tribù di Beniamino distinta per casati e fu sorteggiato il casato di Matrì e fu sorteggiato Saul figlio di Kis”. (I Samuele 10, 20-21).

⁷³ A tal proposito cfr.: F. FLORES D'ARCAIS, *Vita e vicende di Samuele*, in AA. VV., *Samuele tra politica e fede*, Atti del seminario invernale, Sorrento, 17-20 febbraio 1994, Settimello, 1995, p. 17.

⁷⁴ Guadagnini esprime questo concetto in chiave anti-contrattualista. Non a caso Ranza, in un capitolo del suo *Discorso*, intitolato *Saulle fatto Re per acclamazione del Popolo*, aveva scritto: “Intanto Saulle, indicato da Dio a Samuele per il nuovo Re e Giudice insieme, voluto dal Popolo in vece d'un semplice Giudice; e per tale unto da Samuele, e investito dal di lui spirito; ciò non di meno viene eletto dal Popolo per mezzo delle sorti, e acclamato in suo Re”. Ranza approfondì tale punto di vista nel capitolo intitolato *Esortazione salutare ai Regnanti*, espressione compiuta del suo contrattualismo: “Ecco. O ingannati Re della terra, il vero fondamento dei vostri diritti, provenienti bensì da Dio, da cui proviene ogni cosa, ma per volere ed elezione dei Popoli, cioè dei Capi delle famiglie; dei quali voi siete i semplici rappresentanti, e gl'investiti dei loro obblighi e privilegi in famiglia, cioè di pascere, di governare, di difendere, di giudicare, e d'offrire omaggi all'Altissimo; padri ad un tempo, e pastori, e guerrieri, e giudici, e sacerdoti; ma non despoti e tiranni”. G. A. RANZA, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo*, cit., p. 12.

⁷⁵ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 8.

d'*imperium*, bensì ad Abramo, primo dei patriarchi⁷⁶. Lo *status* politico del re trova un precedente nella figura del patriarca, del capo famiglia quale antesignano leader politico, e non nella tradizione mosaica e sinaitica, dove è tutto il popolo israelita a partecipare alla stipulazione del patto. In tal modo il rapporto che si instaura tra padre e figlio, caratterizza anche il legame politico tra re e popolo d'Israele⁷⁷. Così come per il patto sinaitico, in cui vigeva un rapporto condizionale tra la sottoscrizione dello stesso e l'ottenimento della terra promessa, ossia il rispetto della legge divina, anche l'operato del re, che Guadagnini, in opposizione a quanto sostenuto da Ranza, descrive quale ministro di Dio e non rappresentante del popolo, è sottoposto al controllo divino.

Tuttavia, seppur interpretata in continuità con l'autorità esercitata dal *pater familias*, la figura del re costituisce per Guadagnini un *unicum* istituzionale nell'Israele antico. I re d'Israele, differenziandosi dai giudici, i quali detenevano il ruolo di semplici "luogotenenti" di Dio, sono in possesso del potere d'*imperium*, ossia hanno il diritto di esercitare la prerogativa che, a detta dell'arciprete, caratterizza l'autorità sovrana, ossia l'attività legislativa⁷⁸.

Superando il caso di Mosè, Guadagnini argomenta tale idea attraverso il riferimento a Giudici 8, 22-23, che costituisce un precedente rispetto al dibattito sulla monarchia che trovò pieno compimento in I Samuele 8. Nel passo si narra di come il popolo israelita, a seguito di un'importante vittoria militare riportata contro il regno di Madian, offrì al giudice Gedeone e alla sua stirpe il comando politico di Israele. Offerta di fronte alla quale Gedeone oppose un netto rifiuto, affermando che l'autorità sovrana rientrava tra le prerogative divine⁷⁹. In opposizione all'interpretazione di Ranza, Guadagnini si impegna a depotenziare la lettura contrattualista di tale episodio biblico.

Gedeone rifiutò l'offerta dominio "per mero rispetto di Dio", dicendo: "*Non dominabor vestri, nec dominabitur in vos filius meus; sed dominabitur vobis Dominus*", che sono le parole della Scrittura allegate dall'Autor medesimo. Che

⁷⁶ Questa impostazione, che collega il regime monarchico, considerato quale forma di governo più confacente alla natura dell'uomo, e famiglia, come cellula costitutiva del tessuto sociale, accomuna Guadagnini alla riflessione del giansenismo tardo-settecentesco. Basti a tal proposito leggere quanto Tamburini aveva scritto nel 1794 nelle *Lettere teologico-politiche* in riferimento al pensiero teologico politico di Bossuet: "Con ragione pensa il Bossuet che il primo governo tra gli uomini fosse la monarchia, per essere questa stata una necessaria sequela della società naturale, ossia dello stato di famiglia in cui l'uomo nacque". P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche*, t. II, cit., p. 21. A proposito del parallelo tra monarchia e potere del *pater familias* nel giansenismo italiano tardo-settecentesco cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 20-23.

⁷⁷ L'interpretazione che collega la figura di Abramo a quella dei re d'Israele emerge nella stessa letteratura veterotestamentaria. Basti a tal proposito prendere in considerazione il Salmo 89, in cui è descritta la promessa di Dio al re Davide. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., pp. 69-70. A proposito dell'affinità tra il potere patriarcale di Abramo, Isacco, Giacobbe e quello dei re d'Israele cfr.: D. R. HILLERS, *Covenant*, cit., pp. 98-119.

⁷⁸ A dispetto dell'interpretazione guadagniniana, occorre precisare che nell'Antico Testamento non vi sono passi in cui si parla esplicitamente della legge come di un prodotto dell'autorità civile. A proposito della legge nel Pentateuco cfr.: M. NOTH, *The Laws in the Pentateuch*, London, 1984.

⁷⁹ "Allora gli Israeliti dissero a Gedeone: «Governa tu, tuo figlio e il figlio di tuo figlio, poiché ci hai salvati dalla mano di Madian», ma Gedeone rispose loro: «Non vi governerò io né mio figlio: il Signore vi governerà». (Giudici 8, 22-23).

volle dir Gedeone con quelle parole? Dio è il vostro Signore e Re; guardimi il Cielo, che né io né alcun de' miei filglj ardisca d'attentare di spogliar Dio del suo regno per usurparselo. E il Popolo avea forse la giurisdizione d'usurpare a Dio il suo regno? Il Popolo che ardirebbe di volerlo usurpare col donarlo a Gedeone ed a' di lui figliuoli; questo fu un ardire non fu una giurisdizione; fu un grave peccato di sacrilega ribellione, non fu un atto di legittima podestà. L'Autore ardisce di conciliare il rispetto dovuto a Dio colla giurisdizione pretesa dal Popolo contro la sovranità di Dio⁸⁰.

Giudici 8, 22-23 assume una notevole rilevanza nell'esegesi di Guadagnini e questo per tre principali ragioni. In primo luogo la risposta data da Gedeone al popolo israelita, risposta netta, priva di qualsiasi tentennamento, rappresenta per l'arciprete una inequivocabile conferma del principio dell'origine divina dell'autorità politica⁸¹. In secondo luogo il rifiuto del giudice costituisce una solida conferma del fatto che l'autorità di Gedeone fosse diversa da quella su cui poterono contarono i re d'Israele. Scrive Guadagnini a tal proposito:

Il Popolo offerì a Gedeone ciocché Gedeone rifiutò per rispetto di Dio. Che cosa rifiutò egli? La Giudicatura? Non già; egli per esser Giudice non aveva bisogno dell'elezione del Popolo: era stato eletto Giudice immediatamente da Dio: era stato da lui confermato nella Giudicatura colla miracolosa vittoria da lui riportata con soli trecent'uomini contro cento trentacinque mila Madianiti: e continuò nella Giudicatura per molti anni sino alla morte. Non rifiutò dunque la Giudicatura, ma il Regno. Dunque il Popolo avevagli offerto il Regno, non la semplice Giudicatura⁸².

Infine, l'episodio narrato in Giudici 8, 22-23 attesta come il dibattito sviluppatosi riguardo al sistema politico di Israele gravitasse intorno alla monarchia. Se infatti nel racconto in cui si descrive il rifiuto di Gedeone non si cita mai esplicitamente il governo di tipo monarchico, è evidente che l'offerta avanzata dal popolo israelita di insignire dell'autorità politica il suo giudice e, dopo di lui, i suoi discendenti, non poteva che costituire un seppur implicito rimando alla monarchia⁸³. Ciò che,

⁸⁰ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 10.

⁸¹ La straordinaria vittoria riportata da Gedeone contro il regno di Madian, i cui eserciti erano più numerosi e forti di quelli d'Israele, rappresenta per Guadagnini un'evidente conferma del supporto divino su cui poteva contare il giudice. A tal proposito scrive l'arciprete: "Gedeone come Giudice eletto da Dio riportato aveva un vittoria miracolosissima, e perciò non colle proprie forze, né con quelle del Popolo, ma con quelle di Dio medesimo, il quale si era studiato di capacitare il Popolo, che la vittoria si doveva attribuire a lui solo, facendo che Gedeone licenziasse pressoché tutta la sua armata di trentamila uomini, e riducendolo a combattere con soli trecento contro cento e trentacinque mila nemici". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 12.

⁸² Ivi, p. 11.

⁸³ Giudici 8, 23 è stato oggetto di un acceso dibattito esegetico che si è mantenuto vivo ancora in tempi molto recenti. Basti a tal proposito ricordare quanto Martin Buber scrisse riguardo al rifiuto di Gedeone nell'opera *La regalità di Dio*: "Quello che rende memorabile il rifiuto di Gedeone è che esso non viene pronunciato solo per lui e per i suoi discendenti, ma si estende a ogni altra persona: esso vuole sottrarre non solo alla sua casa, ma a tutti gli uomini, la sovranità su questo popolo, del quale proprio lui è stato acclamato rappresentante. Il suo no, nato dalla situazione, pretende una validità incondizionata per tutti i tempi e per tutti gli assetti storici. Esso porta infatti a un sì incondizionato, quello di una proclamazione regale *in aeternum*. Io, Gedeone, non governerò su di voi, né su di voi governerà mio figlio – il che significa: nessuno governerà su di voi; ecco infatti il seguito: JHVH, Dio stesso ed egli soltanto, è colui che governerà su di voi. In queste parole c'è l'audacia di prendere sul serio la sovranità di Dio". Cit. in D. QUAGLIONI, *La politeia biblica in Martin Buber*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia*

nell'ottica controversistica di Guadagnini, al di là del dibattito sulle diverse forme di governo, costituiva una solida argomentazione contro le tendenze democratiche di Ranza e del pensiero contrattualista.

I sovrani, dunque, pur detenendo un potere la cui fonte originaria è Dio, possono contare su uno spazio di iniziativa che era precluso a Mosè e a Gedeone, i quali per Guadagnini svolsero il ruolo di semplici esecutori del volere divino. In tal modo, nell'operato governativo del re si generano le condizioni necessarie affinché il potere civile possa essere sottoposto al giudizio della fonte originaria della sua autorità, la volontà divina⁸⁴. Tale giudizio, tuttavia, non lede il rapporto diretto istituitosi tra Dio, fonte originaria dell'autorità politica, e il sovrano, rapporto che rimane inscindibile grazie alla successione ereditaria che, sanzionata dal volere divino, assume una validità eterna.

Dall'idea sviluppata a proposito dell'autorità legislativa, nel pensiero di Guadagnini pare di intravedere l'idea che egli chiarì, approfondendola rispetto alle opere politiche di taglio giurisdizionalista composte negli anni Ottanta del XVIII secolo, nel *Saggio de' beni*, ossia la superiorità dell'autorità politica non solo rispetto ai governati, tema che, a detta dell'arciprete, risulta indiscutibile vista l'origine divina del potere civile, ma anche alla legge che essa ha prodotto⁸⁵.

Accanto alla prima parte del capitolo 8 del I libro di Samuele, notevole importanza rivestono nella riflessione esegetica di Guadagnini i versetti dal 10 al 22, quelli in cui il giudice Samuele, preso atto della richiesta avanzata dal popolo israelita, elenca i difetti del governo monarchico⁸⁶.

biblica, Firenze, 2002, p. 513. Dal passo trascritto emerge con estrema chiarezza il tema della regalità di Dio, già vivo nella riflessione elaborata nel I secolo d.C. da Filone di Alessandria.

⁸⁴ La monarchia d'Israele, il governo personale di un sovrano legittimato da Dio, ha rappresentato per una nutrita tradizione esegetica la nascita della politica. Il regno terreno di Dio, la teocrazia che, come sostiene Guadagnini, costituisce il sistema di governo d'Israele prima dell'elezione del re Saul, impedisce la libera iniziativa politica che invece rientra tra le prerogative del sovrano dotato d'*imperium*. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, p. 72. Per Michael Walzer la nascita della profezia è da considerare una conseguenza della monarchia. Non occupandosi più del governo terreno del mondo, Dio esprime la sua presenza nella vita dell'uomo attraverso la profezia. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, pp. 72-74.

⁸⁵ La lettura di Guadagnini appare il frutto di una forzatura. Nell'Antico Testamento l'idea della superiorità dell'autorità politica alla legge non compare. Al contrario, sono diversi i passi veterotestamentari che mettono in discussione tale interpretazione. A tal proposito risulta emblematico l'episodio narrato in I Re 21, 19, dove si descrive la disputa generatasi tra il sovrano del regno settentrionale di Israele Ahab e Nabot a proposito della proprietà di un terreno. Ahab, non potendo ottenere la vigna di Nabot, su suggerimento della moglie Gazabele, decise di ucciderlo per impossessarsi del suo terreno. Una volta compiuto l'omicidio entra in scena il profeta Elia che si rivolge a Ahab affermando: "Hai ucciso, e ora usurpi il possesso?" Emerge chiaramente l'idea che Ahab, pur detenendo lo *status* di sovrano, è sottoposto alla legge a cui egli ha derogato sui punti concernenti l'omicidio e la proprietà.

⁸⁶ Alla richiesta del popolo israelita Samuele risponde: "Questo sarà il diritto del re che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli per destinarli ai suoi carri e ai suoi cavalli, li farà correre davanti al suo cocchio, li farà capi di migliaia e capi di cinquantine, li costringerà ad arare i suoi campi, mietere le sue messi e apprestargli armi per le sue battaglie e attrezzature per i suoi carri. Prenderà anche le vostre figlie per farle profumiere e cuoche e fornaie. Prenderà pure i vostri campi, le vostre vigne, i vostri oliveti più belli e li darà ai suoi ministri. Sulle vostre sementi e sulle vostre vigne prenderà le decime e le darà ai suoi cortigiani e ai suoi ministri. Vi prenderà i servi e le serve, i vostri armenti migliori e i vostri asini e li adopererà nei suoi lavori. Metterà le decime sulle vostre greggi e voi stessi diventerete suoi servi.

Tale riferimento risulta di particolare importanza per la comprensione del pensiero di Guadagnini in quanto da esso, seppur indirettamente, è possibile trarre alcune considerazioni a proposito dell'antropologia teologica dell'arciprete.

Dietro la sottolineatura con cui Guadagnini evidenzia il tentennamento di Samuele di fronte alla richiesta avanzatagli dagli israeliti di avere un re al pari di tutti gli altri popoli, si scorge il tentativo di mettere in evidenza la consapevolezza degli israeliti riguardo alla superiorità della monarchia quale sistema politico più adatto alla natura umana. Per quale ragione il popolo israelita, libero e sottoposto unicamente alla legge divina a cui anche i giudici erano tenuti a conformarsi, pur di fronte alle parole di Samuele riguardanti la sottomissione a cui Israele sarebbe stato sottoposto qualora fosse stato comandato da un re⁸⁷, decise di persistere nella sua richiesta? A tal proposito Guadagnini non offre una risposta esplicita ma è possibile avanzare l'ipotesi che l'arciprete mirasse a mettere in luce la consapevolezza del popolo di Israele che un'eccessiva libertà fosse inconciliabile con il governo di un popolo che, da insieme di tante famiglie, si apprestava a diventare una nazione⁸⁸.

Allora griderete a causa del re che avrete voluto eleggere, ma il Signore non vi ascolterà". (I Samuele 8, 10-18). Parte della tradizione rabbinica non ha interpretato le parole di Samuele sulla monarchia come una minaccia rivolta dal giudice al popolo israelita, ma come l'elencazione dei legittimi diritti che sarebbero spettati al re. A tal proposito cfr.: A. LUZZATTO, *Il Midrash su Samuele*, in *Samuele tra politica e fede*, cit., p. 174.

⁸⁷ Samuele, e come lui parte della popolazione israelita, era contrario all'instaurazione di una monarchia in quanto riteneva che il sistema di governo d'Israele dovesse rimanere rigorosamente teocratico. Gli stessi anziani che avevano avanzato la richiesta di avere un re si resero conto di avere peccato, come Guadagnini sottolinea facendo riferimento a I Samuele 12, 19. Il tema della regalità di Dio ha occupato uno spazio di estrema rilevanza nella storia della storiografia biblica. Emblematica in tal senso appare la riflessione che nel 1932 Martin Buber elaborò nell'opera intitolata *La regalità di Dio*. Per Buber l'unica forma politica che è possibile desumere dallo studio dell'Antico Testamento è quella teocratica. Prendere in considerazione quanto Buber, in opposizione al pensiero del teologo tedesco Wilhelm Michaelis, scrisse a proposito della teocrazia descritta nella Bibbia ebraica risulta di particolare interesse per comprendere come Guadagnini fosse partecipe di un dibattito che ha segnato sino in tempi molto recenti la riflessione teologico-politica occidentale. Riguardo al concetto di regalità divina Buber ha scritto: "W. Michaelis dichiara che la mia «teocrazia diretta» delle origini non sarebbe «una teocrazia in senso proprio» – e ha ragione se sostituiamo l'attributo «proprio» con «usuale» cioè se identifichiamo teocrazia e ierocrazia; ma sbaglia se non vogliamo defraudare un termine così importante del suo significato proprio, e cioè appunto del suo significato eminentemente reale. Questo non può certo nascondere il suo carattere particolare. Qui appunto non si tratta di un concetto puramente storico-istituzionale, ma di un concetto storico-religioso, che tende a realizzarsi in senso storico-costituzionale: si tratta dell'aspirazione a una sovranità divina reale e terrena, che si esprime alle origini di un popolo e che agisce nel seguito della sua storia. In questo concetto non rientra la fede in un'entità sacrale istituzionale, ma quella in una *charis* che, sempre al momento opportuno, elargisce gli autentici carismi a uomini eletti". Cit. in D. QUAGLIONI, *La politeia biblica*, cit., p. 512

⁸⁸ A partire dal XVI secolo l'interesse per la natura dell'autorità politica e per l'organizzazione dello Stato ha conosciuto un notevole incremento. Molte sono state le opere giuspolitiche dedicate allo studio dei sistemi istituzionali dello Stato a partire dalle sacre Scritture. A tal proposito I Samuele 8, 7-18 ha occupato un ruolo di notevole rilevanza, soprattutto in ragione delle sue implicazioni teologico-politiche. Per restare nel campo interpretativo in cui si posizionò anche Guadagnini, basti a tal proposito pensare a Jean Bodin il quale, nello scritto *Methodus ad facilem historiarum cognitionem, ab ipso recognita et multo quam antea locupletior. Cum indice rerum memorabilium copiosissimo*, edito nel 1572, fece riferimento a I Samuele 8 per respingere l'idea dell'origine popolare dell'autorità politica, che egli, al contrario, riteneva di derivazione divina. A tal proposito cfr.: A. M. LAZZARINO DEL GROSSO, *La Repubblica Hebraeorum come modello "scientifico" nel Methodus di Jean Bodin*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, cit., pp. 382-398. Sulla stessa lunghezza d'onda di Bodin si pone anche il giurista e teologo di origine scozzese Guillaume Barclay il quale, nell'opera intitolata *De regno et regali potestate*, pubblicata nel 1600, prendendo le difese del sistema monarchico, sostenne l'immediata provenienza divina dell'autorità politica. Barclay accettava l'esistenza del consenso popolare rispetto alla nomina regia, ma si impegnò a dimostrare che tale atto rimane

Giunti a questo punto si rende necessaria una riflessione a proposito della strategia argomentativa utilizzata da Guadagnini. Allo scopo di dimostrare l'infondatezza della dottrina contrattualista propugnata da Ranza, l'arciprete fa riferimento a I Samuele 8, 8-17 e a Deuteronomio 17, 14-20, due passi veterotestamentari che, pur trattando entrambi dell'origine dell'autorità politica, colgono lo *jus regis* sotto due prospettive diverse, se non addirittura antitetiche. Il passo relativo al I Libro di Samuele si sofferma sull'enunciazione dei difetti del sistema monarchico, lasciandone intuire la natura assolutistica, mentre il capitolo 17 del Deuteronomio rappresenta la più compiuta espressione della monarchia temperata, fondata sulla cooperazione al potere politico del re, dei giudici, dei sacerdoti e dei profeti. Come conciliare queste due opposte interpretazioni del governo regio?⁸⁹ Per comprendere pienamente l'argomentazione di Guadagnini occorre tenere presente che lo scopo principale delle *Osservazioni sopra il Discorso* composte contro il contrattualismo di Ranza era quello di indagare l'origine di ogni autorità terrena, prima tra tutte quella politica, e non quello di riflettere a proposito del funzionamento di un particolare sistema di governo. La predilezione di Guadagnini verso la monarchia assoluta di stampo illuminato, che egli avrebbe formulato compiutamente nel *Saggio de' beni*, rappresenta un tema solo tangenzialmente toccato nelle *Osservazioni sopra il Discorso*, opera la cui natura è prettamente teorica e il cui scopo è eminentemente teologico-politico.

pur sempre subordinato all'istituzione divina di ogni autorità terrena, limitandosi ad assumere la forma di una *confirmatio*. A proposito dell'utilizzo di I Samuele 8 allo scopo di sostenere una visione assolutistica del potere politico cfr.: J. P. SOMMERVILLE, *English and European Political Ideas in the Early Seventeenth Century: Revisionism and the Case of Absolutism*, in «Journal of British Studies», 35 (1996), pp. 168-194. Nel fronte opposto si pose invece il modenese Carlo Sigonio con l'opera *De Repubblica Hebraeorum* del 1582, in cui l'autore utilizzò il riferimento a I Samuele 8, 11-18 in chiave anti-monarchica. Il pensiero di Sigonio esercitò una forte influenza sul giurista e teologo calvinista Johannes Althusius il quale, nello scritto intitolato *Politica methodice digesta exemplis atque sacris et profanis illustrata* del 1603, sostenne che l'autorità politica proviene da Dio, ma che la sua sanzione passa attraverso il consenso popolare. Il teologo calvinista scrisse che "*rex a Deo constituitur et a populo*". Punto di vista che Althusius approfondì affermando che il potere regale proviene "*a Deo mediate, a populo immediate*". A tal proposito cfr.: L. BIANCHIN, *Politica e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, cit., pp. 409-430. L'utilizzo a scopo teologico-politico dell'Antico Testamento, e in particolar modo di I Samuele 8, 8-22, ha conosciuto una notevole fortuna nel Seicento olandese. In tale contesto grande fortuna ha avuto l'interpretazione della struttura federale dello stato ebraico quale antesignana espressione del repubblicanesimo olandese. A tal proposito cfr.: L. CAMPOS BORALEVI, *La Repubblica hebraeorum nella tradizione olandese*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, cit., pp. 431-643. Altrettanto viva si è mantenuta nella moderna scienza politica l'attenzione a I Samuele 8, 10-22. Basti ricordare l'opera intitolata *Storia delle dottrine politiche*, che Gaetano Mosca compose in prima edizione nel 1933. Mosca interpretò il passo del I Libro di Samuele, in cui il giudice d'Israele elenca al suo popolo i difetti del sistema monarchico, in parallelo a Giudici 9, 7-15, in cui è riportato l'apologo di Jotam, quale espressione della tensione anti-monarchica che percorre l'Antico Testamento. Sull'utilizzo a scopo teologico-politico di I Samuele 8 cfr.: F. RIVA, *Esperienze etico-politiche. Città biblica e città greca*, in F. RIVA, M. RIZZI (a cura di), *La politica e la religione*, Roma, 2000, pp. 161-212, in particolare pp. 168-169; D. QUAGLIONI, *L'iniquo diritto. Regimen regis e jus regis nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli specula principum del tardo Medioevo*, in A. DE BENEDICTIS (a cura di), *Specula principum*, Frankfurt, 1999, pp. 209-242; G. FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin, 1972.

⁸⁹ A proposito della relazione tra I Samuele 8, 8-17 e Deuteronomio 17, 14-20 cfr.: A. SPREAFICO, *I tre volti di Samuele (giudice, sacerdote e profeta)*, in AA. VV., *Samuele tra politica e fede*, cit., pp. 103-104.

La logica sottesa alla riflessione teologico-politica di Guadagnini trova piena conferma nel mancato riferimento a I Samuele 9, 15-17⁹⁰, espressione di un orientamento politico favorevole al governo monarchico, a tutto vantaggio di I Samuele 8, 10-18, in cui, come visto, è formulata una esplicita denuncia dei difetti della monarchia. Tale strategia, apparentemente in contraddizione con l'orientamento filo-monarchico di Guadagnini, deve essere compresa alla luce della natura delle *Osservazioni sopra il Discorso*. Nell'ottica guadagniniana, che è bene ricordarlo è ottica prettamente controversistica, ciò che più risultava necessario era focalizzare l'attenzione sui passi che, vedendo coinvolto il popolo israelita nella scelta del proprio re come in I Samuele 8 e 10, potevano dare adito a letture contrattualiste, piuttosto che concentrarsi sui riferimenti filo-monarchici. Era la teologia politica a muovere la riflessione di Guadagnini e non la filosofia politica, con i problemi relativi alle diverse forme costituzionali, interesse che, al contrario, contraddistinse gli scritti concepiti sulla scia dei rivolgimenti politici seguiti alla costituzione del governo rivoluzionario di Brescia nel marzo del 1797.

Che l'obiettivo di Guadagnini fosse quello di indagare l'origine dell'autorità politica trova conferma nell'attenzione riservata dall'arciprete a I Samuele 13, 8-15, in cui si descrive lo scontro tra Samuele, colui che deteneva il ruolo di giudice, e Saul, il nuovo re d'Israele. L'episodio è ambientato a Gàlgala dove parte del popolo israelita, braccato dai Filistei, è riunito intorno a Saul in attesa dell'arrivo di Samuele. Dopo aver atteso per sette giorni, Saul, di fronte alle sollecitazioni del popolo israelita, decise di sacrificare l'olocausto per placare l'ira di Dio, derogando tuttavia alla disposizione divina che gli aveva intimato di attendere il giudice prima di agire. Una volta offerto il sacrificio di comunione Samuele giunge a Gàlgala e, preso atto dell'operato del re Saul, lo rimprovera per aver agito contro il volere divino, preannunciandogli la fine imminente del suo regno⁹¹.

L'episodio diventa funzionale alla logica argomentativa di Guadagnini per dimostrare che, anche a seguito dell'elezione divina del re Saul, il quale, come primo sovrano d'Israele, deteneva il potere d'*imperium*, Samuele non perse lo *status* che lo differenziava dal resto della popolazione israelita. Indipendentemente dalla svolta politica e costituzionale seguita alla richiesta di Israele di essere governato da un re, il profilo "politico" di Samuele, traendo legittimazione dalla volontà divina, non subì declassamenti. Scrive a tal proposito Guadagnini:

⁹⁰ Nel passo, concernente l'annuncio di Dio a Samuele a proposito dell'elezione divina del re Saul, si legge: "Il Signore aveva rivelato all'orecchio di Samuele, un giorno prima che giungesse Saul: «Domani a quest'ora ti manderò un uomo della terra di Beniamino e tu lo ungerai come capo del mio popolo Israele. Egli salverà il mio popolo dalle mani dei Filistei, perché io ho guardato il mio popolo, essendo giunto fino a me il suo grido». Quando Samuele vide Saul, il Signore gli confermò: «Ecco l'uomo di cui ti ho parlato: costui reggerà il mio popolo»". (I Samuele 9, 15-17).

⁹¹ A proposito del contrasto tra Samuele e Saul cfr.: F. FLORES D'ARCAIS, *Vita e vicende di Samuele*, cit., pp. 18-19; A. SPREAFICO, *I tre volti di Samuele*, cit., pp. 102-103; A. LUZZATTO, *Il Midrash su Samuele*, cit., pp. 178-179.

Samuele riprende il Re Saule, perché non l'abbia aspettato fino alla fine del settimo giorno secondo il concerto con lui fatto, e gli annuncia d'ordine di Dio che perciò Dio lo riprova; e il Re non se ne adira, ma si scusa con ogni umiltà. È questo cosa da semplice cittadino, o non piuttosto da personaggio che conserva una grande autorità sopra il Re medesimo? Parla d'ordine di Dio: non è questo un parlar da Profeta?⁹²

Per Guadagnini quanto affermato trova conferma nel comportamento di Samuele il quale, qualora avesse perso la giudicatura, non si sarebbe certo permesso di stigmatizzare l'operato di un sovrano legittimato per volontà divina.

Da qui prende forma la particolare situazione istituzionale che caratterizza l'organizzazione politica d'Israele a seguito dell'elezione di Saul, in cui, accanto al nuovo sovrano, persiste l'autorità della giudicatura esercitata da Samuele.

Guadagnini sostiene il suo punto di vista anche attraverso il riferimento a I Samuele 15, 1-3 e 10-11, in cui Samuele, parlando a nome di Dio, ordina a Saul di sterminare gli Amaleciti, il popolo che si era opposto all'uscita degli israeliti dall'Egitto. Il re obbedisce alla richiesta di Samuele ma, invece di applicare la legge dello *herem*, che gli imponeva di sterminare l'intero popolo amalecita, decise di lasciare in vita il re Amelèk e di fare bottino del bestiame migliore. In tal modo, non ascoltando il precetto del giudice, precetto il cui valore non era consultivo bensì normativo, il re Saul si attirò l'ira di Dio che Samuele, vanamente, cercò di placare⁹³. Altro episodio che nell'esegesi di Guadagnini attesta come ogni autorità terrena, indipendentemente dalla sua forma istituzionale, derivi immediatamente da Dio e non possa dunque essere mutata per volontà popolare⁹⁴. Criticando il pensiero di Ranza, il quale aveva sostenuto la cessazione dell'autorità di Samuele per volontà della popolazione israelita⁹⁵, Guadagnini scrive che

⁹² G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 21. Proseguiva Guadagnini a tal proposito: "Samuele fu eletto Giudice non dal Popolo, ma da Dio. [...] Seguita la morte di Eli suo immediato Predecessore, si vede Samuele entrato in carica in virtù della destinazione, che aveva fatto Dio senza alcuna elezione del Popolo. Egli parla subito a tutto il Popolo per esortarlo a ritornare a Dio, e ne viene ubbidito. Egli congrega tutto il Popolo in Masfat, non già per esservi eletto Giudice, come vorrebbe l'Autore, ma "ut orem pro nobis Dominum". Ivi, p. 12.

⁹³ Sul tema della *hýbris* del re, da cui emerge l'opposizione tra potere umano e monarchia divina, cfr.: F. FORESTI, *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School*, Roma, 1984; A. SPREAFICO, *I tre volti di Samuele*, cit., pp. 105-106.

⁹⁴ Per dimostrare che lo *status* di Samuele non subì alcuna modifica dopo l'elezione regale di Saul, Guadagnini fa ricorso a I Samuele 16, passo in cui Dio ordina a Samuele di ungere Davide quale re d'Israele. Per l'arciprete tale episodio evidenzia il particolare *status* politico del giudice. In opposizione al pensiero di Ranza, Guadagnini scrive: "Nel Capo 16 Samuele è mandato da Dio ad ungere Davide in Re, e lo unge difatti avendolo conosciuto per divina rivelazione per quello che Dio aveva eletto. Anche questa operazione è ben tutt'altro, che di semplice cittadino. Col suo arrivo in Betlemme per tal affare, gli Anziani della città restano ammirati, gli vanno incontro, e lo interrogano se la sua venuta è pacifica: alla venuta d'un semplice cittadino sarebbesi fatta tanta meraviglia, avrebbesi temuto di qualche grave sinistro, e sarebbonsi gli Anziani posti in ansietà di saperne il mistero? Rispose lor Samuele: «La mia venuta è pacifica, son venuto per immolar al Signore», e gl'invitò al sacrificio, ed essi vi concorsero: era dunque cosa nota a tutti loro, ch'egli continuava nel diritto di immolare". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 21. Altrettanto importante è il riferimento di Guadagnini a I Samuele 25, 1, passo in cui è descritta la funzione funebre di Samuele, a cui accorse tutto Israele. Guadagnini interpreta tale episodio come l'espressione del particolare profilo del giudice, il quale non perse il suo ruolo politico nemmeno dopo che Dio, su richiesta di Israele, elesse un sovrano:

nel capo 15 prescrive Samuele a Saulle d'ordine di Dio, che stermini gli Amaleciti. Saulle manca in parte a questo precetto, e Dio fa intendere a Samuele, ch'egli ha rigettato Saulle, e Samuele da d'ordine di Dio questo tristo annunzio al Re, e prega a lungo Iddio, perché perdoni a Saulle. Non è questo un parlare da gran personaggio e da Profeta? Samuele non fu mai Sacerdote, come scioccamente suppone il Ranza, ma talvolta sacrificò come capo del Popolo secondo l'uso di que' tempi⁹⁶.

Proseguendo nella sua analisi veterotestamentaria Guadagnini si concentra su II Samuele 5, 1-5, passo in cui è descritta la convocazione degli anziani⁹⁷ del popolo israelita ad Hebron, città in cui essi, stipulando un'alleanza con il sovrano, unsero Davide quale re d'Israele.

Sulla scorta della riflessione esegetica di Ranza, Guadagnini riconosce la validità di tale episodio, ma si impegna a escludere che esso sia l'espressione del diritto dei governati di eleggere i propri capi politici. A tal proposito l'arciprete prende in considerazione I Samuele 16, in cui, per la prima volta nell'Antico Testamento, entra in scena Davide, il futuro re d'Israele. Giunto a Betlemme su indicazione divina, il giudice Samuele si reca presso la casa di Iesse, tra i cui figli Dio afferma di aver scelto colui che avrebbe guidato le sorti politiche del popolo israelita. L'episodio si sofferma sulla presentazione dei sette figli di Iesse di cui, tuttavia, Dio comunica a Samuele l'esclusione dall'elezione politica. Scartati quelli che Iesse aveva presentato come possibili sovrani d'Israele, Samuele chiede se tutti i figli fossero presenti ed è a quel punto che, presentato come il più giovane, e dunque il meno adatto a occupare ruoli politici, Dio comunica a Samuele l'elezione di Davide⁹⁸.

“Finalmente al capo 25 v. 1 si racconta che alla sua morte, «*congregatus est universus Israël, et planxerunt eum, et sepelierunt eum in domo sua in Ramatha*». Un funerale onorato dalla presenza e dal pianto di tutta la Nazione indica ben altro nel defunto che la qualità di «semplice cittadino». Ivi, p. 22.

⁹⁵ Un capitolo del *Discorso* di Ranza è intitolato *Samuele deposto dalla carica suprema di giudice, Capo della Nazione, ad istanza del Popolo, per le ingiustizie de' suoi figliuoli*. Cfr.: G. A. RANZA, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo*, cit., pp. 10-11. Nel capitolo intitolato *Esortazione salutare ai Regnanti* Ranza, sull'esempio offerto da Samuele, aveva sostenuto la legittimità del popolo di cambiare governo secondo la sua volontà: “Ecco la vera inesauribil sorgente, autorizzata da Dio, della massima per voi [i regnanti] terribile, ma salutare, ma necessaria al ben essere dei Popoli, che mancando voi al vostro dovere del contratto sociale, cioè di procurare la possibile felicità dei Popoli, essi possono riassumere gl'inalienabili loro diritti, e cambiare governo; e farvi rientrare, come Samuele e i suoi figli, nel numero dei privati individui!”. Ivi, p. 12.

⁹⁶ Ivi, p. 21.

⁹⁷ Riguardo al ruolo politico degli anziani nell'Antico Testamento cfr.: H. REVIV, *The Elders in Ancient Israel. A Study of a Biblical Institution*, Jerusalem, 1989.

⁹⁸ Per giustificare l'origine divina dell'autorità politica Guadagnini prende in considerazione il rapporto tra Davide e il re d'Israele Saul. Pur essendo stato unto dal giudice Samuele per volontà divina, Davide dimostrò la propria sottomissione a Saul, il quale ancora ricopriva il ruolo di sovrano. Pur avendone avuto l'opportunità, Davide si rifiutò di uccidere il re Saul, perché ciò sarebbe stato contrario alla legge divina. Facendo riferimento a I Samuele 24, 7-8, Guadagnini scrive: “Primo dunque, essendo stato Saulle riprovato da Dio, Dio gli sostituì Davide, e lo fece ungerne in Re da Samuele. Non è dubbio, che Davide era dunque già il solo Re legittimo stabilito da Dio. Frattanto Saulle regnava, e non Davide. E Davide che faceva? Spiegò egli mai, vivente Saulle, la sua regia dignità? Mai. Tutto al contrario o serviva a Saulle prima come suo musico, e poi come suo guerriero; e nemmen dopo la sua famosa vittoria contro Golia, né dopo tante altre contro i Filistei, lasciò trasparire alcuna pretesa al Trono. Non basta. Saulle ingelosito di lui lo perseguiva a morte. Che ingiustizia! Che tirannia! E Davide che fa? E Davide fugge in terre straniere con grave disagio e pericolo. E seguitando Saulle più ostinatamente che mai a cercarlo a morte con interi eserciti, benché munito di gente

L'episodio assume un ruolo di notevole rilievo nella visione teologico-politica di Guadagnini in quanto, a suo parere, attesta come la scelta dell'autorità secolare sia un diritto che rientra nelle prerogative divine e come tra la volontà di Dio, nascosta in disegni di cui l'uomo non è in grado di cogliere il significato, e la volontà umana esista una discontinuità che è la cifra qualificante del pessimismo antropologico dell'arciprete. Secondo i parametri della ragione umana sarebbero stati gli altri figli di Iesse a dover ricoprire l'incarico di re. Tuttavia, a dispetto della volontà dell'uomo, Dio scelse Davide, il più piccolo dei fratelli e quello apparentemente meno adatto a ricoprire una carica politica.

Traendo le logiche conseguenze dalla sua riflessione, Guadagnini afferma che il patto federativo sancito tra il popolo israelita e il re Davide, per Ranza l'espressione più compiuta della dottrina del contratto sociale⁹⁹, non costituiva altro che una sanzione di un dato di fatto su cui Dio aveva imposto la sua volontà.

Le Tribù tutte confessano pubblicamente di sapere, che il Signore avea detto a Davide: "*Tu pasces populum meum Isarël, et tu dux eris super Israëll*" [II Samuele 5, 2]. Questo non fu dunque eleggerlo in Re, ma riconoscerlo per Re già eletto da Dio. A che dunque si producono questi passi per provare, che il Popolo ha il diritto di eleggersi il Re, quando provano per conto di Davide tutto il contrario? Forse il Popolo avea diritto di rifiutare il Re eletto da Dio, ed eleggerne un altro?¹⁰⁰

Punto di vista che, in continuità con il percorso esegetico approntato in precedenza, Guadagnini approfondisce in ottica anti-contrattualista scrivendo che

certamente, dice l'Autore [Ranza], le Tribù strinsero col Re il "patto federativo": la Scrittura lo dice chiaro: "*percussit cum eis rex David foedus coram Domino*" [II Samuele 5, 3]. Va bene; ma convien sapere, che patto federativo fu questo: forse le Tribù proposero al Re de' patti colla comminatoria di non riconoscerlo per Re, se non li giurava solennemente? Signor nò; i patti reciproci tra il Re, e i sudditi eran già stati molto prima stabiliti da Dio nel

anch'esso, non fa che fuggire di deserto in deserto. Dio gli mette due volte in mano il suo nemico senza difesa alcuna, sicché lo poteva uccidere a man salva. Ed egli abborrisce di metter le mani addosso all'Unto del Signore, e riprende i suoi che voleano a sì bella occasione mettere in salvo la di lui vita coll'uccidere il Tiranno. [...]. Considerava dunque la persona d'un Re una volta stabilito da Dio sul Trono, come sacra e intangibile anche dal Re stesso, surrogatogli da Dio, finché Dio il lasciare in vita, come un delitto da cui pregava Dio a preservarlo, l'ucciderlo o il permettere che fosse ucciso. Quanto più dunque l'avrete giudicata intangibile dalla Nazione, che Dio non ha mai autorizzata a tanto?" G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 47.

⁹⁹ Ranza aveva preso a riferimento II Samuele 5, 1-5 per mettere in luce il ruolo degli anziani riuniti ad Hebron nell'elezione del re Davide. Tale episodio veterotestamentario costituisce per Ranza la più evidente sanzione del diritto del popolo di eleggere i propri rappresentanti politici. Non a caso un capitolo del *Discorso* del giacobino vercellese è intitolato *La dottrina dei Diritti dell'Uomo autenticata da Dio in più incontri*. Tra questi "incontri" Ranza annovera per l'appunto l'elezione del re Davide. A proposito della dottrina dei diritti dell'uomo Ranza aveva scritto che "la sparsero poi gli altri storici ispirati col narrarci, che Davide, benché già scelto da Dio, ed unto da Samuele, fu proclamato ed unto Re dal Popolo di Giuda dopo ucciso Saulle". G. A. RANZA, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo*, cit., p. 13.

¹⁰⁰ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 22.

Deuteronomio: erano obbligati dalla divina legge il Re e i sudditi ad osservarli; perciò non si trattò ivi di una particolare convenzione, ma si diede esecuzione alla legge giurandone entrambe le parti la dovuta rispettiva osservanza¹⁰¹.

Ancora una volta, così come per la figura del primo re Saul, nel pensiero di Guadagnini emerge la stretta continuità che lega Davide e Abramo, il primo dei patriarchi. Il patto stipulato tra Davide e Dio ricalca quello primitivo, su cui si era forgiata l'elezione del popolo israelita, che vide protagonista Abramo¹⁰². L'elezione di Davide per volontà divina è infatti fondata sulla carne, sulla successione delle generazioni discendenti dal secondo re d'Israele¹⁰³.

In linea con quanto affermato a proposito di II Samuele 5, 1-5, Guadagnini fa riferimento a I Re 1, concentrandosi in modo particolare sull'evoluzione della politica di Israele dopo la morte di Davide. Al momento della vecchiaia del re Davide si genera uno scontro tra i suoi figli Adonia e Salomone i quali, sulla scorta della promessa divina riguardante la successione davidica, aspiravano al trono di Israele. Guadagnini mette in luce che qualora fossero valse le ragioni umane e qualora l'elezione del sovrano fosse stata decretata per volontà popolare, Adonia avrebbe certamente ottenuto il titolo regio. Egli era infatti più anziano di Salomone e vantava l'appoggio della parte più consistente del popolo israelita¹⁰⁴. Tuttavia, a dispetto di quello che sembrava un percorso già stabilito, Davide, a seguito dell'incontro con la prima moglie Betsabea, elesse re Salomone, e lo fece non per sua volontà, bensì dando seguito a quanto prospettato da Dio. A questo punto Guadagnini ricorre a II Samuele 7, 12, in cui Natan, parlando come profeta per bocca di Dio, disse a Davide che, al momento della sua morte, Dio avrebbe scelto come re un suo diretto discendente, e questo per dare stabilità al regno di Israele¹⁰⁵. Scrive Guadagnini:

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² A proposito della continuità concettuale che lega i sovrani d'Israele al primo dei patriarchi cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., p. 21.

¹⁰³ Nella riflessione esegetica di Guadagnini manca il riferimento alla storia della monarchia israelita dopo l'esilio di Babilonia. Negli scritti veterotestamentari inerenti al periodo post-esilico, infatti, lo stretto rapporto che lega Dio e la dinastia davidica pare sfumare. Michael Walzer ha sostenuto che tale condizione ha favorito lo sviluppo del messianismo tanto in campo ebraico che cristiano. Il venir meno della figliolanza divina della dinastia monarchica ha fatto sì che si sviluppasse l'attesa per il ritorno del messia, l'erede della casa di Davide. A tal proposito Cfr. M. WALZER, *All'ombra di Dio*, p. 71.

¹⁰⁴ Scrive Guadagnini: "Si può vedere, dal primo capo del 3 Libro de' Re [I Re 1], che Adonia non dormiva, ma si era fatto un grosso partito, e che egli era per età di gran lunga maggiore di Salomone, e facilmente il primogenito, perché Amnone il primo de' figliuoli di Davide era morto, e morto pure era Assalone, ch'era il terzo, e del secondo Cheleb o Daniele, la Scrittura non dice cosa alcuna, onde si può pensare che fosse morto fanciullo. Avea dunque secondo le leggi umane un certo diritto al Regno, ed egli lo disse chiaro a Bersabea Madre di Salomone [...]. La parte della Nazione dunque, la quale si era spiegata per lui, aveva secondo le umane leggi buon fondamento d'opporsi alla contraria disposizione, che ne fece il Re Davide. Se non è esagerata l'espressione dello stesso Adonia, già tutto Israele s'era spiegato per lui [...]. E difatti vede, che solo cinque personaggi di conto, e il nerbo dell'armata di Davide, eran contrari ad Adonia". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 23.

¹⁰⁵ Scrive Guadagnini rifacendosi a II Samuele 7, 12: "Nondimeno lo stesso Adonia confessa a Bersabea, che il Regno è legittimamente trasferito a Salomone [...]. L'elezione del Re toccava a Dio non al Popolo: e Dio destinato già aveva Salomone parecchi anni avanti per bocca del Profeta Natan, [...]. Davide pertanto non fece in ciò, che eseguire l'ordine di Dio, come perciò giurato avea di fare a Bersabea. L'autorità del Popolo dov'è qui? Il Popolo ha eletto Adonia, e

Davide pertanto non fece in ciò, che eseguire l'ordine di Dio, come perciò giurato avea di fare a Betsabea. L'autorità del Popolo dov'è qui? Il Popolo ha eletto Adonia, e Davide promove Salomone, e la Nazione dopo aver gridato indarno: "Vivat Rex Adonias" grida subito dopo in contrario: "Dixit omis populos, vivat Rex Salomon", e così confessa di non aver diritto alcuno all'elezione del Re¹⁰⁶.

Dando seguito alla sua riflessione esegetica Guadagnini prende in considerazione la storia veterotestamentaria successiva alla morte del re Salomone. L'arciprete si concentra con particolare attenzione sulla figura di Roboamo il quale, figlio di Salomone e sovrano d'Israele, avendo dato ascolto ai suoi consiglieri più giovani, ignorando i consigli di quelli più anziani, subì la sollevazione delle tribù del nord le quali, guidate da Geroboamo, un funzionario di Salomone, costituirono il regno d'Israele¹⁰⁷.

L'episodio genera un interrogativo: come conciliare l'idea dell'origine divina dell'autorità politica, con l'episodio narrato in I Re 12, 20-25? Come tenere insieme il divieto della sollevazione politica per volontà divina con l'insurrezione di cui fu fatto oggetto il legittimo re Roboamo? Consapevole dell'importanza di questa domanda che, qualora lasciata inevasa, avrebbe potuto mettere in discussione la sua argomentazione, Guadagnini focalizza l'attenzione su due punti. Il primo riguardante lo *status* di Roboamo il quale, a dispetto della sollevazione delle dieci tribù del nord – le tribù di Giuda e di Beniamino rimasero fedeli al re – mantenne l'autorità sovrana¹⁰⁸, prerogativa che, derivante immediatamente da Dio, è indipendente dalla volontà dei governati.

Quest'ultimo passo storico allegato dall'Autore [Ranza] ha almeno qualche maggiore apparenza; ma non ha punto maggiore solidità. È vero, che dieci Tribù si ribellarono a Roboamo, che sedotto dai Giovani allevati con lui parlò al Popolo non men duramente, che sciocamente. Ma non è vero, che Roboamo decadette reale sopra le Tribù ribellate per questo, né che le Tribù ribelli esercitaron per questo un diritto legittimo colla ribellione. La vera causa di questa rivoluzione fu il Decreto già molto innanzi fatto da Dio¹⁰⁹.

Il secondo concernente l'origine della storia che vede protagonisti Roboamo e Geroboamo, il figlio di Salomone e il suo funzionario. Facendo riferimento a I Re 11, 26-39, passo in cui il profeta Achia aveva annunciato a Geroboamo la sovranità sul regno di Israele, Guadagnini mette in luce che la

Davide promove Salomone, e la Nazione dopo aver gridato indarno: «Vivat Rex Adonias»: grida subito dopo in contrario: «Dixit omis populos, vivat Rex Salomon», e così confessa di non aver diritto alcuno all'elezione del Re". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 23.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Salomone, arruolando come coscritti un numero molto elevato di giovani, mise a repentaglio la successione dinastica. Di fronte a questa situazione giudicata insostenibile, i rappresentanti delle tribù del nord chiesero al re Roboamo di ridurre il numero dei coscritti. Anziché ascoltare il consiglio dei funzionari più anziani, Roboamo, seguendo il parere dei più giovani, rigettò la richiesta delle tribù del nord, causando la loro sollevazione.

¹⁰⁸ Guadagnini fa riferimento a I Re 11, 34: "Non gli toglierò tutto il regno dalla mano, perché l'ho stabilito principe per tutti i giorni della sua vita a causa di Davide, mio servo, che ho scelto, il quale ha osservato i miei comandi e le mie leggi". (I Re 11, 34).

¹⁰⁹ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 24.

ribellione delle tribù del nord all'autorità del re Roboamo era stata preannunciata e dunque in ultima istanza stabilita da Dio. Dio, prendendo atto della cattiva condotta del re Salomone, preannunciò che gli avrebbe sottratto il regno per consegnarlo a un suo suddito. Ciò, tuttavia, non durante il suo governo, bensì durante quello del figlio Roboamo.

Per Guadagnini l'episodio a cui Ranza aveva fatto riferimento al fine di evidenziare il diritto delle tribù d'Israele che si erano ribellate al tiranno di eleggere il proprio sovrano, può essere compreso unicamente se colto all'interno degli imperscrutabili disegni di Dio¹¹⁰. Anche in questo episodio veterotestamentario, apparentemente favorevole a un'interpretazione contrattualista dell'origine della società, lo spazio d'intervento dei governati nella scelta dei capi politici risulta per Guadagnini completamente annullato. Punto di vista che l'arciprete elabora attraverso la seguente domanda retorica:

Che parte ebbe la Nazione in questo Decreto divino? Dio solo è quegli, che senza dirne parola al Popolo dispone a suo piacere del Regno: e per dare esecuzione al suo decreto abbandona il disgraziato Roboamo al pazzo consiglio de' giovani, che dovea dar pretesto alle dieci Tribù di ribellarsi ed abbandona quelle Tribù al loro spirito rivoltoso, ed al pazzo consiglio di eleggersi in Re Geroboamo, il cui governo fu assai più funesto a loro, che non sarebbe stato quello di Roboamo, se non per altro almeno perché quel fatto politico indusse tutto il suo Popolo all'idolatria, per cui quel Re fu da Dio punito coll'esterminio della sua famiglia, e quelle Tribù con mille disastri, che la Scrittura ci descrive a lungo¹¹¹.

Proseguiva, in opposizione al pensiero di Ranza:

È poi notevole il detto dell'Autore, che la ribellione delle dieci Tribù fu "con approvazione di Dio". Altro è permettere, ed altro approvare. Dio eseguisce i suoi decreti spesso per mano de' malvagi, i quali operando ingiustamente, e senza alcuna veduta di far la volontà di Dio, ma strascinati dalle proprie passioni, peccano senza dubbio, e spesso gravissimamente, nell'atto stesso, che senza saperlo eseguono i disegni di Dio. I Re Pagani, che al tempo de' Giudici e de' Re d'Israele oppressero e tiranneggiarono miseramente gli Ebrei, eseguirono senza dubbio i disegni di Dio, che avea chiaramente minacciato a quel Popolo una tale oppressione e tirannia per mezzo de' suoi Profeti. Ma pensavano essi di servire con ciò a Dio? Essi pensavan tutt'altro: pensavano a saziare la loro superbia e cupidità di regnare sopra nuovi Popoli, e arricchirsi delle loro spoglie, e farsi un gran nome¹¹².

In tal modo per Guadagnini l'invio del profeta Semaià a Roboamo affinché il re deponesse le armi e non entrasse in guerra contro le tribù che si erano sollevate contro il suo potere, episodio descritto in I Re 12, 21-24, non è da interpretare come segno dell'approvazione divina all'insurrezione delle

¹¹⁰ Riguardo alla lettura politica dell'episodio riguardante la sollevazione delle dieci tribù contro Roboamo cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., p. 63.

¹¹¹ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 24.

¹¹² Ivi, p. 25.

popolazioni guidate da Geroboamo, bensì come un atto di tutela verso le due tribù che, rimanendo fedeli al legittimo sovrano, si erano conformate alla volontà divina.

Il Profeta Semeja fu perciò mandato non alle Tribù ribelli, che perciò compariscono visibilmente rigettate da Dio, ma alle Tribù fedeli, ed a Roboamo stesso, che perciò compariscono amati paternamente da lui: e non gli riprende perché vogliano guerreggiare quasi che con ciò offenda lui, ma sol gli avvisa di non farlo, perché la rivoluzione è stata fatta da lui, [...] abbandonando Roboamo al pazzo consiglio de' giovani, e le dieci Tribù ad una pazza e fanatica ribellione. Le due Tribù fedeli, e il Re stesso ubbidirono prontamente a Dio¹¹³.

In ultima analisi come il popolo israelita era fuggito dall'Egitto dell'oppressione non per meriti suoi, ma per volontà divina, allo stesso modo le dieci tribù di Israele, sollevandosi contro il mal governo di Roboamo, non fecero altro che mettere in pratica il progetto divino. Ciò che era necessario a Guadagnini per giustificare un episodio che risultava inconciliabile con l'idea della sottomissione dei governati ai propri governanti. La filosofia della storia di Guadagnini non ammetteva deroghe a un piano in cui ogni tassello doveva occupare lo spazio che Dio gli aveva riservato.

Tale lettura, più che il frutto di un'approfondita speculazione teologica e filosofica, risultava lo strumento ideale per risolvere ogni contraddizione che il percorso tumultuoso della storia poteva presentare. Anche l'episodio più distante dalla concezione teologico-politica dell'arciprete era perfettamente spiegabile alla luce dell'imperscrutabile volontà divina. La concezione di Dio come entità lontana, indifferente alle sorti dell'umanità, di un Dio molto più simile a quello dell'Antico Testamento piuttosto che a quello del Nuovo, segnava in profondità la teologia di Guadagnini, che in tal modo esprimeva la sua piena conformazione alla sensibilità religiosa tipica del movimento giansenista.

Terminata l'analisi dei capitoli 11 e 12 del I Libro dei Re, Guadagnini si concentra su II Cronache 23, portando a compimento il percorso esegetico che, frutto di un'organica analisi scritturale e di una contingente necessità controversistica, egli condusse sull'Antico Testamento. L'episodio narrato in II Cronache 23, 1-3 ha per protagonista Ioas il quale, preservato dalla strage in cui, per volontà dell'empia Atalia, incappò la discendenza regale della casa di Giuda, divenne re all'età di sette anni. L'elevazione al trono del giovane sovrano avvenne per mano dello zio Ioiadà, il

¹¹³ Ivi, p. 27. Approfondendo la sua riflessione riguardo all'appoggio offerto da Dio a Roboamo, Guadagnini scrive in opposizione a Ranza: "Non sarà ancora male il mandare l'Autore a leggere il capo II del 2° de' Paralipomeni per vedere, come Dio prosperò Roboamo nei primi tre anni del suo regno, ne' quali egli si conservò fedele a Dio, onde conosca, che non sono gli uomini, ma Dio quello che dispone de' regni. Ci vedrebbe insieme, che Roboamo non fu né un tiranno né un imbecille, ma un Re saggio, valoroso e sollecito della quiete de' suoi sudditi; poiché fabbricò molte città e le fortificò assai bene, per riparare i suoi sudditi dalle incursioni de' nemici, e fece grandi provvisioni d'armi e di viveri per loro quiete". Ivi, p. 28.

quale, rivestendo la carica di pontefice, chiamò a raccolta tutti i capi delle famiglie di Giuda e la tribù dei Leviti. In continuità con la strategia argomentativa che risulta il punto qualificante della sua riflessione esegetica, Guadagnini prende in considerazione tale episodio allo scopo di fugare ogni sorta di potenziale lettura contrattualista. Sulla scia del pensiero di Ranza, Guadagnini riconosce la veridicità storica del patto stipulato tra il giovane re Ioas e l'assemblea riunita per volontà di Ioiadà, ma si impegna a evidenziare che tale evento non costituisce una prova del diritto del popolo di eleggere i propri governanti. Il patto federativo tra il sovrano, i capi famiglia e i Leviti servì unicamente a sanzionare ciò che Dio aveva disposto.

La miracolosa preservazione di Gioas [Ioas] unico rampollo della famiglia di Davide nella strage di tutti i suoi fratelli, è un effetto ed una prova insieme di quell'antica promessa fatta da Dio a Davide di mantenere in perpetuo sul Trono di Giuda i suoi discendenti finché durasse quel Trono, che non doveva mai sino al fine essere occupato da altrui, che dai posteri di Davide, come seguì. Il Re dunque era eletto da Dio indipendentemente dal Popolo, e il Popolo non poteva rifiutarlo, né "cedere a lui i diritti civili e religiosi", che in questo caso non aveva. Giojada [Ioiadà] pertanto non lo mostrò al Popolo, perché questi liberamente lo eleggesse, ma perché lo riconoscesse come eletto da Dio¹¹⁴.

Tale punto di vista è supportato da Guadagnini attraverso il ricorso a II Cronache 23, 3 in cui Ioiadà, rivolgendosi ai congregati, afferma "*Ecce filius regis regnabit, sicut locutus est Dominus super filios David*".

Nell'esegesi di Guadagnini traspare dunque il filo rosso che unisce, in un percorso concettualmente organico, l'episodio della convocazione degli anziani per volontà di Mosè descritto in Esodo 19, 7-8, l'elezione da parte del popolo del primo re di Israele Saul narrato I Samuele 10, 20-21 e il patto di alleanza stretto tra Ioas e l'assemblea riunita dal pontefice Ioiadà. Tali episodi, pur implicando il coinvolgimento popolare nelle dinamiche politiche dell'Israele antico, per Guadagnini non possono essere interpretati come l'espressione del diritto del popolo di eleggere i propri governanti¹¹⁵.

La prospettiva teologico-politica tramite cui Ranza aveva interpretato tali episodi veterotestamentari risultava per Guadagnini insostenibile. Dal punto di vista del giacobino vercellese il patto che, in ossequio alla sua visione contrattualista, egli definisce "federativo", fu

¹¹⁴ Ivi, p. 34.

¹¹⁵ A tal proposito risulta particolarmente interessante mettere in luce che nell'Antico Testamento il tema del dibattito politico, della discussione pubblica attraverso la quale si giunge a un atto deliberativo che ha immediate ricadute sulla vita comunitaria, è affrontato solo in maniera tangenziale. Gli autori veterotestamentari non fanno riferimento ad assemblee che, strutturate su basi democratiche, discutono dell'elezione del sovrano o del suo operato, ma sono più interessati a sottolineare l'origine divina e rivelativa del discorso politico. In tal senso il discorso di Dio sul Sinai, di Mosè nel Deuteronomio e la proclamazione profetica in generale rappresentano esempi emblematici. Max Weber, ad esempio, ha scritto che "nessun profeta era portatore di un ideale democratico". M. WEBER, *Il giudaismo antico*, in *Sociologia delle religioni*, vol. II, Torino, 1976, p. 29. A tal proposito cfr. anche: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., p. 78; S. HAMPSHIRE, *Innocenza ed esperienza. Un'etica del conflitto*, Milano, 1995, p. 59.

stipulato tra il re Ioas, i capifamiglia e i Leviti riuniti a Gerusalemme, esprime una natura condizionale. Tale patto avrebbe mantenuto la sua validità fintanto che il sovrano avesse governato perseguendo il bene del popolo su cui egli esercitava il suo *imperium*¹¹⁶. Servendosi dell'episodio riguardante l'elezione del re Ioas Ranza aveva impiegato tale concezione quale monito rivolto ai governanti sullo scorcio finale del XVIII secolo:

Dio immortale! Qual verità! Vi si specchino i Regnanti, mentre sono ancor in tempo di rassodare i vacillanti lor troni, conoscano una volta, ch'essi sono Luogotenenti di Dio su la terra, non perché abbiano la loro autorità immediatamente da Dio; ma perché con la potenza ricevuta dai Popoli mantengono l'ordine e la pace, secondo le mire di Dio, e così procurano la felicità dei Popoli¹¹⁷.

Guadagnini si impegnò a decostruire tale idea, che egli considerava il frutto di una visione mirante a subordinare i disegni divini alla volontà popolare. Tra quest'ultima e gli imperscrutabili progetti divini, tra i quali a detta dell'arciprete rientra la scelta di un determinato soggetto preposto al governo politico, esiste una distanza che la ragione umana non è in grado di colmare.

Il patto vi fu, non è dubbio, ma ci vuol poco a rivelare, che patto fu, e quanto diverso da quello che l'Autore s'immagina, o vuol dare ad intendere. Egli s'immagina un patto libero per parte del Popolo, che contratti col Re una ubbidienza condizionata, se cioè e per quanto il Re osservi i patti a lui dal Popolo presentati, altrimenti no. Ma legga il versetto 16 di quel medesimo capo, e vedrà che patto fu: "*Pepigit autem*", dice il testo, "*Jojada foedus inter se, universumque populum, et regem, ut esset populus Domini*" [II Cronache 23, 16]. Tutto si ridusse a promettere tutti e Pontefice, e Popolo, e Re, d'essere ubbidienti a Dio, mantenere a lui fedeltà guardandosi dall'idolatria, rendergli omaggio col culto da lui prescritto, ed osservare le sue leggi, che comandano al Popolo di ubbidire al Re, ed al Re d'esser vero Padre e Pastore del Popolo¹¹⁸.

Se i riferimenti veterotestamentari occuparono una parte rilevante, quantitativamente addirittura preponderante, della riflessione esegetica di Guadagnini, è tuttavia al Nuovo Testamento che l'arciprete ricorse per portare a compimento la teologia politica che, declinata in chiave anti-contrattualista e anti-democratica, egli utilizzò per dimostrare l'immediata derivazione divina dell'autorità politica.

¹¹⁶ Ranza aveva scritto a tal proposito: "Si noti che al grand'atto, appellato col suo vero e solito nome di *federazione*, sono chiamati dal Pontefice i *Capi delle famiglie*, come i soli che possono investire il nuovo Re dei loro diritti civili e religiosi a nome di tutti: che la duplice investitura si compie con due simboli analoghi al suo scopo, cioè la corona, e il sacro codice della legge: e questi sono che dichiarano il Re, cioè il *depositario supremo di tutte le volontà*, per il ben essere universale politico e religioso; creato dai *Capi delle famiglie*, reso augusto con l'unzione sacerdotale, e riconosciuto con la *pubblica acclamazione*; che il Pontefice Ioidea non è se non ministro e stromento della gran cerimonia". G. A. RANZA, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo*, cit., pp. 19-20.

¹¹⁷ Ivi, p. 20.

¹¹⁸ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 34.

3.4 *Il Nuovo Testamento: l'esegesi di Romani 13, 1-7*

Una volta analizzati i principali riferimenti veterotestamentari funzionali alla sua argomentazione, Guadagnini si concentra sul Nuovo Testamento. A differenza dell'esegesi veterotestamentaria, quella concernente il Nuovo Testamento si riduce essenzialmente a un passo, che riassume, risolvendoli in sé, tutti i riferimenti precedentemente adottati dall'arciprete, ossia il capitolo 13, 1-7 della Lettera ai Romani di Paolo.

Nel passo in questione, che ha costituito una delle principali fonti su cui ha preso forma la riflessione teologico-politica cristiana, Paolo, rivolgendosi alla comunità cristiana di Roma afferma: “Ciascuno sia sottomesso alle autorità costituite. Infatti non c'è autorità se non da Dio; quelle che esistono sono stabilite da Dio. Quindi chi si oppone all'autorità, si oppone all'ordine stabilito da Dio. E quelli che si oppongono attireranno su di sé la condanna. I governanti infatti non sono da temere quando si fa il bene, ma quando si fa il male. Vuoi non aver paura dell'autorità? Fa' il bene e ne avrai lode, poiché essa è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora devi temere, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male. Perciò è giusto restare sottomessi, non solo per timore della punizione, ma anche per ragioni di coscienza”. Parole che l'apostolo approfondisce, riprendendo il motto espresso in Matteo 22, 21-22, altro riferimento che segnò in profondità la riflessione teologico-politica di Guadagnini: “Per questo infatti voi pagate anche le tasse: quelli che svolgono questo compito sono a servizio di Dio. Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, date le tasse; a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto”.

La dottrina paolina, centrale nella riflessione del giansenismo tardo-settecentesco¹¹⁹, assume un ruolo di primo piano nella speculazione teologico-politica di Guadagnini. Non a caso l'attenta e dettagliata riflessione condotta sull'Antico Testamento, che quantitativamente supera l'esegesi neotestamentaria basata quasi esclusivamente sul capitolo 13 della Lettera ai Romani, pare più che altro funzionale a dimostrare la validità del precetto paolino riguardante l'origine divina di ogni

¹¹⁹ A proposito dell'importanza di Romani 13, 1-7 nel pensiero teologico-politico del giansenismo italiano settecentesco cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 38-39. L'utilizzo della parnesi paolina di Romani 13, 1-7 al fine di giustificare l'origine divina dell'autorità secolare e dunque la creazione divina dell'ordine terreno quale istituzione che ha lo scopo di garantire l'ordine e l'equilibrio politico, ha occupato un ruolo di primo piano nella riflessione teologico-politica cristiana, principalmente nell'ambito delle confessioni protestanti. A tal proposito cfr.: G. GAETA, *Teologia e politica in Paolo a proposito dell'esegesi di Rm 13*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale*, cit., p. 96, n. 29. La ripresa del precetto paolino ha assunto notevole importanza anche in seno al pensiero giurisdizionalista italiano, dove le parole espresse da Paolo in Romani 13 sono state utilizzate allo scopo di dimostrare la subordinazione dell'autorità ecclesiastica al potere secolare. Emblematica risulta a tal proposito la riflessione di Pietro Giannone nell'opera *Apologia dell'istoria civile del Regno di Napoli*, pubblicata postuma nel 1824.

autorità terrena prima della Rivelazione¹²⁰. In altri termini, i passi scritturali riguardanti la scelta dei sovrani di Israele, della cui elezione Guadagnini mette in luce la natura divina contestandone l'origine contrattualistica perorata da Ranza, sembrano svolgere la funzione di preambolo concettuale, il cui significato è portato a pieno compimento solamente alla luce della pericope paolina¹²¹. Ciò che costituiva un inderogabile precetto nel rapporto elettivo stipulato tra Dio e gli israeliti, attraverso le parole pronunciate da Paolo in Romani 13, 1-7 si caricava di una portata universale. L'origine divina dell'autorità politica non costituiva più un assunto la cui prassi si esprimeva nella vita di un popolo la cui elezione era inscritta nella carne, ma, attraverso una nuova elezione, questa volta universale, trascendeva qualsiasi confine spazio-temporale. Idea, quella concernente la provenienza divina di ogni autorità terrena, che per Guadagnini anticipava la Rivelazione, ma che le parole di Paolo legittimavano, fornendo all'arciprete la principale fonte della sua teologia politica.

Così come per l'esegesi condotta sull'Antico Testamento, risulta necessaria una precisazione riguardo all'utilizzo da parte di Guadagnini di Romani 13, 1-7. A tal proposito è importante sottolineare che l'arciprete non si preoccupa di indagare esegeticamente questo passo, servendosi dei metodi della critica "scientifica". La principale preoccupazione dell'arciprete, che a tal riguardo non tiene affatto in considerazione la portata escatologica del pensiero elaborato da Paolo negli scritti confluiti nel canone neotestamentario, è servirsi strumentalmente del pensiero dell'apostolo al fine di giustificare la sua visione teologico-politica. Nell'esegesi di Guadagnini manca qualsiasi analisi critica riguardo all'influenza che il contesto storico in cui Paolo compose la Lettera ai Romani poté esercitare sul suo pensiero¹²². In Guadagnini la pericope paolina assume la forma di un

¹²⁰ Concentrandosi sull'Antico Testamento Guadagnini si discosta in parte dalla riflessione del giansenismo italiano tardo-settecentesco, in cui l'attenzione fu rivolta prettamente al Nuovo Testamento e, in modo particolare, a Romani 13, 1-7. Cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., p. 41.

¹²¹ Attraverso questo punto di vista, mirante a coniugare Antico e Nuovo Testamento al fine di offrire una lettura teologico-politica che affondi le sue radici nello stato di natura per poi trovare pieno compimento alla luce della Rivelazione, Guadagnini utilizza un approccio esegetico che affonda le radici nei primi secoli dell'era cristiana. Interessante risulta a tal proposito leggere quanto scritto da Marco Rizzi riguardo alla teologia politica dell'Ambrosiaster: "L'accostamento di una citazione veterotestamentaria al detto di Gesù è solo il primo passo di un'operazione di ricongiungimento del precetto paolino alla normativa veterotestamentaria; contro l'interpretazione origeniana – e in fondo dello stesso Eusebio – che sganciava la legge di natura dal decalogo mosaico, per l'Ambrosiaster i precetti impartiti da Cristo non costituiscono alcuna cesura con l'orizzonte mosaico che univa *nomos* religioso e *nomos* politico". M. RIZZI, *Cesare e Dio*, cit., p. 86.

¹²² Tale esegesi ha segnato in profondità la riflessione teologico-politica cristiana sin dai primi secoli. Nel corso della storia cristiana Romani 13, 1-7 ha subito un vero e proprio processo di "appropriazione" che, mirante a piegare il contenuto del discorso di Paolo a fini politici contingenti, si è mantenuto vivo anche in tempi molto recenti. Giancarlo Gaeta ha messo in luce come Romani 13, 1-7 costituisca un punto di osservazione privilegiato per comprendere l'importanza dell'influenza del presente sulla lettura del passato. A tal proposito cfr.: G. GAETA, *Teologia e politica in Paolo*, cit., p. 90. La bibliografia sul dibattito esegetico sviluppatosi in seno al pensiero cristiano a proposito di Romani 13, 1-7 è molto ampia. Per la storia dell'interpretazione della pericope paolina dalle origini del cristianesimo a oggi cfr. la rassegna storiografica del volume di J. V. PICCA, *Romanos 13, 1-7. Un texto discutido. Prolegómenos para su interpretación*, Roma, 1981, pp. 25-113. Cfr. anche: R. PANATTONI, *Appartenenza ed eschaton: la Lettera ai Romani di San Paolo e la questione teologico-politica*, Napoli, 2001; F. S. FESTA (a cura di), *Fede e potere. Il capitolo 13 della*

pronunciamento dal valore assoluto e universale, indipendente dunque dal contesto in cui essa fu declinata. Da tale interpretazione prende forma la lettura lealista che Guadagnini elabora a proposito della parentesi paolina formulata in Romani 13, 1-7.

Le parole con cui Paolo esorta la comunità cristiana di Roma a sottomettersi alle autorità costituite rappresentano per l'arciprete la fonte principale su cui fondare la visione politica giurisdizionalista che aveva elaborato a partire dagli anni Ottanta del XVIII secolo. Lo scoppio della rivoluzione francese, la sempre più ampia diffusione delle idee illuministe, materialiste e democratiche, avevano spinto Guadagnini a concentrarsi su un tema che, nel confronto con le politiche attuate in Lombardia da Giuseppe II e nel Granducato di Toscana da Pietro Leopoldo, risultava scontato: l'origine divina dell'autorità politica¹²³. Per l'arciprete tale teoria costituiva la base concettuale da cui derivare il principio della sottomissione dell'autorità ecclesiastica al potere secolare e il diritto del potere politico di intervenire sulle materie che, seppur di natura religiosa, avevano immediate implicazioni civili. In tal senso Romani 13, 1-7 diventava la chiave di volta della riflessione teologico-politica elaborata da Guadagnini¹²⁴.

Tale riferimento scritturale, oltre alla conformazione al pensiero giansenista italiano tardo-settecentesco, mette in luce il debito intellettuale nutrito dall'arciprete nei confronti della teologia politica del massimo esponente del gallicanesimo seicentesco, Jacques-Bénigne Bossuet. Nell'opera intitolata *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, la cui prima edizione era apparsa a Parigi nel 1709, il vescovo di Meaux aveva fatto riferimento a Romani 13, 1-7 al fine di dimostrare, in funzione della sua visione assolutista e regalista, l'origine divina di ogni autorità terrena¹²⁵.

Lettera ai Romani, Roma, 2000; R. DENIEL, *Omnis potestas a Deo. L'origine du pouvoir civil et sa relation à l'Église*, in «Recherches de Science Religieuses», 56 (1968), pp. 43-85. Per la ricostruzione del dibattito sviluppatosi dalle origini sino al XVI secolo cfr.: M. RIZZI, *Cesare e Dio*, cit., e relativa bibliografia. Riguardo al dibattito generatosi in età medievale risulta di particolare interesse lo studio di Gianluca Potestà su Ockham: G. L. POTESTÀ, *Rm 13,1 in Ockham. Origine e legittimità del potere civile*, «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 3 (1986), pp. 465-492.

¹²³ Tale principio ha costituito la base concettuale del favore nutrito dal giurisdizionalismo italiano verso il regime assolutista. Jemolo ha descritto le tre principali caratteristiche su cui si è fondato l'assolutismo propugnato dai giurisdizionalisti italiani: in primo luogo l'idea che il Principe è ministro di Dio, in secondo luogo che la legge non è discutibile da parte del popolo e infine che i sudditi devono sottostare alla volontà dell'autorità politica, indipendentemente dal suo operato. A tal proposito cfr.: A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, cit., p. 43.

¹²⁴ A proposito dell'utilizzo da parte di Guadagnini di Romani 13, 1-7 al fine di giustificare la sua visione giurisdizionalista è interessante mettere in luce che nella sua analisi esegetica l'arciprete omette Luca 22, 38, passo in cui si parla delle due spade consegnate a Gesù. Tale riferimento neotestamentario, a partire da Bonifacio VIII con la bolla *Unam sanctam*, è stato utilizzato dal pensiero ierocratico per stabilire i rapporti tra autorità secolare ed ecclesiastica. Il capitolo 22 del Vangelo di Luca costituiva per un giurisdizionalista come Guadagnini il passo su cui aveva preso forma una concezione della Chiesa e del pontefice che occorreva contrastare. Sull'utilizzo di tale passo neotestamentario a partire da Bonifacio VIII cfr.: M. RIZZI, *Cesare e Dio*, cit., pp. 133-141.

¹²⁵ L'impatto di Romani 13 nella *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* è molto rilevante, anche semplicemente dal punto di vista quantitativo. La parentesi paolina risulta il passo scritturale principale dell'esegesi di Bossuet, il passo in cui tutti i riferimenti veterotestamentari giungono a pieno compimento. Sulla visione di Bossuet riguardo all'origine di ogni autorità terrena, cfr.: G. FERREYROLLES, *L'autorité*, in G. FERREYROLLES, B. GUION, J.-L. QUANTIN (a cura di), *Bossuet*, Paris, 2008, pp. 163-178; O. FUMAGALLI CARULLI, *I fondamenti religiosi dell'assolutismo in Bossuet*, Milano, 1975. L'attenzione alla dottrina di Bossuet come base su cui costruire l'idea

Nelle *Osservazioni sopra il Discorso* non compare un esplicito riferimento a Bossuet e alla sua visione teologico-politica, tuttavia non pare certo azzardato affermare che l'arciprete conoscesse lo scritto in cui il precettore del Delfino si era impegnato a dimostrare l'origine sacrale dell'istituto monarchico¹²⁶. Così come la *Dottrina del Clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica* era servita a Guadagnini come fonte su cui costruire la sua visione giurisdizionalista, la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* costituiva uno dei principali modelli su cui fondare l'origine divina dell'autorità politica.

Tuttavia, se nell'esegesi di Guadagnini la parenesi paolina costituisce un riferimento scritturale che non ammette deroghe all'origine divina di ogni autorità terrena, proprio la natura del potere politico comportava una serie di rilevanti problemi interpretativi. Primo tra tutti un interrogativo la cui elusione avrebbe potuto compromettere le fondamenta della teologia politica dell'arciprete: come conciliare l'elezione divina dell'autorità politica con l'esistenza di governi che, invece di svolgere le loro funzioni ai fini del perseguimento del bene comune, si trasformano in tiranni che esercitano il potere d'*imperium* in spregio della legge divina?

È per rispondere a questa domanda, della cui importanza Guadagnini era perfettamente cosciente, che l'arciprete, attraverso la pericope paolina, approfondisce la sua visione a proposito del rapporto esistente tra Dio e l'autorità politica. Guadagnini sostiene l'esistenza di due diversi tipi di investitura di cui l'autorità politica è soggetta da parte della volontà divina: la prima che egli chiama "ordinazione generale" e la seconda che egli definisce "ordinazione particolare".

L'"ordinazione generale" è quella attraverso la quale la volontà divina esercita la prerogativa della scelta dell'autorità politica. Ottenendo questa forma di investitura l'autorità civile è tenuta a governare difendendo e promuovendo la religione cristiana, tema che, considerato il frangente storico in cui Guadagnini compose le *Osservazioni sopra il Discorso*, assumeva una particolare rilevanza. Accanto alla promozione della religione cristiana il potere politico è tenuto a esercitare la sua autorità governativa in funzione del raggiungimento della pubblica felicità, tema più marcatamente politico su cui Guadagnini si sarebbe concentrato con particolare attenzione nel più tardo *Saggio de' beni*. La difesa della religione cristiana e il raggiungimento del pubblico bene costituiscono dunque gli obiettivi a cui, indipendentemente dalla sua forma istituzionale, l'autorità

dell'origine divina dell'autorità politica ha accomunato la riflessione teologico-politica del giansenismo italiano. Emblematico appare a tal proposito il caso del giansenismo toscano. Nel *Sermone: della fedeltà dovuta a' principi*, scritto anonimo che, come messo in luce da Bruna Bocchini Camaiani, costituì una delle fonti principali per la stesura dell'*Istruzione pastorale su i doveri dei sudditi verso il sovrano* del vescovo Ricci, il riferimento alla *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* di Bossuet assume un ruolo di notevole rilievo. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., p. 66-67.

¹²⁶ A proposito della concezione politica di Bossuet riguardo alla monarchia cfr.: G. FERREYROLLES, *La monarchie*, in G. FERREYROLLES, B. GUION, J.-L. QUANTIN, *Bossuet*, cit., pp. 179-195.

civile è tenuta a volgere il suo operato al fine di garantire un ordinato funzionamento della macchina statale¹²⁷.

La teoria dell'“ordinazione generale” costituisce un punto di osservazione privilegiato per comprendere il pensiero teologico-politico di Guadagnini e la sua successiva evoluzione. Questo tema, riguardante i doveri che i governanti hanno sia verso Dio sia nei confronti del popolo sul quale esercitano il loro potere, costituisce la base del *Saggio de' beni*. L'arciprete concepì quest'opera sulla scia dell'atto politico con cui, prima il governo repubblicano di Brescia nel 1797 e in seguito il governo della Cisalpina nel 1801, proclamarono la difesa e la tutela della religione cristiano-cattolica. Tale questione, che costituisce la base su cui Guadagnini costruì il dialogo con i governi costituitisi in Italia sullo scorcio finale del XVIII secolo, si collega strettamente all'altro tema portante del suo scritto, ossia il raggiungimento della pubblica felicità, obiettivo verso cui i governanti, conformi all'insegnamento cristiano, sono tenuti a indirizzare il loro operato.

Si nota dunque come già nelle *Osservazioni sopra il Discorso* i due temi siano strettamente collegati: la difesa della religione cristiana rappresenta la preconditione necessaria affinché l'autorità politica possa concretamente perseguire la felicità pubblica. Senza la religione cristiano-cattolica, tutelata nella sua dimensione civile, non si dà pubblico benessere. Per Guadagnini tale idea trova piena conferma nel salmo II, in cui Dio, rivolgendosi ai regnanti, afferma: “*Et nunc, reges, intelligite: erudimini, qui iudicatis terram. Servite Domino in timore: et exultate ei cum tremore*”.

A proposito della seconda questione, concernente l'azione del potere politico ai fini del raggiungimento della pubblica felicità, l'arciprete fa riferimento a Romani 13, 3, in cui Paolo afferma che occorre temere l'autorità politica quando si fa il male e non quando si fa il bene. Per Guadagnini, infatti, il principale strumento di governo di cui il potere politico deve servirsi affinché la società possa funzionare in modo equilibrato è la giustizia, specialmente quella criminale. Idea da cui emerge con estrema evidenza il pessimismo che caratterizza l'antropologia teologica dell'arciprete. Scrive Guadagnini a proposito di quella che egli definisce “ordinazione generale”:

L'ordinazione generale, che riguarda in genere tutti i Regnanti, si è riguardo a Dio il promuovere il di lui culto ed onore: riguardo il Popolo il promuovere al medesimo la possibile felicità. A questi due fini importantissimi è ordinato da Dio generalmente ogni civile governo, qualunque ci siasi Monarchico, Aristocratico, Democratico. O Misto. Per conto del primo aspetto basta leggere il 2° salmo, ove dice: “*Et nunc, reges, intelligite: erudimini, qui iudicatis terram. Servite Domino in timore: et exultate ei cum tremore, [...]*. Ed è da notare che il salmo è indirizzato contro i Re Pagani, e le Nazioni idolatre, che si armavano per soggiogare il Popolo Ebreo, e distruggere in esso il culto di Dio, [...]. Per conto poi del secondo, siccome il principal mezzo per ottenere la felicità de' Popoli è la saggia e retta amministrazione della

¹²⁷ Tale concezione mette in luce la piena adesione di Guadagnini al pensiero giurisdizionalista italiano. Cfr.: A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 44 e 92-115.

giustizia specialmente criminale, per cui si proteggono i buoni, e si castigano i malvaggi, che in qualsivoglia modo turbano la società, così l’Apostolo dice appunto, che la Potestà civile è ordinata a questo: “*Principe non sunt timori bono operi sed malo*”. Ecco lo scopo generale, a cui da Dio vien ordinata ogni potestà¹²⁸.

Terminata l’analisi della prima forma di investitura, Guadagnini si concentra sull’“ordinazione particolare”, riguardante gli imperscrutabili disegni di Dio volti a designare una particolare forma di governo per un determinato popolo in un preciso momento storico. Scelta divina riguardo alla quale la ragione umana non può e non deve interrogarsi.

La distinzione tra “ordinazione generale” e “ordinazione particolare” costituisce lo strumento di cui Guadagnini si serve per offrire una spiegazione all’assunto di Ranza secondo il quale il principio dell’immediata origine divina dell’autorità secolare sarebbe stato inconciliabile con un Principe despota e irrispettoso della legge divina. Nella riflessione sul potere elaborata da Guadagnini un dato appare insindacabile: l’immediata provenienza divina di ogni autorità terrena. Per ciò che attiene alla scelta divina di un determinato soggetto preposto al governo politico l’uomo, la cui natura l’arciprete ritiene irrimediabilmente corrotta, non deve far altro che accettare ciò che egli non ha il diritto di comprendere.

Ma dei Principi altri servono egregiamente a Dio per questo, procurando a poter loro l’onore di Dio, e la felicità de’ Popoli: ed altri usano tutto l’opposto, come usò appunto Nerone, ch’era il Principe, verso di cui gli Apostoli comandavano l’ubbidienza ai fedeli. Come si può qui spiegare, massime rispetto ai Principi cattivi, la divina ordinazione? Si spiega comodamente considerando oltre all’ordinazione generale concernete il fine di ogni civil governo anche “l’ordinazione particolare”, cioè i fini o i disegni particolari di Dio nel destinare ad un certo Popolo un Principe buono o cattivo, saggio o stolto¹²⁹.

L’investitura che Guadagnini definisce “particolare” permette inoltre all’arciprete di giustificare le diverse forme istituzionali che un governo può assumere in un dato contesto storico e geografico. L’arciprete riconosce che la selezione dei capi politici non avviene più secondo le modalità descritte nell’Antico Testamento, ma tale consapevolezza non muta la sostanza del problema. Indipendentemente dalla sua forma istituzionale, l’autorità politica risulta sempre l’espressione della volontà divina che tale governo istituisce direttamente senza l’intervento della volontà popolare. In tal modo anche la democrazia, il regime politico in cui il popolo detiene il maggiore spazio d’intervento nella scelta dei capi politici, risulta il frutto della volontà divina la quale, delegando solamente in apparenza l’elezione del governo al popolo, risulta la suprema autorità alla quale è subordinato il destino dell’uomo.

¹²⁸ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., pp. 16-17.

¹²⁹ Ivi, p. 17.

Se i sovrani antichi non erano eletti dal Popolo, ma da Dio, come si è provato ad evidenza, e se le cose degli antichi sono com'ei [Ranza] vorrebbe non sol “figura”, ma “esempio e forma obbligatoria” delle presenti, va per terra il suo assunto, che l'elezion de' sovrani “s'aspetti ai Popoli”. Noi gli diremo per altro, che le cose degli antichi sono bensì figure delle presenti, ma tutte non sono “esempio e forma obbligatoria” delle medesime. Al tempo de' giudici Dio metteva alla testa del suo Popolo qualche Profeta munito delle patenti luminose de' prodigj. Nessuno de' presenti sovrani è eletto così, né munito di tal sopranatural podestà. Saulle, Davide, Salomone furono eletti da Dio immediatamente, e proclamati Re di suo ordine per mezzo de' suoi Profeti. Al presente niuna elezione succede in tal guisa. Dio si compiace allora di operare in un modo, ed ora si compiace di operare in un altro, riguardo a questi punti. Quei fatti antichi in ciò non formano dunque “regola obbligatoria” pei secoli posteriori; sono “figure”, ma figure non de' temporali governi, bensì di Gesù Cristo, della sua Regia potestà, del suo Regno, che viene da Dio, con una eccellenza però infinitamente maggiore. Bisogna essere affatto rozzo nelle Scritture per non saperlo, o essere impostore per dire diversamente¹³⁰.

Al fine di confutare il pensiero di Ranza, Guadagnini sostiene che la scelta divina di un determinato soggetto incaricato del potere d'*imperium* non è affatto casuale ma è l'esito finale di un disegno che, seppur sconosciuto all'uomo, è ben delineato e chiaro. Teologia della storia che si inserisce a pieno titolo nell'alveo dell'elaborazione del giansenismo italiano tardo-settecentesco¹³¹. Per Guadagnini la scelta divina di un Principe capace ed equo risponde essenzialmente a due ragioni: premiare un popolo che si sia sempre dimostrato obbediente e fedele ai suoi governanti, compresi quelli incapaci e corrotti, oppure dimostrare la grandezza e la misericordia della volontà divina, capace di riconoscere a un popolo empio un Principe buono¹³². Opzione, quest'ultima, che, a detta di Guadagnini, trova conferma nella storia del popolo israelita il quale, pur essendosi macchiato di molte azioni contrarie alla legge divina, ebbe buoni sovrani.

Allo stesso modo l'immediata legittimazione divina di un sovrano tirannico può costituire il risultato della giustizia di Dio così come della sua misericordia. Per quanto concerne la giustizia divina Guadagnini riporta diversi esempi scritturali funzionali a dimostrare come la scelta di un sovrano ingiusto e tirannico sia sempre da ricercarsi nelle responsabilità del popolo. Tuttavia, a

¹³⁰ Ivi, p. 31.

¹³¹ Secondo la prospettiva teologica attraverso cui gli esponenti del movimento giansenista italiano interpretano il corso della storia, tutti gli eventi terreni costituiscono un mosaico la cui organicità è stata progettata da Dio. Nessun episodio della storia dell'uomo risulta estraneo al disegno divino. Emblematico risulta a tal proposito quanto scritto nel 1797 da Tamburini nell'*Introduzione alla filosofia morale* a proposito della soppressione della Compagnia di Gesù avvenuta nel 1773: “Venne in seguito il tempo che Dio aveva fissato ne' suoi eterni decreti per abbattere un'idra che aveva da più secoli turbata la Chiesa e lo Stato”. P. TAMBURINI, *Introduzione allo studio della filosofia morale*, Pavia, Galeazzi, 1797, pp. 5-6.

¹³² Scrive Guadagnini: “Quando egli destina ad un Popolo un Principe eccellente, si propone uno di questi due fini particolari, o di premiare un popolo, che si è meritato questa mercé da Dio colla sua ubbidienza pacifica al Principe scaduto, colla sua religione, colla sua quiete e giustizia: e di far risplendere la sua pietà e misericordia concedendo un Principe ottimo anche ad un Popolo pessimo. Così praticò cogli Ebrei tanto frequenti ad idolatrare, così immemori dei tanti e sì grandi beneficj ricevuti da Dio. [...] E questo io credo, che sia il fine più ordinario, poichè in tutti i Popoli anche Cristiani pur troppo si commettono infinite offese di Dio, che ben lungi dal meritar premio dimandan castigo”. G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 18.

dispetto di uno schema apparentemente lineare, Dio può scegliere di designare un Principe corrotto e tirannico per un popolo rispettoso dei propri governanti. Anche tale opzione rientra in un disegno niente affatto casuale: mettere alla prova la pazienza e la fede cristiana della popolazione soggetta a quella che a prima vista parrebbe un'ingiustizia. Scelta che, al contrario, costituisce per l'arciprete la più chiara espressione della misericordia divina¹³³. Tale situazione, in cui un popolo fedele al potere politico è governato da un tiranno, rientra nei disegni divini volti a dimostrare come, indipendentemente dall'operato dell'autorità politica, i cristiani siano tenuti a rimanervi sottomessi, pena derogare alla volontà divina. Tale condizione, infatti, aiuta a risvegliare e rinsaldare la fede religiosa. L'essere governati da un Principe tirannico, irrispettoso della legge divina e dei propri governanti, rinsalda l'identità religiosa dei fedeli i quali, anche di fronte ad abusi e ingiustizie, sono tenuti ad accettare l'operato dell'autorità costituita.

Tuttavia, pur costituendo una prerogativa divina, l'ordinazione "particolare" costituisce per Guadagnini lo strumento su cui fondare, dal punto di vista teologico-politico, uno spazio di libera iniziativa riservato all'autorità secolare. È difficile affermare quale fosse nel pensiero dell'arciprete

¹³³ Scrive Guadagnini: "Quando poi egli destina un Tiranno, che divorì le sue sostanze, travagli i buoni, protegga i malvaggi, impedisca il vero culto religioso, promova o l'idolatria, o il maomettismo, o l'eresia, o lo scisma, o l'empietà, Dio ha in ciò due fini particolari, uno di giustizia, l'altro di misericordia. Di giustizia per conto dei malvaggi. Allora si verifica in un altro vero senso quel fatto dell'Apostolo che il Principe «*Dei minister est, vindex in iram ei qui malum agit*». Così per tutto il tempo de' Giudici Dio sottopose spesso gli Ebrei al giogo insopportabile de' Re idolatri circonvicini e nel tempo de' Re a quello de' Sovrani Assirj, Persiani, e Medii, per castigarli della loro sì frequente idolatria. Questi Re malvaggi e infedeli erano il bastone, di cui servivasi per castigare quel Popolo ingrattissimo, come del Re d'Assiria lo dice egli stesso per bocca del suo profeta Isaia: «*Assur virga furoris mei, et baculus ipse est*». Lo stesso è accaduto ai Greci per punirli del lor superbo e ostinato scisma. Dio gli ha posti e gli tiene da più secoli sotto il giogo intollerabile del Turco, il più despota di tutti i moderni Regnanti, abbattuto il trono de' Greci Imperatori, che gli avea levati in superbia per non più riconoscere il Primato del Romano Pontefice. Di misericordia tutto insieme. Rispetto ai buoni, i quali dalla tirannia de' Regnanti malvaggi ricavano colla divina grazia vantaggi grandissimi colla loro pazienza, coll'ubbidir loro in tuttociò che è lecito, col soccorrere gli afflitti, e colla loro costanza nella Religione. Tante persecuzioni praticate contro la Chiesa cattolica da tanti Imperatori e Re infedeli o eretici hanno ravvivata nei paesi, ove esse infierivano, la pietà e la disciplina languenti, ed hanno predetto un esercito immenso di martiri, che dopo una momentanea e leggiera tribolazione, passarono a godere una gloria eterna e grandissima". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., pp. 18-19. Particolarmente interessante risulta a tal proposito il riferimento a Isaia 10, 5, passo di cui Guadagnini si serve per mettere in luce l'imperscrutabilità dei disegni divini. Nell'Antico Testamento non compare mai un esplicito riferimento alle capacità strategiche di un sovrano. Sembra essere preponderante l'idea che le vicende politiche costituiscano un premio o una punizione divina. L'idea della limitatezza dell'intervento umano nella sfera politica in favore del potere divino, emerge con estrema chiarezza in Isaia 7, 1 a cui Guadagnini presta particolare attenzione. In tale passo Isaia, di fronte alla richiesta di aiuto avanzata dal re di Giuda Ahaz all'Assiria allo scopo di difendere Gerusalemme dall'attacco di Israele e della Siria, scongiura il sovrano di rinunciare alla mobilitazione di guerra, confidando unicamente nell'aiuto di Dio. L'uomo non è chiamato a un impegno attivo, ma solamente all'attesa dell'intervento divino. Stesso punto di vista, seppur con alcune differenze che tuttavia non ne mutano la sostanza, è presente in Geremia 38, 17, passo in cui il profeta, prendendo atto della situazione contingente, consiglia al re Sedecia di abbandonare la guerra e di sottomettersi a Babilonia. Nell'ottica di Geremia tale sviluppo politico, apparentemente inconcepibile per Israele, rientrava negli imperscrutabili disegni divini. A tal proposito cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., pp. 92 e 99-102; M. HALBERTAL e A. MARGALIT, *Idolatry*, Harvard, 1992. Nei Libri profetici il volere divino, che nei Libri storici è esercitato principalmente su Israele, si estende a tutte le popolazioni, ancora utilizzate come strumento di cui Dio si serve per infliggere punizione al popolo israelita, ma che occupano uno spazio di maggiore rilevanza. A proposito della potenza divina nei Libri profetici emerge una concezione di universalità che non è presente nei Libri storici. Oltre a Isaia 10, 5, su cui Guadagnini concentra la sua attenzione, risulta in tal senso emblematico Geremia 27, 6-7, passo in cui il re di Babilonia è definito "servitore" di Dio. Cfr.: M. WALZER, *All'ombra di Dio*, cit., pp. 92-93.

l'entità di tale spiraglio concesso alla volontà dei governanti, ma ciò che in questa sede più conta mettere in luce è che esso riveste nella riflessione di Guadagnini un ruolo di non secondaria rilevanza. Nel momento in cui Dio, attuando un disegno sulla cui natura l'uomo non deve interrogarsi, sceglie un soggetto destinato al governo politico – azione che per l'arciprete si risolve in quella che egli definisce “ordinazione particolare” – non si ingerisce della vita politica della comunità a cui destina quel particolare governo. Pur conoscendo preventivamente la natura dell'autorità politica che egli ha legittimato, Dio non interviene per mutarne l'operato. Seppur subordinata agli imperscrutabili disegni divini, lo spazio per la libera iniziativa dell'autorità politica è presente ed è proprio su tale concezione che Guadagnini costruisce l'idea del dovere di obbedienza dei governati ai governanti e la critica contro ogni forma di sollevazione politica. Tale concezione teologico-politica, che concepisce il potere civile come prodotto dell'autorità divina avente tuttavia uno spazio di libera iniziativa, risulta funzionale a Guadagnini per sostenere che solo il supremo tribunale, quello divino, detiene il diritto di giudicare l'operato dell'autorità secolare¹³⁴. Tale prerogativa, escludendo il giudizio umano, assume significato solo se compresa alla luce della libera iniziativa concessa ai governanti, la cui eventuale condanna o ricompensa risulterebbe un'ingiustizia se il potere politico non rappresentasse altro che un inerte strumento nelle mani di Dio.

Tramite la teorizzazione dell'“ordinazione particolare” Guadagnini, inserendosi nel dibattito riguardante l'origine e la natura della società politica, faceva sua la lezione del vescovo Scipione de' Ricci il quale, mutuando a sua volta il pensiero che Pierre Nicole aveva formulato negli *Essais de morale, contenus in divers traités sur plusieurs devoirs importants*, aveva scritto nella sua *Istruzione pastorale su i doveri dei sudditi verso il sovrano* del 1784:

Poiché quantunque la forma del governo venga originariamente dalla scelta, e dal consenso dei popoli, nondimeno l'autorità del sovrano non viene dal popolo, ma da Dio solo. [...] non è il solo consenso dei popoli, che fa i sovrani, ma il comunicare, che fa Iddio ad essi una parte di sua potestà ed autorità, per cui li costituisce sovrani legittimi, e dà loro un vero diritto su i sudditi¹³⁵.

Inoltre, attraverso la distinzione tra “ordinazione generale” e “ordinazione particolare” Guadagnini riprendeva, riadattandola in senso teologico-politico, la dottrina teorizzata dal pensiero giusnaturalista riguardante la distinzione tra *pactum unionis* e *pactum subiectionis*. Tale teoria,

¹³⁴ L'idea di Guadagnini secondo la quale l'autorità sovrana è sottoposta unicamente al giudizio divino rimanda al pensiero di autori come Quesnel e Arnauld. A tal proposito cfr.: B. PLONGERON, *Théologie politique*, cit., p. 124. Lo stesso punto di vista si ritrova anche nelle *Lettere teologico-politiche* di Tamburini. Cfr.: P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche*, t. I, p. 10.

¹³⁵ Cit. in B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., pp. 54-55. Per le fonti attinte dal vescovo Ricci per l'elaborazione della sua teologia politica cfr.: Ivi, pp. 53 ss.

elaborata da Hobbes nel XVI secolo e ripresa nel contesto italiano dal filosofo siciliano Nicola Spedalieri, propugnava la distinzione tra l'origine della società civile, sanzionata dalla stipulazione del contratto sociale attraverso il quale la sovranità diventa prerogativa inalienabile dei contraenti, e la scelta di una particolare forma di esercizio del potere politico¹³⁶. Tale schema, seppur condiviso per ciò che atteneva alla distinzione tra la creazione della società politica e la formazione di un particolare sistema di governo, era ripreso da Guadagnini allo scopo di decostruire la dottrina contrattualista. Fatto salvo l'impianto teorico, nella riflessione dell'arciprete sono infatti gli attori protagonisti a mutare la sostanza del problema. Per Guadagnini l'origine della società politica e della sovranità da una parte e la creazione di una determinata forma di esercizio del potere civile dall'altra, pur costituendo due momenti distinti, l'uno attinente alla natura di ogni autorità terrena e l'altro alla concreta applicazione del potere d'*imperium*, risultano pur sempre il frutto di un'unica volontà, quella divina.

Tale punto di vista riveste un ruolo di primaria importanza per la comprensione della teologia politica elaborata da Guadagnini anche in relazione alla riflessione sulla sovranità sviluppatasi in seno al giansenismo tardo-settecentesco.

La teoria “dell'ordinazione generale” e “particolare” elaborata dall'arciprete mette in luce una posizione in parte diversa da quella che nel 1797, l'anno seguente alla stesura delle *Osservazioni sopra il Discorso*, Tamburini avrebbe esposto nell'opera intitolata *Prospetto di un corso di filosofia morale e di gius naturale e pubblico*. Nello scritto il docente pavese, certamente sollecitato dalla situazione politica seguita all'instaurazione della Repubblica Cisalpina, sostenne la distinzione tra l'origine dell'autorità politica, che egli ritiene divina, e la creazione di una particolare forma di governo, che egli considera il frutto di una scelta puramente umana¹³⁷.

Se nelle *Lettere teologico politiche* del 1794 Tamburini aveva definito la sovranità “come una emanazione, per così dire, della Divinità, come una rappresentanza del comune Reggitore e come un effetto necessario dell'ordine della Provvidenza”¹³⁸, in un paragrafo del *Prospetto di un corso di filosofia morale e di gius naturale e pubblico* intitolato *Del pubblico potere e delle varie sue forme*, il docente pavese approfondì la sua concezione teologico-politica scrivendo:

¹³⁶ Sulla teoria del *pactum unionis* e *pactum subiectionis* nel pensiero del filosofo Spedalieri cfr.: F. TRANIELLO, *Tamburini e Spedalieri*, cit., pp. 92-93.

¹³⁷ Per Francesco Traniello la distinzione teorizzata da Tamburini tra l'origine della sovranità e la creazione di un determinato sistema di governo deriva da una rilevante influenza esercitata dai *Diritti dell'uomo* di Spedalieri sulla teologia politica del docente pavese. A tal proposito cfr.: F. TRANIELLO, *Tamburini e Spedalieri*, cit., pp. 102-103.

¹³⁸ Cit. in F. TRANIELLO, *Tamburini e Spedalieri*, cit., p. 98. A proposito dell'origine divina del potere politico Tamburini aveva scritto: “È dottrina comunemente sostenuta dai giansenisti che non già il popolo, il quale non ha che d'essere governato, sia la sorgente della potestà di governare, ma bensì Iddio stesso, autore della società e di ogni potere sugli uomini”. P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche*, t. I., cit., pp. 48-49.

La idea di sovranità in generale, abbozzata dalla natura e fondata sopra i diritti imperfetti, non determinava alcuna forma particolare di governo politico. Questa determinazione era lasciata all'arbitrio dei popoli che potevano scegliere quella forma di governo che credevano più opportuna per i loro bisogni. Siccome dunque gli uomini strinsero un'associazione più stretta unendosi nella civil società, così unendo tutti i membri le loro forze insieme per il bene comune si sottoposero con impegno inviolabile alla pubblica forza, che si chiama *sovranità*. Ma in varj modi questo pubblico potere venne amministrato secondo la scelta del popolo che ha il supremo diritto di eleggere quel governo che più gli piace. Quindi son nate le varie forme di governo¹³⁹.

L'idea di Tamburini a proposito dell'origine del potere civile e della sua concreta applicazione nel contesto della società politica implicava la cessazione dell'idea della legittimità sacrale dell'autorità civile¹⁴⁰, ciò che, pur all'interno di un comune sguardo d'insieme concernente l'origine divina di ogni autorità terrena, avrebbe potuto costituire per Guadagnini un pericoloso cedimento alla dottrina della volontà popolare, soprattutto alla luce del momento storico contingente.

La distinzione tra “ordinazione generale” e “particolare” consente inoltre a Guadagnini di riprendere la dottrina di Agostino, “superandola” al fine di adattarla in ragione della sua concezione teologico-politica. Per il vescovo di Ippona la *potestas* descritta da Paolo in Romani 13, 1-7 assume una connotazione negativa, giudizio che riguarda non solo l'esercizio dell'autorità che su tale *potestas* si fonda, ma anche la natura stessa del potere¹⁴¹. Guadagnini sembra partecipare solo in parte di tale logica interpretativa. Se l'arciprete, aderendo al pessimismo antropologico che caratterizza la dottrina di Agostino, sostiene che ogni creazione terrena, in quanto frutto dell'operato umano, risulta irrimediabilmente corrotta, non si spinge a teorizzare la corruzione della natura stessa della *potestas*, inconciliabile, dal suo punto di vista, con la sua origine divina. E proprio a questo serve all'arciprete la distinzione, sapientemente meditata, tra “ordinazione generale” e “particolare”: tenere insieme il principio della legittimazione divina dell'autorità politica con l'idea che l'uomo, la cui natura risulta irrimediabilmente corrotta a causa della caduta adamitica, non sia capace di fare altro che il male.

A proposito della riflessione sul potere politico e il suo concreto esercizio Guadagnini si impegna a sottolineare un altro aspetto necessario a confutare il pensiero di Ranza. Criticando la teologia politica elaborata dal giacobino vercellese, l'arciprete sostiene che coloro che detengono

¹³⁹ P. TAMBURINI, *Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima, e dei diritti dell'uomo, e della società*, Milano, Giovanni Silvestri, 1833, pp. 241-242.

¹⁴⁰ Riguardo all'evoluzione del pensiero di Tamburini a proposito del concetto di sovranità cfr.: F. TRANIELLO, *Tamburini e Spedalieri*, cit., p. 103 ss.

¹⁴¹ A proposito dell'interpretazione agostiniana della *potestas* descritta in Romani 13, 1-7 è interessante leggere quanto scritto da Marco Rizzi: “Per la prima volta con Agostino anche la *potestas* di Rm 13, 1 assume una connotazione negativa nella sua diretta provenienza da Dio, non solo nelle forme del suo esercizio, bensì nella sua stessa natura”. M. RIZZI, *Cesare e Dio*, cit., pp. 93-94. A proposito della teologia politica di Agostino cfr.: G. LETTIERI, *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale*, cit., pp. 216-265.

l'autorità politica ricoprono il ruolo di ministri di Dio e non del popolo¹⁴². Tale punto di vista trova nuovamente conferma nel pensiero paolino, cui Guadagnini attinge concentrandosi in modo particolare su Romani 13, 4, passo in cui l'apostolo afferma che l'autorità sovrana "*Dei enim minister est*".

L'analisi concernente il rapporto tra autorità civile e volontà divina costituisce un'ulteriore conferma della partecipazione guadagniniana alla riflessione giansenista tardo-settecentesca. Particolarmente interessante risulta a tal proposito leggere quanto Tamburini aveva scritto a proposito del Principe nel 1781, dunque in un periodo precedente allo scoppio della rivoluzione francese, nell'opera intitolata *Analisi del Libro delle Prescrizioni di Tertulliano con alcune osservazioni*:

Finché perora contro i nemici del suo Signore, finché reclama i suoi diritti contro l'oppressione e l'ingiustizia, egli porta il carattere di suo legato¹⁴³.

Tale idea costituisce la base teologica su cui Guadagnini fonda il divieto di sollevazione popolare contro l'autorità costituita, tema che, trattato solo in modo tangenziale nelle *Osservazioni sopra il Discorso*, costituì il nucleo concettuale del più tardo *Saggio de' beni*. Scrive Guadagnini criticando il pensiero di Ranza:

Dice, che i Regnanti son i semplici "Rappresentanti del Popolo". Ma la Rivelazione, in cui si rapporta in questo libro l'Autore, non dice così; dice, che sono "Rappresentati di Dio". L'Apostolo dice, che il Principe è Rappresentante di Dio: "*Dei enim Minister est*", tanto che chi resiste a lui resiste a Dio: "*qui potestatis resistit Dei ordinationi resistit: qui autem resistunt ipsi sibi damnationem acquirunt*"¹⁴⁴.

Proseguiva Guadagnini, con una riflessione carica di implicazioni politiche dettate dal confronto con il momento storico contingente:

Ciocché aggiunge, che i "Popoli possono riassumere gli inalienabili loro diritti, e cambiare governo, e far rientrare i Principi nel numero de' privati individui", non si accinge a provarlo colla Rivelazione, di cui non reca parola alcuna. Se

¹⁴² In un capitolo del *Discorso* intitolato *Altre difficoltà, dei Proverbi, di S. Paolo, e di S. Pietro, con la loro soluzione; e con la confutazione di S. Tommaso, e dell'Abate Spedalieri*, Ranza aveva scritto: "L'abbiam detto e provato anche noi, che ogni Potestà vien da Dio, da cui viene ogni cosa; ma per mezzo degli uomini, cioè con l'investitura dei loro diritti. Sicché i Re sono giusti, e fanno il lor dovere del contratto sociale, che è d'essere *ministri in bonum*, secondo lo stesso s. Paolo". G. A. RANZA, *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo*, cit., p. 24. L'idea di Guadagnini secondo la quale il soggetto insignito dell'autorità terrena sia "luogotenente" di Dio e non del popolo rimanda nuovamente al pensiero di Bossuet. A tal proposito cfr.: O. FUMAGALLI CARULLI, *I fondamenti religiosi dell'assolutismo in Bossuet*, cit., pp. 571-572.

¹⁴³ P. TAMBURINI, *Analisi del Libro delle Prescrizioni di Tertulliano con alcune osservazioni*, Milano, Giuseppe Galeazzi, 1796, p. 119.

¹⁴⁴ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 14.

si contenta delle prove fin ora allegate, si è veduto ciocché vagliono, cioè per provare tutto il contrario. Se egli fosse stato sollecito, come doveva, di mostrare non solo i diritti, ma ancora i doveri dell'uomo, avrebbe trovato nella Rivelazione ch'ei vanta con che farsi onore. Avrebbe trovato nel luogo sopracitato di S. Paolo, che il Principe è rappresentante non del Popolo, ma di Dio, "*Dei Minister est*", e che però non ha diritto il Popolo di deporlo, perché il deporre i Ministri del Sovrano, spetta al Sovrano, non ai sudditi, come fanno fino i barbieri. Avrebbe ivi trovato, che il dovere irrecusabile de' sudditi è quello di ubbidire alle Podestà più alte: "*Omnia anima potestatibus sublimioribus suddita sit*", dice ivi S. Paolo: ogni anima per quanto sublime si reputi, sia pure alta quanto si voglia o per ricchezze, o per talenti, o per dignità e cariche nella repubblica, deve esser soggetta alle potestà più sublimi di essa, come lo è senza dubbio il Sovrano. La ragione, che ne rende l'Apostolo, è per diametro opposta a quanto pensa l'Autore. Questi pensa, che l'autorità del Sovrano elevi dal Popolo: e l'Apostolo insegna, che non deriva dal Popolo, né da altri, ma da Dio solo: "*Non est enim potestas, nisi a Deo*"; e che quelle che vi sono, sono ordinate a Dio: "*Que autem sunt, a Deo ordinate sunt*". Onde ne conchiude, che chi resiste al Sovrano resiste a Dio: "*Igitur qui potestati resistit Dei ordinationi resitit*", e chi così ribellasi a Dio sarà condannato come ribelle; "*qui autem resistunt, nisi sibi damnationem acquirunt*"¹⁴⁵.

Tale presa di posizione rimanda nuovamente alla riflessione teologico-politica elaborata da Bossuet nella sua *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*. In un capitolo del libro sesto intitolato *De l'obéissance due au prince* il vescovo francese aveva scritto a proposito del rapporto tra governanti e governati:

Si le prince n'est ponctuellement obéi, l'ordre public est renversé, et il n'y a plus d'unité, par conséquent plus de concours ni de paix dans un Etat. C'est pourquoi nous avons vu que [...] désobéit à la puissance publique, est jugé digne de mort. [...] C'est pour empêcher ce désordre que Dieu a ordonné les puissances. [...] Tout ce que nous avons vu pour montrer que la puissance des rois est sacrée, confirme la vérité de ce que nous disons ici: et il n'y a rien de mieux fondé sur la parole de Dieu, que l'obéissance qui est due par principe de religion et de conscience aux puissances légitimes¹⁴⁶.

Se Romani 13, 1-7 costituiva un solido argomento contro la teoria contrattualista – la dottrina che per Guadagnini costituiva il substrato teorico della democrazia politica – i mutamenti che da lì a poco avrebbero mutato il volto politico dell'Italia, avrebbero costituito un ulteriore banco di prova per la riflessione elaborata in ambito cattolico a proposito dell'origine dell'autorità politica e del rapporto tra governanti e governati.

A breve distanza dalla stesura delle *Osservazioni sopra il Discorso* la rivoluzione, evento sino ad allora colto dall'arciprete quale fatto politico di grande rilevanza ma pur sempre distante, su cui

¹⁴⁵ Ivi, pp. 15-16.

¹⁴⁶ J. B. BOSSUET, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, ed. critica a cura di J. LE BRUN, Genève, 1967, pp. 192-193. Sul dovere di sottomissione dei governati ai propri governanti nel pensiero di Bossuet cfr.: G. FERREYROLLES, *L'autorité*, pp.174-178; O. FUMAGALLI CARULLI, *I fondamenti religiosi dell'assolutismo in Bossuet*, cit., p. 572.

riflettere da un punto di vista prettamente teorico, giungeva anche Brescia, per Guadagnini il principale contatto con la cultura lombardo-veneta. Il 18 marzo 1797 la città insorse dando vita a un governo rivoluzionario che, pochi mesi dopo, sarebbe stato inglobato nella neonata Repubblica Cisalpina guidata da Napoleone Bonaparte, il frutto più maturo della rivoluzione francese. Tale svolta epocale, oltre a esercitare una rilevante influenza sulla vita politica della penisola, spinse Guadagnini a riorientare il proprio impegno intellettuale.

Per prestare fede all'idea dell'intellettuale *engagé* che l'arciprete aveva da sempre coltivato occorreva un cambio di passo. Il problema dell'origine dell'autorità civile, seppur al centro della riflessione teologico-politica di Guadagnini, non era più sufficiente per comprendere l'evoluzione politica di un'Italia in rapido cambiamento.

Anche se strettamente correlati alla concezione che, prendendo le mosse dalla confutazione del pensiero di Ranza, Guadagnini aveva elaborato riguardo all'origine dell'autorità politica, di ben altra portata furono i problemi che toccarono la riflessione dell'arciprete dopo il marzo del 1797.

L'attenzione doveva essere spostata dal piano teologico-politico, caratterizzato da un interesse speculativo prettamente teorico, a quello politico, contrassegnato da uno spiccato pragmatismo, frutto del confronto con la realtà contingente. Il punto di osservazione di Guadagnini subiva un sensibile spostamento: dal problema dell'origine dell'autorità civile alla questione concernente il rapporto tra il cristiano colto nella doppia dimensione di fedele e di cittadino/suddito e il potere secolare, al ruolo dell'economia colta sì come componente della più ampia dimensione del politico, ma pur sempre settore a cui occorreva riservare una particolare attenzione al fine di incrementare il benessere pubblico, al ruolo del cattolicesimo nella società civile e politica e dunque, al rapporto tra autorità secolare e potere ecclesiastico nel contesto politico seguito alla rivoluzione.

Dopo il marzo del 1797 quella che sembrava destinata a concludersi come una brillante e proficua carriera editoriale conobbe un evidente rilancio, da cui prese forma la fase più matura e intellettualmente più complessa della riflessione politica di Guadagnini.

L'ETÀ DELLA DISILLUSIONE: IL CONFRONTO CON LA RIVOLUZIONE

4.1 *Il Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società: due redazioni, due interlocutori politici*

La rivoluzione francese ha rappresentato un momento di svolta epocale, la cui forza, al contempo distruttrice e demiurgica, ha posto fine a un mondo creando le premesse teoriche e pratiche per la costruzione di un nuovo percorso storico. Del significato simbolico di tale straordinario evento si ha prova dall'impatto che esso esercitò sull'immaginario collettivo, generando aspettative e paure, adesioni e reazioni che spesso, superando i limiti della cultura "ufficiale", travalicarono la reale portata politico-sociale dei fatti rivoluzionari. Di fronte agli eventi che, scaturiti in Francia, fecero sentire i loro effetti in tutta l'Europa, prese forma un dibattito che, particolarmente acceso in seno al pensiero cattolico, ha contribuito a forgiare l'identità della cultura occidentale. A tale accesa discussione, che copre l'arco cronologico che dal 1789 si estende per l'intera durata dell'età napoleonica, Guadagnini non fece mancare il proprio contributo. Lo scoppio della rivoluzione francese, a cui fece seguito l'instaurazione nella penisola italiana dei regimi democratico-repubblicani, coincise con il periodo più maturo della vicenda intellettuale guadagniniana, il momento in cui, preso atto del fallimento dei propositi riformatori coltivati durante l'età dell'assolutismo illuminato, l'arciprete concentrò la propria attenzione sulla nuova realtà politica e sociale.

L'atteggiamento di Guadagnini di fronte alla rivoluzione francese, alla diffusione dei principi democratici e alla discesa di Napoleone in Italia, costituisce un terreno d'indagine da cui non è possibile distogliere l'attenzione, pena non comprendere fino in fondo e nella sua piena complessità l'evoluzione del pensiero teologico-politico dell'arciprete.

A tale riguardo l'opera intitolata *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*¹, che Guadagnini compose a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, assume un ruolo di notevole rilevanza. Lo scritto, di cui sino a oggi si era a conoscenza solo grazie ad alcune attestazioni indirette, occupa uno spazio di primo piano nella produzione editoriale guadagniniana. Esso rappresenta il punto di arrivo della riflessione teologica e politica dell'autore, il momento in cui, preso atto dell'impossibilità di attuare l'auspicata riforma della Chiesa, di cui i sovrani illuminati si erano fatti promotori, egli concentra la propria attenzione sulla nuova realtà politica

¹ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, 1797-1801, F.L., UCSCB, doc. 196, bob. 7.

sorta a seguito della rivoluzione francese, al sistema repubblicano di cui Napoleone Bonaparte era la personificazione.

Se fino al 18 marzo 1797 il confronto di Guadagnini con la rivoluzione si era limitato su un piano prettamente teorico, con la costituzione del governo rivoluzionario di Brescia l'arciprete si vide coinvolto in prima persona negli eventi politici che sino ad allora avevano solamente lambito la penisola italiana. La rivoluzione francese, evento epocale ma sino ad allora distante, esercitava la sua forza d'urto anche in Italia, sollecitando l'ormai anziano Guadagnini a ricalibrare i modelli interpretativi con cui sino ad allora aveva analizzato la società civile e politica.

Nelle pagine che compongono il *Saggio de' beni* è possibile riscontrare un non troppo celato pessimismo che fa da contrappunto al ritmo incalzante tipico dello stile guadagniniano. Tuttavia, e questo rappresenta l'aspetto qualificante dell'opera, se un certo disincanto emerge dalle parole dell'arciprete, è altrettanto vero che tale sentimento non inficia il valore dello scritto che, al contrario, diventa un punto di osservazione privilegiato da cui comprendere i travagli intellettuali con cui, sullo scorcio finale del XVIII secolo, la cultura cattolica dovette confrontarsi.

Prima di passare all'analisi dell'opera si rendono necessarie alcune osservazioni preliminari. Il *Saggio de' beni* è stato rinvenuto in due differenti redazioni, l'una risalente al 1797 e l'altra, quella definitiva, passata al vaglio dell'ufficio di polizia della Cisalpina il 5 dicembre 1801².

Dal punto di vista metodologico si è deciso di procedere confrontando le due redazioni per mettere in luce eventuali differenze contenutistiche. Se l'impianto generale dell'opera rimane infatti lo stesso, è importante sottolineare che la redazione definitiva differisce dalla precedente per alcuni significativi passaggi, a volte rappresentati da semplici integrazioni, a volte dall'aggiunta di interi capitoli. Tali discrepanze colorano le due redazioni dell'opera di sfumature in parte diverse che possono essere comprese solamente se lette nel contesto in cui furono concepite. Le due redazioni furono composte a distanza di quattro anni l'una dall'altra, in un arco cronologico in cui la situazione politica italiana e lombarda conobbe rilevanti mutamenti. Il contesto storico rappresenta dunque il substrato indispensabile per comprendere pienamente l'evoluzione del pensiero politico di Guadagnini.

² Negli anni immediatamente successivi allo scoppio della rivoluzione francese Guadagnini non compose opere di stampo politico dedicate all'analisi di tale epocale evento. La prima e organica riflessione a tale riguardo è quella approntata nel *Saggio de' beni*. È ipotizzabile che Guadagnini, a causa dei difficili rapporti con la curia romana e bresciana, pur partendo da una posizione critica nei confronti della rivoluzione francese e della deriva giacobino-democratica che a essa era seguita, avesse ritenuto opportuno evitare di pronunciarsi su una questione che avrebbe potuto peggiorare la sua già discussa posizione. Solo nel 1797, in un mutato contesto politico, originato dalla discesa delle truppe napoleoniche sul suolo italiano e dalla costituzione del governo rivoluzionario di Brescia, l'arciprete ritenne maturi i tempi per affrontare il tema della rivoluzione in quanto evento politico. La distanza temporale che lo separava dal 1789 e la successiva normalizzazione napoleonica rappresentavano garanzie sufficienti per concentrarsi su un tema che le contingenze politiche dell'immediato periodo post-rivoluzionario gli avevano sconsigliato di affrontare.

Gli eventi rivoluzionari ebbero un notevole impatto su Brescia e in special modo sulla nobiltà locale che, tendenzialmente aperta al dibattito culturale e politico, vide nei fatti che sconvolsero la Francia sul finire del XVIII secolo l'occasione per riflettere sulla propria condizione sociale e sulla situazione politica del territorio bresciano. La sollevazione del popolo francese per l'ottenimento della libertà politica esercitò un forte impatto su una città che sempre si era sentita un corpo estraneo all'interno della Serenissima. I principi di libertà e di uguaglianza riscontrarono una calorosa accoglienza in tutti gli strati della società bresciana: nel popolo, che li utilizzò per richiedere maggiori diritti, nella borghesia, che li fece propri in chiave anti-nobiliare, e nelle frange più illuminate e progressiste dell'aristocrazia locale che, cogliendone la dimensione politico-democratica, ne fecero uso in chiave anti-veneziana. A tale proposito il caso della famiglia Mazzuchelli, con cui Guadagnini mantenne stretti rapporti, risulta emblematico³.

Nel marzo del 1797, sulla scorta di questo diffuso sentimento, Brescia si sollevò dando vita a un governo che resse la città in modo autonomo per gli otto mesi successivi⁴. Tuttavia, a seguito della firma del Trattato di Campoformio siglato il 17 ottobre del 1797 tra l'Austria e Napoleone, Brescia fu annessa alla Repubblica Cisalpina, soggetto politico che l'Austria riconobbe ufficialmente in cambio del passaggio del Veneto sotto il dominio asburgico. Nel 1799, con l'invasione delle truppe austro-russe che occuparono Milano il 28 aprile, il territorio lombardo ritornò sotto il controllo austriaco. Infine, dopo tredici mesi di occupazione austriaca, durata dal maggio 1799 al giugno dell'anno successivo, le truppe francesi riconquistarono la maggior parte dei territori appartenuti alla Repubblica Cisalpina, compresa Brescia e la sua provincia⁵.

³ L'apertura verso il milanese e la chiusura nei confronti di Venezia resero l'adesione alle idee rivoluzionarie da parte della nobiltà bresciana diversa rispetto a quella della nobiltà della Terraferma veneta. Particolarmente significativo il caso della famiglia Gambara, la casata nobiliare più importante di Brescia, che, entrata nel XVII secolo nell'alveo della nobiltà veneziana, mantenne la sua identità bresciana osteggiando il governo centrale dello Stato. Vicino ai Gambara occorre ricordare le famiglie Arici, Bocca, Maggi e Caprioli, per non dimenticare la già citata famiglia Mazzuchelli, nel cui palazzo si riunivano i nobili sensibili alle idee che giungevano d'oltralpe. Oltre all'atteggiamento anti-veneziano un altro aspetto funse da comun denominatore tra queste casate, ossia la totale adesione alle idee rivoluzionarie. A Brescia si costituì il casino dei Buoni Amici, che divenne il punto di incontro del più avanzato giacobinismo nella Serenissima. L'adesione della nobiltà bresciana ai principi rivoluzionari era a tal punto diffusa ed esplicita che nel novembre del 1794 fu indetto un processo inquisitoriale che, nel mese di maggio dello stesso anno, portò all'arresto di Federico Mazzuchelli e del conte Carlo Arici. A proposito dell'atteggiamento della nobiltà bresciana di fronte ai fatti rivoluzionari e all'avvento dell'età napoleonica cfr.: M. BERENGO, *La società veneta alla fine del Settecento. Ricerche storiche*, Roma, ed. anastatica 2009, pp. 276-288; C. DONATI, *Mondo nobiliare e orientamenti politici e culturali nella Brescia del tardo settecento*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, pp. 63-84; M. PEGRARI (a cura di), *La società bresciana e l'opera di G. Ceruti*, Atti del convegno, Brescia 25-26 settembre 1987, Brescia, 1988; I. G. VETTORI (a cura di), *Brescia nel Settecento*, Brescia, 1985.

⁴ A sottoscrivere il giuramento su cui, al grido "giuriamo di viveri liberi o di morire", prese forma il governo democratico bresciano, furono trentanove esponenti della rivolta, a cui successivamente si sommò il grosso della popolazione bresciana. A proposito degli eventi che portarono alla creazione della Repubblica Bresciana cfr.: F. LECHI, *Il miraggio della libertà*, in *Storia di Brescia*, vol. IV, *Dalla Repubblica Bresciana ai giorni nostri*, Milano, 1964, p. 3 ss. Cfr. anche U. DA COMO, *La repubblica Bresciana*, Bologna, 1926.

⁵ Sugli eventi che portarono Brescia e il territorio lombardo sotto la Repubblica Cisalpina e in seguito nel Regno d'Italia cfr.: F. LECHI, *Il miraggio della libertà*, cit., pp. 31-114.

Il quadro storico delineato risulta molto importante per comprendere le differenze che contraddistinguono le due redazioni del *Saggio de' beni*. La prima di esse, risalente al 1797, fu concepita sulla scia della sollevazione di Brescia e della costituzione del governo autonomo e democratico⁶. In modo particolare Guadagnini trasse spunto da un evento che ritenne di notevole rilevanza soprattutto dal punto di vista politico prima ancora che religioso: l'emanazione, il primo aprile 1797, del proclama con cui il governo rivoluzionario si ergeva a tutore e difensore della religione cristiana⁷. Sulla scia di un atto politico per nulla scontato da parte di un governo nato dalla sollevazione e forgiatosi sugli ideali rivoluzionari, Guadagnini sentì la necessità di ribadire il valore civile della religione cristiana quale indispensabile strumento di stabilità sociale e politica. Il tema su cui l'arciprete si era concentrato nel manuale sull'etica del 1776 tornava di stringente attualità alla luce dell'evoluzione della politica italiana. Tuttavia, rispetto alla dissertazione sull'etica che aveva composto per i suoi studenti, nel *Saggio de' beni* Guadagnini appare maggiormente interessato alla natura della società politica, ai meccanismi che regolano il funzionamento della macchina statale e alla relazione che intercorre tra essa e l'agire del cristiano in quanto cittadino/suddito. L'idea che ogni costruzione umana sia irrimediabilmente corrotta continuava a costituire l'orizzonte che informava l'antropologia teologica di Guadagnini, ma tale concezione, nel nuovo scenario politico, veniva posta in dialogo con l'esigenza di confrontarsi con un mondo in rapido mutamento, in cui anche la dimensione economica aveva assunto un posto di notevole rilievo. Il provvedimento del primo aprile 1797 rappresentava agli occhi di Guadagnini un motivo di speranza, nonché la sconfitta delle frange rivoluzionarie più radicali:

Percossi costoro, come da un folgore, da sì luminosa dichiarazione del Governo, non hanno mancato di chiaramente disapprovarla, dove lusingati si sono di trovar facile ascolto ai loro sediziosi discorsi, versando il veleno da lor raccolto colla lettura degli empj libri, che formano le loro delizie, e sforzandosi di dimostrare, che la Religione ben lungi dal confluire ai veri vantaggi della Società n'è la vera peste e flagello: e sono alcuni di loro giunti sino a pretendere, che

⁶ Guadagnini era costantemente informato riguardo agli eventi politici che segnarono la storia italiana all'indomani della discesa truppe napoleoniche nella penisola nel 1796. Emblematica risulta a tal proposito una lettera datata 4 dicembre 1796, in cui il monaco cassinese Giuseppe Maria Pujati, esponente di primo piano del giansenismo veneto, informò Guadagnini a proposito della dislocazione delle truppe austriache guidate dal feldmaresciallo Joseph Alvinczy von Berberk nel territorio padovano: "Veramente la guerra non è nostra: è il flagello con cui Dio ci castiga i peccati che sono nostri. Non le dirò questo ch'ella potrà intendere dalla bocca di lui di quanto è seguito sino ad oggi e quanti soldati abbiamo in Padova dell'Armata dell'Alvinzj. Ora si discorre d'armistizio: e Dio voglia che sia foriere della pace. Intanto annunziano i fogli la ratifica del re di Napoli: e il Papa a quest'ora avrà spedito circa 10 mila uomini verso i confini del Bolognese e seguita ad armare". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, in «Archivio Storico Lombardo», 67 (1940), p. 134. Guadagnini fu costantemente informato anche riguardo agli sviluppi politici che a partire dal 1789 segnarono la storia di Francia. Emblematico risulta a tal proposito il carteggio con il canonico di Bergamo Francesco Sonzogno, carteggio che comprende l'arco di tempo che dalla rivoluzione francese giunge all'età napoleonica. A tal riguardo cfr.: F.L., UCSCB, doc. 84-236, bob. 2.

⁷ Il governo rivoluzionario di Brescia proclamò l'intenzione di "conservare in tutta la sua purità la nostra santa religione cattolica". A tal proposito cfr.: D. MENOZZI, *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORE, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, p. 152.

quella espressione non sia la vera interprete della mente del Governo filosofo, ma un politico sonnifero per chetamente addormentare la semplice plebe: e la pubblica condotta di alcune persone pubbliche ha pur troppo avvalorati i lor detti⁸.

La redazione del *Saggio de' beni* risalente all'agosto del 1801 nasceva in un contesto storico diverso e aveva come principale interlocutore politico la Repubblica Cisalpina – trasformata l'anno successivo in Repubblica Italiana, a capo della quale fu eletto Napoleone e alla vicepresidenza il nobile milanese Francesco Melzi d'Eril. Ponendosi in continuità con la politica ecclesiastica del governo bresciano Napoleone, il 5 giugno del 1800, appena riconquistata Milano e poco prima di sconfiggere gli austriaci a Marengo, aveva emanato un'allocuzione in cui, rivolgendosi al clero milanese, aveva proclamato l'utilità della religione cristiano-cattolica e la necessità che essa fosse tutelata e difesa⁹. Tale disposizione anticipava, nonostante l'opposizione anticlericale francese, il Concordato tra la Francia e la santa Sede del 15 luglio 1801, a seguito del quale Guadagnini compose la seconda redazione della sua opera, e il Concordato, ancor più importante, che la Repubblica Italiana stipulò con Roma il 16 settembre 1803¹⁰. Il primo articolo di tale documento, che rappresentava il raggiungimento dell'obiettivo a cui Guadagnini aveva consacrato il *Saggio de' beni*, recitava che “la religione Cattolica Apostolica Romana continua ad essere la Religione della Repubblica Italiana”¹¹.

Sulla scia dell'allocuzione rivolta al clero milanese Guadagnini elogia pubblicamente l'operato di Napoleone, cogliendo inoltre l'occasione per muovere una severa critica contro quanti avrebbero auspicato una politica ecclesiastica più radicale e anti-cattolica:

Affine pertanto di secondare le sapienti massime del religioso Governo, e del fondatore della nostra Repubblica, e d'estinguere dal cuore de' buoni cittadini ogni nebbia di sospetti e di errori, che i velenosi discorsi di costoro sparsi vi

⁸ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 1.

⁹ La politica moderata di Napoleone trova evidente conferma, oltre che nelle azioni politiche, nei suoi discorsi. Già nel marzo del 1797, quando a Brescia nacque il governo rivoluzionario, Napoleone dichiarò all'esercito francese pronto a sferrare l'attacco militare nel cuore dell'Austria e dell'Ungheria: “Voi rispetterete la loro religione, i loro costumi e proteggerete la loro proprietà”. Posizione che egli ribadì nel gennaio dello stesso anno rispondendo a un invito rivoltagli dal Congresso della Cispadana nel gennaio del 1797: “La religione sia intatta come la proprietà”. Cit. in C. ZAGHI, *L'Italia giacobina*, Torino, 1989, p. 72 e 218-219. La difesa della confessione cattolica, linea politica attuata da Napoleone in opposizione all'orientamento del Direttorio, si spiega non alla luce del rispetto verso la Chiesa di Roma, contro la quale egli mise in atto sequestri di opere d'arte e di beni, ma sulla scia della consapevolezza del ruolo che il cattolicesimo occupava in Italia. Cfr.: C. ZAGHI, *L'Italia giacobina*, cit., p. 74.

¹⁰ A. MERCATI (a cura di), *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, I vol., Città del Vaticano, 1954, pp. 561-562. A proposito della politica concordataria di Roma nel XVIII secolo cfr.: S. DI BELLA (a cura di), *Chiesa e società nel Settecento italiano*, Milano, 1982.

¹¹ Per i concordati stipulati dalla Francia napoleonica con la santa Sede e con la Repubblica Italiana cfr.: A. MERCATI (a cura di), *Raccolta di concordati*, cit., pp. 561-566. Cfr. anche B. BOCCHINI CAMAIANI, *Chiesa e rivoluzione francese*, in M. PAIANO (a cura di), *I cattolici e l'unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discusso percorso*, Assisi, 2012, pp. 57-89, in particolare pp. 85-89; P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992, pp. 257-260.

avessero, giudico necessario dare ai cittadini stessi un breve saggio de' beni innumerabili e preziosi, che la Religione procaccia alla Società¹².

Non deve dunque stupire che la redazione del 1801 si caratterizzi per un ridondare di elogi rivolti a Napoleone, assenti nella redazione precedente. I motivi contingenti, legati alla necessità di ottenere il *placet* per la pubblicazione dell'opera, giocarono un ruolo non certo trascurabile.

L'evoluzione della situazione politica della Lombardia sullo scorcio finale del XVIII secolo è un dato che occorre tenere in considerazione se, oltre alle scelte contenutistiche, si vuole comprendere la strategia dell'arciprete riguardo alla pubblicazione del *Saggio de' beni*. Pur avendo concluso la stesura dello scritto nel 1797, nel momento in cui il governo bresciano si era "impegnato a prestarsi con massimo zelo a promuovere e presidiare l'ingrandimento della Santa Cattolica Religione per quanto possa estendersi", Guadagnini decise di rinviarne la pubblicazione. L'instabilità politica della penisola, in particolar modo della Lombardia, non offriva all'arciprete sufficienti garanzie per la pubblicazione di uno scritto che, fortemente connotato dal punto di vista politico, rappresentava un'esplicita apertura nei confronti del governo rivoluzionario. L'eventuale ritorno degli austriaci in Lombardia, svolta politica che Guadagnini ebbe la capacità di prevedere, sconsigliava di esporsi in prima persona¹³.

Particolarmente interessante risulta a tal proposito una lettera che il 4 giugno 1799, sulla scia della restaurazione asburgica in Lombardia, Guadagnini scrisse al vescovo di Brescia Giovanni Nani. Dopo essersi congratulato per il ritorno del vescovo a Brescia a seguito dell'esilio a cui era stato costretto dal governo della Cisalpina¹⁴, l'arciprete avanza alcune domande riguardanti la pubblicazione di alcune sue opere di cui era completa la stesura, ma che sino ad allora erano rimaste

¹² G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 1.

¹³ Scrive Guadagnini in apertura della redazione definitiva del *Saggio de' beni*: "Questa piccola scrittura è stata da me estesa nel principio del Governo Sovrano di Brescia, come appare dalla Prefazione stessa. Le circostanze non mi consigliarono allora di esporla alla pubblica luce, benché a mio credere potesse risultare utilissima". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 14.

¹⁴ Il vescovo Nani fu allontanato da Brescia con l'accusa di "incivismo" rivoltagli dal governo della Cisalpina. Il vescovo si dimostrò inizialmente conciliante verso il governo rivoluzionario bresciano nato nel marzo del 1797. Tuttavia, a seguito delle tensioni sorte riguardo alla politica ecclesiastica del governo della Cisalpina, principalmente in ordine all'elezione civile dei parroci, alla soppressione degli ordini e delle congregazioni religiose, fu esiliato a Milano dal dicembre 1797 al marzo dell'anno seguente. Tornato a Brescia nell'aprile del 1798 fu nuovamente costretto all'esilio a Venezia a seguito di un provvedimento del direttorio della Cisalpina. Con il ritorno in Lombardia delle truppe austro-russe fece ritorno a Brescia il 2 maggio 1799, circa un mese prima della lettera inviagli da Guadagnini. Con il ritorno dei francesi nel 1800 fu nuovamente costretto all'esilio a Venezia. Nel luglio dello stesso anno, una volta mutati gli orientamenti politici di Napoleone, fece nuovamente ritorno a Brescia. L'esilio come sanzione per l'opposizione alla politica ecclesiastica dei regimi democratici riguardò diversi vescovi italiani durante il Triennio. Famoso è il caso del vescovo di Ferrara, il cardinal Mattei, il quale prese espressamente posizione contro la politica ecclesiastica della Repubblica Cisalpina. A tal riguardo cfr.: S. NEGRUZZO, *Nani Giambattista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 77, Roma, 2012, pp. 703-705; G. GAMBA, *La transizione episcopale*, in D. MONTANARI, S. ONGER, M. PEGRARI (a cura di), *1797 il punto di svolta. Brescia e la Lombardia veneta da Venezia a Vienna (1780-1830)*, Brescia 1999, pp. 157-198; D. MENOZZI, *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, cit., pp. 151-152; U. DA COMO, *La repubblica bresciana*, cit., pp. 139-144.

inedite¹⁵. Tra esse, oltre al *Saggio de' beni*, sono citate le *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione da Giovanni Antonio Ranza*, l'*Antidoto contro il pestifero libro del Ranza contro la confessione auricolare* ed *Elementi di filosofia per istruzione de' moderni giovani, che si vantano filosofi*. Guadagnini coglieva inoltre l'occasione per offrire al vescovo Nani una copia dell'opera intitolata *Sul celibato ecclesiastico. Lettera parenetica al suo caro amico Vincenzo Rosa*¹⁶, pubblicata a Brescia l'anno precedente. I dubbi relativi alla pubblicazione di questi scritti traspaiono chiaramente dalle parole di Guadagnini:

In attestato della mia filgiale riverenza verso di Lei, nel mio giubilo pel di lei sospirato ritorno, e del mio attaccamento alla dottrina della Chiesa Cattolica trammezzo ai passati torbidi, mi do l'onore di farle presentare una copia della mia *Lettera parenetica* al prete Vincenzo Rosa a difesa del celibato ecclesiastico da lui impugnato colle sue Dissertazioni. Della medesima ha il merito anche il Sacerdote Don Gianbattista Casegrandi, il quale mi ha incitato a scriverla, e si è presa con coraggio la sollecitudine co' suoi viaggi a Brescia, e co' suoi maneggi, di approntarne la stampa, e ci è comune il merito di esporci così entrambi al pericolo di gravi disturbi per parte del Governo nemico del celibato. Pruova di ciò si è, che entrambi abbiam resistito ai consigli di comuni amici, che ci spaventavano da tale impresa, come giudicata fatale al nostro riposo. Di fatti solo questa mia opera ha potuto veder la pubblica luce; perché varj miei amici in Brescia da me pregati a procurare l'edizione delle operette sottoindicate [le opere citate precedentemente], non hanno creduto bene, che si stampassero in tempi sì torbidi, e non hanno voluto ingerirsene, consigliandomi di rimetterle a tempi migliori, cioè di combattere per la fede dopo che fosse cessata la guerra¹⁷.

Degli scritti elencati solamente quello dedicato alla confutazione delle idee di Giovanni Antonio Ranza a proposito della confessione auricolare fu in seguito pubblicato mentre gli altri, tra cui il *Saggio de' beni*, non conobbero lo stesso destino.

La ragione principale che spinse Guadagnini a ricercare un dialogo con il proprio vescovo, con il quale i rapporti furono sempre molto tesi, appare evidente: attestare il suo allineamento alle posizioni cattolico-romane sia in campo teologico sia in campo politico. In tal modo Guadagnini, che scrisse al proprio vescovo nel momento in cui il territorio bresciano era tornato, seppur solo temporaneamente, sotto il dominio austriaco, mirava a dimostrare la sua opposizione ai regimi repubblicani sorti a seguito della discesa di Napoleone in Italia e, al contempo, ai principi su cui essi si erano poggiati.

¹⁵ Lettera di Guadagnini a Giovanni Nani, 4 giugno 1799, F.L., UCSCB, doc. 123, bob. 1.

¹⁶ G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, a cura di O. FRANZONI, G. MORELLI, L. SANTINI, Brescia, 1989, p. 408.

¹⁷ Lettera di Guadagnini a Giovanni Nani, 4 giugno 1799, F.L., UCSCB, doc. 123, bob. 1.

Inoltre, la necessità di fornire una sorta di bilanciamento alle opere composte sul dibattuto tema del matrimonio¹⁸, in cui, coerentemente alla sua visione giurisdizionalista, Guadagnini aveva sostenuto il carattere civile dell'istituto matrimoniale e dunque il diritto dell'autorità secolare di intervenire su tale materia, spinse l'arciprete a un passo che solo pochi anni prima difficilmente avrebbe compiuto. La necessità di mettersi al riparo dall'accusa di essere un fautore del regime democratico-repubblicano, associata alla restaurazione del potere asburgico in Lombardia, rendevano il dialogo con le gerarchie ecclesiastiche bresciane una scelta quasi obbligata.

In tal senso opere come le *Osservazioni sopra il Discorso*, che Guadagnini aveva composto contro il contrattualismo del giacobino Ranza ed *Elementi di filosofia per istruzione de' moderni giovani, che si vantano filosofi*, che l'arciprete aveva scritto per mettere in discussione il valore formativo della filosofia illuminista, rappresentavano una chiara presa di distanza dai principi democratico-rivoluzionari.

Più delicato il discorso a proposito del *Saggio de' beni*. Se, infatti, a un primo livello di analisi lo scritto non poteva che ottenere una piena approvazione presso la curia bresciana – il fatto che il cattolicesimo fosse descritto come il principale strumento di cui servirsi per migliorare l'ordine, l'efficienza e, dunque, la prosperità morale e materiale dello Stato non poteva che essere letto in chiave positiva – i problemi si sarebbe potuti generare a proposito dei suoi risvolti politici. Il fatto che Guadagnini avesse concentrato la propria attenzione sulla dimensione civile del cattolicesimo implicava, dal punto di vista dell'arciprete, che l'autorità secolare detenesse il diritto, nonché il dovere, di esercitare su questo imprescindibile strumento “politico” il suo controllo. In tal modo Guadagnini ribadiva, in un contesto politico completamente diverso, e con un grado di moderazione che rappresenta un'eccezione rispetto allo stile incalzante che sino ad allora ne aveva caratterizzato la produzione, la visione giurisdizionalista che egli aveva elaborato a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo. Posizione politica che poteva costituire un potenziale motivo di attrito, se non di vera e propria rottura, con le gerarchie ecclesiastiche bresciane. Non è un caso che nella lettera indirizzata a Nani, cercando probabilmente di distogliere l'attenzione dalla componente politica dello scritto, Guadagnini ne sottolinei la valenza apologetica, sostenendo la necessità di pubblicare il *Saggio de' beni* allo scopo di ostacolare la diffusione della filosofia illuminista.

È cessata veramente, grazie a Dio, la guerra; avendoci Dio per sua pietà postoci sotto il dominio religiosissimo della Casa d'Austria protettrice perpetua della Religione. Ma se la stampa di queste operette non è più necessaria per difender con quest'armi i fedeli dalla morte spirituale lor intentata dai nemici della Religione, può molto influire a medicare

¹⁸ Sullo scorcio finale del XVIII secolo Guadagnini pubblicò diverse opere sul tema del matrimonio. Quelle date alle stampe prima del 1799, anno in cui l'arciprete scrisse la lettera al vescovo Nani, furono due: *Del diritto della civile podestà sul contratto del matrimonio*, pubblicata a Brescia nel 1797 e *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini contenute nelle sue Lettere sul Matrimonio*, edita a Brescia l'anno successivo.

molti torti dalle massime empie vibrati dagli increduli, e forse anche per richiamare a vita alcuno dei rimasti uccisi. Pertanto, se V.E. Reverendissima giudica ben fatto che si stampino, mi basterà un solo suo cenno per mandare a Lei, o a chi Ella giudicherà disposto a procurarne l'edizione, le operette medesime già preparate¹⁹.

Pur riconoscendo che il passaggio del territorio bresciano sotto il controllo austriaco – svolta politica che Guadagnini giudicò a tal punto positiva da ritenerla un dono divino – rendeva la pubblicazione dell'opera meno impellente rispetto a quanto lo fosse stato nel 1797, l'arciprete continuava a sostenerne l'utilità.

Alla luce del quadro proposto risulta più semplice comprendere l'introduzione della redazione definitiva del *Saggio de' beni*. Rivalutando sotto un'altra prospettiva i dubbi e i problemi che solo pochi anni prima lo avevano interessato, Guadagnini si dice felice di essere stato costretto a rinviare la pubblicazione della dissertazione. La costituzione della seconda Repubblica Cisalpina con a capo Napoleone, la cui politica ecclesiastica, a differenza di quella asburgica, non poteva essere prevista con piena certezza, ridavano al *Saggio de' beni* il valore politico che, durante il breve dominio austriaco, se non del tutto perso, era stato in parte depotenziato. Scrive Guadagnini:

Questa piccola scrittura è stata da me estesa nel principio del Governo Sovrano di Brescia, come apparisce dalla Prefazione di essa. Le mie circostanze non mi consigliarono allora di esporla colle stampe alla pubblica luce, benché estesa l'avessi a tal fine, giudicando ch'esser potesse utilissima. Questa utilità, cui la qualità de' tempi rende sempre maggiore, mi persuade ora di renderla pubblica a gloria di Dio, ed a vantaggio dell'anime da lui redente con tutto il suo sangue. Lo stesso indugio per altro spero che conferir possa a renderla più fruttuosa; perché oltre all'autorità del Bresciano Governo, che fin d'allora confermava i miei sentimenti sul vantaggio massimo, che dalla Cattolica Religione ridonda alla Società, si aggiunge oggi quella molto più poderosa dell'immortal Bonaparte capo supremo della potente Nazion Francese, e Padre e Fondatore della nostra Cisalpina Repubblica [...]²⁰.

Per comprendere fino in fondo le parole di Guadagnini occorre tenere presente che, a differenza della Liguria e della Cispadana, dove la confessione cattolica era stata decretata religione di Stato, nella Repubblica Cisalpina il cattolicesimo era stato riconosciuto solamente quale religione della maggioranza della popolazione. Sia l'allocuzione rivolta da Napoleone al clero milanese il 5 giugno del 1800, sia il Concordato stipulato con Roma nel luglio dell'anno successivo²¹, si erano espressi

¹⁹ Lettera di Guadagnini a Giovanni Nani, 4 giugno 1799, F.L., UCSCB, doc. 123, bob. 1.

²⁰ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 1.

²¹ Per la stipulazione del Concordato Pio VII nominò come ministri plenipotenziari Ercole Consalvi, cardinale di Sant'Agata e segretario di Stato, Giuseppe Spina, arcivescovo di Corinto, e Carlo Francesco Caselli, teologo del pontefice. Napoleone nominò Giuseppe Bonaparte, consigliere di Stato e Étienne-Alexandre Bernier, dottore in teologia. Il Concordato recitava che “il governo della repubblica riconosce che la religione cattolica, apostolica e romana è la religione della grande maggioranza dei cittadini francesi”. Tale principio era ribadito all'articolo 1: “La religione cattolica, apostolica e romana sarà liberamente esercitata in Francia. Il suo culto sarà pubblico, conformandosi

in tale precisa direzione. Tale scelta politica risultava dunque di estrema rilevanza per la tutela della confessione cattolica, ma lasciava pur sempre aperta la strada alla tolleranza religiosa. In tal modo, in questo particolare frangente, il *Saggio de' beni* si caricava nella prospettiva guadagniniana di un forte carattere di contingenza e di utilità politica, derivante dalla necessità di sostenere, così come l'arciprete aveva già fatto attestando il proprio debito intellettuale nei confronti del filone di pensiero dell'"Aufklärung cattolica" nello scritto sull'etica del 1776, il ruolo civile del cattolicesimo.

Il tema dell'utilità civile della religione cristiana, centrale nella riflessione cattolica settecentesca, continuò a mantenere un ruolo di notevole rilevanza ancora sullo scorcio finale del XVIII secolo²². Basti a tal proposito prendere in considerazione lo scritto intitolato *Della necessità della morale cristiana per la privata e pubblica felicità*²³, che Tamburini, sulla scia dell'instaurazione delle Repubbliche giacobine in Italia, pubblicò nel 1797. Lo scritto, che il docente compose dopo aver ottenuto la cattedra di filosofia morale e di diritto naturale e pubblico presso l'università di Pavia, era indirizzato a confutare *La morale universelle* del barone d'Holbach, opera del 1776 in cui il filosofo tedesco aveva proposto una morale che, ricavata dal senso comune e completamente

tuttavia ai regolamenti di polizia, che il governo riterrà necessari alla pubblica tranquillità". Cit. in D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, 1977, p. 185.

²² L'attenzione al ruolo civile della religione ha attraversato la cultura cattolica. Basti a tal proposito pensare ad Antonio Genovesi il quale, durante il pontificato di Clemente XIII, aveva auspicato il ritorno a un cristianesimo evangelico, necessario ai fini del miglioramento della società civile e politica. Particolarmente interessante è leggere ciò che Menozzi ha scritto a proposito dell'evoluzione del pensiero di Genovesi nel corso degli anni Sessanta del XVIII secolo: "La sua istanza di un ritorno al cristianesimo evangelico delle origini, che, accantonate le superfetazioni medievali, ritrovasse la capacità di donare al consorzio civile pace, tolleranza e una maggiore giustizia sul piano economico-sociale – riconquistando così un totale consenso della cultura contemporanea – si volge, sullo scorcio degli anni '60, in un anticurialismo regalistico di marca giannoniana. Non mutano certo le convinzioni di fondo dell'abate napoletano; ma ormai solo nell'azione del principe cattolico in ambito ecclesiastico si scorge la via, sia per rinnovare le medievali pretese temporali del papato, sia per restituire alla Chiesa un assetto interno più consono alla lezione evangelica". Cit. in D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. CHITTOLINI, G. MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, vol. 9, *la Chiesa e il potere pontificio dal medioevo all'età contemporanea*, Torino, 1986, p. 775. Su Genovesi cfr. anche: G. GALASSO, *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, in «Rivista storica italiana», 82 (1970), pp. 800-823. Nel 1782 il gesuita Giovanni Battista Roberti, esponente di un'apologetica cattolica aperta al dialogo con la modernità settecentesca, compose l'opera intitolata *Annotazioni sopra l'umanità del secolo decimottavo*, in cui aveva sottolineato il valore della religione cristiana quale imprescindibile mezzo per il raggiungimento della felicità sociale. Sulla stessa lunghezza d'onda si pose anche Angelo Maria Fracassini che nel 1788 diede alle stampe lo scritto intitolato *Degli originari limiti della podestà dell'impero e del sacerdozio*, in cui legava l'insegnamento impartito da Gesù con il raggiungimento della felicità sociale. A tal proposito cfr.: D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù dall'Ancien régime alla Rivoluzione*, Brescia, 1979; Id., *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana del Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi*, cit., pp. 127-176.

²³ Il titolo per esteso dell'opera è *Della necessità della morale cristiana per la privata e pubblica felicità. Dissertazione latina ed italiana contro l'autore della Morale universale e contro il Freret*. Cfr. P. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., p. 104.

svincolata da ogni insegnamento religioso, permettesse la costruzione di una società realmente egalaritaria²⁴.

Con l'opera *Della necessità della morale cristiana per la privata e pubblica felicità*, che certamente esercitò una notevole influenza sulla stesura del *Saggio de' beni* di Guadagnini, Tamburini riproponeva, in un contesto politico completamente diverso, la critica che nel 1776 Guadagnini aveva indirizzato contro *Le Christianisme dévoilé* del barone d'Holbach.

Sulla stessa lunghezza d'onda si posero anche Giuseppe Zola e Gaetano Giudici, due dei principali esponenti del fronte giansenista italiano. In perfetta continuità concettuale con Tamburini, Zola compose l'opera intitolata *Della vana pretesa di alcuni filosofi di separar la religione dal sistema politico* che, edita senza luogo di stampa, fu pubblicata sullo scorcio finale del XVIII secolo²⁵. Con lo stesso obiettivo nel 1798 Giudici pubblicò lo scritto intitolato *Saggio di apologia della morale evangelica considerata ne' suoi rapporti al bene dell'uomo e della società*, in cui si difendeva il valore civile della confessione cattolica²⁶.

Il tema dell'utilità civile della religione cristiana ha attraversato in maniera trasversale il mondo cattolico tardo-settecentesco. Emblematico appare in tal senso il *Ragionamento sulla influenza della religione cristiana nella società civile*, che il filosofo siciliano Nicola Spedalieri aveva letto all'Arcadia romana nel 1779²⁷. Il pronunciamento di questo discorso, formulato da un importante esponente della cultura curiale e filo-gesuitica, aveva sanzionato di fatto la sconfitta in seno alla curia romana del fronte rigorista e giansenisticheggiante. Spedalieri aveva spostato decisamente l'attenzione dal piano filosofico-culturale, che aveva costituito l'orizzonte su cui aveva preso forma la riflessione dell'"Aufklärung cattolica", a quello più prettamente politico-religioso, esprimendo una concezione riguardo al contratto sociale come fonte di legittimazione politica che segnava una

²⁴ L'attenzione alla filosofia morale in Tamburini è attestata dal fatto che nel 1803 il teologo bresciano tornò sull'argomento nello scritto intitolato *Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima, e dei diritti dell'uomo, e della società*, opera in cui, pur insistendo maggiormente rispetto alle precedenti *Lettere teologico-politiche* sulla libertà e sull'uguaglianza, non arrivò mai a conclusioni liberali e democratiche. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, cit., p. 188, n. 98; G. MANTESE, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, Milano, 1942, p. 104.

²⁵ D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., p. 162, n. 71.

²⁶ Ivi, p. 171, n. 91.

²⁷ Spedalieri non mancò mai di esternare pubblicamente la sua opposizione alla corrente giansenista. Nella sua opera più famosa e importante, *De' diritti dell'uomo*, pubblicata ad Assisi nel 1791, il filosofo aveva scritto riguardo ai membri del movimento giansenista: "Quest'ipocriti soli si sono ostinati a star nella Chiesa, che non gli riconosce per suoi figli. Adesso s'intende una condotta sì straordinaria. Debbono essere nemici domestici: debbono lacerare con occulti veleni le viscere della madre: debbono fomentare le interne dissensioni: debbono svellere, abbattere, distruggere, coll'armare le destre agli stessi Cristiani". N. SPEDALIERI, *De' diritti dell'uomo*, Assisi, s.n., 1791, p. 442. A proposito della figura di Spedalieri e della sua produzione editoriale cfr.: E. PII, *Un aspetto della reazione cattolica: il caso Spedalieri*, in D. MENOZZI (a cura di), *La Chiesa italiana e la rivoluzione francese*, Bologna, 1990, pp. 47-74; E. RUGGIERI, *Teologia e società. Momenti di un confronto sul finire del Settecento in riferimento all'opera di Nicola Spedalieri*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 2 (1981), pp. 437-486; A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna, 1975; A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese prima del triennio giacobino*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 49 (1962), p. 564.

distanza incolmabile dalla cultura giurisdizionalista italiana²⁸. Tuttavia, pur partendo da un punto di osservazione diverso, anche per Spedalieri il tema della “benefica influenza” della Rivelazione sulla società e sul suo ordinato funzionamento continuava a rivestire un ruolo di notevole rilievo²⁹.

Anche dopo la rivoluzione francese la riflessione di Spedalieri sul ruolo civile della religione non subì alcun sostanziale mutamento. Nello scritto intitolato *De' diritti dell'uomo*, pubblicato nel 1791, il filosofo aveva auspicato che la Chiesa accettasse il nuovo ordine politico, a condizione che la religione cristiana continuasse a costituire il cardine imprescindibile dell'ordinamento sociale. Pur perorando una netta separazione tra autorità politica e religiosa³⁰, l'idea di fondo riguardante la funzione “politica” della religione nel consesso civile accomunava il pensiero di Spedalieri a quello del riformismo cattolico tardo-settecentesco³¹.

Il differente orientamento di autori quali Isidoro Bianchi, Giambattista Almici, Cristoforo Amaduzzi e Nicola Spedalieri dimostra come il cosiddetto “cattolicesimo illuminato” abbia costituito un filone culturale assai variegato. Il pessimismo antropologico che caratterizzò il pensiero di un rigorista come Amaduzzi condusse i membri del movimento giansenista a formulare su basi teoriche una forte commistione tra campo politico e religioso, esortando i fedeli a sottomettersi completamente all'autorità politica. In Spedalieri, dove pure è presente la concezione del rispetto dovuto dai sudditi all'autorità sovrana³², appare invece più forte l'autonomia all'insegna della quale deve svilupparsi il rapporto tra autorità politica e potere religioso, concezione che, supportata da una visione antropologica ottimista, condusse il filosofo siciliano a perorare una piena conciliabilità tra cristianesimo e democrazia politica.

²⁸ Con il *Ragionamento sulla influenza della religione cristiana nella società civile* Spedalieri prese le distanze dalla pubblicistica dell'“*Aufklärung* cattolica”. Cfr.: M. ROSA, *La Chiesa tra «Ancien Régime» ed età napoleonica*, in G. ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia*, v. III, *I secoli XVII-XIX*, Atti del III convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania, Torino, p. 17.

²⁹ A proposito del pensiero di Spedalieri sull'utilità sociale della religione, Ettore Passerin d'Entrèves ha scritto: “Lo Spedalieri raccoglie [...] l'eredità delle tarde correnti del diritto naturale, che rimette, naturalmente, sotto la tutela del cattolicesimo, privandosi anche spesso del diritto di fondare sulla sola ragione i suoi concetti; ma se mette talora la ragione sotto tutela, finisce sempre per piegare la religione a fini pratici, per rappresentarla principalmente, se pur non in modo esclusivo, come un necessario strumento del bene e dell'utile sociale. La società persegue fini razionali e naturali, anzi in essa si deve manifestare un ordine razionale: «La società è obbligata a difendere tutti i suoi membri, di custodire tutti i loro diritti naturali, e di promuovere la felicità loro temporale, mentre questo è lo scopo del contratto sociale, e per questo ciascun cittadino ha depositato in comune certe porzioni delle sue facoltà naturali». Ma per ciò che si è detto la società è anche «obbligata a proscrivere la Irreligione, poiché questa, [...] tende al malessere ed alla distruzione della Società». E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento*, in «Quaderni di cultura e storia sociale», 6 (1952), p. 231. Il ruolo civile del cristianesimo nella riflessione di Spedalieri ha occupato un ruolo talmente importante da spingere Passerin d'Entrèves a ritenere che tale approccio abbia costituito il limite del cattolicesimo del filosofo siciliano, l'ostacolo alla piena comprensione della dimensione dogmatica e trascendente del fatto religioso. A tal proposito Cfr.: E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento*, cit., p. 235.

³⁰ Ivi, cit., p. 233. Cfr. anche A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., pp. 563-564.

³¹ D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., pp. 781 e 784.

³² Il contrattualismo sostenuto da Spedalieri non condusse il filosofo siciliano a perorare la causa della sollevazione contro il governo dispotico. Cfr.: E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento*, cit., p. 233.

La riflessione teologico-politica di Spedalieri ha rappresentato una tappa molto importante nello sviluppo del pensiero cattolico moderno, un punto di riferimento con cui la cultura cattolica tardo-settecentesca non poté fare a meno di confrontarsi. La novità dell'elaborazione teologico-politica del filosofo siciliano non poteva passare inosservata ed esercitò una rilevante influenza sullo sviluppo del pensiero di molti autori cattolici, sia di coloro che si avvicinarono alla sua concezione riguardo all'origine del potere politico e al rapporto tra *sacerdotium* e *imperium*, sia di quanti da tali posizioni presero nettamente le distanze. In tal senso il caso di Guadagnini appare emblematico di un orientamento teologico-politico che, seppur aperto al dialogo tra cristianesimo e società moderna, oppose una severa critica alle idee di Spedalieri, che rappresentavano la punta più avanzata del tentativo di trovare una mediazione tra cultura cattolica e idee scaturite nell'alveo della rivoluzione francese. Per Guadagnini, che a tal proposito espresse un giudizio comune in seno al movimento giansenista italiano, le idee democratiche elaborate da Spedalieri nell'opera *De' diritti dell'uomo*, unitamente alla sua concezione contrattualistica della sovranità, rappresentavano una potenziale causa di destabilizzazione politica e sociale che, nel contesto scaturito dalla rivoluzione francese, andava completamente fugata. In una lettera indirizzata il 4 dicembre 1794 a un esponente del senato veneziano, Guadagnini aveva scritto a proposito della pubblicazione *De' diritti dell'uomo*:

In Roma anche al presente si stampano e si lodano libri veramente empj, come quello [...] *De' diritti dell'uomo* dello Spedalieri, che abbatte i fondamenti del Principato civile³³.

La filosofia di Spedalieri ha rappresentato una fonte molto importante per Guadagnini, fonte "negativa" certo, ma non per questo meno influente nella formazione del suo pensiero teologico-politico.

Guadagnini partecipò dunque di un contesto culturale molto vivo e variegato. Tuttavia, accanto all'elaborazione riformista-giurisdizionalista e a quella del movimento giansenista, ancora una volta la fonte che influì in maniera preponderante su Guadagnini fu il pensiero di Lodovico Antonio Muratori³⁴. Non è un caso che uno dei pochi riferimenti espliciti citati dall'arciprete nel *Saggio de' beni* sia proprio quello riguardante il bibliotecario modenese³⁵.

³³ Lettera di Guadagnini ad anonimo senatore veneziano, 4 dicembre 1794, F.L., UCSCB, doc. 149, bob. 1.

³⁴ Pur senza approfondire l'argomento, l'influenza di Muratori sul pensiero di Guadagnini è stata messa in luce da Xenio Toscani. A tal proposito cfr.: X. TOSCANI, *Introduzione*, in *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, Atti del convegno di studi, Civate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012, p. 18. Cfr. anche: O. FRANZONI, *Guadagnini storico*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini*, cit., p. 37.

³⁵ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 20.

Nel 1749 Muratori, all'età di settantasette anni, anticipando di alcuni decenni il momento in cui il tema del ruolo civile della religione cristiana avrebbe conosciuto la massima attenzione, compose lo scritto intitolato *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*³⁶, il suo trattato di filosofia politica, che fu dato alle stampe l'anno successivo alla pubblicazione dell'altra fondamentale opera filosofico-politica della metà del XVIII secolo, l'*Esprit des lois* di Montesquieu. Nello scritto il bibliotecario modenese aveva indagato i mezzi grazie ai quali è possibile raggiungere la pubblica felicità, obiettivo che, nell'ottica muratoriana, così come nella più tarda riflessione guadagniniana, rappresentava il principale dovere dell'autorità politica.

A tal proposito si rende necessaria una precisazione terminologica che, superando l'aspetto puramente stilistico, assume una notevole valenza contenutistica. A differenza di quanto ad esempio fecero Casto Innocente Ansaldo nello scritto *Vindiciae Maupertuisianae ab animadversionibus*, pubblicato nel 1754, e Isidoro Bianchi nell'opera *Meditazioni su vari punti di felicità pubblica e privata*, composta nel 1774, Muratori fece uso del termine "pubblica felicità"³⁷, tipico di un contesto culturale già partecipe degli stilemi diffusi dalla filosofia illuminista ma ancora saldamente legato al paradigma mentale tipico d'antico regime. Nel corso degli anni Sessanta e Settanta del XVIII il termine "pubblica felicità" cedette il passo a quello di "pubblica utilità". L'idea illuminista di progresso, di incremento della ricchezza e delle capacità produttive dello Stato da ottenersi grazie al supporto delle scienze applicate aveva certamente favorito un radicale cambiamento di mentalità, che si era inevitabilmente trasferito anche al piano linguistico. Tale nuovo paradigma mentale favorì l'abbandono di un termine percepito come astratto, troppo legato a una realtà socio-economica ormai superata e che dunque non era più sufficiente per la piena comprensione di un mondo in rapido mutamento. Da qui la diffusione del termine "pubblica utilità", che attestava il nuovo punto di vista degli autori che si accostarono all'analisi dei problemi sociali, politici ed economici del mondo tardo-settecentesco.

A tale proposito è importante sottolineare che Guadagnini, pur scrivendo tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, riprende, con una chiarezza che non lascia adito a dubbi riguardo alla consapevolezza che si celava dietro tale scelta linguistica, il termine muratoriano "pubblica felicità", rifiutando dunque quello maggiormente in auge di "pubblica utilità". Pur non utilizzando

³⁶ Per un approfondimento su quest'opera cfr.: C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni: prudenza, giustizia e carità nel pensiero di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, 1999; M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità: politica e coscienza civile nel Muratori*, Atti della terza giornata di studi muratoriani, Vignola, 14 ottobre 1995, Firenze, 1996; C. MOZZARELLI, *Introduzione*, in L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, Roma, 1996, pp. VII-XXXIX; M. MONACO, *La vita, le opere, il pensiero di L. A. Muratori e la sua concezione della pubblica felicità*, Lecce, 1977; F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino, 1969, p. 177.

³⁷ Riguardo all'utilizzo del termine "pubblica felicità" nella prima metà del XVIII secolo cfr.: M. MONACO, *La vita, le opere, il pensiero di Lodovico Antonio Muratori*, cit., pp. 63-96 e 97-105.

tale terminologia nel titolo dell'opera – con buona probabilità Guadagnini scelse il termine “beni” per evitare che il parallelismo con l'opera muratoriana fosse scambiato per una pedissequa ripresa – il termine “felicità” ricorre continuamente nello scritto guadagniniano. E ciò che qui più interessa mettere in risalto è che tale termine è utilizzato dall'arciprete nella stessa accezione di cui si era servito anche il bibliotecario modenese. Per definire la sua idea di pubblica felicità Muratori aveva scritto:

Noi dunque per pubblica felicità altro non intendiamo se non quella pace e tranquillità che un saggio ed amorevole Principe, o ministero, si studia di far godere, per quanto può, al popolo suo, con prevenire ed allontanare e disordini e rimediare ai già succeduti; con fare che sieno non solo in salvo, ma in pace, la vita, l'onore e le sostanze di qualsivoglia de' sudditi, mercé di un'esatta giustizia, coll'esigere sì discretamente i tributi che si contenti della lana delle sue pecorelle, senza volerne anche la pelle, e in oltre col procacciar al popolo qualunque comodo, vantaggio e bene che sia in mano sua³⁸.

Definizione “moderata” che nulla concedeva al progressismo di stampo illuminista verso cui per altro il bibliotecario modenese non nutrì una pregiudiziale avversione.

Lo stesso concetto di “pubblica felicità” si ritrova nel *Saggio de' beni* guadagniniano. Per Guadagnini il termine “utilità” perdeva la neutralità che, a suo dire, avrebbe dovuto connotare un concetto con cui si voleva comprendere una realtà complessa come quella di fine XVIII secolo. Tale concetto, frutto della mentalità portata del pensiero illuminista, era secondo Guadagnini inscindibile dall'idea che il bene pubblico dovesse essere raggiunto a ogni costo, anche a discapito dei ceti sociali più disagiati che, a causa della loro debolezza e marginalità, non erano in grado di sfruttare i vantaggi economico-sociali derivanti dalla nuova realtà scientifico-produttiva. Inoltre, aspetto che assumeva per l'arciprete una pericolosità ancor maggiore, tale concezione, legata a una completa fiducia nelle capacità umane di produrre ricchezza e dunque benessere, rischiava di mettere in discussione il ruolo civile della religione cristiana, considerata, anziché fondamentale strumento di ordine politico e sociale, ostacolo allo sviluppo delle potenzialità umane. Non stupisce dunque che i termini “utile” e “utilità” non compaiano mai nell'accezione propria della mentalità illuminista nel *Saggio de' beni*.

Che Muratori abbia costituito un modello irrinunciabile per la formazione del pensiero politico di Guadagnini si evince inoltre dalla comparazione tra i contenuti e l'impianto del *Della pubblica felicità* muratoriano e del più tardo *Saggio de' beni*. Ponendo a confronto gli indici dei due scritti risulta impossibile non ravvisarne la similarità. Dal punto di vista tematico il *Saggio de' beni* pare la quasi perfetta riproposizione dell'opera muratoriana in un frangente storico in cui Guadagnini sentì

³⁸ L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, a cura di C. MOZZARELLI, Roma, 1996, p. 12.

la necessità di rifarsi alle considerazioni dell'intellettuale modenese. Temi come il valore "politico" della religione colta nella sua dimensione etico-morale, il rispetto della legge, i doveri del Principe nel perseguimento della comune felicità, il valore civile della letteratura, l'economia, la critica al lusso e alle guerre combattute a scopi non difensivi, argomenti su cui Muratori aveva costruito la sua riflessione politica, sono ripresi, con una similarità che trova conferma anche nell'ordine con cui tali temi sono affrontati.

Se dunque furono molte le opere con cui un attento lettore come Guadagnini si confrontò per la stesura del suo scritto, indubbiamente il *Della pubblica felicità* fu quella che in tal senso giocò il ruolo più importante. E questo appare del tutto logico se si considera che, pur facendosi portavoce di una rinnovata sensibilità religiosa, di una pietà illuminata e di un dialogo con le idee portate dalla mentalità razionalista settecentesca, per Muratori la religione cristiana colta nella sua dimensione etica continuò a rappresentare la base su cui fondare la società civile e politica³⁹. Non a caso la critica indirizzata contro le componenti della cultura illuminista che egli riteneva assolutamente inconciliabili con il messaggio cristiano costituisce un filo rosso che percorre l'intera produzione muratoriana⁴⁰.

Inoltre, nel momento in cui si concentra sui problemi socio-economici che gravavano sulla società settecentesca, la riflessione di Muratori, pur aperta ai temi dell'interesse privato e del perseguimento della ricchezza, era percorsa da un non troppo velato pessimismo nei confronti delle azioni umane⁴¹, pessimismo che aveva portato il preposto modenese a sostenere la necessità che il

³⁹ Sull'adesione di Muratori alla cultura razionalistica settecentesca, pur in un quadro ancora informato dalla religione cristiana cfr.: C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni*, cit., pp. 15-51; G. FALCO, *L. A. Antonio Muratori e il preilluminismo*, in M. FUBINI (a cura di), *La cultura illuministica in Italia*, Torino, 1957, pp. 23-42.

⁴⁰ A proposito della concezione di Muratori riguardo alla filosofia e al rapporto tra questa e la religione, cfr.: P. VISMARA, *Lodovico Antonio Muratori (1672-1750): Enlightenment in a Tridentine Mode*, in J. D. BURSON, U. L. LEHNER (a cura di), *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame, 2014, pp. 249-268; C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni*, cit., pp. 15-132; A. VECCHI, *Il Muratori e la filosofia del suo tempo*, in *Miscellanea di studi muratoriani*, Atti e memorie del Convegno di Studi storici in onore di L. A. Muratori, (Modena, 14-16 aprile 1950), Modena, 1951, pp. 315-332.

⁴¹ In Muratori, che pure, a differenza del pensiero giansenista, difese il valore del libero arbitrio ai fini della salvezza, traspare una certa diffidenza nei confronti della natura umana, irrimediabilmente compromessa dal peccato originale. Per Muratori la vera felicità è condizione che è possibile raggiungere solamente nella vita ultraterrena. Il bibliotecario modenese aveva scritto a tal proposito: "Quando costoro nulla operassero di quello che è vietato dalle leggi degli uomini, non sapranno già guardarsi da quelle cattive azioni, che non cadono sotto gli occhi dell'umana giustizia. Se potran farlo a man salva, ruberanno, commetteranno adulteri ed altre nefande disonestà, faran vendette segrete, ridendo prenderanno giuramenti falsi, negheranno il confidato loro deposito, e così discorrendo. Tolto il timore di Dio, che trattiene i più del popolo dal malfare col terrore delle pene preparate nell'altra vita, e levata di cuore agli uomini la credenza e speranza di una gran ricompensa nel mondo avvenire, onde tanti e tanti sono animati a fare il bene morale e a fuggire il suo contrario, non ci resta più freno bastante a reprimere in infiniti casi l'umana concupiscenza dell'opere cattive. Questo è il paese delle tentazioni. Ognuno può rendere testimonianza a se stesso di quanto ha fatto, ed avrebbe fatto, se l'amore e timore di Dio e le massime della religione non l'avessero tenuto in briglia. Però son deliri d'alcuni ateisti, o deisti, il non conoscere quale non accidentale ma essenziale influsso abbia nella pubblica tranquillità la vera religione". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., pp. 46-47. A proposito dell'antropologia teologica di Muratori cfr.: A. ANRÒ, *Lodovico Antonio Muratori (1672-1750)*, in G. RICONDA, M. RAVERA, C. CIANCIO, G. L. CUOZZO (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Brescia, 2009, p. 533; M. MONACO, *La vita, le opere, il pensiero di Lodovico Antonio Muratori*, cit., pp. 66, 70 e p. 117, n. 27.

ruolo civile della religione cristiana fosse preservato e difeso. In Muratori è chiara l'idea che, qualora i valori cristiani non avessero più costituito il quadro entro cui si sviluppa la vita pubblica, l'ordine socio-politico sarebbe stato irrimediabilmente compromesso.

Ciò che dunque in questa sede preme sottolineare è che il paradigma teorico su cui Muratori aveva costruito la sua riflessione politica costituì la base concettuale di cui Guadagnini, volgendo lo sguardo al passato – l'unica opzione che rimaneva a un intellettuale che, dopo la rivoluzione francese, aveva visto minacciati i principi su cui poggiava l'antico regime e che dunque, nel momento in cui si apprestava a guardare al futuro non poteva che essere percorso da un forte senso di insicurezza – si servì per la stesura del *Saggio de' beni*, l'opera più politica della sua intera produzione.

Nel 1733, in un periodo dunque maturo della sua vita, quando l'evoluzione del suo pensiero era giunta a compimento, Muratori, in una lettera indirizzata al letterato Girolamo Tartarotti, aveva sintetizzato il punto di vista che fu alla base della sua riflessione teologica e filosofica.

Ed è altresì vero che, né pure Cartesio è quell'angelo di luce, che molti si van figurando. Anzi ai miei giorni ho veduto calare non poco la di lui riputazione, valendosi gli inglesi dei principi di Newton, e i tedeschi di quelli di Leibnizio, per nulla dire di alcuni sogni del medesimo Cartesio, che furono immediatamente rilevati nelle opere sue. [...] Mi fece raccapricciare negli anni addietro il Loche sottilissimo filosofo inglese, allorchè l'udii dire in libro stampato, e che ha molto spaccio, essere egli persuaso che la materia può pensare. Probabilmente egli fonda la persuasione sua sopra la osservazione delle bestie credute da noi sola materia. Però il rifugio mio è nel *Credo*, e col fanale della santa religione nostra, e col *scio cui credidi* di S. Paolo, fo coraggio a me stesso. Poiché per conto della filosofia ella sa, dove nel secolo del 1500 fossero giunti i Pomponazzi e i Cremonini⁴².

Parlare di teologia o di filosofia non equivaleva a parlare di religione, almeno nell'accezione in cui l'intendeva Muratori. Il cristiano che nella vita quotidiana, nel suo lavoro, nei rapporti sociali assume il ruolo di cittadino/suddito, deve limitarsi a vivere in conformità al dettato evangelico, cogliendone l'insegnamento morale. In tal modo con il *Della pubblica felicità*, il suo testamento intellettuale, il bibliotecario modenese concludeva la riflessione inaugurata con *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*, opera che, pubblicata nel 1737, costituì il principale punto di riferimento per il manuale sull'etica che Guadagnini aveva composto nel 1776.

Muratori rappresentava agli occhi di Guadagnini il principale modello con il quale confrontarsi, colui che, a metà del XVIII secolo, pur dimostrando un'apertura nei confronti del razionalismo settecentesco ai fini dell'attuazione della riforma religiosa ed ecclesiastica, si era impegnato a

⁴² Cit. in M. CAMPORI (a cura di), *Epistolario di L. A. Muratori*, vol. VII, 1728-1723, Modena, 1904, pp. 3117-3118. Cfr. anche F. ARATO, *La "ragione ben impiegata"*. *Appunti sulla «Filosofia Morale»*, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità*, cit., pp. 211.

ribadire il ruolo civile del cattolicesimo quale imprescindibile strumento necessario per il corretto funzionamento della società civile e politica⁴³.

4.2 *Il confronto con i principi democratici*

Il pragmatismo con cui Guadagnini nel *Saggio de' beni* analizza il funzionamento della società civile e politica si riflette in modo inequivocabile sulla struttura di tale scritto. Se nelle *Osservazioni sopra il Discorso* l'approccio dell'arciprete allo studio del potere sovrano era stato prettamente teologico-politico, nel *Saggio de' beni* il punto di vista di Guadagnini pare risentire di un interesse più marcatamente filosofico-politico. Una volta presa in considerazione l'origine dell'autorità civile, di cui nell'opera contro Ranza l'arciprete non aveva indagato né la struttura né il funzionamento, Guadagnini si concentra sulle differenti forme di governo. L'evoluzione della situazione politica della Lombardia, segnata dal rovesciamento dell'autorità legittima e, per il contesto bresciano, dalla costituzione del governo rivoluzionario, spinse Guadagnini a cogliere l'autorità politica quale istituzione dotata di una propria identità, di una propria struttura e di conseguenza di una particolare prassi governativa. Non era più la legittimità del potere politico il problema che muoveva la riflessione dell'arciprete, bensì la forma istituzionale che l'autorità sovrana poteva assumere in un determinato contesto storico e geografico. Il punto di vista di Guadagnini subiva dunque un rilevante spostamento: dal piano teorico a quello pratico. In tal modo la visione giurisdizionalista, che in continuità con le opere precedenti percorre anche il *Saggio de' beni*, viene declinata alla luce di uno spiccato realismo che è il frutto della consapevolezza di Guadagnini riguardo alla svolta politica seguita alla discesa delle truppe napoleoniche in Italia.

Una volta ribadita la centralità della legge ai fini del corretto funzionamento della società civile e politica, Guadagnini inizia l'analisi dei diversi sistemi di governo dalla monarchia, che egli coglie nella sua forma ereditaria. Secondo l'arciprete tale regime è quello in cui i sudditi, non godendo di alcuna forma di libertà e di uguaglianza, condizioni che essi non conoscono e a cui dunque, generalmente, non ambiscono, sono portati a una maggiore obbedienza⁴⁴. La sottomissione nei confronti del sovrano si trasforma con grande facilità in venerazione per lo stesso. Il rispetto per l'autorità politica è dettato, più che dalla fiducia e dall'attaccamento, dal timore che essa suscitata

⁴³ M. MONACO, *La vita, le opere, il pensiero di Lodovico Antonio Muratori*, cit., p. 22.

⁴⁴ Guadagnini descrive in questo modo la condizione dei sudditi di una monarchia ereditaria: "Nel Governo Monarchico il popolo avvilito dalla lunga servitù, non ha sentimenti liberi e generosi; e perciò soffre con pazienza in pace e in quiete tutti gli aggravj e reali e immaginarj". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 4.

presso i sudditi, situazione che Guadagnini, almeno sul piano teorico, non pare apprezzare in modo particolare⁴⁵.

I difetti di tale forma di governo, che l'arciprete non a caso sottolinea con maggiore enfasi nella redazione definitiva del *Saggio de' beni*, si esprimono anche nel sistema legislativo. Il potere illimitato di cui gode il sovrano, il quale detiene anche il monopolio della produzione legislativa, qualora esercitato in modo non "illuminato", rischia di trasformarsi in dispotismo, precludendo il raggiungimento della pubblica felicità.

Quanto alle leggi, queste nel monarchico non dipendono dalla volontà del popolo, ma dalla sola testa e cuore del monarca, che spesso consulta i soli suoi lumi, o quelli de' suoi adulatori, e i suoi privati interessi non quelli della società⁴⁶.

Gravato dagli stessi difetti della monarchia ereditaria è il sistema oligarchico. A parere di Guadagnini, che si sofferma brevemente sull'analisi di questa forma di governo, la chiusura dei consigli ristretti dei regimi aristocratico-oligarchici, precludendo alla maggior parte degli individui l'accesso alle cariche pubbliche, genera dinamiche politiche non molto dissimili da quelle che caratterizzano il governo monarchico⁴⁷. L'enorme potere goduto dall'aristocrazia difficilmente si concilia con l'obiettivo del benessere pubblico.

Nell'aristocratico son molti è vero quei che dettan le leggi, ma sono i soli nobili: i voti del popolo non hanno luogo: ed è ben facile che la nobiltà abbia in veduta nel dettar le leggi piuttosto gli interessi proprj che quei della plebe⁴⁸.

Situazione completamente diversa si riscontra a detta di Guadagnini nel regime democratico, a cui l'arciprete, alla luce dell'evoluzione della politica italiana, presta particolare attenzione⁴⁹. Il regime democratico si differenzia dai precedenti in quanto in esso la sovranità è riposta nelle mani del popolo il quale, liberamente, delega a terzi il potere governativo. In tale sistema di governo l'individuo non è oppresso da alcuna forma di sudditanza nei confronti dell'autorità politica e, essendo consapevole dei propri diritti, ha piena coscienza della condizione di uguaglianza che lo accomuna ai propri governanti. In tal modo l'amore e la venerazione, sentimenti su cui poggia

⁴⁵ Scrive Guadagnini: "[...] abbagliato dallo splendore del trono reale ha [il suddito] pel suo Re una specie di venerazione, che s'avvicina ad una specie di divinità, e d'ordinario porta seco un attaccamento, che induce i popoli a sacrificar volentieri la vita per lui: testimonio la Nazione Francese in tutti i secoli della Monarchia". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 4.

⁴⁶ Ivi, p. 7.

⁴⁷ Guadagnini prende a modello la Serenissima: "Lo stesso a proporzione si avvera nella aristocrazia; testimonio la Repubblica Veneta". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 4.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Scrive Guadagnini come a volere precisare un intento programmatico: "Avrò specialmente di veduta la Società Democratica, qual è al presente la nostra". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 2.

l'ordinamento monarchico, risultano completamente sconosciuti ai cittadini di uno Stato retto democraticamente⁵⁰.

L'analisi delle diverse forme di governo si collega strettamente a un altro tema su cui Guadagnini concentra la sua attenzione, ossia la modalità di selezione dei capi politici⁵¹. L'arciprete afferma che, almeno sul piano teorico, il regime in grado di esprimere il miglior sistema di selezione dei capi è quello democratico. La libera scelta dei cittadini, completamente preclusa nel sistema monarchico e in quello aristocratico-oligarchico, garantisce la selezione dei soggetti migliori i quali, sottoposti al controllo del popolo, sono portati a esercitare correttamente il potere di cui sono stati investiti.

Questa [la scelta dei capi] non è in poter del popolo nel governo monarchico ereditario: in questo il suo capo non è eletto dalla società, ma la società lo deve ricevere tal quale egli è; attivo, o stupido, mansueto, o feroce, valoroso o pusillanime, d'ottimo o di pessimo umore. Anche la nobiltà è ereditaria: e se in essa domina l'ozio, il lusso, la lascivia, [...], il misero popolo che rimedio vi può applicare? Grande per questo lato è il vantaggio della democrazia. In questa i capi dipendono dalle libere elezioni del popolo, il quale non solo può escludere gli inetti e viziosi, ma tra i buoni eleggere gli ottimi. Grande vantaggio è questo; perché dall'ottima scelta de' capi dipende la felicità dello Stato⁵².

Sin qui l'analisi teorica di Guadagnini, quella che egli conduce nella veste di filosofo della politica, che lascerebbe intendere, almeno a un primo livello di analisi, il favore dell'arciprete nei confronti della democrazia. Completamente diverso il tono di Guadagnini nel momento in cui, dal piano teorico, sposta la sua attenzione sul concreto funzionamento del regime democratico.

Al pari di ogni altro sistema di governo il regime democratico risulta gravato da molti difetti. A detta dell'arciprete i principi che costituiscono i punti qualificanti di tale sistema politico, ossia la libertà e l'uguaglianza, valori che la cultura illuminista aveva declinato in un'accezione completamente diversa da quella in auge nell'antico regime, rischiano di tramutarsi nei principali ostacoli alla sopravvivenza della stessa democrazia politica. Nel sistema democratico la mancanza di una strutturazione gerarchica del potere al pari di quella che caratterizza il sistema monarchico e oligarchico, contribuisce a generare in ogni individuo la percezione della sua uguaglianza rispetto a ogni altro soggetto, compresa l'autorità politica a cui è delegato il compito di governare, a cui esso, di conseguenza, non si sente subordinato. Tale sentimento, qualora non temperato da una corretta educazione, che solamente l'etica cristiana è in grado di garantire, sommandosi alla natura

⁵⁰ Scrive Guadagnini: "Ma nel Democratico il Popolo è libero e sovrano: pieno in conseguenza di sentimenti di libertà e di signoria [...]". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 4.

⁵¹ Scrive Guadagnini: "Le leggi dunque o salutari o nocevoli dipendono dalla qualità de' capi della società buoni o cattivi, idonei od inetti, e affinché la di lei felicità o miseria, posta ancora l'ottima qualità delle leggi, la loro esecuzione dipende dai capi, i quali se son cattivi o inetti, o le trascurano, o le aboliscono. La felicità dunque della società dipende in ultima analisi dall'ottima scelta de' capi". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 7.

⁵² *Ibidem*.

irrimediabilmente corrotta dell'uomo, costituisce una potenziale minaccia all'ordine socio-politico. Il rischio che Guadagnini intravede, e che considera molto più che una remota ipotesi, è che nella mente del cittadino l'autorità politica possa essere ritenuta alla stregua di una sua creatura, di un suo prodotto. Tale idea rischia di generare nel popolo l'indebita e teologicamente errata convinzione di essere il depositario di un potere demiurgico di cui al contrario solamente l'autorità divina è insignita. Da ciò deriva che la legge, che pure nel regime democratico rimane l'imprescindibile cornice entro cui deve svilupparsi la vita pubblica, viene percepita come un impedimento al raggiungimento del privato interesse, oltre che uno strumento vessatorio emanato da un soggetto verso il quale non si nutre alcuna forma di rispetto e di subordinazione. La libertà e l'uguaglianza, associate alla consapevolezza che la sovranità risiede nel popolo e non in un'autorità superiore come accade nel regime assoluto, diffondono in ogni individuo la percezione che qualsiasi disposizione politica costituisca un restringimento dei diritti democratici e, dunque, un torto intollerabile. L'azione del governo è rispettata sino al momento in cui essa non tocca il privato interesse di ciascuno. Quando questo accade, la legge, lo strumento che sino a poco tempo prima pareva legittimo e utile, si trasforma in una deliberata e ingiustificata vessazione. In tal modo la completa assenza di venerazione per i governanti, da cui deriva la mancanza di una seppur minima forma di rispetto e obbedienza nei loro confronti, rappresenta il terreno di coltura ideale per la rivoluzione e dunque per l'anarchia⁵³. Scrive Guadagnini:

Nel [regime] Democratico il Popolo è libero e sovrano: pieno in conseguenza di sentimenti di libertà e di signoria, e perciò intollerante del menomo torto o vero o immaginario. Non ha venerazione alcuna pe' suoi capi: ogni misero cittadino persuaso dell'eguaglianza, che costituisce la Democrazia, si mette a livello col primo di essi: la dignità ed autorità loro provengente dalla libera elezione del popolo non gli alza un dito sopra di lui nel suo modo di pensare. S'egli ha dato il suo voto per l'elezion loro, gli considera come sua creatura: se no, gli riguarda con disprezzo come indegni del posto, o con odio come suoi competitori o promessi a suo dispetto⁵⁴.

Il *Saggio de' beni* costituisce il punto di arrivo della riflessione di Guadagnini a proposito della democrazia politica. Già nel 1793, nello scritto inedito intitolato *Costituzione della Repubblica*

⁵³ Criticando il pensiero di Ranza a proposito della funzionalità di una confederazione di Stati retta democraticamente Guadagnini aveva scritto nelle *Osservazioni sopra il Discorso*: "Una confederazione anche piccola presto si scioglierebbe dopo essere stata conchiusa. L'uomo è instabile, e vuole oggi una cosa, domani l'opposta. L'uomo è pieno dell'amor di se stesso, è disposto a violare i patti sociali ove l'interesse il ricerchi: odia chi è posto a reggere, benché eletto da lui medesimo, ove questi raffreni benché giustamente le sue passioni: niente è più a lui familiare, che sospettare ne' Reggenti, ed anche esagerare ingiustizie e tirannie: ama i posti onorifici e lucrosi e gli procaccia con attività anche contro le leggi: chi è in posto cerca di mantenersi anche contro gli ordini della patria: chi vi aspira, e non l'ottiene, infuria contro chi ne gode, e muove cabale e sedizioni". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione da Giovanni Antonio Ranza*, 1796, BSVM, 35 (XX bis.E.17).

⁵⁴ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 4.

francese⁵⁵, commentando la Costituzione dell'appena nata Repubblica di Francia, l'arciprete aveva espresso con estrema chiarezza la sua idea a proposito dei principi di libertà e di uguaglianza. Per altro la natura della fonte, appunti privati che con molta probabilità Guadagnini non aveva alcuna intenzione di pubblicare, rende la riflessione dell'arciprete ancor più interessante in quanto libera dalle esigenze editoriali che, al contrario, segnarono la stesura del *Saggio de' beni*.

Guadagnini comincia l'analisi della Costituzione repubblicana dagli articoli sei, sette, otto e nove della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, articoli in cui si afferma la piena libertà di ogni individuo nel rispetto delle libertà altrui, il diritto di manifestare le proprie opinioni e il principio della tolleranza religiosa. In opposizione al motto perorato dall'articolo sesto, ossia "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te", l'arciprete aggiunge il precetto evangelico "fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te". Al concetto di libertà sostenuto dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* posta in apertura della Costituzione repubblicana Guadagnini oppone quello di libertà come condizione il cui raggiungimento è possibile unicamente attraverso il rispetto della legge evangelica. La libertà intesa come possibilità dell'uomo di affermare se stesso in seno alla società unicamente attraverso i propri mezzi, rappresenta per l'arciprete il frutto di una visione socio-politica eccessivamente individualistica, che egli ritiene in contraddizione con il raggiungimento della pubblica felicità. L'ottica con cui Guadagnini guarda al principio della libertà umana è fortemente "attivo". Per l'arciprete la massima "non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te" costituisce un freno troppo debole per le inclinazioni umane. A detta di Guadagnini la vera libertà non è quella professata dalla filosofia illuminista e dal pensiero democratico, libertà che nella logica dell'arciprete si trasforma in licenza, bensì quella che nasce dal professare in coscienza la fede cristiana. Solo la piena conformazione al messaggio etico cristiano è in grado di rendere l'uomo realmente libero dalle bassezze della sua natura, consentendogli in tal modo di subordinare il proprio interesse a quello collettivo.

Altrettanto inaccettabile è per Guadagnini il principio della libertà di stampa, che egli ritiene legittimo solamente se esercitato entro precisi limiti, e soprattutto l'idea della tolleranza religiosa che, in conformità al pensiero elaborato riguardo al ruolo civile della religione, egli ritiene una potenziale causa di destabilizzazione politica⁵⁶. Scrive Guadagnini, criticando l'impianto della costituzione francese:

⁵⁵ G. B. GUADAGNINI, *Costituzione della Repubblica Francese*, 1793, F.L., UCSCB, doc. 109, bob. 7.

⁵⁶ Guadagnini si concentra sull'articolo 27 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in cui si sosteneva che ogni uomo che tenti di usurpare la libertà degli altri cittadini può essere condannato a morte per volere del popolo. L'arciprete critica tale proposizione come frutto di una distorta idea di libertà: "Questo articolo è atroce. Costituisce giudice di chi governa ogni privato, e disporre della sua vita senza processo e senza difesa, [...]". G. B. GUADAGNINI, *Costituzione della Repubblica Francese*, cit., p. 5.

Tanti errori, quante sentenze. 1. Una libertà moderata della stampa è utile al progresso dei lumi giovevoli alla società. Ma una libertà illimitata è la rovina de' costumi, della giustizia, della pace privata e pubblica, e della tranquillità dello Stato. 2. Le unioni pretese pacifiche sono spesso il seme e il fomento delle sedizioni. 3. Alcuni culti, come lo era quello de' Pagani, oltre l'empietà e la sciocchezza, possono essere pieni d'impunità, e di crudeltà; una colta Nazione potrà ella tollerarli? E si feliciterà la società autorizzando questi assurdi?⁵⁷.

Proseguiva l'arciprete riflettendo a proposito della tolleranza religiosa e della superiorità della religione cristiana:

L'irreligione, e i falsi culti, sono ingiusti e nocevoli alla Società: la Religione cristiana è giusta, ed utile alla medesima. Dunque la Legge può ordinare la Religione cristiana, e proibire l'irreligione, e i falsi culti. L'atto costituzionale dunque che stabilisce la piena libertà di tutti i culti, è disordinato⁵⁸.

Una volta analizzato il tema della libertà Guadagnini si concentra sull'altro caposaldo della triade rivoluzionaria, ossia l'uguaglianza. L'arciprete si sofferma con particolare attenzione sull'articolo tre della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in cui si afferma il principio dell'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge. Se in merito agli esiti finali Guadagnini si dimostra disposto ad accettare tale pronunciamento, sul piano filosofico, riguardante il principio ontologico che lo sostanzia, l'arciprete oppone una severa critica. La legittimità dell'articolo tre della Dichiarazione non trova giustificazione nella teoria dei diritti naturali perorati dal fronte democratico-giacobino, bensì dalla condizione che caratterizza ogni uomo a seguito del battesimo. A detta di Guadagnini è solamente il battesimo, l'atto con cui l'uomo è redento dal peccato originale e attraverso il quale entra ufficialmente nella società civile e politica, a rendere gli uomini realmente uguali, non perché dotati degli stessi diritti civili e politici, ma perché uguali di fronte a Dio e, di conseguenza, anche davanti alla legge.

Tuttavia, se esiste un'uguaglianza che affonda le proprie radici nell'appartenenza a una comunità religiosa, allo stesso tempo Guadagnini rigetta il concetto di uguaglianza declinato nella Costituzione del 1793. Per l'arciprete dall'osservazione della realtà è possibile comprendere come l'idea di uguaglianza sostenuta dal pensiero illuminista, e poi riversatasi nel dettato costituzionale dell'anno I Repubblicano attraverso la dottrina russoviana, costituisca un'indebita invenzione umana. Tra gli uomini esistono infatti differenze che, oltre a essere "fisiche" e, dunque, naturali, sono anche "politiche". Così come esistono uomini dotati di potenzialità fisiche e intellettive superiori a quelle degli altri, vi sono uomini che detengono uno *status* che li differenzia dal resto della comunità. È questo il caso dei sacerdoti rispetto ai laici e dei "Magistrati" rispetto ai governati.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

La riflessione di Guadagnini a proposito dei principi democratici assume particolare interesse se letta sulla scia di una lettera che il 14 settembre 1793 aveva ricevuto dal canonico di Bergamo Francesco Sonzogno⁵⁹. Sull'onda della decapitazione di Luigi XVI⁶⁰ e pochi mesi prima della stesura della Costituzione dell'anno I repubblicano, ratificata dalla Convenzione il 21 settembre 1793, ma mai entrata in vigore, Sonzogno aveva scritto:

Una più fiera e funesta persecuzione è stata mossa contro la nostra madre Chiesa dal dracone infernal col diffonder, per ogni dove, il veleno della libertà, dei diritti dell'uomo, dell'uguaglianza, della apostasia, della empietà e del sovvertimento d'ogni buon ordine e d'ogni giustizia⁶¹.

Se si tiene conto dello stretto legame di amicizia che intercorse tra il canonico bergamasco e Guadagnini è possibile comprendere quanto la critica rivolta da Sonzogno contro i principi democratici possa aver influenzato lo sviluppo del pensiero politico dell'arciprete.

In tal modo attraverso la critica del dettato costituzionale del 1793, il frutto maggiormente democratico della rivoluzione francese, Guadagnini mirava a difendere l'assetto socio-politico su cui si reggeva l'antico regime. Scrive l'arciprete riguardo al principio di uguaglianza stabilito dalla costituzione repubblicana:

Questa proposizione nel fondo è vera; e le opinioni non vi possono pregiudicare. La Religione cristiana disprezzata dai nuovi Legislatori ne somministra ai medesimi un nuovo titolo irrefragabile. Ella ci insegna, che pel battesimo siamo tutti egualmente figliuoli di Gesù Cristo, egualmente eredi del suo Regno. [...]. E questo cristiano dogma è la base della carità fraterna, che ferma la vera felicità della società. Perché dunque i nuovi Legislatori trascurano un titolo sì interessante ed efficace? Nondimeno la proposizione istessa deve intendersi colle necessarie limitazioni. L'eguaglianza degli uomini non è perfetta per tutti i riguardi. Nell'ordine fisico sono diseguali l'età, le forze, i talenti. Nel naturale, i Padri, i maggiori, i vecchi hanno una natural maggioranza sopra i figliuoli, i nipoti, i giovani. Nel politico Dio ha data una maggioranza ai Sacerdoti sopra i Laici, ed ai Magistrati sopra i Sudditi, cui niuna filosofia può annullare, e niuna potenza distruggere. Nell'ordine delle fortune l'eguaglianza per una parte è resa impossibile dalle continue vicende, per le quali una casa arricchisce, l'altra o impoverendo o estinguendosi porta i suoi beni ad altre famiglie: per l'altra parte,

⁵⁹ Esponente di una famiglia dell'antica nobiltà bergamasca, Francesco Sonzogno ottenne nel 1770 il chiericato di San Michele Celasco di Bergamo. Dal 1773 al 1775 fu canonico della chiesa di sant'Alessandro della Croce di Bergamo e dal 1790 priore della chiesa di san Tommaso. Cfr.: A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, 1962, *ad indicem*.

⁶⁰ Sonzogno scrisse a Guadagnini in una lettera datata 6 febbraio 1793: "Circa alle novità relative alla Gallia insensata, gente *corrupti mente et reprobi circa fidem*, saprà l'orrendo assassinio seguito li 21 gennaio, nella sagra persona del re attaccatissimo, come sempre ha protestato, alla Chiesa cattolica romana. Ora la stoltezza di coloro è manifesta [...]". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 113, bob. 2.

⁶¹ Lettera di Guadagnini a Francesco Sonzogno, 21 settembre 1793, F.L., UCSCB, doc. 88, bob. 2. In una lettera datata 23 agosto 1792 Sonzogno aveva scritto a Guadagnini: "La Francia, Parigi, soprattutto è in totale combustione. Il re è in prigione e minacciato della vita, massacro orribile ne' giorni 10 e seguenti d'agosto. Palazzi abbrucciati, l'ambasciatore inglese partito. Insomma i giacobini, mostri d'iniquità, rassomigliano ai zelanti, che misero il colmo alla rovina di Gerusalemme più, che i Romani". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 112, bob. 2.

se fosse possibile, sarebbe il tracollo delle lettere, del commercio, delle arti, dell'agricoltura, e sprofonderebbe la società nella miseria⁶².

Proseguiva Guadagnini, riprendendo il precetto evangelico che egli aveva contrapposto all'idea di libertà stabilita dalla costituzione repubblicana:

Il Vangelo aggiunge: "Fa ad altri ciocché vorresti fosse fatto a te". Aggiunge alla giustizia la carità: e questo precetto se fosse eseguito metterebbe il colmo alla felicità della società. La moderna filosofia, che trascura un tal punto, defrauda la società del più grande di tutti i suoi beni. La carità ha il segreto prezioso di stabilire tra gli uomini la più dolce e giovevole eguaglianza: il forte sostiene il debole: il ricco alimenta il povero: il dotto e saggio illumina e dirige il rozzo e l'inesperto⁶³.

La critica sferrata da Guadagnini contro i principi democratici trova perfetta coerenza con il forte pessimismo antropologico con cui, sin dalla formazione giovanile, aveva guardato alla natura dell'uomo e al suo operato nella società. L'insanabile corruzione della natura umana costituisce per l'arciprete un ostacolo insormontabile per la piena accettazione dei principi di libertà e uguaglianza, le basi teoriche della democrazia politica. L'idea che l'uomo, a causa della caduta adamitica, sia predisposto a compiere il male e a soddisfare i suoi privati interessi, non può conciliarsi con l'ottimismo e la fiducia che la teoria democratica ripone nell'agire umano. Per Guadagnini esiste un'inconciliabilità di fondo tra i principi di libertà e uguaglianza e la natura umana, inconciliabilità che nell'antropologia teologica dell'arciprete assume la forma di una vera e propria opposizione ontologica⁶⁴.

⁶² G. B. GUADAGNINI, *Costituzione della Repubblica Francese*, cit., p. 1.

⁶³ *Ibidem*. A proposito del corretto funzionamento della società civile e politica Guadagnini si concentra anche sull'articolo 21 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in cui si stabilivano gli obblighi sociali nei confronti dei ceti meno abbienti e disagiati. Obblighi sociali che la Dichiarazione definiva "sacri". Scrive l'arciprete contestando l'impianto della Costituzione repubblicana: "Questa parola, «debito sacro», è ben posta. Il linguaggio qui tenuto è un residuo delle idee cristiane, in cui i Deputati sono stati nutriti, e delle quali studiano in vano di spogliarsi. La proposizione è vera: il soccorrere ai poveri è un «debito sacro». Ma essi anno usato di questa frase senza intenderla, perché anelando a distruggere ogni religione non vorrebbon lasciare cosa alcuna, a cui si convenga la significazione di «sacro»: e perché non saprebbon allegar legge alcuna, che obblighi a questi soccorsi. Essi non riconoscono altra legge che la giustizia, e questa comanda di non far torto ad alcuno, ma non obbliga a fargli del bene. È la carità quella, che obbliga a questo, e questa veramente è una legge, e legge «sacra» perché divina, la qual perciò induce un «debito sacro»". G. B. GUADAGNINI, *Costituzione della Repubblica Francese*, cit., p. 2.

⁶⁴ Negli studi sulla cultura cattolica di fine XVIII secolo Vittorio Emanuele Giuntella ha messo in luce l'inconciliabilità di fondo tra la concezione antropologica del rigorismo agostinista e del giansenismo da una parte e i principi democratici dall'altra. A tal proposito cfr.: V. E. GIUNTELLA, *Cristianesimo e democrazia in Italia al tramonto del Settecento. Appunti per una ricerca*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 42 (1955), f. 2, pp. 269-289. Sempre Giuntella, sulla scia degli studi di Carmelo Caristia, ha sostenuto che fu la corrente cattolica democratica non di orientamento giansenista a proporre il parallelo tra religione cristiana e principi democratici, come i casi di Giovanni Antonio Ranza e Giuseppe Poggi dimostrano. A tale riguardo cfr.: V. E. GIUNTELLA, *Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino»*, cit., pp. 268-294, in particolare p. 279, n. 25. Per l'analisi del cattolicesimo democratico, anche in rapporto al pensiero giansenista cfr.: R. DE FELICE, *L'evangelismo giacobino e l'abate Claudio della Valle. Contributo*

Tale concezione fu ripresa da Guadagnini nelle *Osservazioni sopra il Discorso* del 1796. Criticando l'esegesi veterotestamentaria di Ranza volta a dimostrare, attraverso il ricorso alla storia d'Israele, il miglior funzionamento del regime democratico rispetto al sistema monarchico, l'arciprete scrisse:

Non sarà però qui inutile l'osservare, che quel Popolo pensava molto diversamente dal nostro Autore. Questi abbomina la Monarchia, e non vorrebbe altro che la Democrazia. Tutto al contrario gli Ebrei rifiutarono quella specie di Democrazia cui godevano, la più felice di quanto non furon mai, o ne possano essere, poiché non riconoscevano altro sovrano che Dio, e i lor Giudici come semplici Ministri di Dio erano i servitori di tutto il Popolo faticando nel decidere sommariamente le cause, ed esponendo la lor vita alla testa delle armate, senza che imponessero al Popolo il menomo tributo od angaria: e si scelgono il governo Monarchico anche avvisati da Samuele degli aggravj che seco porta la Monarchia. È ben curioso l'allegare l'esempio d'un Popolo, che ricusa la più felice Democrazia, e sceglie con tutti i suoi incomodi la Monarchia, per eccitare i Popoli a scuotere il giogo della Monarchia, e stabilire la Democrazia⁶⁵.

La storia narrata nell'Antico Testamento rappresenta per Guadagnini la più chiara attestazione dell'erroneità del pensiero democratico di Ranza. Per l'arciprete la netta preponderanza del regime monarchico nei racconti veterotestamentari costituisce a tal proposito una prova inequivocabile.

È ancora ben curioso l'allegar questo esempio a tal fine, in cui si deve osservare che gli Ebrei per questo volevano un Re, perché anche tutte l'altre Nazioni l'avevano. [...]. Questo è un far sapere, che tutte le Nazioni pensavano al contrario dell'Autore, che abbomina la Monarchia: e che il modo di pensare di tutte le Nazioni convinte non trovansi nella Monarchia quei gran disastri, che l'Autore esaggera, ma piuttosto dei reali vantaggi, che indussero tutte le Nazioni antiche a preferire ad ogni altra specie di governo il Monarchico, come la Nazione stessa francese governata per tanti secoli dai Re lo preferiva ad ogn'altro pochissimi anni or sono⁶⁶.

L'inconciliabilità tra i principi democratici e la natura dell'uomo, da cui deriva l'instabilità della democrazia politica, trova una evidente dimostrazione nella storia della Francia repubblicana, ove la libertà, associata alla mancanza di un quadro legislativo certo, ha generato per Guadagnini "orribili, e complicate macchinazioni interne". Una volta disatteso il principio di subordinazione dei sudditi nei confronti dell'autorità governativa, solamente l'intervento delle forze armate è in grado di sedare una situazione di potenziale pericolo per la stabilità della società civile e politica. Secondo Guadagnini la rivoluzione, attraverso la quale si rovescia un governo legittimo, non costituisce altro se non il preambolo di un'ulteriore insurrezione politica, la fase iniziale di un interminabile periodo di guerre e di disordini.

alla conoscenza dell'aspetto religioso del triennio rivoluzionario, 1796-1799, in «Rivista storica italiana», 69 (1957), pp. 196-249, 378-410.

⁶⁵ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 13.

⁶⁶ *Ibidem*.

Basta legger la storia di tutti i popoli repubblicani, e di tutti i tempi, per meravigliarsi di chi non se ne mostrasse convinto. La Repubblica Francese presente n'è buon testimonio: e l'Autor [Ranza] lo confessa qui chiaro dicendo, ch'Ella è stata vessata “dalla più orribili, e complicate macchinazioni interne”, contro le quali non si è difesa se non colla forza armata; e perciò col togliere violentemente la sovranità ai capi di famiglia, anzi la libertà a tutti, quelli che macchinavano contro il presente governo. In una parola: tolgono a qualsivoglia maniera di governo la forza armata a sostenimento delle leggi e non sarà più una società d'uomini cittadini, ma una mandria di fiere l'una contro l'altra attizzate, di cui le mansuete saranno divorate dalle feroci, le men armate e men forti dalle più armate e più forti, le men avvedute dalle più scaltre, tutti in somma gli orrori dell'anarchia saranno in moto al suo sterminio⁶⁷.

La critica al funzionamento della democrazia politica, oltre a costituire un aspetto qualificante della riflessione di Guadagnini, rappresenta un punto di osservazione privilegiato per comprendere il favore che l'arciprete, al di là delle riflessioni teoriche sui diversi sistemi di governo, nutre nei confronti del regime assoluto, che egli ritiene il più conforme alla natura dell'uomo. La predilezione di Guadagnini per l'assolutismo illuminato, frutto dell'influenza esercitata sul suo pensiero dall'“*Aufklärung* cattolica” e dal confronto con la politica ecclesiastica di Giuseppe II e di Pietro Leopoldo, non muta la sostanza della sua filosofia politica. A causa dell'insanabile corruzione dell'uomo, la libertà e l'uguaglianza assumono un'accezione negativa, in quanto tali principi, declinati nel concreto agire dell'uomo in seno alla società, si traducono in un incontrollato disordine morale e dunque politico.

Alla luce di questo quadro è più facile comprendere le ragioni che, sullo scorcio finale del XVIII secolo, spinsero Guadagnini alla stesura del *Saggio de' beni*, opera il cui scopo principale era quello di ribadire il valore civile della religione cristiano-cattolica. L'instaurazione delle repubbliche democratiche in Italia rendeva nuovamente attuale il tema che egli, da un punto di vista prettamente teorico, aveva affrontato nel manuale sull'etica composto nel 1776 per i suoi studenti.

A detta di Guadagnini la religione cristiana, colta nella sua dimensione etica, costituisce l'unico strumento in grado di contenere le pulsioni umane e di garantire di conseguenza il raggiungimento dell'ordine sociale⁶⁸. L'azione benefica esercitata dalla religione agisce concretamente anche sulla

⁶⁷ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 30.

⁶⁸ A proposito del ruolo civile della religione cristiana, colta principalmente nella sua dimensione etica, il parallelo tra il pensiero di Guadagnini e la riflessione di Muratori appare evidente. Il bibliotecario modenese aveva scritto: “Ora egli è da dire che dalla bontà de' costumi, dalla rettitudine delle umane azioni e dall'esercizio della virtù principalmente dipende la real felicità di un popolo. Stato troppo infelice d'una repubblica sarebbe quello dove né la vita, né l'onore, né la roba fossero in sicuro per la malvagità degli altri cittadini, e tutto fosse discordia e prepotenza de' forti contra i deboli. Quella sola all'incontro può chiamarsi felice repubblica, dove regna la giustizia, dove alberga la concordia, la carità con altre virtù. Ufizio suo non è solamente di ammaestrarci nel vero culto di Dio, ma anche di regolare e persuadere i più regolati costumi, ogni sorta di virtù, e d'introdurre ne' suoi professori quella tranquillità privata e quella universale unione ed amore che appunto è voluta da Dio e può rendere felice l'umana società.” L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., pp. 45-46; M. MONACO, *La vita e le opere di Muratori*, cit., pp. 44-61 e 107-108-109; A. C. JEMOLO, *Il pensiero religioso di L. A. Muratori*, in «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», 4 (1923), pp. 22-78.

selezione dei governanti, materia che, nel mutato scenario politico, assumeva nella riflessione politica di Guadagnini un ruolo di notevole rilievo.

Ora ad un'ottima scelta qual cosa più confluisce, che la Religione? E dove questa non sussista o non prevalga, che scelta si può sperare? All'occasione di queste elezioni si destano in molti l'ambizione di comandare, o la cupidità di guadagnare, passioni sommamente energiche, e gli mettono in orgasmo veemente per ottener le cariche della Repubblica, le quali, quanto la Società è grande e potente, sono altrettanto onorifiche, e lucrose. Ma questi ambiziosi ed avari son forse essi i più degni d'ottenerle, ed i più idonei ad esercitarle con vero vantaggio della Società? Anzi quanto più ardenti son queste passioni loro, tanto ne son più indegni, e tanto insieme più perniciosi. [...]. Spesso gli elettori medesimi colludon con loro, o mossi dalla parentela o dall'amicizia, o guadagnati dai doni e dalle promesse, o spinti da reciproche intelligenze di sostenersi gli uni agli altri a vicenda: quindi insidiose parlate al Popolo semplice per sedurlo, e varie frodi nell'ordine delle ballottazioni, e nel numerare i voti raccolti. Tutte cose, che ogni giorno si veggono, e si toccano con le mani con inutil dolore⁶⁹.

Guadagnini proseguiva, portando alle logiche conseguenze il suo ragionamento:

Di via ordinaria dunque, se la Religione non mettesse qualche argine all'urto impetuoso delle passioni, per capi della società resterebbero eletti i più ambiziosi e i più avari⁷⁰.

Per Guadagnini i danni generati dall'assenza della religione cristiana quale quadro valoriale su cui si struttura la società o il relegamento di essa nella sfera del privato causano un danno i cui effetti risultano ancor più gravi nel regime democratico.

Succede tuttocciò in ogni forma di Governo. Ma nel Democratico anche più⁷¹.

Oltre a garantire un efficiente sistema di selezione della classe politica, a detta di Guadagnini il cattolicesimo ha inoltre il pregio di dettare a essa una linea di comportamento necessaria al corretto svolgimento delle mansioni di governo. L'insegnamento evangelico a cui i governanti sono tenuti a conformarsi genera in essi la consapevolezza di non essere i padroni dello Stato o dei cittadini, bensì di esserne la guida e il modello. In Guadagnini, che a tal proposito riprendeva quanto trattato con maggior profondità d'analisi nelle *Osservazioni sopra il Discorso*, è chiara l'idea che l'autorità politica, pur dotata di pieni poteri, rimane subordinata alla principale autorità, quella divina, di cui i governanti non rappresentano altro che semplici ministri. Così come per i governati, la religione

⁶⁹ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 7.

⁷⁰ Ivi, p. 8.

⁷¹ Ivi, p. 4.

garantisce che anche i capi politici, svolgendo la loro funzione di governo, non siano mossi dalla ricerca del privato interesse, bensì dal perseguimento della pubblica felicità:

Questa stessa religione fa sapere ai capi della società, in qualsivoglia modo stabiliti, qualunque essi siano, che essi non sono che i ministri di sua divina maestà, come lo insegna l'apostolo in Romani 13, 4: che Dio gli istituisce padre e tutori de' popoli per procurar loro ogni bene: che guai a loro, se essi pensano e agiscono in contrario: come farebbono, se in qualche menoma cosa servissero non al ben pubblico della società, ma al lor privato interesse, molto più nel promulgare le leggi, o nell'eseguirle: che beati lor, se considerandosi appunto come ministri della maestà divina prenderanno per norma della lor condotta quella di questo gran padre di tutti gli uomini, imitando la sua continua vigilanza, la sua indefessa attività, la sua giustizia incorrotta, la sua clemenza, la sua pazienza, la sua carità: e se diffidando dei propri lumi, e di quelli della vana filosofia, serviransi della sola scorta de' lumi della sovrana sapienza per dettare le leggi. Beata la società i cui capi fannosi un punto d'impegno e d'onore di lasciarsi dirigere dai luminosi e infallibili esempi della religione!⁷²

La consapevolezza dell'origine divina dell'autorità politica sancita in Romani 13, 1-7 diffonde nei governanti la piena coscienza che, seppur il loro operato non può essere sottoposto al giudizio umano, esso è giudicato dal supremo tribunale, quello divino⁷³. Ciò costituisce agli occhi di Guadagnini un'assicurazione più che sufficiente riguardo all'operato del potere sovrano, indipendentemente dal quadro istituzionale in cui esso esercita le sue funzioni.

Anche a proposito di tale questione, che tocca da vicino la natura e l'origine dell'autorità politica, il debito intellettuale di Guadagnini nei confronti di Muratori traspare con estrema evidenza. Muratori aveva scritto nel *Della pubblica felicità* a proposito dei doveri spettanti al Principe:

Non ci può essere gloria più sicura e maggiore per un Principe, che quella di ben governare e di volere e sapere rendere felici i popoli suoi, essendo questo il primo impiego e il più importante fregio della sua corona⁷⁴.

Per poi proseguire, chiarendo la propria visione riguardo alla natura del potere politico:

[...] la principale e più luminosa virtù d'un rettor di popoli ha da essere quella di amarli e di benificar ciascuno secondo la sua condizione, per quanto si stende il suo potere. A questo fine Dio l'ha fatto nascere, Dio gli ha destinato il trono.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ L'idea secondo cui l'operato dell'autorità politica non è sottoposto al giudizio umano ma solamente a quello del tribunale divino è molto antica. Ad esempio Origene aveva sostenuto che il potere politico è libero di volgere il proprio operato al bene o al male. Tuttavia la *potestas* terrena è sottoposta al giudizio di Dio. A tal riguardo cfr.: M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009, pp. 64-73. Lo stesso punto di vista caratterizza la riflessione politica elaborata da Bossuet nella *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, opera pubblicata nel 1709. A tal proposito cfr.: P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, trad. italiana, Torino, 2007, pp. 210-211.

⁷⁴ L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 17.

Per questa via si son renduti gloriosi tanti degli antenati suoi; per questa i Principi si rassomigliano a Dio, che è e gode d'essere chiamato *amatore degli uomini*, e in tante guise fa a noi sentire la beneficenza sua⁷⁵.

L'importanza del ruolo civile della religione trova un'ulteriore conferma nell'attenzione che Guadagnini, in chiave espressamente anti-illuminista, riserva ai benefici che l'etica cristiana esercita su ogni singolo individuo. La redazione definitiva del *Saggio de' beni*, quella ultimata nel 1801, presenta rispetto alla stesura precedente un capitolo in più, in cui l'arciprete concentra la propria attenzione sulla capacità dell'etica di agire non solamente sulla società intesa come realtà formata da più corpi separati – concetto che per Guadagnini correva il rischio di essere percepito come astratto – ma anche e soprattutto nei confronti di ogni uomo colto nella sua dimensione individuale⁷⁶. Il cittadino/suddito, infatti, educato secondo i principi dell'etica cristiana, è in grado di sviluppare una coscienza civile che rappresenta il più solido collante socio-politico⁷⁷.

L'attenzione di Guadagnini all'individuo, pur sempre concepito in chiave aristotelico-tomista quale soggetto dotato di propri diritti in quanto appartenete a uno dei molti corpi che strutturavano la società d'antico regime, e al suo ruolo nella società, permette di approfondire ulteriormente la visione elaborata dall'arciprete a proposito dei principi democratici. Se è vero che per Guadagnini il razionalismo settecentesco rendeva necessario l'intervento contro le idee libertarie e democratiche è altrettanto importante sottolineare che nell'arciprete non traspare un'acritica presa di posizione contro la libertà e l'uguaglianza, ma la messa in discussione del significato che di tali principi le frange più radicali dell'illuminismo avevano elaborato. A detta di Guadagnini la libertà concepita al di fuori di un contesto etico cristiano assume la forma di una sregolata licenza, di una intollerabile “indipendenza”⁷⁸.

Leviamo dalla società la religione, come a' di nostri vorrebbero alcuni, infatuati dalla lettura degli empj libri, che hanno pur troppo voga presentemente. Basta leggerli per vedere che rispetto, che attaccamento, che ubbidienza, che fedeltà,

⁷⁵ Ivi, pp. 18-19. A proposito dell'origine del potere politico Muratori aveva aggiunto: “E quali sono i giusti desideri de' popoli? Che il principe abbia tutta l'autorità sopra loro; ma che le leggi della natura, delle genti, e massimamente del Vangelo, abbiano autorità sopra di lui. Che abbia una potenza assoluta per far del bene, e le mani legate quando voglia far del male. Che sempre si ricordi d'essere padrone, ma anche padre del popolo suo. Che non dimentichi mai d'essere stato eletto dalla provvidenza per servire colla sua saviezza”. L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 20.

⁷⁶ Riguardo alla nascita della moderna concezione dell'individuo cfr.: V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Bari, 2014.

⁷⁷ Scrive Guadagnini: “Anche ciascun individuo è membro della Società; e quindi tutti i vantaggi, che alla Società ridondano dalla Religione, son vantaggi insieme di ciascun individuo, come i vantaggi degli individui lo sono insieme della società. Nondimeno oltre a quelli che a ciascun d'essi derivasi in generale è bene il qui accennare almen brevemente quei molti, che precisamente ne partecipano gl'individui”. G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 25.

⁷⁸ Scrive Guadagnini in tono polemico: “Ma le idee, che fin ora avute si sono della virtù e del vizio, soggiungono costoro, son false. Non c'è altra virtù che, indirizzare le umane azioni all'ultimo fine dell'uomo, ne altro vizio che operare in contrario di questo fine. Questo fine per consenso di tutti i filosofi è l'umana felicità. Ora non essendo che favole quelle che si spacciano della vita futura, tutta la felicità si riduce alla vita presente. O in conseguenza ogni virtù si riduce a questa sola di cercare la felicità della presente vita che è ciò che si chiama il proprio interesse, combinarsi questo o no coll'interesse altrui”. G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 6.

possono aspettarsi i capi del governo dai cittadini. Tutti questi capi, qualunque sia la specie del governo, senza eccettuarne il democratico, son ivi dipinti per tiranni, per ladri, per assassini, per mostri di vizj e d'umanità. Son tutti essenzialmente nemici e distruttori della libertà, che è il primo e più essenziale diritto dell'uomo; poiché costoro confondono sempre la libertà colla indipendenza. Tutte le leggi pertanto sono ceppi alla libertà, e i capi destinati all'esecuzione delle leggi non servono che a ridurre i cittadini in una dura e obbrobriosa schiavitù. Debbono esser perciò tolti dal mondo, massacrati, annientati; e questo è il dovere d'ogni buon cittadino. Che cosa può trattenerli dall'esecuzione di progetti sì orribili? Il timore di Dio? Ma che esista un Dio, o che esistendo non so qual Dio, si curi delle cose umane, è un sogno, dicon essi, dell'ignoranza [...]. Dunque la società deve restare e senza capi e senza leggi: ecco distrutta la società, piantata un'eterna anarchia, ridotto il mondo ad essere un bosco di fiere, che si divorino a vicenda, e in cui le mansuete e deboli siano il pascolo delle forti e feroci⁷⁹.

Dal quadro presentato è dunque possibile riscontrare un'evoluzione del pensiero di Guadagnini riguardo alla democrazia politica che, dettata più da motivi contingenti che non da un'intima convinzione, non influisce sulla diffidenza nutrita dall'arciprete verso i principi di libertà e di uguaglianza.

Se nello scritto sulla Costituzione francese del 1793 e nelle *Osservazioni sopra il Discorso* del 1796 l'opposizione di Guadagnini ai principi democratici era stata netta, nel *Saggio de' beni*, opera composta in prima redazione nel 1797, a seguito della costituzione del governo democratico di Brescia, e in seconda redazione nel 1801, dopo la costituzione della seconda Repubblica Cisalpina, l'atteggiamento dell'arciprete verso la democrazia politica appare più moderato. Tuttavia, se la situazione contingente, segnata dalla necessità di aprire un dialogo con i nuovi soggetti politici democratici allo scopo di tutelare il ruolo civile della religione cristiano-cattolica, spinse Guadagnini a moderare la sua critica contro il sistema democratico, ciò non condusse l'arciprete a mettere in discussione le basi antropologiche su cui aveva fondato l'idea dell'inconciliabilità tra la democrazia politica e la natura dell'uomo.

4.3 “Democrazia ecclesiastica” e democrazia politica: un problema interpretativo

La riflessione di Guadagnini sulla democrazia permette di estendere l'attenzione a un altro tema, fondamentale per comprendere l'evoluzione del pensiero politico dell'arciprete: il rapporto tra dottrina ecclesiologica e visione teologico-politica e, nello specifico, l'influenza esercitata dal parrochismo sulla concezione che l'arciprete elaborò a proposito del rapporto tra governanti e governati e, di conseguenza, tra *sacerdotium* e *imperium*.

⁷⁹ Ivi, p. 5.

La questione, su cui la storiografia novecentesca ha avanzato letture diametralmente opposte⁸⁰, supera i limiti dell'esperienza intellettuale di Guadagnini, per allargarsi a un discorso più generale che riguarda la riflessione politica del movimento giansenista tardo-settecentesco colto nel suo insieme.

A tal proposito una considerazione preliminare risulta necessaria. È innegabile che tra la visione elaborata sul piano teorico da Guadagnini sullo scorcio finale del Settecento a proposito della democrazia, principalmente riguardo ai vantaggi potenzialmente assicurati da tale sistema politico per quanto attiene alla selezione dei capi politici e alle opportunità offerte a ogni cittadino, e la dottrina ecclesiologica che aveva elaborato nel corso degli anni Ottanta del XVIII secolo, sia riscontrabile una consonanza. Nel 1782 l'arciprete aveva composto l'opera intitolata *De antiqua paroeciarum origine*, il manifesto del suo pensiero ecclesiologico, in cui, declinando in una forma moderata il parrochismo di stampo richerista⁸¹, aveva auspicato, parallelamente a una stretta cooperazione con i vescovi, un maggiore coinvolgimento dei parroci nel governo diocesano. Tale opera fu concettualmente portata a compimento in altri due scritti, il *Nuovo esame del Concilio di Trento relativo all'assoluzione de' casi riservati*⁸² e l'*Appendice al nuovo esame di alcuni testi del Concilio di Trento*⁸³, pubblicati rispettivamente nel 1787 e nel 1789. In tali opere, estendendo la riflessione dai parroci all'intero corpo sacerdotale, Guadagnini aveva ribadito, rafforzandola, la difesa dei diritti e delle prerogative del clero di second'ordine.

L'auspicio di una maggiore pneumatologia nel governo ecclesiastico e di un più vasto coinvolgimento del clero di second'ordine nel governo della chiesa diocesana trova una perfetta consonanza con quanto Guadagnini espresse nel *Saggio de' beni* riguardo al sistema di selezione della classe politica nel sistema democratico.

⁸⁰ Per il dibattito storiografico cfr.: M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, in *Riformatori e ribelli*, cit., pp. 215-216; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Appunti storiografici sul giansenismo italiano*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, Milano, 1962, pp. 791-849.

⁸¹ A proposito della dottrina parrochista elaborata da Edmond Richer nell'opera intitolata *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, cfr.: A. LANDI, *Il richerismo e i suoi precedenti storico-canonistici*, in C. LAMIONI (a cura di), *Il Sinodo di Pistoia del 1786*, Atti del convegno internazionale per il secondo centenario, Pistoia-Prato 25-27 settembre 1986, Roma, 1992, pp. 293-303. Per l'influenza del richerismo sul parrochismo italiano cfr.: S. MARUTI, *Il caso Guadagnini (1723-1807). Tendenze parrochiste nell'ecclesiologia del giansenismo lombardo*, tesi di dottorato di ricerca in Storia Religiosa, XIV ciclo, Università degli Studi di Torino, 1 novembre 1999 - 31 ottobre 2003, pp. 1-22.

⁸² In tale scritto Guadagnini aveva sostenuto che le assoluzioni date senza il *placet* vescovile non sono nulle. L'arciprete compose il *Nuovo esame* allo scopo di difendere lo scritto intitolato *Della sacramentale assoluzione ne' casi riservati. Lettera all'anonimo autore del libro intitolato: Le storte idee raddrizzate*, che il canonico di Sant'Ambrogio Luigi Stanislao Litta aveva composto nel 1784. L'opera che attaccava il pensiero di Litta era *Le storte idee raddrizzate ossia esame teologico e canonico di certe nuove dottrine intorno alla potestà costrettiva della Chiesa*, che Francesco Antonio Zaccaria aveva pubblicato nel 1784. Cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 393.

⁸³ Tale opera, in cui Guadagnini aveva difeso il pensiero di Litta contro l'opera *De potestate presbyterorum in administratione sacramenti poenitentiae*, che Giovanni Battista Locatelli Zuccalà compose nel 1787, fu posta all'Indice con decreto del 18 settembre 1789. Cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 397.

Tuttavia, se dalla comparazione di queste due componenti del pensiero guadagniniano è possibile riscontrare un quadro d'insieme, è bene non far derivare tra la dottrina dell'arciprete riguardo al governo della Chiesa e la sua riflessione politica un'eccessiva interdipendenza⁸⁴. Tale linea interpretativa, frutto della necessità controversistica che ha segnato in profondità il dibattito teologico cattolico nel secondo Settecento⁸⁵, rischia di offuscare le notevoli differenze esistenti tra

⁸⁴ Una tesi ricorrente nel pensiero anti-giansenista e filo-curiale fu quella di far derivare le idee democratiche che portarono alla rivoluzione francese dal pensiero ecclesiologico parrochista che andava sviluppandosi soprattutto in seno al movimento giansenista toscano durante l'età del riformismo leopoldino. Tale concezione si delineò molto chiaramente nel pensiero di un importante esponente della cultura curiale tardo-settecentesca come Luigi Cuccagni, direttore del «Giornale Ecclesiastico di Roma», il quale, in una lettera indirizzata nel 1789 al vescovo di Brescia Nani, riscontrò un diretto rapporto di dipendenza tra «democrazia ecclesiastica» e rivoluzione politica. A tal riguardo cfr.: M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, cit., p. 209. Ancor più netta la posizione del cardinal Zalanda, segretario dello Stato Pontificio, il quale, in una lettera indirizzata nel 1794 al nunzio a Vienna Giovanni Battista Caprara, scrisse: «Niuno peraltro non sa che la prima scossa che ha sofferto il trono e la religione in Francia, l'ha ricevuta dai partigiani del giansenismo. Essi sono stati gli autori della nuova costituzione del clero; essi, seguendo i principj del loro duce Richerio, àno in quel regno tolta la subordinazione al sacerdozio e all'impero; essi àno piantata l'anarchia, l'incredulità, la licenza, donde ne sono derivate le stragi, le rapine, gli esili, le ribellioni e tutte le altre calamità che àno distrutto il più florido impero d'Europa. Tutto il sistema del giansenismo e tutti gli errori di quella setta, non meno che il seme del richerismo, sono il fonte e la scaturigine d'onde il sinodo pistoiese ha attinta la sua dottrina». Cit. in M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, cit., pp. 209-210. A tal proposito cfr. anche: A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., pp. 575-578. La tesi secondo cui esisterebbe una diretta consequenzialità tra la richiesta di maggiore democrazia nel governo della Chiesa - rivendicazione di cui primo portavoce si fece il movimento giansenista - e lo sviluppo di regimi politici democratici non fu utilizzata solamente dagli autori anti-giansenisti che presero parte al dibattito teologico-politico sullo scorcio finale del XVIII secolo. Parte della storiografia novecentesca che si è occupata di indagare il valore e il ruolo del movimento giansenista nella formazione di una coscienza liberale e costituzionale nella vita politica italiana ha riproposto tale linea interpretativa. A tal proposito cfr.: A. ANZILOTTI, *Dal neoguelfismo all'idea liberale*, Milano, 1917. Sulla stessa lunghezza d'onda di Anzilotti si è posto anche Pietro Savio secondo il quale la corrente giansenista, organizzata al proprio interno al pari di un vero e proprio partito politico, fu fedele alleata della democrazia. Cfr.: P. SAVIO, *Devozione di Mons. Adeodato Turchi alla Santa Sede. Testo e DCLXXVII documenti sul giansenismo italiano ed estero*, Roma, 1938. Cfr. anche: N. RODOLICO, *Gli amici e i tempi di Scipione de Ricci: saggio sul giansenismo italiano*, Firenze, 1920; F. LANDOGNA, *Giuseppe Mazzini e il pensiero giansenistico*, Bologna, 1921; P. ALATRI, *Profilo storico del cattolicesimo liberale in Italia*, vol. I. *Il Settecento. Giansenismo, filogiansenismo e illuminismo cattolico*, Palermo, 1950. Per una posizione più moderata e più comprensiva della complessità dell'elaborazione della corrente giansenista in Italia, ma pur sempre orientata a intravedere nell'impegno dei seguaci di tale movimento un fondamentale impulso allo sviluppo di un cattolicesimo orientato in seno liberale cfr.: A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., p. 621. Diffidente verso questa lettura è stato Vittorio Emanuele Giuntella, secondo il quale l'idea dell'influenza del pensiero giansenista sull'evoluzione del liberalismo politico italiano risulta una forzatura della storiografia tardo-ottocentesca: «Nel quadro che la storiografia tradizionalmente tracciava degli ultimi anni del Settecento, un giudizio negativo e discriminante, perché condizionato dalla ricerca di una linea coerente e consapevole del processo unitario, ha lungamente influenzato anche l'interpretazione del «cattolicesimo democratico» di fine secolo. Non solo è stata privilegiata la frazione giansenista del movimento, ma si è anche cercato di alterarne il significato e la portata, riducendola ad antesignana del liberalismo e in specie di quello cattolico dell'Ottocento. Questa interpretazione risentiva della preoccupazione di trovare tra i fattori del Risorgimento un filone eterodosso da contrapporre alla ostilità del cattolicesimo «ufficiale»». V. E. GIUNTELLA, *Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino»*, cit., p. 267. Per un approccio più generale al rapporto esistente tra giansenismo, soprattutto francese, e sviluppo dei principi democratici che portarono alla rivoluzione cfr.: D. VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, 1996. Per una critica alla tesi di Van Kley a proposito del ruolo giocato dal giansenismo nel favorire la rivoluzione francese cfr.: C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le Jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998; Ead., *Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française: deux modèles en discussion*, in «Le Débat», 130 (mai-août 2004), pp. 133-153.

⁸⁵ La necessità di screditare i propri avversari, di dimostrare l'erroneità della loro concezione ecclesiologica e teologico-politica al fine di dimostrare con prove certe e incontrovertibili una visione di parte, spinse gran parte degli autori che parteciparono al dibattito teologico a ricercare, prima ancora che l'organicità e la sistematicità argomentativa, la confutazione delle idee dell'avversario del momento. Non a caso molte delle opere teologiche di stampo ecclesiologico e politico che furono pubblicate nella seconda metà del Settecento furono composte allo scopo di confutarne altre che

l'ecclesiologia e il pensiero politico di Guadagnini a proposito del rapporto tra autorità politica e governati, campi che, seppur analizzati dall'arciprete con uno sguardo d'insieme, restano distinti e separati⁸⁶.

La richiesta di Guadagnini di una maggiore pneumatologia nel governo della Chiesa affonda le radici nella speculazione teologica. È l'istituzione divina dei parroci al pari di quella dei vescovi, pur in un quadro che contempla la subordinazione gerarchica dei primi ai secondi, a dare piena ragione della partecipazione del clero di second'ordine al governo ecclesiastico, sia a livello diocesano, con la cooperazione all'azione vescovile, sia nella Chiesa universale attraverso la partecipazione con voto deliberativo al concilio ecumenico⁸⁷.

La visione politica di Guadagnini si fonda al contrario su uno spiccato realismo. Se è vero che dalle parole dell'arciprete il regime democratico risulta il sistema maggiormente apprezzato a proposito del sistema di selezione dei capi politici, sul piano pratico Guadagnini si dimostra disponibile al dialogo con qualsiasi forma di governo. L'obiettivo per cui il fronte cattolico era chiamato a impegnarsi era la tutela del ruolo civile della religione cristiano-cattolica, programma che occorreva perseguire indipendentemente dal regime politico in auge. Non a caso, pur continuando a nutrire un particolare favore nei confronti dell'assolutismo di stampo illuminato, Guadagnini non si sottrasse al confronto con la nuova realtà politica generatasi in Italia a seguito dell'arrivo delle truppe napoleoniche.

sullo stesso argomento avevano assunto posizioni antitetiche. La storiografia che si è occupata dell'evoluzione del pensiero teologico cattolico nel corso del XVIII secolo ha messo in luce come tale situazione abbia impedito lo sviluppo di un'elaborazione sistematica che avrebbe consentito di risolvere i problemi teologici ancora aperti e dibattuti sin dal periodo tridentino. Il clima di generale tensione e di conseguente polemica che connotò i rapporti tra frange che, pur appartenenti al mondo cattolico, si orientavano su posizioni differenti, fece sì che, più che l'approccio disinteressato ai problemi, mosso dal superiore interesse della ricerca "scientifica", a dettare i programmi editoriali dei principali esponenti del mondo teologico settecentesco – e questo è ancor più vero per la seconda metà del secolo – fossero ragioni legate a interessi "politici" e, dunque, giocoforza contingenti. Occorreva scrivere di ciò che in quel momento era necessario per la difesa del fronte per cui si parteggiava. Certamente questa situazione è stata la causa del principale *vulnus* della riflessione teologica settecentesca, ossia lo spezzettamento tematico che segna la produzione editoriale sia di parte curiale sia di parte filo-giansenista. Anche nel caso dei più noti e teologicamente ferrati autori settecenteschi è infatti molto difficile trovare un'opera che su un preciso tema ne esponga compiutamente il pensiero, da ricercarsi invece molto spesso in opere composte anche in momenti molto distanti tra loro. Per un approfondimento riguardo al carattere di contingenza che ha caratterizzato gran parte della produzione teologica settecentesca, sia di orientamento filo-curiale, sia di parte giansenista cfr.: J. L. QUANTIN, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, 1999, pp. 104-105; B. NEVEU, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1994, p. 177 ; B. MATTEUCCI, *Scipione De Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia, 1941, p. 148; A. PRANDI, *Cristianesimo offeso e difeso*, cit., p. 58; M. ROSA, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, in *Riformatori e ribelli*, cit., p. 181.

⁸⁶ Anche in seno al movimento illuminista italiano alcuni autori sostennero la necessità di una maggiore pneumatologia nel governo ecclesiastico, considerazione che, tuttavia, arrestandosi sul piano ecclesiologico, non si tradusse in una diretta conseguenza sul piano politico. Emblematico in tal senso fu lo scritto intitolato *Riflessioni di un italiano sopra la chiesa in generale, sopra il clero, i vescovi, i pontefici romani e i diritti ecclesiastici dei principi*, composto nel 1769 da Carlo Antonio Pilati. Nello stesso alveo si pone il pensiero dell'avvocato Francesco Saverio Catani il quale, nel 1783, aveva pubblicato l'opera intitolata *Il papa, o sieno ricerche sul primato di questo sacerdote*.

⁸⁷ Riguardo al parrochismo di Guadagnini cfr.: S. MARUTI, *Il caso Guadagnini*, cit.; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. I, *I preludi tra Seicento e primo Settecento*, Roma, 2006, pp. 402-404; G. P. MONTINI, *L'ecclesiologia del De antiqua paroeciarum origine di Giambattista Guadagnini*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini*, cit., pp. 85-114.

Per allargare il punto di osservazione al di là dell'esperienza guadagniniana è bene precisare che tale concezione, da cui discende l'impossibilità di proporre uno stringente parallelo e, dunque, una diretta consequenzialità tra sistema di governo ecclesiastico e governo temporale, costituisce un tema di notevole rilievo nell'elaborazione giansenista italiana. Basti in tal senso prendere in considerazione ciò che nel 1784 Tamburini aveva scritto nell'opera *Vera idea della Santa Sede*, il manifesto ecclesiologico del docente pavese:

[...] sono viziose tutte le comparazioni che si fanno del governo ecclesiastico cogli umani governi⁸⁸.

Concetto che Tamburini ebbe modo di ribadire nelle *Lettere teologico-politiche*.

Il buon Giansenista si guarderà mai dal confondere insieme il Governo spirituale col temporale. Egli nel formarsi le nozioni dei governi, e delle potestà non si appoggia sui capricciosi sistemi degli uomini fabbricati sopra le chimere, che s'indorano colla vernice di una sottil metafisica sempre debole, e spesso fallace; ma egli siegue i lumi della Divina rivelazione, e si contiene in que' termini, cui le divine disposizioni hanno fissato. Egli non cerca l'origine, e l'indole della potestà, e del Governo Ecclesiastico nei patti fattizj degli uomini, ma bensì negli stabilimenti della divina Provvidenza, che ha istituita la ecclesiastica Gerarchia⁸⁹.

Sulla scia di Tamburini si pose anche un altro esponente di primo piano del giansenismo italiano, Fabio de Vecchi. Il capofila del giansenismo senese, in una lettera indirizzata a Scipione de' Ricci, scrisse:

Quanto alle Missioni, io le dirò solamente, che mi troverei imbrogliatissimo a fare il predicatore repubblicano. Io veggio la Scrittura e la tradizione, che garantisce, che fa amare e rispettare qualsivoglia governo; non veggio nulla nella medesima, che sia applicabile esclusivamente alla democrazia. Siccome tutte le istituzioni religiose debbono raggrirsi su questi cardini io non saprei trovare altri luoghi teologici per persuadere codesti buoni campagnoli della sommissione dovuta al sistema attuale governativo⁹⁰.

Se si tiene in considerazione che De Vecchi scrisse la lettera al vescovo Ricci il 29 agosto 1797, dunque cinque mesi più tardi rispetto alla stesura della prima redazione del *Saggio de' beni*, è

⁸⁸ P. TAMBURINI, *Vera idea della santa Sede e delle Congregazioni romane*, Pavia, Galeazzi, 1784, p. 225. Per la separazione tra "democrazia ecclesiastica" e politica nel pensiero di Tamburini cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*, Roma, 2006, p. 15.

⁸⁹ P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche*, lettera III, Pavia, Comini, 1794, p. 48. Tamburini aveva inoltre scritto: "Intanto il cristiano istruito dei principj della sua Religione è ben lontano dall'applicare l'evangelica massima dell'eguaglianza alla base di un Governo Civile". Ivi, p. 69.

⁹⁰ Cit. in E. CODIGNOLA, *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio De Vecchi*, vol. II, Firenze, 1944, pp. 337-338.

possibile comprendere come Guadagnini partecipasse in prima persona a un dibattito che contribuì a plasmare l'identità del cattolicesimo tardo-settecentesco.

Il rifiuto dell'identità tra governo della Chiesa e governo temporale ha caratterizzato profondamente il pensiero teologico-politico di Guadagnini, costituendo un tema che dunque occorre tenere presente se si vuole comprendere nella sua complessità la riflessione politica dell'arciprete⁹¹. In campo ecclesiologico la visione di Guadagnini raggiunge un elevato grado di approfondimento e di solidità in quanto derivante da un'organica e meditata riflessione teologica, mentre in campo politico l'orientamento dell'arciprete si caratterizza per uno spiccato pragmatismo, che contribuisce a generare un atteggiamento "laico" verso le diverse forme di governo temporale. Fatto salvo il piano teorico, per cui il regime democratico risulta il più equo e dunque il più giusto – concezione che è bene ricordare l'arciprete abbandona a favore del sistema assolutista nel momento in cui sveste i panni del filosofo della politica per vestire quelli del difensore di un cattolicesimo che egli percepiva come posto sotto assedio – e preso atto dell'imperfezione di ogni costruzione umana, ambito in cui rientrano i governi temporali, per Guadagnini ciò per cui vale la pena impegnarsi è trarre il miglior risultato possibile dalla situazione politica contingente, ciò che nel confronto con la realtà socio-politica tardo-settecentesca si traduceva nella riflessione dell'arciprete nella difesa del ruolo civile della religione cristiano-cattolica.

In Guadagnini traspare chiaramente la consapevolezza che nessun sistema di governo, per quanto equo e giusto, possa raggiungere la perfezione e che dunque, nella prassi governativa, la pubblica felicità si traduce nell'obiettivo, certo meno ambizioso ma concretamente raggiungibile, del miglioramento delle condizioni generali dello Stato⁹².

Non pensi alcuno, che col mostrare i veri e molti vantaggi, che dalla verace Religione ridondano alla Società Civile e nel suo corpo, e in ciascuna delle sue membra, abbia io voluto far derivare da essa una terrena perfetta felicità. Lo scopo della Religion vera si è di procurare la felicità celeste ed eterna a' suoi seguaci, non la terrena e caduca: questo mondo è la valle delle lagrime non delle delizie, il luogo dell'esiglio e non della patria. Se niuno ci spiega meglio questa verità, che la stessa Religione ed una sua costante e trista esperienza. Tutto il mio intendimento è stato dimostrare e far toccare con mano questa verità importantissima, che la Religione procaccia alla Società tutti quei vantaggi, che sperare si

⁹¹ Particolarmente interessante risulta leggere ciò che Mario Rosa ha scritto a proposito del parallelo tra ecclesiologia e politica nel pensiero giansenista italiano: "Il movimento manterrà insomma una sua ambivalenza di fondo che esploderà, con tutte le sue contraddizioni, nel periodo rivoluzionario, allorché il suo carattere elitario e verticistico e le sue preoccupazioni religiose e politico-ecclesiastiche non consentiranno che la "democrazia ecclesiastica" possa tradursi sempre coerentemente e generalmente nella «democrazia» repubblicana". M. ROSA, *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia, 1999, p. 175.

⁹² La stessa concezione è riscontrabile anche nel pensiero di Muratori. L'idea che la vera felicità non sia pienamente realizzabile in terra, in quanto ogni costruzione umana è inficiata da un'imperfezione che rispecchia lo stato della natura umana, è ben presente anche in Muratori. Da tale concezione derivava la consapevolezza della limitatezza di ogni costruzione umana al confronto con la dimensione ultraterrena. A tal proposito cfr.: C. MOZZARELLI, *Introduzione*, cit., pp. XXIII-XXXIX; D. MENOZZI, *Letture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., pp. 135-136.

possono in questa misera vita mortale, cioè la fuga di que' mali cui la irreligione procaccia a' suoi amatori, e l'acquisto di que' beni, di cui la irreligione gli priva [...]»⁹³.

Punto di vista che Guadagnini aveva già espresso nelle *Osservazioni sopra il discorso*, sostenendo contro il pensiero di Ranza l'obbligo dell'osservanza da parte dell'autorità politica dell'etica cristiana ai fini del buon governo:

L'esortazione, che qui fa ai Regnanti è giusta, e conforme alla Rivelazione. Ma è bene avvertirlo, ch'essa non fa pei Re soli, ma per tutti quelli che sono posti al governo de' Popoli, qualunque sia il governo, sia Monarchico, Aristocratico, Democratico, o Misto. Tutti sono "Padri insieme e Pastori", [...], ma non debbon essere tiranni. Ogni sorte di governo è governo d'uomini, non di angeli celesti, e tutti gli uomini sono pieni d'amor proprio, e d'ignoranza, e perciò non vi è governo, in cui cader non possa più o meno l'errore e la tirannia»⁹⁴.

È da questa convinzione che prende forma il realismo con cui Guadagnini, sullo scorcio finale del XVIII secolo, elaborò la sua riflessione politica. Il realismo dell'arciprete ebbe modo di emergere con estrema chiarezza quando, a seguito della costituzione del governo di Brescia nel 1797, si confrontò con la rivoluzione in quanto evento politico e non più solamente come concetto teorico. Se, coerentemente al principio di subordinazione dei governati ai propri governanti, nei confronti della rivoluzione occorreva formulare una severa condanna, al contempo non ci si poteva esimere dal riflettere sulle conseguenze politiche che tale epocale evento aveva generato.

A detta di Guadagnini, che a tal riguardo si allineò al pensiero maggioritario in seno al movimento giansenista italiano tardo-settecentesco, se della rivoluzione francese bisognava rigettare le implicazioni politiche e sociali in quanto lesive dell'ordine costituito, di essa occorreva accogliere il potenziale riformatore nel campo religioso ed ecclesiastico⁹⁵.

⁹³ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 30.

⁹⁴ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 14. In tale passaggio Guadagnini aveva criticato la lettura di Ranza secondo cui il precetto divino rivolto all'autorità politica ai fini del buon governo sarebbe stato rivolto con particolare attenzione ai monarchi.

⁹⁵ Questo spiccato realismo accomuna molti autori giansenisti attivi sullo scorcio finale del XVIII secolo. A proposito dell'atteggiamento mantenuto nei confronti dei principi democratici da parte di alcuni membri del movimento giansenista, come ad esempio Tamburini e Zola, Daniele Menozzi ha scritto: "Si ha l'impressione che l'adesione alla «democrazia» di questi autori, [...], tendesse a riproporre anche nei confronti dei nuovi ordinamenti lo schema di rapporto già sperimentato ai tempi del riformismo leopoldino e del giuseppinismo: raccomandare ai fedeli come vincolante obbligo religioso l'obbedienza politica e chiedere allo Stato, quasi come corrispettivo, l'impegno a promuovere la riforma «giansenista» della chiesa". D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù*, cit., p. 163. Anche Scipione de' Ricci, il quale trovò nel sistema assolutistico di Pietro Leopoldo il fulcro su cui fare leva per l'attuazione dei suoi programmi riformatori nella Toscana tardo-settecentesca, dimostrò uno spiccato realismo nei confronti degli eventi rivoluzionari. Cfr.: A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., p. 590; Id., *Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino»*, cit., p. 271.

4.4 *Il rapporto tra il cristiano cittadino/suddito e il potere politico*

Conclusa la parte introduttiva del *Saggio de' beni*, dedicata all'analisi delle diverse forme di governo, Guadagnini si concentra su un altro tema di notevole rilevanza nella sua riflessione politica, ossia il rapporto tra governati e governanti, tra il cristiano colto nella doppia dimensione di fedele e di cittadino/suddito e l'autorità politica.

Per dimostrare che la religione cristiana, oltre a influire sulla dimensione spirituale dell'individuo, concorre a forgiare dei cittadini coscienti dei loro doveri civili e rispettosi dell'autorità politica costituita, Guadagnini ricorre all'esempio di Gesù Cristo.

La figura di Gesù, di cui l'arciprete mette in rilievo la componente umana, quella di uomo tra gli uomini, più funzionale a farne un modello che tutti potessero ambire a imitare, serve a Guadagnini per dimostrare l'assoluta obbligatorietà della sottomissione all'autorità politica. Gesù, pur avendo avuto piena consapevolezza dell'ingiustizia della condanna inflittagli, decise comunque di conformarsi a essa, in quanto espressione della volontà del potere politico⁹⁶. Di conseguenza il cristiano, che Guadagnini coglie sia come fedele sia come cittadino/suddito, sulla scia dell'esempio di Gesù, è tenuto a sottomettersi a qualsiasi decisione dell'autorità costituita, indipendentemente dalla sua correttezza.

A partire dalla metà del XVIII secolo la lettura politica della figura di Gesù ha occupato uno spazio di primo piano nella cultura cattolica, spazio che si è progressivamente accresciuto nell'età dell'assolutismo illuminato e, in seguito, sullo scorcio finale del secolo, quando la rivoluzione francese e la nascita dei soggetti politici che da essa presero forma resero il tema concernente il rapporto tra governanti e governati di stringente attualità⁹⁷.

Sintetizzando è possibile riscontrare due differenti e opposte interpretazioni dell'esperienza terrena di Gesù, che connotano due opposti orientamenti teologico-politici: da una parte la figura del "Cristo re", diffusa tra gli autori filo-curiali, e dall'altra quella del "Gesù obbediente", ricorrente nella trattatistica di stampo giansenista⁹⁸. Lo scopo che si cela dietro queste due opposte

⁹⁶ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., pp. 4 ss.

⁹⁷ Per l'evoluzione della lettura dell'esperienza terrena di Gesù nel pensiero cattolico a partire dal periodo precedente alla rivoluzione francese sino all'instaurazione del Regno d'Italia napoleonico cfr.: D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., pp. 127-176.

⁹⁸ Tra quanti esaltarono la regalità terrena di Gesù e, dunque, la sua autorità sul potere politico vi furono alcuni tra i principali esponenti della cultura curialista settecentesca. Tra essi vale la pena ricordare Giovanni Antonio Bianchi che, nel 1745, diede alle stampe l'opera *Della potestà e della politica della Chiesa*, composta per confutare il giurisdizionalismo di Giannone. Sulla stessa lunghezza d'onda si pose anche l'opera intitolata *La verità trionfante riguardo alle due potestà ecclesiastica e temporale*, che il teatino Bartolomeo Carrara, con lo pseudonimo di Domenico Almcadon, pubblicò ad Augusta nel 1777. Lo scritto era stato composto allo scopo di decostruire l'impianto dell'opera *Principes sur l'essence, la distinction, et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle*, che il giansenista francese Vivien de La Borde, aveva composto nel 1775. In antitesi alle idee avanzate dal fronte filo-curiale si pone uno scritto che riscosse particolare successo in seno al pensiero di stampo giurisdizionalista, intitolato *Dialogo de' morti o*

interpretazioni appare evidente: se gli autori curiali, mettendo in risalto la componente regale e trionfante di Cristo, miravano a sottolinearne l'autorità nel campo politico oltre che in quello religioso, i pensatori di orientamento filo-giansenista, attraverso l'esaltazione dell'obbedienza di Gesù nei confronti di un pur ingiusto potere politico, sostenevano la necessità di una totale sottomissione alle disposizioni dell'autorità costituita. Erano due opposte visioni che, utilizzando la figura di Gesù, si fronteggiavano. E in questo scontro, che superava la dimensione puramente teologica per colorarsi di forti tinte politiche, Guadagnini si impegnò a esaltare come modello irrinunciabile per l'agire del cristiano nella società civile e politica la figura di Gesù quale servo obbediente.

È bene precisare che tale orientamento non assume nel pensiero guadagniniano la forma di una inerte e indifferente passività verso l'azione dell'autorità sovrana. Per Guadagnini, infatti, se il cristiano è obbligato a conformarsi alle disposizioni del potere costituito è al contempo tenuto a impegnarsi nella difesa del cattolicesimo nella società politica, preservandone la dimensione civile in quanto unico strumento che, in dialogo con l'autorità secolare, è in grado di assicurare stabilità e ordine⁹⁹.

Tuttavia, coerentemente alla visione giurisdizionalista che ne caratterizza il pensiero, la base concettuale con cui Guadagnini si accosta all'interpretazione dell'esperienza terrena di Gesù appare evidente. L'arciprete è sensibile a un filone di pensiero che ha interpretato la vita di Gesù e il suo sacrificio terreno come esempi concreti di sottomissione al volere del potere politico riguardo a materie non concernenti la dottrina religiosa¹⁰⁰. Anche di fronte a un sopruso esercitato dall'autorità politica il cristiano, che oltre a essere membro di una comunità religiosa è anche un cittadino/suddito, dunque un soggetto gravato da doveri civili oltre che spirituali, è tenuto a prestare obbedienza e rispetto nei confronti della legittima autorità¹⁰¹. In tal senso per Guadagnini

sia *Trimerone ecclesiastico-politico in dimostrazione de' diritti del principato e del sacerdozio*, che il marchese Salvatore Spiriti compose nel 1770. Stessa interpretazione della figura di Gesù come servo obbediente si diffuse all'interno del pensiero giansenista. Oltre all'opera di De la Borde, contro cui prese posizione il teatino Carrara, vale la pena ricordare il *Trattato sopra la tolleranza ecclesiastica e civile*, pubblicata nel 1783 a nome di Trautmansdorf, da Tamburini e Zola. Cfr.: D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., pp. 127-133.

⁹⁹ È questa la visione di molti autori cattolici che, pur da prospettive a volte diverse, sostenevano la necessità che la religione cristiano-cattolica costituisse la cornice entro cui l'autorità pubblica era tenuta ad attuare le proprie disposizioni politiche. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Introduzione all'«Aufklärung» cattolica*, in *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 1-47; D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., pp. 135-152.

¹⁰⁰ Tale idea accomuna la riflessione di Guadagnini a quella di Tamburini, il quale, nell'opera *Vera idea della Santa Sede* del 1784, aveva scritto: "Cristo non è venuto a turbare l'ordine politico degli Stati ed ha sempre inculcato, coi suoi precetti e col suo esempio, la dovuta sommissione ai principi della terra". P. TAMBURINI, *Vera idea della Santa Sede*, Pavia, Galeazzi, 1784, p. 164.

¹⁰¹ Su questa particolare interpretazione dell'esperienza terrena di Gesù giocò un ruolo non certo irrilevante l'accostamento che i seguaci della corrente giansenista fecero tra le persecuzioni subite da Gesù da parte dell'autorità politica a quelle che, nella loro prospettiva, i giansenisti erano costretti a subire da parte dalla Chiesa di Roma.

l'esperienza terrena di Gesù, conclusasi con la crocefissione, rappresenta un inequivocabile esempio.

Per dimostrare che il comportamento di Gesù non ha costituito un caso eccezionale e per proporre un modello che fosse più facilmente comprensibile dalla maggioranza dei fedeli Guadagnini si concentra sulla storia del cristianesimo primitivo e, in modo particolare, sui primi tre secoli dell'era cristiana, l'età delle persecuzioni attuate dall'autorità romana contro i seguaci di Cristo¹⁰². A detta di Guadagnini questo momento, su cui ha preso forma l'identità del cristianesimo, ha rappresentato il punto più alto di adesione ai principi insegnati da Gesù. Per oltre trecento anni le comunità cristiane sparse all'interno dei confini dell'Impero Romano subirono persecuzioni, rinnovando in tal modo la vicenda terrena di Gesù. Tuttavia, pur di fronte a queste violente e ingiuste vessazioni, i cristiani non si ribellarono all'autorità politica e non presero parte alle molte congiure ordite contro gli imperatori romani¹⁰³. Inoltre, dimostrando assoluta obbedienza e fedeltà nei confronti delle disposizioni del potere politico romano, non mancarono di offrire il loro contributo nell'esercito, giungendo persino a sacrificare la loro vita per la volontà di uno Stato mai dimostratosi benevolo nei loro confronti. Scrive Guadagnini a proposito delle persecuzioni attuate contro i cristiani dall'imperatore Nerone:

L'imperator di quel tempo era Nerone, mostro orrendo di crudeltà, e persecutor crudelissimo de' cristiani. Gl'imperatori romani dopo di lui pel corso di trecent'anni perseguitarono i cristiani nella maniera ch'è nota: la massima parte di loro furono massacrati: in tante congiure mai si è scoperto un cristiano: al contrario i cristiani militavano ne' loro eserciti con fedeltà versando il sangue per loro nel tempo che essi e i loro magistrati infierivan contro di loro coi bandi, coi fischi, colle prigionie, coi supplicj più atroci; lo spettacolo di trecent'anni di impuntabile fedeltà d'innumerabili milioni di cristiani per tutta la vastità del romano impero nell'atto stesso della più ingiusta e deplorabile espressione, ben dimostra di qual forza mirabile sia la religione per attaccare indissolubilmente i cittadini ai capi della società¹⁰⁴.

¹⁰² G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., pp. 5 ss.

¹⁰³ Il riferimento alle persecuzioni subite dai primi cristiani da parte del governo romano come espressione del dovere di sottomissione dei sudditi all'autorità costituita, indipendentemente dal suo operato, è ricorrente nella trattatistica giansenista. Riguardo al significato politico delle persecuzioni e del martirio nel pensiero del giansenismo italiano, specie in quello pavese del secondo Settecento cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica nel giansenismo lombardo*, Milano, 1998, pp. 146-173. Anche il vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci, nella sua *Istruzione pastorale su i doveri dei sudditi verso il sovrano* del 1784, aveva trattato tale argomento. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, in B. BOCCHINI CAMAIANI, M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, vol. I, 1780-1791, Firenze, 1990, pp. 49-102, in particolare pp. 58-59.

¹⁰⁴ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 5. A conferma dell'attenzione verso i problemi concreti della vita pubblica, l'esempio offerto dalle prime comunità cristiane permette a Guadagnini di soffermarsi sul tema del servizio militare, a cui si collega strettamente quello dell'amore per la patria. Secondo l'arciprete, anche in questo specifico settore della vita civile, che riveste un valore fondamentale per la sopravvivenza dello Stato, l'unico strumento in grado di garantire un reale e onesto spirito di servizio e allo stesso tempo di spingere i cittadini a mettere in gioco la loro vita in battaglia per la difesa della patria è ancora una volta la religione. Scrive Guadagnini: "[...] un cristiano, cui conduca l'ubbidienza dovuta al Principe, o l'amor della patria, o il voler divino in qualsivoglia modo a lui dichiarato, ha proposto per premio de' suoi pericoli, de' suoi stenti, e del suo sangue, una gloria solida ed eterna nel cielo, gli applausi incessanti della splendida corte del re supremo, palme e trofei e trionfi incomparabili, e l'acquisto d'un regno grande e felicissimo: premj ch'è ben certo certissimo di riportare, e né l'umana invidia, né l'abbietta sua condizione, né una

Ragionando sulle persecuzioni subite dalle prime comunità cristiane Guadagnini fa riferimento a un passo scritturale centrale per la costruzione del suo pensiero riguardo al rapporto tra il cristiano e l'autorità politica: il capitolo 4, 19-22 degli Atti degli Apostoli, passo in cui è descritto l'interrogatorio a cui la massima autorità ebraica sottopose Pietro e Giovanni. Di fronte alla richiesta avanzata dai membri del Sinedrio di rinnegare il loro credo e di cessare la predicazione della parola di Dio, i due apostoli si limitarono ad affermare "*Si iustum est vos potius audire quam Deum, iudicate. Non enim possumus quae vidimus et audivimus non loqui*". A detta di Guadagnini l'ingiustizia a cui Pietro e Giovanni furono sottoposti non costituì una ragione per la quale derogare alla volontà divina e ai suoi imperscrutabili disegni. Anche di fronte a un caso estremo, in cui il Principe diede prova del proprio dispotismo, gli apostoli, pur rimanendo fermi nella piena conformazione alla parola di Dio, non si ribellarono e non fomentarono alcuna rivolta contro l'autorità costituita. Essi non si arrogarono il diritto di proferire una sentenza contraria all'operato del Principe, ma si sottoposero al suo giudizio consapevoli che solo l'autorità divina detiene il diritto di giudicare l'azione del potere politico. È l'autorità sovrana, in quanto potere non vincolato ad alcuna giurisdizione che non sia quella divina, a doversi assumere la responsabilità del proprio operato di fronte a Dio, ossia al potere da cui essa ha ottenuto il proprio mandato. Riecheggiando l'insegnamento apostolico Guadagnini scrive:

Non mi state a dire, segue il santo Apostolo, che voi essendo cristiani e giusti siete liberi, per aver quindi pretesto sotto il velo della libertà di fare il male della disubbidienza. Siete liberi, ve lo confesso, perché essendo cristiani siete figliuoli di Dio, [...]: amando, i giusti di cuore le giuste leggi le osservano spontaneamente e per amore non per forza come i malvaggi; ma ricordatevi insieme, che sebben liberi come cristiani e giusti, siete però servi di Dio, il qual vi comanda di ubbidire ai Principi ed ai lor Ministri in tuttociò che non si oppone alla legge di Dio. Diportatevi dunque da veri liberi e da servi di Dio. In tuttociò che essi vi comandano che non sia opposto alla legge di Dio, ubbidite come servi di Dio, [...]: se poi vi comanderanno cosa alcuna contraria alla legge di Dio, mostratevi liberi, e rispondete com'io risposi già ai Magistrati Ebrei, *si iustum est in conspectu Dei vos potius audire quam Deum, iudicate, oboedire oportet Deo magis quam hominibus*¹⁰⁵.

In Guadagnini la ribellione contro l'autorità costituita può risolversi in un'unica e legittima azione: il martirio, l'unico strumento posto nelle mani del cristiano per testimoniare la sua opposizione all'operato del potere sovrano. La possibilità di non sottoporsi alle disposizioni contrarie alla legge

morte immatura gli può rapire, e cui gli assicura un Dio inesausto nelle sue liberalità, imputabile nelle sue promesse, testimonia oculato e incorruttibile de' suoi meriti". Ivi, p. 18. Per Guadagnini la ricerca della gloria personale, del raggiungimento della fama e del potere non costituiscono condizioni sufficienti ad assicurare la difesa del Principe e dello Stato. È interessante sottolineare che tale concezione basata su una netta distinzione tra ricerca del privato interesse e del bene sociale è presente in larghe fette della cultura italiana settecentesca. In tal senso particolarmente significativo è il pensiero di Antonio Genovesi. Cfr.: M. MONACO, *La vita, le opere, il pensiero di L.A. Muratori*, cit., p. 100.

¹⁰⁵ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 40.

divina non si traduce mai nella riconsacrazione del potere secolare quale autorità che trae legittimazione da Dio¹⁰⁶.

Lasciate pur d'ubbidire allora al Principe, [...] e non temete le sue minacce. Ma insieme guardatevi [...] dal non riconoscere in lui il vostro superiore datovi da Dio, e soffrite quietamente i tormenti e la morte¹⁰⁷.

A detta di Guadagnini tale precetto trova piena legittimazione alla luce del capitolo 2, 13 della I Lettera di Pietro¹⁰⁸, in cui l'apostolo

esorta i fedeli a patir dai superiori pazientemente ogni tribolazione, 1° colla speranza del premio, 2° col debito d'imitar Gesù Cristo. Pel primo dice: "*haec est enim gratia, si propter Dei conscientiam sustinet quis tristitias patiens injustice. Si bene facientes patienter sustinetis haec est gratia apud Deum*". Non si possono provar delle ingiuste oppressioni anche dai cattivi Principi e Magistrati, tanto anzi più che dai cattivi Padroni? E queste oppressioni pazientemente sopportate saranno di merito presso Dio solamente quando vengono dai Padroni, e non quando vengono dai Magistrati e dai Principi?¹⁰⁹

¹⁰⁶ Scrive Guadagnini in opposizione a quanto sostenuto da Ranza: "Aggiunge l'Autore, che Dio per Mosè ordinò ai Re futuri di portarsi bene verso Dio, e verso il Popolo. Chi ne dubita? Il Re pecca, se manca ai doveri di Ministro verso Dio, e di Padre verso il Popolo. Perciò Dio l'avvisa di questi doveri suoi, solito effetto della sua pietà. Aggiunge ancora le minacce di corto Regno pel Re e per la sua prole, ove manchi al suo obbligo. Ogni peccato merita castigo, e molti Re di quella Nazione l'anno provato. Ma non si legge n'ivi né altrove, che abbia dato potestà al Popolo di deporre il Re, come forse l'Autore avrebbe desiderato, che Dio facesse". G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., pp. 8-9. Per Guadagnini la stessa logica che sta alla base dei rapporti tra Principe e sudditi regola anche i rapporti tra i governati e i ministri del Principe che, in quanto delegati dall'autorità sovrana, godono degli stessi diritti del sovrano. Il popolo non solo è tenuto a prestare assoluta obbedienza al Principe ma anche ai ministri che egli seleziona per essere inviati nelle diverse parti dello Stato o per svolgere precisi compiti governativi. Anche se non scelti direttamente da Dio, i ministri del Principe, essendo da esso selezionati, rappresentano una sorta di *longa manus*, di braccio operativo della massima autorità governativa, che il Principe seleziona non potendo da solo fare fronte a tutti gli impegni politici e governativi. Qualora un ministro di una provincia si dimostri, a dispetto della volontà del sovrano, ingiusto e corrotto, l'unica opzione nelle mani del popolo è quella di supplicare il potere sovrano affinché richiami ai propri doveri il ministro. Anche in questo caso, che non riguarda direttamente il Principe ma un suo delegato, per Guadagnini la sollevazione politica rappresenta un atto di sovversione al Principe stesso e, dunque, alla volontà divina. Scrive l'arciprete a tal proposito: "Dal fin qui detto risulta, che non è lecito ai sudditi deporre del Governo, qualunque ci siasi, chi n'è in possesso. Il Principe è Ministro di Dio, e perciò primo è certo, che un Ministro del Principe mandato al governo d'una Provincia, per quanto sia ingiusto, vorace e tiranno, non può essere deposto dai sudditi, ma dal Principe solo. Tuttociò, che possono fare i sudditi si è di presentare al Trono umili suppliche, perché esso lo raffreni o lo rimova". Ivi, p. 19. La riflessione guadagniniana si pone nell'alveo della produzione editoriale di stampo paternalista, a cui i giansenisti italiani diedero un rilevante contributo. Il rispetto che il cittadino/suddito è tenuto a prestare nei confronti della pubblica autorità, indipendentemente dal suo operato, rappresenta un tema che accomuna la riflessione del giansenismo settecentesco. Cfr.: E. PASSERIN d'ENTREVES, *La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento*, cit., pp. 230-231.

¹⁰⁷ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 41.

¹⁰⁸ Sull'interpretazione "politica" di I Pietro 2, 13 nella cultura occidentale cfr.: M. RIZZI, *Cesare e Dio*, cit.; G. MARCONI, *I Cristiani di fronte al potere politico al tempo del NT. L'esempio di 1 Pt*, in «Ricerche storico bibliche», 18 (2006), pp. 211-222; J. H. ELLIOT, *The Anchor Bible. 1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 2000.

¹⁰⁹ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., p. 41. L'attenzione riservata da Guadagnini a I Pietro 2, 13-16 mette in discussione quanto sostenuto da Maruti a proposito delle fonti scritturali addotte dal pensiero giansenista al fine di supportare una determinata visione teologico-politica. Secondo Maruti il fatto che l'apostolo ricopri l'incarico di primo pontefice romano può avere influenzato il mancato riferimento alla I Lettera di Pietro da parte del movimento giansenista. In altri termini l'anti-curialismo giansenista avrebbe causato l'oblio dell'esperienza petrina che, al

Guadagnini porta a compimento la sua riflessione concentrando nuovamente l'attenzione su Gesù.

Nostro Signore non era uno schiavo, né patì dal suo Padrone: era libero, e patì dai Principi e dai Magistrati. Se il suo esempio è pei cristiani una legge, dobbiam dunque a suo esempio sottostare anche ai Principi e Magistrati tiranni. Notisi qui il passaggio che secondo la Volgata Nostro Signore si abbandonò interamente “*judicanti se injuste*”, il che fa forza per obbligar a stare anche alla sentenze ingiuste di legittimi Magistrati. Nondimeno il greco originale dice “*judicanti se juste*”. Pilato era giudice legittimo, e perciò per conto della podestà giudicava “*juste*”, legittimamente; per questo Nostro Signore per darci esempio s'acquietò anche alla sua sentenza iniqua. Tutto ritorna al sentimento medesimo, ed una lezione rinforza l'altra¹¹⁰.

Ancora una volta l'analisi che Guadagnini aveva elaborato a proposito della Costituzione francese del 1793 permette di comprendere come le idee formulate dall'arciprete nel *Saggio de' beni* fossero già perfettamente delineate prima che la rivoluzione giungesse in Italia. In opposizione al primo articolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in cui si afferma la necessità del dettato costituzionale al fine di tutelare i diritti naturali dell'uomo, Guadagnini aveva esposto il proprio pessimismo antropologico, la base concettuale da cui, a suo dire, occorreva partire per dare forma a una società stabile e ordinata.

Ragionando a proposito del rapporto tra diritti e doveri che l'uomo detiene nei confronti dell'Ente Supremo – termine che Guadagnini non utilizza nell'accezione costituzionale ma come sinonimo di Dio – e dell'autorità costituita, l'arciprete aveva scritto:

Sono le passioni sregolate, che fanno violare i diritti naturali altrui per cercare il proprio vantaggio; l'ambizione, l'avarizia, la libidine, ecc. Non basta per base della legge dichiarare i diritti dell'uomo: convien dichiarare anche i suoi doveri verso l'“Ente Supremo”, e verso se stesso, e verso la società. Questi doveri sono anzi gli oggetti individuati e precipui della Legislazione. Essendo adunque insussistente affatto la base, la Costituzione che vi si appoggia, non può non essere imperfettissima e insussistente, e incapace di procurare alla società la felicità comune, che n'è il fine. Alla presenza dell'Essere Supremo dichiarare i diritti dell'uomo, e non fare il menomo cenno de' suoi doveri è una cosa insieme sciocca ed empia. Empia, perché è un non riconoscere da quest'Ente Supremo il dono di questi diritti fatto all'uomo, la sua stessa esistenza, e tutti i beni che posson concorrere a formare la sua felicità ancor naturale: o non riconoscere insieme il debito di gratitudine, di culto, di ubbidienza a questo Supremo Ente, da cui viene all'uomo tutt'occhè ch'egli è ed ha. Sciocca; perché il ricordare i diritti, e tacitare i doveri è stabilire alla Società una base mancante dell'uomo de' i due suoi necessarj appoggi, è perciò rovinosissima. [...]. Da Legislatori tali che cosa si può aspettare di giusto e di saggio?¹¹¹

contrario, assume un ruolo di notevole rilievo nella riflessione guadagniniana. A tal proposito cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., p. 39.

¹¹⁰ G. B. GUADAGNINI, *Osservazioni sopra il Discorso*, cit., pp. 41-42.

¹¹¹ G. B. GUADAGNINI, *Costituzione della Repubblica Francese*, cit., p. 1.

Riflettendo sui doveri che gravano sul cristiano in quanto cittadino/suddito Guadagnini si era soffermato sull'ultimo articolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, il trentacinquesimo, in cui si stabilisce il diritto di sollevazione del popolo contro un governo ritenuto inadatto o tirannico. In piena conformità con la concezione teologico-politica elaborata nelle *Osservazioni sopra il Discorso* e in seguito ripresa nel *Saggio de' beni* l'arciprete aveva criticato tale pronunciamento sia perché lesivo della legge divina sia perché potenziale causa di disordine e di instabilità socio-politica:

Si autorizza l'insurrezione del Popolo, e di ogni privato, contro il Governo, senza accordare al Governo le sue legittime difese. Si apre alle sedizioni più irragionevoli e violente, e si distrugge la base d'ogni governo, e della pubblica tranquillità. Tutti i sopracitati articoli sono distrutti di pianta. E questi orrori si chiamano il "più sacro" di tutti i diritti, e il "più indispensabile" di tutti i doveri¹¹².

In tal modo per Guadagnini gli eventi rivoluzionari che, oltre ad aver sconvolto una nazione cattolica, avevano trovato una concreta sanzione nella Costituzione giacobina del 1793, accanto all'evoluzione della politica italiana seguita alla creazione delle Repubbliche democratiche, rendevano l'esempio di Gesù, in seguito imitato dai fedeli delle comunità cristiane primitive, il modello su cui regolare i rapporti tra governati e autorità politica.

Quanto sostenuto dall'arciprete nel *Saggio de' beni* a proposito del rapporto tra il cristiano e l'autorità civile costituisce un punto di osservazione privilegiato per cogliere l'evoluzione del suo pensiero politico. Se sul finire degli anni Ottanta del XVIII secolo, criticando l'opera di Carlo Antonio Pilati intitolata *Riflessioni di un canonista in occasione della privata assemblea dei vescovi della Toscana fissata in Firenze il dì 23 aprile 1787, per la convocazione del sinodo nazionale*, Guadagnini aveva sostenuto il diritto-dovere dei vescovi di educare alla resistenza i fedeli di fronte a un Principe che avesse governato senza rispettare la legge divina o che si fosse ingerito nel controllo di materie di natura dottrinale¹¹³, nel *Saggio de' beni* tale posizione, seppur non completamente assente, appare decisamente più sfumata. Sullo scorcio finale del XVIII secolo lo scopo principale della riflessione di Guadagnini era sostenere il dovere di obbedienza che,

¹¹² *Ibidem*. A tal proposito Guadagnini prendeva posizione contro la tesi della *sedition*, già presente in Tommaso e ripresa alla fine del XVI secolo dai gesuiti Domingo de Soto, Francisco Suárez e Juan De Mariana. A proposito della critica del giansenismo italiano, in particolare di quello toscano, contro il pensiero di questi autori cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., pp. 64-65.

¹¹³ Interessante risulta a tal proposito la lettera che il 26 gennaio 1788 Guadagnini aveva scritto a Rodella. L'arciprete, criticando l'opera intitolata *Riflessioni di un canonista in occasione della privata assemblea dei vescovi della Toscana fissata in Firenze il dì 23 aprile 1787, per la convocazione del sinodo nazionale* di Carlo Antonio Pilati, aveva sostenuto il diritto dei vescovi di opporsi all'operato del Principe se contrario alla legge divina. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 240.

indipendentemente dall'operato dell'autorità politica, i cittadini/sudditi sono tenuti a prestare ai propri governanti.

I precisi connotati con cui la storia confessionale degli Stati europei aveva contribuito a costruire i rapporti tra autorità politica e religione cristiana costituiva la più chiara ed esplicita sanzione del ruolo del cristianesimo nel consesso civile. Prima dello scoppio della rivoluzione francese sottolineare il dovere del Principe di governare in conformità alla legge cristiana rappresentava più che altro un esercizio teorico, che la realtà politica rendeva quasi superfluo.

Completamente diversa la situazione generatasi nel contesto italiano sullo scorcio finale del XVIII secolo. Il *Saggio de' beni* fu composto sulla scia dell'instaurazione dei governi democratici quale strumento di cui Guadagnini si servì per giustificare la ricerca di un dialogo con i regimi che erano nati dall'insurrezione contro i legittimi governi, un atto dunque che egli riteneva contrario alla legge divina. In tale contesto l'attenzione riservata al diritto dei sudditi di sollevarsi contro l'autorità politica inosservante della legge divina, principio generale sempre valido che Guadagnini, a livello teorico, non rigetta, cedette il passo alla necessità di ribadire il principio dell'obbedienza del cristiano verso i propri governanti. Per Guadagnini di fronte allo scoppio rivoluzionario, alla condanna a morte di Luigi XVI e alla costituzione delle Repubbliche giacobine in Italia, ogni apertura, seppur legittima e giustificata, al diritto di insurrezione contro il potere sovrano rischiava di generare pericolose derive rivoluzionarie. Scenario che per l'arciprete, alla luce della politica ecclesiastica moderata del governo rivoluzionario di Brescia e della seconda Repubblica Cisalpina, occorreva scongiurare¹¹⁴. Il principio della sollevazione contro il governo irrispettoso della legge divina subiva di necessità una sorta di censura dettata dal particolare contesto politico. La diffusione dei principi democratici rendeva impellente concentrare l'attenzione sui doveri del cristiano verso l'autorità politica piuttosto che i diritti che esso, in quanto cittadino/suddito, poteva vantare.

Nonostante la mancata pubblicazione delle *Osservazioni sopra il Discorso* e del *Saggio de' beni* il pensiero elaborato da Guadagnini a proposito del rapporto tra governanti e governati era ben noto nel dibattito cattolico tardo-settecentesco. Non poche furono infatti le voci critiche che si levarono contro il pensiero politico dell'arciprete. L'idea della sottomissione del cristiano come

¹¹⁴ A proposito dell'evoluzione della politica napoleonica nel passaggio dalla prima alla seconda Repubblica Cisalpina è interessante leggere ciò che ha scritto Carlo Zaghi: "L'uomo che scende in Italia e che a Marengo, nel corso d'una memorabile battaglia, sconfigge la corte di Vienna costringendola alla resa, non è più il giovane generale che nella primavera del 1796 si era affacciato sulla valle del Po quale interprete della politica dei confini naturali del Direttorio; ma un uomo del tutto nuovo e diverso dal passato, più sicuro e padrone di sé, espressione e portato d'una dittatura politico-militare che in Francia ha ucciso la libertà e la democrazia, anche se è la pallida ed evanescente democrazia direttoriale; un soldato che appena entrato in Milano parla un insolito linguaggio di moderazione, di pace, di concordia nazionale, [...] frena gli slanci del partito democratico, modera la stampa patriottica e alla vecchia trilogia *liberté, égalité, fraternité* sussurrata con voce sempre più flebile, aveva aggiunto, nel suo primo contatto con la società, col popolo e col clero lombardo, due parole nuove, *religione* ed *ordine*, ripetute e spiegate perché tutti le intendessero, come a prefigurare il carattere del regime politico che voleva instaurare in Italia". C. ZAGHI, *L'Italia giacobina*, cit., pp. 247-248.

cittadino/suddito all'autorità politica, principio che per Guadagnini occorreva rispettare indipendentemente dall'operato del potere civile, costituiva agli occhi di molti pensatori cattolici un'eccessiva e ingiustificata apertura nei confronti dell'assolutismo politico. Nello scenario seguito alla rivoluzione francese e all'instaurazione delle Repubbliche giacobine in Italia, per molti autori di orientamento anti-giansenista e filo-romano l'idea che il cristiano fosse tenuto a conformarsi al potere politico anche qualora esso avesse governato in spregio della religione cristiana, costituiva un principio inaccettabile che, qualora mal interpretato, rischiava di aprire le porte al dispotismo e alla tirannia.

La critica elaborata in seno al fronte anti-giansenista contro la riflessione di Guadagnini a proposito del rapporto tra governanti e governati ebbe modo di sostanziarsi attraverso il riferimento ai Libri dei Maccabei, fonte veterotestamentaria che ha occupato un ruolo di notevole rilievo nella riflessione teologico-politica cristiana.

Se il principio della sottomissione dei governati ai governanti era valido indipendentemente dall'operato dell'autorità politica, come giustificare la storia biblica dei Maccabei? Come conciliare il punto di vista di cui Guadagnini si fece portavoce con la storia di Mattatia che, al fine di liberare gli ebrei oppressi da Antioco Epifane irrispettoso della legge divina, condusse il suo popolo alla lotta armata contro il sovrano tirannico e oppressore?¹¹⁵

Consapevole della rilevanza di una critica che metteva in discussione l'impianto concettuale su cui aveva costruito la sua riflessione teologico-politica, Guadagnini decise di confrontarsi con Pujati. In una lettera datata 30 ottobre 1799¹¹⁶ l'arciprete chiese al monaco cassinese un parere in merito all'interpretazione della storia maccabaica. Pujati non mancò di avanzare il proprio punto di vista sulla materia, fornendo a Guadagnini gli spunti esegetici su cui, tra il 1799 e il 1800, egli diede

¹¹⁵ Sullo scorcio finale del XVIII secolo l'episodio biblico dei Maccabei fu al centro del dibattito teologico-politico riguardante il rapporto tra il cristiano quale cittadino/suddito e l'autorità politica. L'episodio biblico fu utilizzato dal fronte filo-rivoluzionario, e in modo particolare dal clero costituzionale, quale esempio di patriottismo necessario a inscrivere la rivoluzione francese all'interno di un disegno provvidenziale. A tal proposito cfr.: D. MENOZZI, *La Bibbia dei rivoluzionari*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 3 (1986), p. 504. La storia dei Maccabei fu ripresa anche in ambiente anti-rivoluzionario, ma in alcuni casi essa fu utilizzata allo scopo di dimostrare la legittimità della sollevazione contro gli occupanti francesi. A tal proposito risulta particolarmente interessante il caso di Arezzo, dove la Suprema Deputazione del Governo provvisorio fece ricorso alla storia maccabaica al fine di giustificare l'insurrezione anti-francese. Nello scritto intitolato *Risposta data dagli Aretini ai proclami dei generali e commissari francesi*, steso dalla Suprema Deputazione, si legge: "Ma grazie a Dio abbiamo scosso l'indegno giogo, e siamo risoluti di non lasciarcelo più imporre. Lasciateci nella libertà in cui ci siamo ristabiliti, e assicuratevi che, contenti solamente di ciò che è nostro, non attenderemo all'altrui. Diversamente siamo in determinazione di piuttosto morire gloriosamente con le armi in mano, per conservare la religione, la vita, le sostanze, ch'essere le vittime dell'iniquità. Gli Eroi Maccabei del Vecchio Testamento ce ne daranno in simili circostanze il più energetico esempio". Cit. in P. PASTORI, *Frammenti di un altro 1799. Comunità e federazione nella resistenza delle popolazioni italiane alle armate giacobine*, Torino, 2003, p. 319.

¹¹⁶ La lettera in cui Guadagnini chiese un parere a Pujati non è stata rinvenuta, tuttavia, in una lettera scritta dal monaco cassinese all'arciprete camuno il 22 novembre 1799 si legge: "Questa volta si verifica il proverbio *Jus Minervam*. Ella colla graditissima sua de' 30 ottobre si compiace di scrivermi, che ha bisogno dei miei lumi, per l'obbiezione fattale colla storia de' Maccabei che per difesa della Religione fecero la guerra ad Antioco, e a' suoi successori nella regno della Siria, e ch'erano i sovrani della Giudea". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia*, cit., p. 139.

forma allo scritto intitolato *Risposta all'obbiezione, che alcuni cavano dall'istoria de' Maccabei per contraddire alla cristiana dottrina, che vieta il ribellarsi ai Sovrani, almen per difendere la Religione*¹¹⁷.

Nello scritto, a oggi inedito – con molta probabilità una bozza preparatoria che l'arciprete compose in vista di un'opera sulla materia – Guadagnini si impegna a dimostrare che la storia narrata in I e II Maccabei non costituisce una legittimazione al principio dell'insurrezione politica contro il sovrano dispotico¹¹⁸.

Al fine di dimostrare il proprio punto di vista Guadagnini ricorre a un tema centrale nella riflessione di orientamento giansenista, ossia l'imperscrutabilità dei disegni divini. L'arciprete riconosce che la sollevazione guidata da Mattatia contro Antioco Epifane fu benedetta da Dio, ma afferma al contempo che, a seguito della venuta di Cristo, le norme che regolano la vita dell'uomo, compresa quella riguardante il rapporto tra il cristiano e l'autorità costituita, hanno subito una rilevante modificazione. Ciò che Dio concesse agli ebrei, in quanto nazione al cui interno prese forma l'esperienza cristiana, è negato al popolo della nuova alleanza attraverso l'inequivocabile esempio di Gesù¹¹⁹. Scrive Guadagnini a tal proposito:

Sicché quand'anche non si sapesse da alcuno trovare la ragione, per cui non sia lecito ai Cristiani il fare ciocché allora fu permesso e lodevole per gli Ebrei, si dovrebbe in ogni modo stabilir fermamente, che per ragioni ad esso ignote la volontà di Dio or nega ai Cristiani, ciocché allor permise agli Ebrei¹²⁰.

Tale punto di vista si collega strettamente alla diversa natura che per Guadagnini caratterizza la nazione ebraica e il popolo cristiano. Gli ebrei furono il popolo dell'alleanza, al quale Dio riconobbe, oltre a un'elezione spirituale, il potere temporale sulla loro nazione. Alla luce di questo patto stretto tra popolo ebraico e Dio, la difesa della legge divina contro il tiranno, difesa da

¹¹⁷ G. B. GUADAGNINI, *Risposta all'obbiezione, che alcuni cavano dall'istoria de' Maccabei per contraddire alla cristiana dottrina, che vieta il ribellarsi ai Sovrani, almen per difendere la Religione*, BSVM, 43 (XX bis. E. 33, 13).

¹¹⁸ Scrive Guadagnini in apertura dello scritto: "Alla dottrina solidamente insegnata da Gesù Cristo Nostro Signore nel suo Vangelo, e replicata dai SS. Principi degli Apostoli nelle lor Lettere, e costantemente praticata da tutta la Chiesa cristiana, per tutti i secoli di persecuzione pagana, maomettana, ed eretica, che non è mai lecito nemmeno a titolo di difender la Religione il ribellarsi al proprio Principe, si opporrebbe indarno la storia de' Maccabei, che per tal titolo si ribellarono e fecer la guerra ad Antioco, ed agli altri Re di Siria suoi successori, e tuttavia non pur non si veggon ripresi nella Sacra Scrittura, ma anzi vi son lodati altamente, e non sol non punito perciò da Dio, ma anzi da lui visibilmente protetti. Dico, che opporrebbe indarno". G. B. GUADAGNINI, *Risposta all'obbiezione*, cit., p. 1. Lo stesso utilizzo della storia narrata in I e II Maccabei si trova anche in una serie di *Note* rinvenute tra le carte di Ricci, documento a cui il vescovo toscano certamente attinse per la stesura della sua *Istruzione pastorale su i doveri dei sudditi verso il sovrano*. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., p. 86.

¹¹⁹ A tal riguardo Guadagnini riprese ciò che Pujati gli aveva scritto nella lettera datata 22 novembre 1799: "Si vede chiaro non poter servire l'esempio de' Maccabei di pretesto ai sudditi Cristiani di ribellarsi, né ai Cristiani stessi di far Crociate, per discacciare Turchi od altri dai loro Stati. È pur d'aggiungere, se io non m'inganno, che gli esempi di questa natura dell'Antico Testamento non possono servire pel Nuovo di cui non sono che figure". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia*, cit., p. 139.

¹²⁰ G. B. GUADAGNINI, *Risposta all'obbiezione*, cit., p. 1.

perseguire anche attraverso la lotta armata, costituiva un diritto/dovere inscritto nel patto di alleanza¹²¹.

Il Popolo Ebreo era un Popolo carnale, a cui in premio dell'ubbidienza alle Divine Leggi Dio non avea fatto, che promesse carnali di temporali felicità, di copioso raccolto, di sanità, di pace, di vittoria contro i nemici, e di libertà da ogni giogo straniero: e in castigo della sua disubbidienza non avea minacciato, che temporali castighi, le sterilità, le epidemie, le guerre infelici, e la schiavitù sotto gli stranieri Principi¹²².

Situazione completamente diversa nel popolo cristiano disperso all'interno dei confini dell'Impero romano. Il legame instaurato attraverso Gesù tra Dio e i cristiani esclude, a detta di Guadagnini, qualsiasi elezione di natura temporale per fondarsi su un patto la cui valenza è unicamente spirituale. Il premio che spetta ai cristiani che si conformano all'insegnamento di Gesù non riguarda la difesa o l'ampliamento dei confini di una nazione, aspetto che al contrario era inscritto nel patto tra Dio e il popolo ebraico, ma la vita eterna, ciò che dunque non ha nulla a che fare con una remunerazione di natura temporale. Guadagnini esprime tale concetto affermando che

nulla di quelle promesse e minacce fatte agli Ebrei appartiene a niun altra Nazione, e in ispecie ai Cristiani, di qualunque nazione essi siano, e di qualsivoglia età. Il lor civile governo è tutto umano, e determinato dalle umane leggi. E benché anche ai peccati de' cristiani minacci Iddio anche temporali castighi, non sono questi per loro che una bacchetta con cui li percuote come Padre amoroso [...], cioè schivino ravveduti l'eterna miseria minacciata ai malvaggi: i veri castighi lor minacciati sono l'eterna fiamme, a cui passano molti di loro, che niun temporale castigo soffrirono in vita, passata nelle ricchezze, negli agi, negli onori, ed anche nel sovrano dominio. Quanto ai cristiani giusti le temporali calamità non sono castighi, ma sono benefiej divini, di cui essi rendono diverse grazie a Dio, perché giustamente li considerano come doni della divina pietà a lor conceduti per pagare alla divina giustizia i lor quotidiani debiti con leggerissime pene invece delle atroci fiamme del purgatorio, per distaccarsi da ogni affetto alle cose terrene, ed aspirare con tanto maggiore affetto alla pace del cielo, per meritar molto colla piena conformazione alla sovrana volontà¹²³.

¹²¹ Scrive Guadagnini: “Pertanto le promesse fatte da Dio agli Ebrei pentiti delle lor colpe di liberarli dalla servitù degli stranieri, nella quale fosser caduti in castigo delle lor colpe, davano ai medesimi una piena libertà di attentare a scuotere il giogo straniero, e gli assicuravano della divina assistenza per ottenere anche con espressi miracoli la vittoria”. G. B. GUADAGNINI, *Risposta all'obbiezione*, cit., p. 1. Proseguire l'arciprete, approfondendo il suo punto di vista: “Gli Ebrei [...] oppressi da Antioco, e da' suoi successori, fu da Dio lor donata di nuovo la libertà colle strepitose vittorie de' Maccabei. Tal era dunque l'espressa volontà di Dio riguardo a quel Popolo; e perciò le lor guerre contro i loro oppressori ben lungi dall'essere contro la divina volontà, erano anzi una esecuzione di essa”. Ivi, p. 2.

¹²² Ivi, p. 1. Guadagnini ribadisce tale concetto scrivendo: “Il Governo degli Ebrei era affatto diverso da quello di qualsivoglia Nazione Cristiana. Esso era, come sanno tutti i dotti, non umano, ma Teocratico, cioè Dio con predilezione affatto singolare avea preso quel Popolo sotto la sua immediata sovranità anche temporale, volendo egli esserne il Re immediato, e non alcun uom mortale. Cominciò questo Regno Teocratico in grazia de' SS. Patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe subito dopo che la lor famiglia moltiplicatasi nell'Egitto si formò in Popolo”. G. B. GUADAGNINI, *Risposta all'obbiezione*, cit., p. 2.

¹²³ Ivi, p. 5.

Il punto di vista attraverso cui Guadagnini interpreta il rapporto tra governanti e governati si riflette anche sull'idea che egli sviluppa a proposito dell'operato dell'autorità politica. In conformità a quanto egli aveva già sostenuto nello scritto sulla Costituzione francese del 1793, nel pensiero dell'arciprete l'attenzione riservata ai diritti dell'autorità secolare sopravanza nettamente rispetto a quella dedicata ai suoi doveri: orientamento che mette in luce una discontinuità rispetto alla dottrina politica che Muratori, il punto di riferimento del pensiero guadagniniano, aveva formulato nell'opera *Della pubblica felicità*.

Proprio perché consapevole del potere detenuto dall'autorità politica, il cui unico limite è quello di conformarsi alla volontà divina, Muratori, accanto ai diritti, aveva riservato uno spazio particolarmente importante ai doveri che il Principe detiene verso i propri governati. Cosciente della propria insindacabile autorità e dell'origine divina del proprio potere, l'autorità politica è tenuta a promulgare leggi eque e giuste, funzionali al raggiungimento della pubblica felicità¹²⁴.

In Guadagnini questa concezione, che pure, è bene precisarlo, non è del tutto assente, appare decisamente più sfumata. L'attenzione dell'arciprete ai doveri che gravano sull'attività del potere politico assume la forma di un'enunciazione teorica e di principio, più che di una convinta presa di posizione. Se tra i diritti e i doveri goduti dal potere governativo emerge in Muratori un proporzionato e bilanciato rapporto, nell'elaborazione guadagniniana tra i due termini è inequivocabilmente il primo a sopravanzare sul secondo¹²⁵.

Il punto di vista di Guadagnini appare dunque ribaltato rispetto a quello con cui Muratori aveva analizzato le dinamiche che regolano la società civile e politica: al fine di un corretto e ordinato funzionamento dello Stato, la principale preoccupazione di Guadagnini era quella di mettere in risalto il rispetto che i governati sono tenuti a prestare alla legge e all'autorità costituita, piuttosto che i diritti che essi possono vantare nel consesso civile.

¹²⁴ A proposito dell'attenzione riservata al tema del buon governo, Muratori dedicò particolare attenzione all'esenzione della tassazione. Il bibliotecario modenese aveva scritto: "[...] finché il Principe voglia dispensar persone dal pagare in parte o in tutto i tributi all'erario suo dovuti, egli non ne ha da render conto ad alcuno, facendo egli del suo quell'uso che gli è più in grado. Ma che si accordino privilegi con poi ripetere dagli altri ciò che avrebbe dovuto pagare il privilegiato, e si concedano esenzioni di quel che appartiene al pubblico o alla comunità di uno Stato: questo è un donare la roba altrui, né può mai scusarsi, tornando questa liberalità in danno di tanti altri forzati a contribuire il di più che vien loro tolto con quella liberalità". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 84. Proseguiva Muratori, chiarendo la sua visione in merito al tema della legge: "Molto più poi s'hanno a ricordare i Principi che s'essi comandano al popolo, anche le leggi debbono comandare al Principe". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 84. In Guadagnini questi temi, seppur presenti, appaiono molto più sfumati e subordinati al rispetto che i sudditi devono prestare alla legge.

¹²⁵ Tale punto di vista rimanda alla lezione di Bossuet, una delle principali fonti del pensiero guadagniniano. Nell'opera intitolata *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* il vescovo di Meaux, attraverso il ricorso alle sacre Scritture, si era impegnato a dimostrare la sacralità della persona del re al quale i sudditi, indipendentemente dal suo operato, sono tenuti a prestare obbedienza. L'autorità politica non è al di sopra della legge, ma essa è responsabile solamente davanti a Dio e non agli uomini. A tal proposito cfr.: P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, cit., pp. 210-211.

La diversa interpretazione offerta da Guadagnini riguardo all'operato del Principe rispetto a quanto Muratori aveva esposto nel *Della pubblica felicità* appare interessante per due principali ragioni: da una parte permette di comprendere come il costante confronto dell'arciprete con la produzione muratoriana non si sia limitato a una pedissequa ripresa e dall'altra consente di mettere in luce l'influenza generata dalla formazione dottrinale sulla visione politica elaborata da Guadagnini. Il pessimismo antropologico derivante dall'interpretazione rigorista della dottrina agostiniana, accanto allo studio delle principali opere del giansenismo italiano e francese, aveva generato in Guadagnini una forte diffidenza nei confronti dell'operato umano. Sul finire del XVIII secolo esaltare i diritti del cristiano in quanto cittadino/suddito appariva agli occhi dell'arciprete un'operazione rischiosa, che avrebbe potuto essere fraintesa con una incondizionata apertura verso i principi democratici di libertà e uguaglianza.

Se in Guadagnini non mancano i riferimenti al buon governo, che solo il rispetto dell'etica cristiana è in grado di garantire in quanto, in ottica agostiniana, anche il migliore dei governi rimane pur sempre una creazione umana, dunque irrimediabilmente corrotta e fallibile, ciò rimane secondario rispetto alla necessità che i sudditi siano sottomessi al controllo dell'autorità sovrana.

Come a proposito dell'origine dell'autorità politica, anche riguardo al tema dei rapporti tra governanti e governati il riferimento a Romani 13, 1-7, la fonte principale della teologia politica di Guadagnini, assume un ruolo di notevole rilevanza nella riflessione dell'arciprete. Se il potere politico deriva la propria legittimazione dalla volontà divina, per Guadagnini è logico sostenere che qualsiasi forma di insubordinazione a esso costituisce una deroga alla norma scritturale¹²⁶. In Romani 13, 1 Paolo aveva sostenuto la fondazione divina di ogni potere temporale, concezione da cui derivava l'altro caposaldo della dottrina paolina, ossia l'obbligo della sottomissione del cristiano all'autorità politica. Su tale visione, che svolge la funzione di premessa teorica, si fonda il pensiero politico di quanti interpretarono la figura di Gesù quale "servo obbediente": l'assoluto divieto della sollevazione contro il potere politico, precetto valido in ogni circostanza e indipendentemente dall'operato dell'autorità costituita.

Inoltre, traendo le logiche conseguenze dai principi generali esposti nella prima parte della Lettera ai Romani, Paolo si era concentrato sulla dimensione più concreta del vivere civile, quella riguardante il funzionamento dello Stato. Ribadendo l'insegnamento di Gesù del "Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare", Paolo aveva sostenuto l'obbligo civile e morale, cui il cristiano è tenuto a prestare osservanza, riguardante il rispetto di ogni decisione assunta dal potere politico. Per

¹²⁶ L'utilizzo di Romani 13, 1-7 per sostenere il divieto della sollevazione del cristiano contro le autorità costituite ha rappresentato un tema centrale della riflessione elaborata nell'alveo del pensiero riformatore italiano sin dal XVI secolo. Basti a tal proposito pensare al *Commentario dell'Epistola ai Romani* che Juan de Valdés dedicò nel 1556 a Giulia Gonzaga e a molte delle prediche composte da Bernardino Ochino a seguito della sua fuga. A tal proposito cfr.: A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del Seicento e del Settecento*, Milano, Torino, Roma, 1914, pp. 7-9.

l'apostolo la sottomissione all'autorità civile non doveva essere dettata unicamente dal timore della pena, bensì da una conformazione in coscienza alla legge divina. Da ciò derivava l'obbligo di pagare le tasse, a cui era strettamente collegato l'ordinato funzionamento dello Stato. Disattendere a questo precetto si traduceva secondo la lezione paolina in una lesione della volontà divina, l'autorità da cui il potere politico trae legittimazione.

La dottrina formulata in Romani 13, 1-7 fu ribadita da Paolo anche a seguito delle persecuzioni subite dalle prime comunità cristiane, aspetto che per Guadagnini carica l'insegnamento paolino di un valore "politico" ancor più rilevante. Nella più tarda Lettera a Tito, al capitolo terzo, Paolo aveva ribadito l'obbligo della sottomissione dei fedeli alle magistrature e ai poteri governativi. E ancora, nell'altra lettera pastorale, la prima indirizzata a Timoteo, l'apostolo aveva spronato i sudditi cristiani a pregare per le autorità politiche gravate da incombenze della cui importanza egli era perfettamente consapevole.

In tal modo secondo Guadagnini l'età del cristianesimo primitivo – il modello dell'ecclesiologia giansenista – è percorsa da un filo rosso che, originato dall'insegnamento di Gesù, collega strettamente la vita delle prime comunità cristiane alla dottrina formulata da Paolo.

Nell'esempio offerto da Gesù, teorizzato in modo organico e portato a compimento da Paolo, Guadagnini intravide la prima e più chiara formulazione di una teologia politica, la chiave di volta su cui costruire i rapporti tra il cristiano e l'autorità civile.

Per l'arciprete pronunciando la frase "Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare" Gesù stabilì la netta separazione tra il potere politico e il potere religioso, precetto teorico che egli applicò concretamente accettando di pagare all'imperatore il tributo per sé e per i suoi discepoli. Inoltre, per dare sostanza a quanto enunciato con la sua predicazione, Gesù decise di ritirarsi nel deserto per non cedere alla tentazione della ricerca di qualsiasi forma di potere temporale. Senza dimenticare la piena accettazione della condanna a morte che egli non mise in discussione in quanto riconobbe al governatore Pilato di avere, per quanto atteneva alle questioni temporali, una legittima superiorità:

Questa [la religione cristiana] propone a tutti i cittadini l'esempio e la dottrina di Gesù Cristo che fuggì nel deserto dal popolo, che voleva costituirlo re; che insegnò doversi rendere a Cesare ciò che è di Cesare, che gli pagò il tributo per sé e per i suoi discepoli; che si sottopose alla sentenza di morte contro di lui pronunciata ingiustamente dal di lui cesareo ministro Pilato, confessando che egli aveva dall'alto potestà sopra di lui; ed era l'imperatore d'allora un Tiberio, della cui perfidia e crudeltà le storie ci contano cose orribili. Questa mette a loro avanti l'insegnamento de' due principi degli apostoli, che abbassano all'ubbidienza verso le potestà sublimi ogni anima, per quanto si reputi grande e distinta: che concilia alle autorità costituite il rispetto sacro lor dovuto, che ve la obbliga per coscienza: che minaccia ai refrattari la dannazione: che concilia all'autorità costituite il rispetto sacro lor dovuto come a ministri di Dio: che promette larghi

premj dal cielo a chi ad imitazioni di Cristo soffre pazientemente aggravj dal governo, che finalmente comanda di pregare per i principi, e pei loro ministri¹²⁷.

Nell'esegesi di Guadagnini, dunque, la dottrina paolina diventa la più chiara sanzione dell'istituzione divina del potere temporale, concezione da cui deriva l'imperativo riguardante l'obbedienza dei sudditi ai propri capi politici. Riproponendo quanto affermato da Paolo, per Guadagnini la mancata osservanza delle disposizioni dell'autorità costituita equivale a una lesione della volontà divina, unica fonte di legittimazione del potere politico.

A tale proposito Guadagnini si allineava all'elaborazione teologico-politica del giansenismo italiano tardo-settecentesco. Solo per fare un esempio, la cui importanza deriva dal soggetto che se ne rese protagonista, occorre ricordare che il vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci, figura su cui il giansenismo italiano aveva riposto le speranze della riforma ecclesiastica e religiosa che, partendo dalla Toscana, si sarebbe dovuta estendere a tutta la penisola, aveva composto l'*Istruzione pastorale su i doveri dei sudditi verso il sovrano*. Lo scritto, pubblicato nel 1784, dunque due anni prima della celebrazione del sinodo di Pistoia, mirava a sottolineare i doveri dei sudditi verso il loro sovrano, in un frangente storico in cui, a causa della diffusione dei principi illuministici, l'idea della sovranità popolare cominciava a riscontrare favore anche in seno al pensiero cattolico riformatore¹²⁸.

Sempre nel 1784, per iniziativa del vescovo pistoiese, era stata pubblicata la *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, in cui erano state raccolte le opere, molte delle quali concepite nell'alveo

¹²⁷ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 4.

¹²⁸ Come Guadagnini, anche il vescovo toscano Ricci rimase strettamente fedele al modello politico assolutista di stampo illuminato che egli considerava il più adatto a garantire stabilità e ordine socio-politico. L'adesione del vescovo pistoiese ai principi assolutistici fu talmente spiccata da spingere Alberto Aquarone ad affermare che egli "era in verità assai più realista del re, o per lo meno del suo sovrano, il quale, almeno a parole, professava principi ben diversi, fondati sulla responsabilità del principe verso i suoi sudditi e sul diritto di questi di chiamarlo a rendere conto della propria opera, e che ben poco conto faceva del diritto divino". A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., p. 583. Riguardo alla natura e all'origine del potere politico e di conseguenza al rapporto che deve intercorrere tra governanti e governati, Ricci scrisse: "Siccome Iddio è il creatore dell'uomo, e l'autore di quella dolce tendenza, che ha a vivere in società, così dee essere anco l'autore della suprema potestà dei sovrani, senza la quale la società medesima non potrebbe sussistere. E perciò le loro persone sono sacre, e inviolabili, a loro si dee rispetto, e sottomissione, ed alle loro leggi e ordinazioni, una esatta ubbidienza. Né vi lasciate ingannare da questo preteso filosofo, che sotto il falso pretesto di amore della umanità rovescia i fondamenti della società medesima facendo i sovrani ministri del popolo, e non di Dio. Poiché quantunque la forma del governo venga originariamente dalla scelta, e dal consenso dei popoli, nondimeno l'autorità del sovrano non viene dal popolo, ma da Dio". Proseguiva poco più avanti: "Il solo sovrano, che ha ricevuto da Dio l'ufficio di vegliare alla conservazione della Repubblica, e di procurare la temporale tranquillità, può vedere i veri bisogni dello Stato, e i rapporti degl'individui con tutto il corpo, e appunto perché da Dio ha ricevuto un tale ufficio, a Dio solo della esecuzione del medesimo ha da renderne conto, non ai privati cittadini, i quali in cose tanto superiori alle loro condizioni altro fare non debbono che ricevere con rispetto gli ordini supremi, e ubbidire". S. DE RICCI, *Istruzione pastorale di monsignor vescovo di Pistoja, e Prato sui doveri dei sudditi verso il sovrano*, Pistoia, Attilio Bracali, 1784, p. VIII e XIII-XIV. Non a caso l'idea del potere assoluto del sovrano fu definita negli atti del sinodo di Pistoia. A proposito del pensiero teologico-politico del vescovo de' Ricci e della sua idea riguardo al rapporto tra governanti e governati cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., pp. 49-102; A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, cit., pp. 47 e 51; M. ROSA, *Introduzione all'«Aufklärung» cattolica*, cit., p. 36; D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., p. 132, n. 7.

del portorealismo francese, ritenute necessarie alla diffusione tra il clero toscano della teologia agostiniana e del più rigido regalismo giurisdizionalista¹²⁹. Tra le molte opere segnalate spiccava per il suo contenuto teologico-politico lo scritto intitolato *Principi sull'essenza, sulla distinzione, e sui limiti delle due potestà, temporale e spirituale*, traduzione italiana dell'opera francese dell'autore giansenista Vivien de La Borde, scritto in cui il principio dell'obbedienza dei sudditi nei confronti dei propri governanti era stato declinato secondo l'interpretazione lealista della dottrina paolina¹³⁰.

Lo stesso orientamento caratterizzò anche il pensiero teologico-politico di quanti si raccolsero intorno alla figura di Ricci¹³¹ condividendo con il vescovo pistoiese i propositi di riforma ecclesiastica e religiosa. Vincenzo Palmieri, oratoriano di Genova e membro della commissione riunita dal vescovo toscano per la preparazione del sinodo di Pistoia, criticò apertamente il pensiero giusnaturalista e contrattualista, base teorica della sovranità popolare, che egli contestava alla luce della dottrina paolina¹³². Nel 1798 Palmieri compose l'opera intitolata *La libertà e la legge*¹³³, in cui sostenne l'assoluto dovere di obbedienza dei sudditi nei confronti dei propri governanti. Per il teologo ligure l'esperienza terrena di Gesù, caratterizzata da un'obbedienza politica indipendente dalla bontà dell'operato del governo, rappresentava il modello a cui ogni cristiano è tenuto a conformarsi. Nel pensiero di Palmieri traspare chiaramente la convinzione che tale comportamento,

¹²⁹ Molto probabilmente Guadagnini lesse la *Raccolta* ricciana. Si veda a tal proposito G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 199, n. 348. Per un approfondimento riguardo alla *Raccolta di opuscoli interessanti la religione* cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. I, cit., pp. 333-338; B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., pp. 49-102; B. MATTEUCCI, *Scipione de' Ricci*, cit., pp. 123 ss.; C. CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano: la Repubblica ligure e il giansenismo democratico*, Torino, 1960, pp. 376 ss.; A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, cit., pp. 373 ss.

¹³⁰ Nella traduzione dell'opera dell'oratoriano De La Borde si legge: “[I cristiani devono obbedire ai detentori del potere] non pur quando son giusti, e pieni di equità verso di [essi], ma ancora quando [li] trattano con ingiustizia, perché ciò richiede da [essi] l'esempio di Gesù”. V. DE LA BORDE, *Principi sull'essenza, sulla distinzione, e sui limiti delle due potestà, temporale e spirituale*, in *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, vol. III, Pistoia, Atto Bracali, 1784, p. 122. A tal proposito cfr. D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., p. 132.

¹³¹ Emblematica è in tal senso la posizione del canonico senese De Vecchi. Egli, in una lettera indirizzata all'amico Ricci il 20 febbraio 1793, prese apertamente posizione contro i rivolgimenti politici che interessarono la Francia dopo la rivoluzione: “Se i Francesi hanno le mire a Roma, io temo per noi più che per tutti gli altri. Il male si determina alle parti più deboli di tutto il corpo. L'indipendenza dalle potestà della terra sembra essere l'entusiasmo, che ha invaso gli spiriti del nostro suolo. Ma questa indipendenza è figlia di quella, che i nemici della Grazia di Gesù Cristo affettano contro Dio”. Cit. in E. CODIGNOLA, *Il giansenismo toscano*, cit., p. 280. Già nel 1770, durante una delle riunioni che i giansenisti tenevano presso i Filippini della Chiesa Nuova di Roma, De Vecchi aveva letto lo scritto *Contro la massima che in qualche caso è lecito ribellarsi al Sovrano. Dissertazione del Sig. Conte Fabio de' Vecchi recitato alla solita adunanza tenuta il dì 25 marzo 1770*. Il titolo della dissertazione, che pure rimase inedita, è indicativo della visione del giansenista senese riguardo al rapporto tra governanti e governati. A tal proposito cfr. B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, cit., p. 62; E. CODIGNOLA, *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio De Vecchi*, vol. I, Firenze, 1944, p. 43, n. 1. A proposito del tema più generale riguardante il rapporto instauratosi tra giansenismo toscano e il granduca Pietro Leopoldo cfr.: C. CANNAROZZI, *I collaboratori giansenisti di Pietro Leopoldo granduca di Toscana*, in «Rassegna storica toscana», 12 (1966), pp. 5-59.

¹³² Per un approfondimento sulla figura di Palmieri cfr. P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. I, cit., *ad indicem*; E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze, 1941-1942.

¹³³ V. PALMIERI, *La libertà e la legge considerate nella libertà delle opinioni e nella tolleranza de' culti religiosi*, Genova, Olzati, 1798. Riguardo alla teologia politica di Palmieri cfr.: D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., p. 168; C. CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo*, Napoli, 1965, pp. 262-280.

garante di stabilità e ordine socio-politico, è realizzabile solo a patto che i valori cristiani costituiscano il quadro entro cui si svolge ogni azione umana. Da qui la necessità che la religione cristiano-cattolica fosse confermata come religione di Stato anche nei regimi repubblicani che, sullo scorcio finale del XVIII secolo, segnarono la storia politica della penisola italiana.

Affine all'orientamento teologico-politico di Palmieri e del vescovo Ricci si dimostrò anche l'ambiente giansenista lombardo che si raccoglieva nella Facoltà teologica dell'Università di Pavia. Tamburini, vero e proprio *maître-à-penser* del movimento, nel 1783, dunque nel pieno del riformismo giuseppino, aveva pubblicato il *Trattato sopra la tolleranza ecclesiastica e civile* in cui, rifacendosi all'immagine di Gesù quale "servo obbediente" – di cui sulla scia del decreto emanato nel 1781 da Giuseppe II si sottolineava anche la tolleranza – aveva sostenuto il rispetto dovuto dal cristiano all'autorità politica legittimamente costituita per volontà divina¹³⁴.

Se il pensiero dei principali esponenti della corrente giansenista italiana tardo-settecentesca esercitò certamente una rilevante influenza sullo sviluppo del pensiero teologico-politico di Guadagnini¹³⁵, occorre tenere presente che anche riguardo al tema concernente il rapporto tra governanti e governati l'arciprete ebbe in Muratori un imprescindibile punto di riferimento. Il bibliotecario modenese, infatti, anticipando un tema centrale nella teologia politica di stampo giansenista, nella *Filosofia morale*, pubblicata nel 1735, aveva sostenuto in chiave anti-monarcomaca il dovere di obbedienza che il cittadino/suddito, indipendentemente dal regime politico e dall'azione governativa dell'autorità sovrana, è tenuto a osservare verso i propri governanti¹³⁶.

¹³⁴ La pubblicazione nel 1781 della patente di tolleranza da parte di Giuseppe II diede a Tamburini e Zola l'opportunità di sostenere la loro visione giurisdizionalista fondata sul pensiero giusnaturalista che da De Marca, passando per Van Espen, giungeva fino a Pufendorf. Il *Trattato sopra la tolleranza ecclesiastica e civile* fu pubblicato in latino a Pavia nel 1783 con il nome di Taddaeus von Trautmansdorf, allievo dello stesso Tamburini. A tal proposito cfr. P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. I, cit., pp. 386-387; D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana*, cit., p. 133. Per la pubblicazione della patente di tolleranza in Italia cfr.: D. MENOZZI, *La Patente di tolleranza in Italia (1781-1790)*, in «Mitteilungen des Osterreichischen Staatsarchivs», 35 (1982), pp. 57-84. Per il dibattito generatosi in seno al movimento giansenista tardo-settecentesco a proposito della tolleranza religiosa cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, "Ritorno degli ebrei" e dibattito sulla tolleranza nel giansenismo di fine Settecento, in B. BOCCHINI CAMAIANI, A. SCATTIGNO (studi raccolti da), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, 1998, pp. 181-190. Tamburini riprese il principio dell'obbligo di sottomissione dei governati ai governanti anche nelle *Lettere teologico-politiche* del 1794. A tal proposito cfr.: F. TRANIELLO, *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, in P. CORSINI e D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 85-105; D. MENOZZI, *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, cit., p. 144.

¹³⁵ Grande rilevanza ha certamente avuto anche la trattatistica giansenista francese. Solo per fare un esempio è interessante ricordare che nel 1796 il domenicano Bernard Lambert compose l'opera intitolata *Devoirs du chrétien envers la puissance publique*, in cui, attraverso un repertorio biblico che da Rm 13, 1 passava per 1 Pt 2, per giungere a Tt 3, sosteneva il dovere di obbedienza dei governati all'autorità politica. A tal proposito cfr.: D. MENOZZI, *La Bibbia dei rivoluzionari*, cit., p. 501.

¹³⁶ Sul pensiero politico di Muratori cfr.: A. M. RAO (a cura di), *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Roma, 2012; A. VECCHI, *Questioni d'onore*, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità*, cit., pp. 87-104; C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni*, cit.

I principi buoni niun ha bisogno d'esortazioni o di stimoli per amarli. Sarebbe più che barbaro, o un insensato, chi loro non pagasse questo sì giusto tributo. Ma semmai eglino per disavventura si provassero di tempra diversa, ciò nonostante il saggio, seguendo le chiare lezioni delle divine Lettere, sopporta, compatisce e nulla scema della fedeltà e del rispetto dovuto anche ai padroni più discoli¹³⁷.

Il dovere di obbedienza del cittadino/suddito al potere politico generò anche in Guadagnini un problema che il pensiero cattolico settecentesco discusse con particolare attenzione, ossia la sovrapposizione dei doveri del cristiano, in quanto fedele, verso la comunità religiosa e, come cittadino/suddito, nei confronti del potere politico¹³⁸, concepito quale soggetto la cui legittimazione deriva direttamente da Dio. In tal senso, la riflessione di Guadagnini, concorde al pensiero giansenista¹³⁹, trovò nel catechismo napoleonico del 1806¹⁴⁰ la più evidente sanzione. Esso

¹³⁷ L. A. MURATORI, *La filosofia morale esposta e proposta a i giovani*, Verona, Angelo Targa, 1735, pp. 250-251. Per la contestualizzazione di tale passo e per un approfondimento sulla *Filosofia morale* di Muratori cfr.: F. ARATO, *La "ragione ben impiegata"*. *Appunti sulla «Filosofia Morale»*, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità*, cit., pp. 216-217 e nota 41.

¹³⁸ Di questa doppia appartenenza erano perfettamente coscienti i seguaci del movimento giansenista. Basti a tal riguardo leggere quanto nel 1784 Carlo Antonio Calvi, docente di teologia morale dal 1769 al 1778 presso la Facoltà Teologica dell'Università di Pavia, aveva scritto: "Gli stessi, cittadini insieme e cattolici, non appartengono già ad uno solo bensì a due distinti corpi morali di due distinte società". C. A. CALVI, *Della umana legislazione sulle nozze de' cittadini cattolici*, Pavia, San Salvatore, 1784, p. 14. Per un approfondimento su tale questione nell'età moderna cfr.: P. PRODI, L. SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Bologna, 1986; P. PRODI, *Cristiano-cittadino/suddito: appartenenza alla Chiesa e appartenenza allo Stato tra antico regime, rivoluzione e restaurazione*, in G. ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XVII-XIX*, Atti del III Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania, 24-26 novembre 1994, Torino, 1995, pp. 119-133.

¹³⁹ Occorre sottolineare che sullo scorcio finale del XVIII secolo, durante il Triennio giacobino, tale concezione teologico-politica fu espressa anche da autori filo-curiali. In tal senso emblematico risulta il caso di Giovanni Marchetti il quale, nel 1798, diede alle stampe uno scritto intitolato *Doveri dei sudditi verso il loro monarca (Appendice ovvero aggiunta al libro di lettura per le scuole delle ville)*. A tal proposito cfr.: P. PRODI, *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, 2012, p. 145, n. 54.

¹⁴⁰ Particolarmente interessante è la Lezione sesta riguardante il quarto comandamento del *Catechismo ad uso di tutte le Chiese del Regno d'Italia*, pubblicato a Milano nel 1806. In tale lezione, nella consueta forma della domanda e risposta tipica dei catechismi, si legge: "Il quarto comandamento riguarda soltanto i doveri de' figliuoli verso il loro padre e la loro madre? Egli riguarda altresì i doveri degli inferiori verso i loro superiori. Che cosa intendete voi per li superiori? Tutti quelli che Dio ha stabiliti al di sopra di noi, come sono nella Chiesa il Papa, i Vescovi, e tutt'i Pastori; e nello Stato, il Monarca, i Principi, e tutt'i Magistrati. Quali sono i doveri de' Cristiani verso i Principi che li governano? I Cristiani debbono a' Principi, da cui sono governati, e noi in particolare a Napoleone I, Imperatore e Re nostro, rispetto, obbedienza, fedeltà, il servizio militare, le imposizioni ordinate per la conservazione e difesa del trono: noi tutti gli dobbiamo ancora fervorose preghiere per la di lui salute, e per la prosperità spirituale e temporale dello Stato. Per quale ragione siano noi tenuti a tutti questi doveri verso l'Imperatore e re nostro? Primieramente, perché Dio, il quale crea gl'imperj, e li distribuisce secondo il suo volere, ricolmato di doni l'Imperatore e Re nostro, tanto in pace, quanto in guerra, lo ha stabilito nostro Sovrano, lo ha reso ministro della sua potenza, e sua immagine sopra la terra. Onorare adunque e servire l'Imperatore e Re nostro, è onorare e servire Dio stesso. In secondo luogo, perché nostro Signore Gesù Cristo, tanto colla sua dottrina, quanto co' suoi esempj ci ha egli stesso insegnato quello che noi dobbiamo al nostro Sovrano. Egli è nato nell'atto di ubbidire all'editto di Cesare Augusto: egli ha pagato il prescritto tributo: come egli ha comandato di rendere a Dio ciò che appartiene a Dio; così ha ordinato di rendere a Cesare ciò che appartiene a Cesare. [...] Che dobbiamo noi pensare di coloro, che venissero a mancare a' loro doveri verso l'Imperatore e Re nostro? Secondo l'Apostolo S. Paolo essi resisterebbero all'ordine stabilito da Dio, e si renderebbero degni dell'eterna dannazione. I doveri, a cui siamo tenuti verso l'Imperatore e Re nostro, ci obbligheranno egualmente ancora verso i di lui legittimi successori, secondo l'ordine stabilito dalle Costituzioni dell'Impero e del Regno? Sì, senza dubbio; perché nella Scrittura Sacra si legge che Dio Signore del cielo e della terra, per una disposizione della sua suprema volontà e per sua provvidenza, dà gl'imperj non solo ad una persona in particolare, ma ancora alla sua famiglia. Quali sono le nostre obbligazioni verso i nostri Magistrati? Noi dobbiamo onorarli, rispettarli ed obbedirli; perché essi sono i

rappresentava il tentativo più evidente posto in atto dall'autorità politica di trovare una saldatura tra la tradizione dei catechismi politici emanati prima e durante il decennio rivoluzionario e i catechismi religiosi¹⁴¹.

Fatto questo quadro, che attraverso il punto di osservazione particolare dell'esperienza intellettuale di Guadagnini consente di aprire una prospettiva ben più ampia, concernente il pensiero giansenista e giurisdizionalista tardo-settecentesco, è difficile non ravvisare una stretta continuità e dipendenza tra tale elaborazione, sviluppata nel corso della seconda metà del XVIII secolo, e l'evoluzione del pensiero cattolico nella tarda età napoleonica¹⁴² e durante la Restaurazione. Il precetto dell'obbedienza del cristiano nei confronti dell'autorità politica, norma a cui non è possibile derogare pena l'essere dichiarati nemici dello Stato e, dunque, della volontà divina, continuò a mantenere un ruolo di notevole rilievo nelle trattazioni didattiche e catechetiche cattoliche anche a seguito della Restaurazione¹⁴³.

depositarj dell'autorità dell'Imperatore e Re nostro. Che cosa ci viene proibito dal quarto comandamento? Ci è proibito di essere disobbedienti ai nostri superiori, di nuocer loro e di parlarne male". Cit. in D. MENOZZI, *Cristianesimo e rivoluzione francese*, cit., pp. 188-192. Sul catechismo napoleonico del 1806 cfr.: D. MENOZZI, *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, cit., pp. 179-180; F. AGOSTINI, *La riforma napoleonica della Chiesa nella Repubblica e nel Regno d'Italia 1802-1814*, Vicenza, 1990, pp. 196-198; P. PRODI, *Cristiano-cittadino/suddito*, cit., pp. 119-133.

¹⁴¹ La storiografia più recente ha riservato particolare attenzione all'influenza esercitata dai catechismi sulla cultura del XVIII secolo. A proposito dell'importanza dei catechismi nella formazione di una coscienza religiosa e civile nel periodo precedente alla rivoluzione in Francia e in Italia cfr.: G. P. BRIZZI (a cura di), *Il catechismo e la grammatica*, vol. I, Bologna, 1985; D. MORNET, *Le origini intellettuali della Rivoluzione francese 1715-1787*, Milano, 1982. I catechismi hanno svolto anche un ruolo di primo piano nel forgiare lo spirito repubblicano durante il decennio rivoluzionario. A tal riguardo cfr.: C. PANCERA, *L'utopia pedagogica rivoluzionaria (1789-1799)*, Roma, 1985. Ruolo altrettanto rilevante in chiave pedagogica e morale hanno avuto i catechismi durante il Triennio giacobino in Italia. A tal proposito cfr.: V. CREMONA, R. DE LONGIS, L. ROSSI (a cura di), *Una nazione da rigenerare. Catalogo delle edizioni italiane 1789-1799*, Napoli, 1993; V. E. GIUNTELLA, *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici nel Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Roma, 1990; U. CORSINI, *Pro e contro le idee di Francia. La pubblicistica minore del triennio rivoluzionario nello Stato Veneto e limitrofi territori dell'Arciducato d'Austria*, Roma, 1990; P. VISMARA, *Il buon cristiano: dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, 1984.

¹⁴² Nel 1810 il provicario generale della diocesi di Trento Francesco Tecini diede alle stampe lo scritto intitolato *Elementi del buon suddito cristiano, appendice alla spiegazione catechetica del quarto precetto del Decalogo*, in cui si legge: "Il Regno è una famiglia: il Sovrano n'è il Padre e i Sudditi ne sono i Figli". E ancora: "Dopo la Religione e la Morale il primo dovere dell'Uomo e il primo fonte della pubblica prosperità è il carattere di buon Suddito e di buon Cittadino. Per conseguenza dopo il Catechismo, l'Opera più necessaria per l'educazione della Gioventù e del Popolo è quella, che riduce il Cristiano ad essere un Suddito fedele, ed utile Cittadino: tale opera è anzi una parte dello stesso Catechismo e della Cristiana Morale [...]". Gli stessi contenuti si ritrovano nel catechismo pubblicato nel 1812 nella diocesi di Rovereto: "I Cristiani debbono a' principi da cui sono governati, e noi in particolare a Napoleone I, Imperatore e re nostro, amore, rispetto, obbedienza, fedeltà, il servizio militare, le imposizioni ordinate per la conservazione e la difesa del trono [...]". A tal proposito cfr.: P. PRODI, *Cristiano-cittadino/suddito*, cit., pp. 126-127; Id., *Storia moderna o genesi della modernità?*, cit., pp. 145-146.

¹⁴³ Paolo Prodi ha messo in luce la stretta continuità esistente tra la trattatistica catechetica del periodo napoleonico e quella dell'età della Restaurazione. A tal proposito cfr.: P. PRODI, *Cristiano-cittadino/suddito*, cit., pp. 126-127; Id., *Storia moderna o genesi della modernità?*, cit., pp. 145-146.

DALLA TEORIA ALLA PRATICA: IL CONFRONTO CON IL REGIME NAPOLEONICO

5.1 *Napoleone novello Costantino?*

Una volta analizzato il pensiero di Guadagnini a proposito della democrazia politica, occorre spostare l'attenzione sull'atteggiamento che l'arciprete mantenne nei confronti della Repubblica Cisalpina e di Napoleone, colui che della nuova realtà politica costituitasi in Italia sullo scorcio finale del XVIII secolo fu la personificazione.

I Libri Storici dell'Antico Testamento e la dottrina formulata da Paolo nella Lettera ai Romani costituiscono il fondamento teorico su cui prende forma la visione teologico-politica con cui Guadagnini analizza la formazione dei governi repubblicani sorti sulla scia della rivoluzione francese. Lo scoppio della rivoluzione in Francia e la diffusione dei principi di libertà e di uguaglianza su cui presero forma i governi democratici che segnarono la storia della penisola italiana durante il triennio giacobino, non impedirono a Guadagnini di proseguire la riflessione che, particolarmente attenta alla politica, costituiva per l'arciprete il principale dovere dell'intellettuale cattolico.

Tuttavia, a proposito dell'influenza esercitata dalla dottrina paolina sulla costruzione della teologia politica di Guadagnini emerge un quesito che è bene tenere in considerazione se si vuole comprendere la complessità del pensiero dell'arciprete: come conciliare l'insegnamento paolino di Romani 13, 1-7, tutto dedicato al rispetto dell'autorità costituita, con il dialogo, seppur critico e "qualificato", con i governi nati dalla sollevazione e dal rovesciamento di governi legittimamente costituiti?

Consapevole dell'importanza di tale problema e sollecitato dalla necessità di preservare il ruolo della religione cristiano-cattolica nel consesso civile, Guadagnini si impegna in un'opera di reinterpretazione dell'insegnamento paolino. Attingendo allo spiccato realismo che ne caratterizza la riflessione più matura, per Guadagnini la tutela della dimensione pubblica del cattolicesimo rappresentava una ragione più che sufficiente per offrire un'apertura sia verso il governo democratico sorto a Brescia nel 1797 sia verso la Repubblica Cisalpina.

Il quadro politico era certamente mutato, anche in modo drammatico, rispetto agli anni in cui Guadagnini aveva cominciato a elaborare la sua visione giurisdizionalista, e di questo egli era perfettamente consapevole. Tuttavia, anche con la nuova realtà politica occorreva confrontarsi. E questo in perfetta consonanza con quanto l'arciprete aveva sostenuto nel *Saggio de' beni che*

derivano dalla *Religione vera alla civil Società* a proposito del ruolo dell'intellettuale cattolico, il cui principale dovere è quello di influire sulla società attraverso il suo lavoro e i suoi scritti. Esso, svolgendo un lavoro utile all'intera società, è tenuto a fornire all'autorità politica gli strumenti necessari per agire positivamente sui più svariati aspetti della vita civile. In tal modo per l'arciprete la chiusura alla vita pubblica, il silenzio come mezzo di opposizione a un governo considerato illegittimo, anziché promuovere la tutela del ruolo civile della religione, avrebbe favorito una sempre più capillare diffusione dei principi democratici propagandati dalla cultura illuminista più radicale.

Tuttavia, la questione riguardante i rapporti tra governanti e governati, lungi dall'essere risolta in modo unanime, costituì un campo di accesa discussione all'interno del pensiero cattolico riformatore del tardo XVIII secolo. Nell'alveo del riformismo cattolico italiano tardo-settecentesco, e in modo particolare all'interno del movimento giansenista, l'instaurazione del potere napoleonico nella penisola generò una pluralità di posizioni a volte diametralmente opposte tra loro.

Al fine di evitare letture e interpretazioni che potrebbero risultare fuorvianti è bene precisare che il giudizio positivo formulato da Guadagnini nei confronti di Napoleone risulta circoscritto all'azione di tutela della religione cristiano-cattolica promossa da Bonaparte, senza sfociare in un'adesione incondizionata e ideologica alla sua figura e al suo governo. Nella seconda redazione del *Saggio de' beni*, risalente al 1801, Guadagnini diede prova di un notevole sforzo intellettuale e di un concreto realismo politico, che lo spinse a prendere le distanze, anche se implicitamente, da quanti, nell'alveo del giansenismo italiano, intravidero in Napoleone il novello Costantino, il soggetto politico che, attualizzando la lezione del IV secolo dell'imperatore romano, favorisse una radicale riforma della Chiesa e della religione¹.

Se dunque molti pensatori cattolici, tra i quali non mancarono molti vescovi italiani, garantirono la loro adesione al regime napoleonico perché impossibilitati a fare altrimenti², una consistente parte intravide in Napoleone un dono divino, l'uomo inviato sulla terra per ristabilire l'ordine civile e sociale minacciato dagli eventi rivoluzionari al fine di ricreare la stretta cooperazione tra autorità politica ed ecclesiastica in vista della preservazione del cattolicesimo quale confessione di Stato.

¹ Riguardo all'interpretazione politica di Costantino da parte di una larga fetta del pensiero cattolico tardo-settecentesco cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica nel giansenismo lombardo*, Milano, 1998, pp. 183-308. A proposito del parallelo tra Costantino e Napoleone cfr.: D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. CHITTOLINI, G. MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, 1986, p. 791; Id., *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORE, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, pp. 146-149 e 176-182; B. PLONGERON, *Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien régime à Napoléon*, in «Reveu d'histoire de l'Église de France», 68 (1982), pp. 54-67.

² Riguardo al diverso atteggiamento tenuto dai vescovi italiani di fronte alla rivoluzione e all'instaurazione delle Repubbliche giacobine, cfr.: D. MENOZZI, *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, cit., pp. 151-187.

Guadagnini non accolse questa prospettiva, quantomeno non con lo stesso entusiasmo e la stessa fiducia che contraddistinse la riflessione di alcuni esponenti della cultura riformatrice cattolica. Per l'arciprete i tempi per la riforma della Chiesa, così come egli l'aveva pensata e meditata a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo, erano ormai passati. La storia aveva conosciuto una svolta che ne aveva irrimediabilmente segnato il corso. Agli occhi dell'anziano Guadagnini la fine del secolo rappresentava il tempo della disillusione, della presa di coscienza del fallimento dell'obiettivo riformatore che la rivoluzione francese aveva reso inattuabile. Occorreva destarsi, aprire gli occhi e mettere da parte i propositi di riforma così come sino ad allora erano stati auspicati. La riforma ecclesiastica e religiosa poteva ancora essere attuata ma solo parzialmente e, aspetto più importante, in un contesto politico completamente diverso, che dunque rendeva la riforma, così come Guadagnini l'aveva meditata nei decenni precedenti, un obiettivo solo parzialmente realizzabile³.

L'entusiasmo con cui alcuni importanti esponenti della corrente giansenista accolsero l'avvento sulla scena politica italiana dei regimi democratico-repubblicani – i casi di Reginaldo Tanzini⁴, di Francesco Alpruni⁵ e di alcuni giansenisti liguri come ad esempio Eustachio Degola e Vincenzo Palmieri sono in tal senso emblematici⁶ – risultava per Guadagnini inconcepibile sia sul piano politico sia su quello teologico. A detta dell'arciprete solo se mossi da uno spiccato realismo gli

³ La consapevolezza che la rivoluzione francese e la conseguente instaurazione dei governi napoleonici avrebbero impedito una piena attuazione della riforma ecclesiastica così come la corrente giansenista l'aveva elaborata nel corso degli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo accomunava la gran parte dei seguaci del movimento. Per altro, già durante l'età di Giuseppe II e di Pietro Leopoldo, dunque nel momento di massima spinta riformatrice nel campo religioso, uno spiccato senso pratico caratterizzò la riflessione di molti autori di orientamento giansenista, i quali avevano piena coscienza del fatto che nella fase di attuazione della riforma religiosa molti dei propositi che essi avevano avanzato sarebbero rimasti inattuati. A tal proposito l'esempio di Martino Natali, insieme a Tamburini e Zola massimo esponente del giansenismo nella Facoltà Teologica dell'Università di Pavia, rappresenta un caso emblematico. Egli, riflettendo a proposito dell'azione riformatrice asburgica, sosteneva che “molta acqua era stata versata nel vino dei giansenisti” e che dunque i propositi di riforma avanzati erano stati fortemente diluiti. Nella situazione contingente occorreva focalizzare l'attenzione sugli aspetti principali e meno radicali della propaganda giansenista, quali per esempio il ridimensionamento dei poteri pontifici e un nuovo ordinamento ecclesiastico. A tal proposito cfr.: A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese prima del triennio giacobino*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 49 (1962), p. 589.

⁴ Sulla figura di Tanzini e sul suo atteggiamento politico di fronte alla rivoluzione francese cfr.: G. DAL POGGETTO, *Reginaldo Tanzini (1746-1825). Un giansenista fiorentino tra riforme e rivoluzione*, Messina, 1999.

⁵ Con l'occupazione di Pavia da parte delle truppe napoleoniche nel 1796 – città in cui era diventato docente presso la Facoltà Teologica dell'università cittadina subentrando nel 1786 a Tamburini sulla cattedra di teologia morale – Alpruni divenne uno dei più accesi sostenitori del regime democratico. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Alpruni Francesco Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 2, Roma, 1960, pp.531-533; A. ZAMBARBIERI, *Giansenismo e rivoluzione. Francesco Alpruni*, in «Annali di storia pavese», 20 (1991), pp. 123-146.

⁶ Di fronte all'instaurazione della Repubblica Ligure, Degola e Palmieri si resero protagonisti delle cosiddette “missioni patriottiche”, attraverso le quali, rispolverando la prassi che la chiesa della controriforma aveva attuato per evangelizzare le terre cattoliche, diffondere presso i fedeli/cittadini cattolici i principi democratico-repubblicani, dimostrando, grazie alla predicazione, la loro perfetta consonanza con i principi biblici. A tal proposito cfr.: E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze, 1941, in particolare vol. I, pp. CXXVIII-CXLVII; D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., pp. 787-788; Id., *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, cit., pp. 146-149; A. COLLETTI, *La chiesa durante la Repubblica Ligure*, Genova, 1950, pp. 51-60.

intellettuali cattolici sarebbero stati in grado di cogliere il meglio dalla situazione politica contingente, riuscendo in tal modo a esercitare una concreta influenza sulla realtà socio-politica⁷.

L'obiettivo principale di Guadagnini era la difesa del cattolicesimo e del suo ruolo civile, idea al centro del pensiero di un teologo che aveva costruito la sua concezione politica nell'alveo del più ortodosso giurisdizionalismo. Se il programma riformatore, ambizioso per il tempo in cui l'arciprete scriveva, trovava un punto di appoggio in colui che era il frutto più maturo della rivoluzione francese⁸, tanto valeva offrire a Napoleone supporto e legittimazione.

Era questo l'atteggiamento che fece da minimo comun denominatore tra molti esponenti del giansenismo italiano⁹. Basti a tal proposito ricordare l'esempio del milanese Gaetano Giudici il quale, dopo aver studiato presso il Seminario Generale di Pavia sotto il magistero di Tamburini, Zola e Palmieri – figure dalle quali attinse lo spiccato orientamento anti-curiale che ne contraddistinse il pensiero – diede il suo contributo all'esperienza legislativa della Repubblica Cisalpina¹⁰. Tale comportamento, come si deduce dall'*Elogio della Religione Cristiana*, che Giudici pubblicò nel 1797, lo stesso anno in cui Guadagnini nella prima redazione del *Saggio de' beni* aveva ricercato un dialogo con il governo rivoluzionario di Brescia, era indirizzato non tanto a difendere lo *status* di confessione di Stato del cattolicesimo, quanto a preservarne il ruolo civile all'interno del nuovo assetto politico¹¹.

Non si hanno attestazioni dirette a tale riguardo, ma è possibile ipotizzare che Giudici incarnasse agli occhi di Guadagnini il modello dell'intellettuale cattolico, capace, attraverso la sua azione, di influire concretamente sulla realtà socio-politica.

⁷ A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., p. 607.

⁸ Anche se Napoleone salì alla ribalta della politica europea quando l'età del terrore giacobino era ormai conclusa, non bisogna dimenticare che l'armata francese che giunse in Italia fu, tra quelle che partirono per la crociata rivoluzionaria europea, quella più marcatamente repubblicana e legata all'ideologia di Robespierre. Da qui l'atteggiamento di diffidenza, se non addirittura di opposizione, che toccò gran parte del popolo italiano venuto a contatto con le armate napoleoniche. A proposito dell'ideologia rivoluzionaria dell'armata francese dispiegata in Italia cfr.: C. ZAGHI, *L'Italia giacobina*, Torino, 1989, pp. 46-47.

⁹ Sulle diverse posizioni generatesi in seno al mondo cattolico cfr.: V. E. GIUNTELLA, *Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino»*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, pp. 267-294.

¹⁰ B. PLONGERON, *Questions pour l' Aufklärung catholique en Italie*, in «Il pensiero politico», 3 (1970), pp. 30-58.

¹¹ Giudici riteneva che il cattolicesimo non avesse bisogno di leggi speciali che ne definissero lo *status* di confessione di Stato. La sua preoccupazione principale era quella di tutelare il ruolo civile della religione cristiana-cattolica, obiettivo che traspare con estrema chiarezza nello scritto intitolato *Saggio di apologia della morale evangelica considerata né suoi rapporti al bene dell'uomo e della società*, che Giudici compose nel 1798. Su Giudici cfr.: G. MONSAGRATI, *Giudici Gaetano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56, Roma, 2001, pp. 669-672. A proposito del pragmatismo che caratterizzò l'impegno politico di Giudici nella Repubblica Cisalpina, cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*, Roma, 2006, p. 30; A. ZINGALE, *Gaetano Giudici (1766-1851). Un giansenista lombardo tra riforme e rivoluzione*, Roma, 1978; A. TARCHETTI, *L'esperienza politico-religiosa di Gaetano Giudici «cristiano illuminato»*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, cit., pp. 239-266; Id., *Gaetano Giudici, «abate giansenista e massone»: scritti politico-religiosi nel triennio cisalpino*, in «Archivio Storico Lombardo», 101 (1976), pp. 321-345; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, F. TRANIELLO, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», Firenze, 3 (1967), pp. 279-313; D. MENOZZI, *Intorno alle origini del mito della cristianità*, «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 5 (1984), pp. 523-562; Id., *Letture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana del Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi*, cit., pp. 170-171; Id., *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, cit., pp. 160-161.

Tuttavia, per comprendere la complessità dell'elaborazione teologico-politica del giansenismo tardo-settecentesco è bene sottolineare che, se autori come Guadagnini e Giudici espressero una più o meno esplicita apertura verso la nuova realtà politica, altri esponenti della corrente dimostrarono una più netta chiusura.

Tra essi vale la pena ricordare Fabio de Vecchi, capofila del giansenismo senese il quale, pur dimostrando una più spiccata attenzione alle questioni ecclesiologiche e dottrinali piuttosto che a quelle politiche, espresse un'esplicita diffidenza verso i regimi democratici sorti nella penisola italiana sullo scorcio finale del XVIII secolo¹². In una lettera indirizzata a Scipione de Ricci il 28 luglio 1798, De Vecchi scrisse:

Dopo cinque mesi di dissipazione, ed inquietezze eccomi ritornato con gli amici. Ho potuto molto approfittare delle lezioni ricevute a Roma dopo la grande rivoluzione, ma tutto al sommo afflittive. I pochi amici che vi sono restati gemono sui mali della Religione, e insegnano a noi a prevenirli con vive preghiere. [...]: i progressi dell'incredulità, e il rovesciamento dell'ordine sociale, civile, sono quelli che debbono maggiormente occuparci. In mezzo però alle tenebre Iddio non lascia di far risplendere dei lampi di grande speranza per un rinnovamento universale, a cui pare tutto cospiri. Beato chi averà pianto coi buoni, e miseria estrema all'indifferente filosofo!¹³

L'avversione nei confronti delle novità politiche di fine XVIII secolo caratterizzò anche il pensiero del giansenista veneto Giuseppe Maria Pujati¹⁴ il quale, proprio in una lettera indirizzata a Guadagnini il 18 novembre 1797, dunque pochi mesi più tardi rispetto alla stesura della prima redazione del *Saggio de' beni*, ebbe modo di esprimere il proprio giudizio critico verso la democrazia politica:

Noi non ci siamo lasciati ubbriacare dal vino democratico ed ora il Friuli, Treviso, Venezia, Padova, Vicenza e Verona, godono e ringrazian Dio di esser divenuti Imperiali. La chimera di una libertà che incanta, distrugge ed angustia, non può piacere a chi è filosofo del portico di Salomone¹⁵.

¹² Su De Vecchi cfr.: M. CAFFIERO, *De Vecchi Fabio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 39, Roma, 1991. Cfr. anche: C. CANNAROZZI, *I collaboratori giansenisti di Pietro Leopoldo granduca di Toscana*, in «Rassegna storica toscana», 12 (1966), pp. 7-59; Id., *L'adesione dei giansenisti italiani alla Chiesa scismatica di Utrecht*, in «Archivio storico italiano», 100 (1942), 3-4, p. 31.

¹³ Cit. in E. CODIGNOLA, *Il giansenismo toscano nei carteggi di Fabio de Vecchi*, vol. II, Firenze, 1944, p. 347.

¹⁴ Sull'atteggiamento di Pujati di fronte all'instaurazione delle Repubbliche giacobine in Italia cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Chiesa e rivoluzione francese*, in M. PAIANO (a cura di), *I cattolici e l'unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discusso percorso*, Assisi, 2012, pp. 57-89, in particolare p. 76; F. MARGIOTTA BROGLIO, *Atteggiamenti e problemi del riformismo e dell'anticurialismo veneto in alcune lettere di G. M. Pujati, a J. C. Clement, G. Massa (1776-1786)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 20 (1966), f. 2, pp. 84-104; A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia-Roma, 1962, pp. 600-607.

¹⁵ Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, in «Archivio Storico Lombardo», 67 (1940), p. 136. A tal proposito cfr. anche: E. V. GIUNTELLA, *Il cattolicesimo democratico*, cit., pp. 270-271.

Sempre nel 1797 Pujati ribadì la sua avversione ai principi democratici e ai governi repubblicani nello scritto intitolato *Dialoghi tra un ecclesiastico e un laico*, che compose allo scopo di denunciare i regimi politici sorti all'indomani della rivoluzione francese come il frutto della rivolta e dell'insurrezione¹⁶.

Il passaggio della Terraferma veneta alla Repubblica Cisalpina e la cessazione dell'esperienza asburgica, che nel contesto veneto aveva costituito un freno al dilagare dei principi rivoluzionari, contribuirono a inasprire ulteriormente i toni utilizzati da Pujati. In un'altra lettera, indirizzata a Guadagnini l'11 aprile 1800, il monaco cassinese scrisse:

E allora era tempo di unirsi in ispirito coi pochi segnati del mitico *Tau* d'Ezechiele per piangere sulle abominazioni di Gerusalemme, non d'unirsi col corpo in società con veri ribelli, e con teste insatanassate per una detestabile rivoluzione, i cui orrori, io senza essere Cassandra e molto meno profeta o figlio di profeta, ho sempre e preveduti e predetti¹⁷.

Tale critica, che letta nel contesto polemico del tempo assume i caratteri di una vera e propria accusa, era indirizzata contro coloro che, in seno al pensiero cattolico riformatore, avevano pubblicamente appoggiato i governi repubblicani¹⁸. Tra essi Pujati annovera Tamburini e Zola i quali, pur godendo della sua stima, a causa di un'apertura verso i nuovi regimi che egli riteneva eccessivamente entusiastica, avevano prestato il fianco alle accuse di giacobinismo che le frange filo-curiali avevano rivolto contro il movimento giansenista. L'accettazione da parte di Tamburini dell'invito rivoltogli nel 1797 dall'Amministrazione generale della Lombardia di rivestire il ruolo di

¹⁶ Pujati scrisse riguardo all'evoluzione politica della Francia e dell'Italia sullo scorcio finale del XVIII secolo: "In corto, questo sistema, ridotto all'ultim'analisi, porta dall'una parte i popoli alle sollevazioni quando le credano conformi ai diritti dell'uomo e alla natura del contratto sociale; ed espon sempre al pericolo della guillottina chi esercita la suprema autorità sotto qualunque forma di governo costituita". G. M. PUJATI, *Dialoghi tra un ecclesiastico ed un laico sullo spirito della religione cristiana circa il sollevarsi e ribellarsi de' sudditi contro i lor sovrani*, Italia, s.n., 1797, p. 137. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, cit., pp. 21-22; D. MENOZZI, *Lecture politiche della figura di Gesù*, cit., p. 162, n. 71.

¹⁷ Cit. in P. GUERRINI, *Carteggi bresciani inediti sulla vita e i tempi di Pietro Tamburini (1737-1827)*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 27 (1927), pp. 238-239.

¹⁸ Pujati scrisse in una lettera indirizzata a Guadagnini: "Sommamente gradita e cara mi fu jersera ricapitata la sua de' 13 dal suo degno Nipote D. Fortunato. E tanto più, che avendo la rivoluzione rivoluzionati parecchi de' miei amici, non ho più lettere da loro, e me ne resto come isolato". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia*, cit., p. 141. Sentimento che Pujati ebbe modo di ribadire in un'altra lettera inviata il 28 marzo 1800 a Guadagnini. Pujati scrisse riguardo ai suoi rapporti con Tamburini e Zola: "Ella mi nomina il sig. Professor Zola. Dov'è egli presentemente? E dove il sig. Professor Tamburini? Questi miei dotti amici non mi scrivono più da moltissimo tempo. Sanno già che io non ho approvata la loro condotta in Brescia, e massime del secondo. Ma io li amo e stimo tuttavia come prima. Ben m'incresce nell'animo che la condotta loro, a dismisura perlatro denigrata dal fanatismo di quelli del buon partito antidemocratico, abbia pregiudicato moltissimo alla buona causa. Duolmi ancora di vedere il povero Tamburini senz'appoggio nelle presenti circostanze". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia*, cit., pp. 143-144. L'isolamento in cui Pujati si sentiva relegato si accrebbe dopo il maggio del 1800 quando il monaco cassinese fu allontanato da Santa Giustina e da Praglia e "invitato" a trasferirsi al monastero di San Felice di Vicenza, disposizione che gli impedì di proseguire l'attività di insegnamento. A tal proposito cfr.: D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia*, cit., p. 152.

docente di filosofia morale e diritto pubblico presso l'ateneo pavese¹⁹, costituiva la principale ragione del risentimento di Pujati. Il monaco cassinese scrisse a tal proposito a Guadagnini:

Io non accuso, fra tanti che le potrei nominare di Francia e d'Italia a me noti, i nostri Tamburini e Zola ch'io amerò e stimerò sempre. Ma non può negarsi che troppo facilmente, e contro il consiglio mio e di altri amici, accettarono il primo l'invito da una cittadinesca canaglia di demagoghi, e ciò che è peggio, anco il secondo da que' furibondi bresciani che si coprivano col bel manto di patria. So bene, e non ne dubito, che qualche bene avranno tentato di fare in Brescia. Ma *non sunt facienda mala ut veniant bona*²⁰.

A detta di Pujati i buoni propositi di Tamburini e di Zola non erano sufficienti a giustificare un comportamento che egli giudicava pericoloso e dannoso per le sorti della riforma religiosa.

Le parole scritte da Pujati a Guadagnini risultano di particolare interesse anche per un'altra ragione. La critica che il monaco cassinese mosse nei confronti di due dei principali esponenti del giansenismo italiano costituiva una seppur inconsapevole presa di distanza anche dal realismo politico guadagniniano. Pujati, il quale certamente non ebbe l'opportunità di leggere il *Saggio de' beni*, era convinto di trovare in Guadagnini una sponda nella critica rivolta contro Tamburini e Zola. La lettura dello scritto guadagniniano avrebbe svelato a Pujati una realtà in parte diversa. Se, infatti, riguardo ai principi rivoluzionari e democratici, tra Pujati e Guadagnini si riscontra una perfetta identità, contrassegnata da una netta chiusura verso la libertà e l'uguaglianza, a proposito del comportamento cui era tenuto il cristiano in quanto cittadino/suddito nei confronti dei soggetti politici sorti all'indomani della discesa di Napoleone in Italia, il comune punto di vista subiva una

¹⁹ P. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, p. 188.

²⁰ Cit. in P. GUERRINI, *Carteggi bresciani inediti*, cit., p. 238. La critica di Pujati sarebbe stata ancor più severa se avesse avuto la possibilità di leggere alcune delle lettere che Tamburini aveva scritto a Guadagnini a seguito della costituzione della Repubblica Cisalpina. Il 30 aprile 1797, dunque un mese dopo la nascita del governo rivoluzionario di Brescia, Tamburini aveva scritto da Pavia, criticando l'opposizione al governo francese da parte del clero lombardo: "Con vivissimo dispiacere ho sentito che grande impulso abbiano dato a ciò [Tamburini si riferisce all'insurrezione popolare contro i francesi] i ministri del Signore col persuadere i popoli a prender l'armi sotto pretesto della religione. Questo pretesto ha portato infiniti guai. Noi preti dobbiamo star fuori dagli affari politici, e lasciarli in mano al popolo. Noi dobbiamo attenerci all'amor della pace, e della concordia. La volontà generale del popolo debb'essere rispettata, e nei mali estremi convien soffrire più tosto ch'espone il popolo alla discordia civile, ed al sangue". Lettera di Tamburini a Guadagnini, 30 aprile 1797, F.L., UCSCB, doc. 113, bob. 10. Già nelle *Lettere teologico-politiche* del 1794 Tamburini aveva espresso una moderata apertura verso i principi democratici. Difendendo il movimento giansenista dalle accuse del filosofo Spedalieri, Tamburini aveva scritto: "Il governo democratico non è un'anarchia. Esso ha leggi e sanzioni, rappresentanti del popolo, giudici e sudditi. Questa forma di governo non è mai stata considerata come anarchia". P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Pavia, Comini, 1794, p. 69. Guadagnini era perfettamente a conoscenza delle *Lettere teologico-politiche* di Tamburini. L'arciprete lesse lo scritto su sollecitazione dello stesso Tamburini. In una lettera datata 30 dicembre 1793, dunque di poco precedente alla pubblicazione dell'opera, il docente pavese aveva scritto a Guadagnini: "Avrei piacere, ch'ella leggesse certe *Lettere teologico-politiche sull'attuale stato delle cose ecclesiastiche*. Ma come fargliene avere una copia? Forse in Brescia alcune copie ne saranno arrivate. Queste *Lettere* fanno strepito in Milano, ed hanno mosso la bile al partito Gesuitaio. Esse mi sembrano per altro moderatissime, e necessarie per i tempi presenti". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 110, bob. 10.

rilevante divaricazione. Alla chiusura intransigente di Pujati, che escludeva qualsiasi forma di dialogo con autorità politiche sorte dalla sollevazione contro regimi legittimati per volontà divina, faceva da contraltare la realistica apertura di Guadagnini. La diversa posizione assunta da Pujati e da Guadagnini verso la nuova realtà politica generatasi in Italia trova conferma nelle parole con cui il monaco cassinese, alla luce delle conseguenze negative che, a suo dire, l'atteggiamento di alcuni esponenti del fronte giansenista italiano avrebbe potuto generare sull'attuazione del progetto di riforma ecclesiastica e religiosa, concluse la lettera inviata a Guadagnini l'11 aprile 1800. Abbandonando la moderazione che sino a quel momento ne aveva contraddistinto la riflessione, Pujati, dando libero sfogo al suo rammarico, scrisse, attaccando Tamburini:

Ma io non saprò mai perdonare all'amico Tamburini che stampi un discorso, in cui si lodi la ribellione dei suoi Bresciani, dopo le sue eccellenti *Lettere Teologiche e Politiche*; e che abbia la imprudenza e di dire e di stampare, che forse eglino ancora nelle cattedre di Pavia aveano contribuito a quella Rivoluzione. Ma il signore ha permesso che quella orribile avventura della Cisalpina durasse poco, per maggiormente confondere quei democratici che se la credevano eterna. Ma intanto da questa defezione o seduzione di tanti amici è avvenuto, che ora più che prima, e la verità sia combattuta e la innocenza calunniata; e che i sinceri e non mai sedotti difensori dell'una e dell'altra sien tenuti depressi, perché sospetti di Giacobinismo e di essere nemici del trono, del Papa, dei Vescovi e della Chiesa²¹.

All'interno del movimento giansenista è dunque possibile riscontrare una pluralità di posizioni, dato che, strettamente connesso ai differenti contesti politici in cui i seguaci del giansenismo italiano svolsero la loro azione, rappresenta la cifra qualificante dell'elaborazione giansenista tardo-settecentesca²². Certamente figure come Tamburini e, come lui, la gran parte dei giansenisti che vissero l'esperienza riformatrice giuseppina interpretando la loro esperienza intellettuale in chiave civile oltre che puramente religiosa, svilupparono un realismo politico che in un religioso come Pujati, vissuto in un contesto in cui l'autorità secolare veneziana si era dimostrata chiusa a ogni dialogo con il riformismo cattolico, mancava completamente.

²¹ Cit. in P. GUERRINI, *Carteggi bresciani inediti*, cit., p. 239. Cfr. anche P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, cit., pp. 22-23.

²² La pluralità di posizioni del mondo cattolico di fronte all'instaurazione delle Repubbliche giacobine non contraddistinse solamente il movimento giansenista. Anche teologi di chiaro orientamento curiale avanzarono più o meno larghe aperture verso il nuovo ordine costituito. Caso emblematico è quello di Giovanni Vincenzo Bolgeni, capofila della cosiddetta "scuola romana", che riuniva i principali teologi di orientamento filo-curiale impegnati nella difesa delle prerogative pontificie in chiave anti-giansenista. Negli scritti *Parere di Gian Vincenzo Bolgeni sul giuramento civico* e *Parere del cittadino Gio-Vincenzo Bolgeni, Teologo della S. Penitenzieria, sull'alienazione de' beni ecclesiastici*, pubblicati a Roma nel 1798, Bolgeni espresse parere favorevole riguardo al giuramento civico imposto ai sacerdoti e all'alienazione dei beni ecclesiastici da parte dell'autorità repubblicana. Su Bolgeni cfr.: R. DE FELICE, *Giovanni Vincenzo Bolgeni*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 11, Roma, 1971, pp. 274-277; C. SOMMERVOGEL, *Bolgeni Jean Vincent*, in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1890, tomo I, coll. 1611-1622; M. ZANFREDINI, *Bolgeni Giovanni Vincenzo*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, a cura di C. O' NEIL e J. DOMÍNGUEZ, Roma-Madrid, 2001, vol. I, p. 476.

Attraverso l'analisi del *Saggio de' beni* è possibile comprendere come, fatta salva l'opposizione contro i principi democratici di libertà e di uguaglianza e preso atto del fallimento dell'azione riformatrice dell'assolutismo illuminato²³, l'instaurazione delle repubbliche democratiche apparisse agli occhi di un ormai anziano Guadagnini, in parte disilluso della promessa di rinnovamento religioso inserito nell'antica struttura del potere politico, il male minore di fronte a un'ondata di incredulità religiosa che la cultura cattolica, a suo dire, era tenuta a contrastare.

Alla luce di quanto sostenuto è possibile comprendere come il pensiero teologico-politico di Guadagnini rappresenti nel panorama culturale cattolico di fine Settecento una sorta di voce fuori dal coro. La riflessione politica dell'arciprete sparglia le carte rispetto a un certo schematismo che la storiografia ha proposto per la comprensione del rapporto tra cultura cattolica e lumi da una parte e cattolicesimo e regimi politici sorti all'indomani della rivoluzione francese dall'altra. Se Guadagnini non può essere ascritto tra quanti di fronte all'instaurazione del regime napoleonico auspicarono un ritorno al cristianesimo medievale, basato sul ruolo forte e accentrato del pontefice romano – posizione che ebbe negli autori filo-curiali i principali portavoce²⁴ – non è nemmeno possibile annoverarlo tra quanti riposero un'incondizionata e acritica fiducia nei governi democratico-repubblicani e in Napoleone, considerato il novello Costantino. Tuttavia, e qui sta la peculiarità della visione politica di Guadagnini, il suo pensiero si affranca in modo netto anche da quanti, come Pujati, espressero una netta chiusura nei confronti dei governi nati sulla scia della rivoluzione francese. Di fronte alla svolta politica epocale causata dalla rivoluzione e dalla nascita delle Repubbliche democratiche, l'esperienza intellettuale guadagniniana costituisce una sorta di terza via in seno al giansenismo italiano, una strada mediana tra Alpruni, Tanzini, Tamburini e

²³ Ancora sullo scorcio finale del Settecento l'assolutismo illuminato continuava a costituire per Guadagnini il sistema politico migliore. Tale orientamento accomunava la maggior parte dei seguaci del movimento giansenista italiano nel tardo XVIII secolo. Aquarone ha scritto a tale riguardo: "Per la realizzazione del loro programma riformista i giansenisti, anzi, avevano sempre fatto affidamento essenzialmente sull'appoggio dello Stato assoluto e non vi era nulla nel loro programma giurisdizionalista ed antiromano che indicasse una loro volontà di abbinare alla rigenerazione della Chiesa una riforma dello Stato, tanto meno una riforma basata sul principio di sovranità popolare". A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., p. 586 e 588-591. Riguardo al ruolo che, ancora alla fine del XVIII secolo, l'assolutismo illuminato rappresentava nel pensiero teologico-politico giansenista cfr.: M. BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze, 1986; C. CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano: la Repubblica ligure e il giansenismo democratico*, Torino, 1960, p. 56; A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, 1928, p. 50. Anna Zingale, analizzando la figura di Gaetano Giudici, ne descrive l'orientamento regalista anche durante la sua diretta partecipazione all'esperienza legislativa della Repubblica Cisalpina. Cfr. A. ZINGALE, *Gaetano Giudici (1766-1851). Un giansenista lombardo*, cit. Una critica rivolta al filone storiografico che, sulla scia degli studi di Ettore Rota, ha proposto una diretta consequenzialità tra visione teologico-politica giansenista e principi democratici è stata avanzata da Vittorio Emanuele Giuntella: "Ritengo che non si sia mai abbastanza riflettuto su questa estrema ripugnanza dei giansenisti per i postulati teorici della democrazia, altrimenti non sarebbero stati trasformati in antesignani del liberalismo". Cfr.: V. E. GIUNTELLA, *Il cattolicesimo democratico*, cit., p. 271-272, n. 9.

²⁴ Particolarmente interessante risulta a tal proposito il caso di Giovanni Marchetti, uno dei principali difensori delle prerogative pontificie. A tal proposito cfr.: G. PIGNATELLI, *Marchetti Giovanni*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 68, Roma, 2007, pp. 642-648

Zola, e coloro che, dimostrando un'intransigente chiusura verso la nuova realtà politica, si allinearono alle posizioni di Pujati.

L'esperienza intellettuale di Guadagnini sembra dunque complicare il quadro schematico proposto da Daniele Menozzi il quale, al fine di descrivere l'evoluzione del pensiero cattolico tardo-settecentesco, ha prospettato l'esistenza di due fronti contrapposti: da una parte quanti avanzarono un'incondizionata adesione ai regimi democratici e alla figura di Napoleone e dall'altra coloro che auspicarono un ritorno alla cristianità medievale allo scopo di tutelare le prerogative papali contro il potere rivendicato anche in campo religioso da Bonaparte²⁵.

Di fronte alla cultura cattolica tardo-settecentesca, e questo vale a maggior ragione per quella particolare esperienza teologica e politica che fu il movimento giansenista, ogni tentativo di sintesi e di schematizzazione rischia di essere fuorviante. Interpretare l'atteggiamento dei pensatori di orientamento cattolico di fronte alla comparsa di Napoleone sulla scena politica con un approccio polarizzante, segnato dal paradigma "pro-contro", rischia di mettere in secondo piano, se non addirittura di oscurare completamente, il realismo che caratterizza la visione teologico-politica di molti autori. E in questo senso l'esperienza intellettuale di Guadagnini costituisce un esempio emblematico.

Se il regalismo giurisdizionalista ha costituito la base del pensiero politico di Guadagnini, occorre sottolineare che tale dottrina, pur rimanendo sempre centrale nella sua riflessione, si carica di un differente significato nei diversi contesti politici in cui l'arciprete ebbe modo di declinarla. Il giurisdizionalismo guadagniniano aveva raggiunto il massimo grado di approfondimento e di organicità negli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo, nel momento in cui il punto di riferimento politico grazie al quale attuare concretamente la collaborazione tra *sacerdotium* e *imperium*, che lungamente l'arciprete aveva propugnato, era rappresentato dal governo riformatore degli Asburgo.

Nella riflessione politica elaborata da Guadagnini sullo scorcio finale del XVIII secolo i modelli politici irrinunciabili erano ancora costituiti da Giuseppe II, il vero e unico novello Costantino, e da Pietro Leopoldo. Napoleone, la cui politica ecclesiastica in difesa della religione cattolica andava per Guadagnini certamente elogiata, non sembra occupare nel pensiero dell'arciprete il ruolo salvifico e provvidenziale di cui molti autori cattolici, vicini alle istanze riformatrici di cui anche Guadagnini si era fatto promotore, tesero a investire il futuro imperatore.

²⁵ D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 793. Daniele Menozzi ha scritto a tal riguardo: "Per quanto manchino ricerche analitiche adeguate, non sembra che nel mondo cattolico italiano dell'età napoleonica trovino spazio orientamenti diversi da quelli sin qui delineati: il dibattito tende a svolgersi tra i fautori del neocostantinismo napoleonico e i sostenitori del ritorno alla cristianità medievale". D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione*, cit., p. 793.

5.2 *Il dovere dell'intellettuale cattolico: la funzione civile della letteratura*

Per comprendere il realismo con cui Guadagnini analizza la nuova realtà politica italiana occorre focalizzare l'attenzione su un punto qualificante del suo pensiero: il ruolo civile, e dunque "politico", del letterato. Un'idea traspare con estrema chiarezza dalla riflessione di Guadagnini, ossia che l'uomo di cultura, il letterato come egli lo definisce rifacendosi a un termine caro alla cultura settecentesca, ha il dovere di mettere a disposizione della società, e dunque anche del potere politico, le sue competenze. Il *Saggio de' beni*, l'opera che Guadagnini compose sulla scia della svolta politica di fine XVIII secolo, deve essere letto alla luce di tale concezione che, superando l'aspetto riguardante la preservazione del ruolo civile della religione cristiano-cattolica, si estende a ogni campo della vita politica.

La letteratura, che Guadagnini considera in un'accezione molto ampia, comprendente tutti i campi del sapere, dalla teologia, alla scienza, sino all'economia, diventa lo strumento più efficace per l'accrescimento del valore civico e morale dello Stato. Tuttavia, a detta di Guadagnini, affinché la letteratura possa sprigionare il suo potenziale civile è necessario che la religione cristiana costituisca l'imprescindibile cornice entro cui essa svolge la propria funzione. Senza questa fondamentale precondizione, la letteratura rischia di trasformarsi in un esercizio autoreferenziale che, rivolto a una ristretta *élite*, risulta politicamente sterile²⁶.

Ancora una volta la critica alla filosofia illuminista e ai principi democratici costituisce l'alveo in cui si sviluppa la riflessione guadagniniana. L'arciprete critica apertamente la concezione illuminista secondo cui la religione cristiana, con la sua pletora di credenze e precetti morali, non costituirebbe altro che un ostacolo al concreto sviluppo delle arti, di cui quella letteraria è per Guadagnini la più importante. A tal fine l'autore, facendo riferimento alle *Antichità italiane* di Muratori, volge il proprio sguardo alla storia tardo-antica, all'età delle invasioni barbariche che nel IV secolo interessarono l'Impero Romano d'Occidente. Di fronte alla distruzione delle ricchezze materiali e culturali del mondo romano, da cui non furono preservate né le principali biblioteche né i più importanti uomini di cultura, solo la religione cristiana, al tempo ancora ai suoi albori ma, proprio per questo, secondo Guadagnini, ancor più forte, fu in grado di porre un freno a un fenomeno che avrebbe potuto comportare conseguenze gravissime per la cultura occidentale²⁷. La conservazione dei testi della classicità latina e greca, dagli scritti di Platone e di Aristotele, a quelli

²⁶ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, F.L., UCSCB, doc. 196, bob. 7.

²⁷ Scrive Guadagnini: "Coloro [i barbari] usciti dalle lor selve e fatti padroni in tutte le più colte provincie dell'impero occidentale abbruciarono le librerie, distrussero le scuole, misero o in fermi, o in fuga, o in cattività, o a morte quasi tutti i dotti. È cosa nota agli studiosi della diplomatica, e il Muratori nelle sue *Antichità italiane* lo mostra con più esempi, che nel decimo e undicesimo secolo era sì folta e universale l'ignoranza". G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 20.

di Omero, Erodoto, Livio e Sallustio, si dovette all'azione oscura ma preziosa dei monaci che, nelle biblioteche dei monasteri, salvarono da una potenziale distruzione la cultura classica.

Quei, che cianciano essere la religione un inciampo al progresso delle scienze e delle lettere, si mostrano ignorantissimi dell'istoria; perché questa ci fa toccar con mano, che nella inondazione de' barbari settentrionali sarebbero tutte perite affatto, se la religione non le avesse allora conservate e fatte di poi ripullulare, fiorire e maturare sino al segno in cui le veggiamo oggidì. [...] I chierici dunque e i monaci a fronte dei continui guerrieri disturbi, e dell'inopia estrema di scuole e di libri, conservarono come il seme delle distrutte letture, e le riseminarono e fecero, a poco a poco ripullular colle scuole, come può vedersi in dissertazioni del lodato Muratori sulle italiane antichità e supplirono essi non solo agli ufficj della chiesa, ma anche a quelli del secolo, ridotto per questa parte alla miseria estrema, servendo essi non solo di nodari, di avvocati, e de' consiglieri de' giudici, ma ancor di medici, di chirurghi, e di speziali. Dobbiamo ai monaci la conservazione di tutte quante l'opere degli antichi latini e greci, non solo ecclesiastici o cristiani, ma secolari e gentili, che ci rimangono dopo l'esterminio, che i barbari ne avean fatto, e di cui tutt'ora se ne piangono gli effetti per la perdita irreparabile che si è fatta d'antichi preziosi monumenti che si desiderano adesso in vano. Alcuni pochi manoscritti sfuggiti alla furia de' barbari nelle tenebrose solitudini de' monasterj furono il seme della rinnovazione delle lettere. I monaci li custodirono con gelosia, gli ricopiarono e ne moltiplicarono gli esemplari con grandi fatiche: se li comunicarono vicendevolmente, e riunendoli ne formarono a poco a poco le serie²⁸.

Nelle parole di Guadagnini è difficile non ravvisare un parallelo tra le popolazioni barbariche, che egli guarda con disprezzo, e i filosofi illuministi teorizzatori dei principi democratici. Così come i barbari misero in discussione la conservazione della cultura latina e greca, allo stesso modo la propaganda democratica rischia di compromettere la preservazione dell'altro pilastro su cui, a detta di Guadagnini, si è forgiato il mondo occidentale: la religione cristiana.

Se la storia del cristianesimo antico, secondo un prassi tipica dell'elaborazione giansenista, costituisce la base dell'argomentazione guadagniniana, non meno importante risulta l'osservazione del mondo contemporaneo. Se nel passato la religione cristiana ha garantito la sopravvivenza del pensiero su cui ha preso forma la cultura occidentale, per Guadagnini essa continua a svolgere un'azione di notevole importanza civile, diffondendo tra gli uomini di lettere il senso di responsabilità derivante dalla loro attività. Attestando nuovamente il suo debito nei confronti di Muratori e in particolare della lezione che il bibliotecario modenese aveva formulato nel *Della pubblica felicità*, per Guadagnini qualora l'insegnamento etico cristiano smettesse di costituire il punto di riferimento dell'impegno intellettuale, l'uomo di lettere sarebbe inevitabilmente spinto ad applicare i propri talenti per il perseguimento della fama personale a discapito del benessere collettivo. A tal proposito Guadagnini scrive che

²⁸ *Ibidem*.

il solo vano desiderio di gloria, ove sia dominante in un cuore, e non regolato dalla Religione, e dall'amore della verità tenuto a freno, unito ad un talento quanto si voglia grande ben lungi dal condur l'uomo ad opere che gli concilino la bramata eternità del nome, lo infatua dell'amore della novità, e del delirio di coniar perciò nuovi sistemi, o di risuscitar dalle ceneri ove si trovano da lunga età sepolti i sistemi antichi, per distinguersi così dal volgo de' dotti, farsi capo di una setta filosofica o teologica, e notar tutto il resto del mondo di ignoranza [...], e colla indecenza del loro stile, e coll'assurdità ed anche empietà degli adottati sistemi, tiransi dietro il biasimo, e l'esacrazione di tutte le Nazioni e di tutti i secoli nel tempo stesso che per la loro parte recan danno gravissimo alla società: tal è stata la riuscita d'alcuni Filosofi antichi, come d'Epicuro [...] di Pirrone, d'Arcesilao²⁹.

Per Guadagnini l'uomo di lettere non è colui che svolge un'attività unicamente dedicata allo svago o al divertimento del pubblico e che lavora disinteressandosi del contesto politico, economico e sociale. Il vero letterato è colui che, attraverso lo studio e i suoi scritti, rende un servizio alla comunità e allo Stato in cui vive e lavora.

La letteratura rappresenta dunque nel pensiero guadagniniano un formidabile strumento “politico” a cui anche la nobiltà, l'*élite* detentrica delle principali cariche di governo, è tenuta a fornire supporto. Già nel 1786, nell'opera intitolata *Lettera d'un pastor d'anime ad un suo collega, in cui si trattano alcuni punti di morale sopra il portar armi vietate*³⁰, Guadagnini aveva contrapposto l'antica nobiltà di Brescia, tutta dedicata all'attività bellica, al ceto patrizio bresciano della seconda metà del XVIII secolo, con il quale egli era in stretto contatto³¹. Il ceto nobiliare della Brescia del tardo Settecento era portato a esempio da Guadagnini come una *élite* che, pur mantenendo i privilegi propri dello *status* nobiliare, si era aperta alla cultura, mettendo a disposizione le proprie risorse per l'accrescimento civile e, dunque, morale della società bresciana³².

Per l'arciprete l'intellettuale cattolico è tenuto ad assumere come principale obiettivo del proprio lavoro lo studio dei problemi che riguardano la vita pubblica – come ad esempio il funzionamento dello Stato, il rapporto tra autorità politica e propri governati, l'impegno dell'autorità civile nel campo della pubblica assistenza, la gestione dei rapporti economici esistenti tra i molteplici corpi che strutturavano la società d'antico regime – allo scopo di favorire il raggiungimento del benessere collettivo. Al fine di raggiungere tale obiettivo l'intellettuale cattolico è tenuto svolgere la sua

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ L'opera era dedicata a Giovanni Labia, vice-podestà e capitano di Brescia nel biennio 1786-1787. Per un approfondimento su quest'opera cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 384.

³¹ Guadagnini mantenne stretti legami con il circolo intellettuale costituitosi a Brescia intorno al nobile Gianmaria Mazzuchelli, di cui Rodella, intimo amico dell'arciprete, fu segretario personale. A tal proposito cfr.: X. TOSCANI, *Introduzione*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, Atti del convegno di studi, Cividate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012, p. 16. Sugli orientamenti del mondo nobiliare bresciano nel tardo Settecento cfr.: C. DONATI, *Mondo nobiliare e orientamenti politici e culturali nella Brescia del tardo settecento*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 63-84.

³² La riflessione di Guadagnini assume una rilevante concretezza attraverso l'elogio di tre importanti figure del patriziato bresciano: Carlo Maggi, Durante Duranti e Antonio Brognoli.

funzione in cooperazione con l'autorità politica, fornendogli il supporto "scientifico" necessario per ben governare.

La Religione [...] propone ad essi il debito d'impiegare fedelmente in utile della Società i talenti, che Dio dispensa agli uomini per questo: l'obbligo di applicarsi con forza agli studj proprj del rispettivo stato: di servire con fedeltà il pubblico da cui riceve lo stipendio ch'è destinato alla istruzione della gioventù: propone premj di eterna gloria in Cielo in proporzione del più o del meno della lor inerzia. Questi sono bene stimoli d'altra efficacia, che la vanagloria³³.

A tal riguardo il confronto con quanto Muratori aveva scritto nel *Della pubblica felicità* a proposito del ruolo dei filosofi³⁴, termine che il bibliotecario modenese aveva utilizzato nella stessa accezione con cui Guadagnini impiegò quello di "letterato", appare emblematico del confronto instauratosi tra il pensiero muratoriano e la riflessione di Guadagnini. Muratori aveva scritto a tal proposito:

A questo miglioramento del mondo (difficilissima sì, ma sempre desiderabile impresa) dovrebbe animarsi ed applicarsi ogni Principe nella circonferenza o vasta o ristretta del suo dominio. Se non può o non sa egli, avrebbero da studiare per lui i suoi consiglieri. E caso che né pure questi sapessero arte di tanta importanza, dovrebbero sbracciarsi i filosofi per istudiarla ed insegnarla ad essi, anzi a chiunque può in qualche maniera contribuire al pubblico bene³⁵.

Alla riflessione concernente la funzione "politica" dell'attività filosofica si collegava il tema, più sfumato nella trattazione guadagniniana ma altrettanto presente, della critica rivolta da Muratori contro gli studi ritenuti futili, dunque non in grado di influire concretamente sulla realtà socio-politica.

Ecco come ancora chi senza esser ministro, coll'indirizzare i suoi studi al pubblico bene, potrebbe rendersi benemerito dell'universo, meditando e insegnando tutto quello che può tornare in profitto de' popoli, o almeno della propria sua

³³ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 20.

³⁴ Nel pensiero di Muratori il tema concernente il valore civile della letteratura intesa come "arte", come scienza sociale posta al servizio della collettività, occupa uno spazio di notevole rilevanza. Muratori intendeva la letteratura come mezzo attraverso il quale incrementare la conoscenza dell'uomo al fine di farlo uscire dall'ombra dell'ignoranza. Punto di vista che risulta molto vicino a quello della trattatistica illuminista, ma che Muratori declinò in ottica cristiana. Già nel 1703, nell'opera intitolata *Primi disegni della Repubblica Letteraria d'Italia*, Muratori aveva espresso la propria idea a proposito della letteratura, termine con cui egli definiva ogni campo del sapere umano: "[...] per libri utili alle lettere e gloriosi all'Italia, [...], intendiamo quegli che si possono comprendere sotto il general nome di letteratura ed erudizione, o sagra o profana. Qualunque arte liberale o scienza e trattata con critica e illustrata da cognizioni erudite, sarà da noi apprezzata. Laonde o si tratti la grammatica, o le lettere umane, o la poesia, o l'eloquenza, o la filosofia morale, naturale e razionale, o la matematica insieme con le sue dependenti, come l'astronomia, la geometria, l'optica, la meccanica e simili, o la teologia dommatica, speculativa e morale, o la giurisprudenza o la medicina, o la geografia o qualsivoglia altra parte dell'erudizione, purché ciò si faccia con buon gusto e con critica ed erudizione, e purché le opere nel genere loro e nel soggetto proposto riescano eccellenti, lodevoli, ed utili, ne riceveranno gli autori la ricompensa che per noi può darsi". Cit. in C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni: prudenza, giustizia e carità nel pensiero di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, 1999, p. 27.

³⁵ L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 40. Muratori proseguiva: "Ai geni poscia di maggior penetrazione è riservato il trattar con più vigore ed estensione tutto ciò che può migliorare o perfezionare il governo politico ed economico degli stati". Ivi, p. 41.

patria. Tanto si studia, per imparar cose da nulla e tanto si lambicca il cervello, per trattar materie che spremute non rendono sugo alcuno. Un libro che in qualche maniera influisca a migliorar il mondo, porta con seco un pregio vero, per cui gli dee restare obbligato chiunque è abitatore del mondo³⁶.

Le parole con cui Muratori concludeva il proprio ragionamento sul ruolo “politico” della letteratura attestano come, riguardo ai doveri dell’intellettuale cattolico nel consesso civile e politico, l’attenzione riservata da Guadagnini ai temi muratoriani assuma la forma di una quasi letterale ripresa. Muratori aveva scritto:

Contuttociò se ad uomini di probità conosciuta, di raro sapere e di merito particolare, fossero esibiti governi e dignità sublimi, sul riflesso che essi meglio di molt’altri potrebbero cooperare alla felicità de’ popoli, si può chiedere se fosse lodevole o no il pertinace rifiuto de’ pubblici impieghi. [...] ordinariamente riuscirebbe troppo filosofo chi contento d’essere utile e buono per se stesso, ricusasse d’essere tale per gli altri; e maggiormente a Dio piacerà chi, dotato di molti talenti, gl’impieghi anche in beneficio altrui³⁷.

Se la riflessione di Muratori a proposito del ruolo civile degli intellettuali ha costituito un punto di riferimento per Guadagnini, non meno importante fu l’esempio fornito all’arciprete dal *côté* intellettuale con cui egli era in contatto. È infatti difficile pensare che, ragionando riguardo alla necessità di favorire una stretta e proficua collaborazione tra intellettuale cattolico e potere politico, Guadagnini non avesse come modello l’esperienza del giansenismo pavese degli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo. Per l’arciprete l’impegno che figure come Tamburini e Zola avevano dimostrato nella Lombardia asburgica non aveva rappresentato un acritico asservimento all’autorità politica, bensì la concreta attuazione del corretto rapporto che, a suo dire, doveva intercorrere tra il cristiano in quanto cittadino/suddito e il potere politico. Attraverso l’indagine storico-biblica Tamburini e Zola, i principali esponenti della Facoltà Teologica dell’Università imperiale di Pavia, avevano fornito al giurisdizionalismo di Giuseppe II e ai suoi tentativi di riforma ecclesiastico-religiosa una legittimazione teologico-politica. Dal punto di vista di Guadagnini l’impegno intellettuale che i principali esponenti della cultura giansenista italiana avevano messo in atto negli anni Settanta e Ottanta del Settecento nei domini asburgici rappresentava il modello che, nell’incerta situazione politica di fine XVIII secolo, la cultura riformista cattolica era tenuta a imitare.

L’attenzione riservata al valore civile della letteratura permise a Guadagnini di riportare al centro della sua riflessione il tema dell’istruzione, ambito della vita pubblica a cui egli aveva consacrato la

³⁶ Ivi, p. 42.

³⁷ Ivi, p. 63. Il tema dell’impiego dei talenti donati da Dio per il raggiungimento del pubblico bene attesta la ripresa quasi letterale da parte di Guadagnini della riflessione muratoriana.

sua esperienza intellettuale. La corretta formazione delle giovani generazioni, raggiungibile solamente a condizione che l'etica cristiana avesse costituito il fulcro di ogni programma educativo, costituiva un obiettivo di estrema rilevanza politica, di cui il Principe era tenuto a farsi carico. A detta di Guadagnini, che a tal proposito riprendeva un tema centrale nell'elaborazione del giansenismo tardo-settecentesco, senza un organico programma di studi la costruzione di uno Stato forte, coeso e dotato di una propria identità risultava un obiettivo inevitabilmente precluso.

Lo stesso punto di vista era stato formulato da Tamburini, il quale, nel 1797, aveva dato alle stampe l'*Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima, e dei diritti dell'uomo, e della società*³⁸, opera in cui, accanto a una moderata apertura verso i principi democratici, aveva ribadito il fondamentale ruolo della morale cristiana nel percorso formativo dei giovani³⁹. Nonostante le severe critiche mossegli da Pujati a causa della sua collaborazione con la Repubblica Cisalpina, Tamburini aveva ribadito il valore intimamente cristiano con cui declinava la sua filosofia morale contro le "sterili" speculazioni della filosofia materialista⁴⁰. Attraverso un'opera composta a scopi prettamente pedagogici, Tamburini ebbe la possibilità di esporre il proprio punto di vista riguardo al ruolo civile della religione cristiana.

Non v'ha religione che più di questa stringa i vincoli socievoli, faccia sentire la naturale uguaglianza degli uomini, e promuova la esecuzione dei reciproci uffici e i doveri della giustizia, della umanità, della fratellanza che sono la base

³⁸ A dimostrazione della centralità del ruolo civile dell'etica cristiana nel pensiero di Tamburini occorre ricordare che nel 1797 il teologo bresciano diede alle stampe l'opera intitolata *Della necessità della morale cristiana per la privata e pubblica felicità. Dissertazione latina ed italiana contro l'autore della Morale universale e contro il Freret*, che egli compose allo scopo di confutare il pensiero di d'Holbach.

³⁹ Tamburini aveva scritto, giustificando l'obiettivo di conciliare la filosofia con i precetti cattolici: "La mia filosofia sarà franca e sincera [...]. Egli è certo che nulla dirò giammai contro i miei sentimenti [...]. Nulla dee paventare in un governo libero un'anima libera". P. TAMBURINI, *Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima, e dei diritti dell'uomo, e della società*, Pavia, Galeazzi, 1803. Proseguiva Tamburini, confermando l'ottica cristiana con cui egli declinava la sua filosofia morale: "Noi dobbiamo render giustizia alla filosofia cristiana, che tanto contribuì a raddolcir costumi e dirozzar l'ignoranza ed a recare dall'una all'altra estremità del globo una moral la più pura e la più opportuna per istringere i nodi della comun fratellanza". Cit. in P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, cit., p. 28. Per la concezione di Tamburini a proposito della filosofia cfr.: P. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, cit., pp. 187-196.

⁴⁰ Durante i mesi iniziali della docenza di filosofia morale e di diritto pubblico, quelli corrispondenti all'inizio del Triennio repubblicano, furono molti gli studenti che, aspettandosi un insegnamento aperto alle idee illuministico-democratiche, criticarono Tamburini per i suoi orientamenti. Molti sostenevano infatti che le lezioni del docente bresciano fossero molto più concentrate sulla teologia che non sulla filosofia. Cfr. P. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, cit., p. 188, n. 98; Id., *Il giansenismo in Italia*, vol. III, cit., p. 24. Già nel 1786, nell'opera intitolata *Ragionamenti sul primo libro di Origene*, Tamburini aveva scritto: "I pretesi filosofi de' nostri giorni, i quali si mostrano spasimanti di amore per la società e per l'ordine politico, e sono severissimi moralisti per l'adempimento di questi doveri che hanno sempre in bocca [...] niuna cura si prendono dei doveri non meno essenziali dell'uomo verso Dio, e par che abbiano posto come un muro divisorio [...]. Se togliessi questa connessione e dipendenza, è forza pure che cada l'altra porzion de' doveri, e con essa l'ordine pubblico e la società. Ma è impossibile, che la ragione, abbandonata a se stessa, conservi l'unione di tutte le verità". Cit. in P. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, cit., p. 189, n. 101.

della civil società. La religione cristiana compone colle vedute di una vita futura tutti i doveri della presente. Essa rettifica le umane virtù e le rende più attive e più nobili a vantaggio del pubblico bene⁴¹.

Tale concetto poggiava su quanto Tamburini aveva poco prima sostenuto:

La religione cristiana è ben sistemata nell'interno e nell'esterno, che essa non può venire in contraddizione col bene degli uomini, né col potere politico; e se vi viene, non può venir che per abuso degli uomini ch'ella stessa condanna. Essa non mette l'uomo in contraddizione con sé medesimo, ma adegua perfettamente le sue indigenze. Essa non rompe l'unità sociale, ma la rassoda. Essa aggiunge ai vincoli umani i vincoli più forti ed efficaci che non si oppongono, ma favoriscono il vantaggio della politica società⁴².

Le parole di Tamburini costituiscono un punto di osservazione privilegiato per comprendere l'alveo intellettuale in cui Guadagnini elaborò la visione politica che espose in modo organico nel *Saggio de' beni*⁴³.

Il tema che stava alla base del manuale sull'etica, che Guadagnini aveva composto nel 1776 per gli studenti della scuola di Esine, tornava di stringente attualità. L'evoluzione della politica italiana sullo scorcio finale del XVIII secolo riconsegnava al tema dell'istruzione cristiana – colta non come semplice insegnamento catechetico, ma come vero e proprio processo di *bildung*, orientato alla formazione di una nuova generazione di cristiani – la centralità che la rivoluzione aveva messo in discussione.

5.3 L'economia

L'attenzione dedicata al concreto funzionamento della società civile e politica spinge Guadagnini a concentrarsi sull'economia, settore della vita pubblica a cui il riformismo cattolico settecentesco riservò uno spazio di particolare rilievo⁴⁴. Dell'importanza del settore economico nella società settecentesca Guadagnini, geograficamente distante dai principali centri urbani, ma culturalmente

⁴¹ P. TAMBURINI, *Introduzione allo studio della filosofia morale*, cit., p. 331. Per un approfondimento su tale scritto cfr. STELLA, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, cit., p. 194.

⁴² P. TAMBURINI, *Introduzione allo studio della filosofia morale*, cit., p. 330.

⁴³ Guadagnini era a conoscenza dell'opera *Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima, e dei diritti dell'uomo, e della società*. In una lettera datata 30 aprile 1797 Tamburini scrisse all'arciprete: "Non so se vi sarà pervenuta una mia operetta sui diritti dell'uomo, e della società, essendo io ora professore di diritto naturale, e pubblico. L'ho consegnata al cittadino Don Vincenzo Federici, ch'è venuto a trovarmi in Pavia. Oggi approfitto di una nuova occasione per indirizzarvi due righe in fretta per avvertirvi della spedizione della mia operetta [...]". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 113, bob. 10.

⁴⁴ La bibliografia sul ruolo dell'economia nel dibattito culturale settecentesco è molto ampia. Cfr. almeno: A. MANUELA (a cura di), *Governare il mondo: l'economia come linguaggio della politica nell'Europa del Settecento*, Milano, 2009; R. MOLESTI, *Economisti e accademici nel Settecento veneto: una visione organica dell'economia*, Milano, 2006; F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino, 1969.

vicino ai problemi sociali della modernità, dimostra una piena consapevolezza. Il *Saggio de' beni* può essere considerata un'opera dalle due anime, ben distinte ma inestricabilmente collegate: la prima, caratterizzata da un approccio teorico attraverso il quale Guadagnini approfondisce la sua teologia politica, e la seconda, che sulla prima parte si fonda, completamente dedicata al tema dell'economia.

L'attenzione al settore economico, pur con tutti i limiti che caratterizzano la riflessione di un autore che non è un esperto di economia politica, bensì un teologo, il cui obiettivo ultimo rimaneva la salvezza eterna e non lo studio analitico dei processi economici e politici su cui si regge lo Stato, pone l'opera guadagniniana all'interno di un filone culturale che nel corso del Settecento aveva chiaramente compreso come le dinamiche sociali trovassero la loro essenziale sintesi nell'economia⁴⁵.

Nel corso del XVIII secolo l'attenzione di molti intellettuali che da prospettive differenti perorarono la riforma dello Stato e delle regole che ne garantivano il funzionamento si concentrò in primo luogo sul settore economico. Già nei primi decenni del Settecento si era capito che, ancor prima dell'assetto politico, della cui difficile riforma molti erano consapevoli, era il campo delle attività produttive, delle arti e del commercio a dover essere sgravato dalle pesanti tare che su di esso si erano accumulate nel corso dei secoli⁴⁶.

Per rimanere nell'alveo del pensiero filo-giansenista basti a tal proposito ricordare l'impegno di figure come quelle di Gaspare Cerati, Giovanni Gaetano Bottari e di Celestino Galiani i quali, nel corso degli anni Trenta del XVIII secolo, in contesti regionali differenti, avevano abbandonato le dispute teologico-dottrinali per concentrarsi sullo studio dei problemi che gravavano sulla società del loro tempo, cercando di agire, attraverso le loro opere, sulla vita politica e culturale. Sulla stessa

⁴⁵ La crisi economica che nel corso degli anni Trenta del XVIII secolo colpì la penisola italiana fu uno stimolo particolarmente forte affinché gli obiettivi riformatori formulati dai più importanti ingegni del tempo si focalizzassero sul settore dell'economia. Si era capito, e questo vale, seppur con le debite differenze regionali, per tutta l'Italia, che per incrementare la ricchezza dello Stato occorreva agire contro le tare che ancora gravavano, seppur con un peso che variava in modo sostanziale da Stato a Stato, sulla società italiana. Lo Stato, supportato "scientificamente" dal contributo degli intellettuali, era tenuto ad approntare un programma economico-politico volto, attraverso le riforme, all'incremento dei commerci, delle finanze e, dunque, della ricchezza pubblica. Non è possibile ricostruire in questa sede il dibattito settecentesco sul tema dell'economia. Basti tuttavia pensare all'impegno messo in campo nel napoletano a cavallo tra gli anni Trenta e Quaranta del XVIII secolo da figure quali Bernardo Tanucci e Paolo Mattia Doria, azione continuata nelle generazioni successive da Carlo Antonio Brogna e Antonio Genovesi al fine di contrastare la giurisdizione baronale che da secoli regolava la vita del Regno di Napoli. Nello stesso periodo in Toscana spicca l'azione di Sallustio Bandini e di Pompeo Neri. Nello Stato Pontificio, gravato più che gli altri stati italiani da una situazione economica disastrosa, Leone Pascoli mise in luce la necessità di approntare una serie di lavori pubblici che, collegati a una politica economica mercantilistica, avrebbero favorito lo sviluppo di un solido mercato interno. Alle proposte di Pascoli non rimase sordo lo stesso Benedetto XIV il quale, nel 1748, pubblicò un *motu proprio* in cui si sosteneva la libertà di circolazione delle merci all'interno dello Stato romano. Nella prima metà del XVIII lo stesso Muratori sostenne l'assoluta centralità nel dibattito pubblico dei temi economici. A tal proposito cfr.: F. VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., ad indicem.

⁴⁶ Emblematici a tal proposito risultano i programmi riformatori avanzati nella Serenissima da Andrea Tron. A tal riguardo cfr.: F. VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., pp.275-276.

lunghezza d'onda si pose lo stesso Muratori il quale, nello scritto *Della pubblica felicità*, aveva sostenuto che il principale campo su cui occorreva intervenire per poter approntare un organico piano di riforma era indiscutibilmente quello economico⁴⁷.

Tuttavia, se l'attenzione ai problemi economici costituisce un aspetto qualificante del pensiero di Guadagnini, occorre sottolineare che anche riguardo al tema dei commerci, del lavoro e delle attività produttive, la prospettiva dell'arciprete non subisce alcun rilevante mutamento. Il punto di partenza della riflessione di Guadagnini, la base su cui la sua analisi del settore economico poggia, rimane l'etica cristiana.

In conformità alla strategia argomentativa che caratterizza il *Saggio de' beni*, la riflessione di Guadagnini a proposito dell'economia è declinata in chiave espressamente anti-illuminista e anti-democratica. In opposizione alle idee propugnate dall'illuminismo radicale l'arciprete sostiene che un radicato sentimento religioso, capace di influire sulla vita quotidiana di ogni individuo, non intralcia, bensì favorisce lo sviluppo socialmente equo delle attività economiche. Alla luce di tale constatazione il discorso di Guadagnini a proposito dell'etica cristiana assume un carattere di spiccata concretezza:

Perché dunque si incolpa la Religione d'inceppe il commercio e le arti? [...] La Religione proibisce l'eccesso e il disordine, non la sostanza dell'onesto desiderio del guadagno annesso alla fatica delle arti, ed alle cure del negozio. Vieta ciocché è nocivo alla perfezion delle arti e del traffico, quella cupidità che produce le frodi, le cabale, i monopolj, i dolosi fallimenti; e consacra il guadagno stesso col virtuoso intendimento di servire utilmente alla società, d'aver con che soccorrere largamente alla necessità de' poveri, ed allo splendor del culto, e di far le parti del perfetto economo delle lor famiglie⁴⁸.

A detta di Guadagnini la possibilità che lo Stato incrementi la propria ricchezza, e conseguentemente il benessere collettivo, è legata a due principali fattori. In primo luogo è necessario che ogni attività economica, sia essa commerciale o finanziaria, sia svolta in piena conformità al messaggio evangelico e in secondo luogo che l'autorità politica, soggetto la cui importanza è costantemente posta in risalto da un pensatore la cui riflessione politica è informata al più classico giurisdizionalismo di stampo regalista, indirizzi la propria azione al mantenimento della pace all'interno dei confini statali⁴⁹.

⁴⁷ Muratori non si spinge a proporre concrete iniziative nel campo dell'economia politica, ma il ruolo di primo piano occupato nel suo pensiero da questa materia risulta evidente. Cfr.: F. VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., pp.177-186.

⁴⁸ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 21.

⁴⁹ La critica contro la guerra quale causa di sperpero di denaro e di intralcio allo sviluppo delle attività commerciali accomuna la riflessione di Guadagnini a quella di Muratori. Alla fine degli anni Quaranta del XVIII secolo, traendo spunto dall'osservazione degli eventi relativi alla guerra di successione austriaca che anche in Italia fecero sentire i propri effetti, Muratori criticò la guerra e le sue conseguenze, che colpivano soprattutto i ceti sociali più deboli. Cfr.: F. VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., p. 68.

Il tema della pace quale imprescindibile preconditione ai fini dello sviluppo dell'economia costituisce un punto centrale del pensiero politico di Guadagnini. La questione, superando l'aspetto etico, che si potrebbe pensare preponderante nel pensiero di un teologo, risulta di particolare rilevanza in quanto conferma la partecipazione di Guadagnini a un dibattito che segnò in profondità la cultura settecentesca. Scrive Guadagnini:

Se, come la Religion Cristiana prescrive, i principi e i popoli mantenessero una tranquilla pace dentro e fuori dallo Stato, onde le nazioni potessero tra lor commerciare con piena libertà, e le merci contrattate potesser viaggiare per mare e per terra senza pericolo di divenir preda delle truppe o delle squadre nemiche [...] non sarebbe il commercio fioritissimo?⁵⁰

Anche riguardo al tema della guerra la riflessione guadagniniana si contraddistingue per uno spiccato realismo politico. Se l'arciprete condanna ogni forma di guerra mirante all'arricchimento e all'espansionismo territoriale, allo stesso tempo si dimostra disposto ad accettare la guerra nel momento in cui essa costituisca l'unico strumento funzionale alla difesa dei confini dello Stato. Qualora ingiustamente attaccato da una potenza straniera, il Principe ha non solamente il diritto, bensì anche il dovere, dettato dalla tutela dei sudditi, di rispondere militarmente. Al fine di approfondire l'analisi del rapporto esistente tra amor patrio e pace interna allo Stato, Guadagnini ricorre all'esempio dell'espansionismo dell'Impero romano, a suo dire, unicamente dettato dalla sete di potere insita in un popolo che ancora non aveva conosciuto la Rivelazione cristiana, a cui si oppone l'atteggiamento che caratterizza, o almeno dovrebbe caratterizzare dal punto di vista teorico, l'approccio alla guerra del Principe cristiano:

L'amor della Patria è inserito da Dio nel cuore di tutti gli uomini. La Religion dunque non solo non lo estingue, ma lo consacra come un istinto divino. Chi serve da Cristiano alla Patria pensa di servire in ciò a Dio; e perciò non ricusa né spesa, né fatica, né pericolo: sincero d'averne da Dio degna mercé. Levato questo sacro riflesso da chi non ha religione, quanto sarà più freddo ed instabile questo amor della Patria? Massime quando la trovi sconosciuta de' suoi servigi? Ma questo stesso amor della Patria altro è legittimo e per così dir domestico e gentile, ed altro illegittimo, selvaggio e feroce. Tal era il tanto vantato amor della Patria de' Romani: questo loro amor della Patria era un odio di tutto il resto del genere umano: una cupidità crudele di ingiustamente assoggettare a Roma tutte le genti, e portare per ciò per tutto il mondo le catene, la guerra, e l'esterminio. Tal è ancora lo spirito di tutti i conquistatori. Un popolo dominato da questo spirito farà consistere l'amor della Patria nel dilatar i suoi confini a spese d'ogni debil vicino senza mettere altro termine alle conquiste, che l'impossibilità di poterne sperare dell'altre. Questo genere di preteso amor della Patria oltre l'essere ingiusto, e nocevolissimo a tutta la società umana, è nocevolissimo alla stessa Patria: ne scandisce per sempre la pace con tutti i vicini, mantiene in essa perpetuamente l'orror della guerra e della strage de' suoi cittadini, nutrice in loro lo

⁵⁰ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 21.

spirito di ferocia che semina private ingiustizie e vendette, e spesso prorompe in luttuose guerre civili; testimonio in tuttocìò la storia romana⁵¹.

Per Guadagnini tale situazione non si riscontra in uno Stato conforme ai principi etici cristiani.

Non così pensa un popolo Cristiano: egli restringe il valor militare a difender la Patria da ogni ingiusto aggressore, il qual ricusi di stare alla ragione, e renda inutile ogni tentato ragionevole accordo: ma insieme procura alla Patria il maggior di tutti i suoi beni, che è la Pace, nutrice della quiete della popolazione, delle ricchezze, dell'arti del commercio, della agricoltura, delle scienze e delle arti e della pubblica gioja: il dono prezioso, che Gesù Cristo è venuto a portare dal cielo, e che la Chiesa dimanda ogni giorno nelle sue preci, e ne' suoi sacrificj⁵².

Il pensiero di Guadagnini a proposito della guerra risulta nuovamente mutuato dal pensiero muratoriano. Volgendo il proprio sguardo alla storia d'Italia, segnata dalla devastazione e dalla povertà dovute alle guerre che percorsero la penisola nella prima metà del XVIII secolo, Muratori si era reso portavoce della più severa critica della guerra, a suo dire la principale causa di impoverimento sociale⁵³. Traendo spunto dalla sollevazione di Genova del 1747, avvenuta due anni prima della stesura del *Della pubblica felicità*, Muratori aveva scritto:

Bisogna ch'io lo confessi: mi sento qualche ripugnanza a parlare della milizia, perché quantunque sia questo un istituto utile ed anche necessario alla conservazione della repubblica, pure a me sembra una disgrazia l'obbligo di tenere armati per difesa, e molto più per il volerne tenere per offesa. [...]. Ma c'è in oltre la guerra che gli uomini fanno fra loro per iscannarsi l'un l'altro, e guerra di lunga mano più frequente dell'altre. Gran pensione del genere umano, e pensione d'ogni secolo, che è mai questa! Ora qual felicità può mai trovarsi dove danzano l'armi e il furor militare? Col farmi vivere lungo tempo Dio m'ha fatto o vedere co' propri occhi, o inteder per sicure relazioni, che flagello de' popoli sia la

⁵¹ Ivi, p. 20. Nella prima redazione del *Saggio de' beni* la parte in cui Guadagnini fa riferimento alla storia romana manca completamente.

⁵² G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 19.

⁵³ Muratori aveva criticato apertamente la guerra a fini espansionistici: "Quello ancora che per lo più veggiamo accadere, quand'anche la fortuna s'accordi coll'armi d'un principe, ond'egli ne divenga più grande e potente con islargare i confini, non vi figuraste che l'ingrandimento suo servisse a far godere uno stato migliore a' sudditi suoi. Quel che erano, seguitano ad essere. Il danno da loro patito suole unicamente tornare in profitto al principe". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 264. Tuttavia anche Muratori, alla luce degli eventi che ridussero nel XVIII secolo la penisola italiana a un campo di battaglia, aveva avanzato una netta distinzione tra quelle che, prendendo a prestito la terminologia propria della filosofia politica, si possono definire "guerre giuste" e "guerre ingiuste": "Chiunque de' principi può mantener proporzionate alle forze del suo erario non è mai da biasimare: sarà fors'anche da lodare, perché il *gius* naturale insegna di difendere i propri stati, città, fortezze e diritti, per quanto può, da chi tentasse d'opprimerlo; anzi corre obbligo al principe di preservare e liberare, se può, i popoli suoi dagl'insulti altrui. Ma sarebbe da desiderare che in queste sì giuste misure si contenessero gli animi de' regnanti. Né mettessero mano all'armi, se non forzati da un vero male presente o da un male ragionevolmente temuto in avvenire: che non sarà mai da dirsi gloria d'essi, anzi sarà motivo di giusto biasimo, l'entrare in guerra senza necessità veruna, con cercare pretesti, che mai non mancano, per ingoiare gli altrui domini, e senza farsi scrupolo di rompere la fede pubblica e i più solenni trattati per l'avidità di nuove conquiste. [...] La necessità della difesa può scusar tali eccessi: ma non mai li scuserà l'ambizione e il capriccio de' regnanti". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 265.

guerra, non tanto per i mali ch'essa inferisce nel suo bollire, quanto per quelli che restano come appendici della medesima a cagion delle tante rovine de' particolari e dei contratti debiti pubblici⁵⁴.

Proseguiva il bibliotecario modenese:

Primieramente chiunque ha la fortuna di godere la pace può essere che non ingiustamente si lagni d'altri mali, ma certo egli gode un bene che fra quei del mondo è sommamente stimabile e invidiabile⁵⁵.

Dalla lettura parallela dei passi dedicati al tema della guerra si deduce l'enorme influenza esercitata dal *Della pubblica felicità* sullo sviluppo della riflessione guadagniniana. La domanda retorica formulata dal bibliotecario modenese al fine di dimostrare l'inconciliabilità della guerra con il raggiungimento della pubblica felicità⁵⁶ è riproposta secondo lo stesso schema anche da Guadagnini. Tra la frase

ora qual felicità può mai trovarsi dove danzano l'armi e il furor militare?

con cui Muratori aveva espresso il suo disprezzo per la guerra e

se, come la Religion Cristiana prescrive, i principi e i popoli tenessero una tranquilla pace dentro e fuori dallo stato, onde le nazioni potessero tra lor commerciare con piena libertà, e le merci contrattate potesser viaggiare per mare e per terra senza pericolo di divenir preda delle truppe o delle squadre nemiche [...] non sarebbe il commercio fioritissimo?

con cui Guadagnini si esprime nel *Saggio de' beni*, emerge un evidente parallelismo. Per Guadagnini il mantenimento della pace all'interno dei confini statali e la difesa da parte dell'autorità politica della religione cristiano-cattolica come religione di Stato, rappresentano le condizioni necessarie e sufficienti per assicurare lo sviluppo commerciale e finanziario e, di conseguenza, il pieno impiego della forza lavoro. Una volta assicurata la concreta applicazione di queste fondamentali precondizioni funzionali allo sviluppo dello Stato, l'intervento diretto dell'autorità politica nel settore economico diventa a detta di Guadagnini superfluo, in quanto i meccanismi che regolano il funzionamento di questo importante settore della vita civile e politica tendono a incanalarsi spontaneamente su binari virtuosi.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Muratori prestò particolare attenzione al tema del pubblico benessere in rapporto alla gloria del Principe. Nell'opera intitolata *Rudimenti di filosofia morale per il Principe*, che costituisce una sorta di premessa teorica al più tardo *Della pubblica felicità*, Muratori aveva sostenuto che l'obiettivo del bene comune, che l'autorità governativa era tenuta a perseguire, poteva essere indirizzato all'incremento della gloria dell'autorità politica stessa, idea che risulta molto più sfumata nel *Della pubblica felicità*. Cfr. B. DONATI (a cura di), *Scritti politici postumi*, Bologna, 1950, p. 75.

Secondo l'arciprete la pace, associata a una fede religiosa consapevole e illuminata dalla forza operante dell'etica cristiana, avrebbe posto un freno agli abusi che, ostacolo al pieno sviluppo delle attività economico-commerciali, impedivano la crescita armonica e socialmente equilibrata della ricchezza statale. Ciò avrebbe inoltre rappresentato un efficace strumento contro i diffusi fallimenti che, vera e propria piaga di una società come quella italiana su cui ancora pesavano gli effetti delle guerre combattute nella prima metà del XVIII secolo, costituivano una delle principali cause di danno per lo sviluppo statale.

Le dinamiche virtuose di cui Guadagnini auspica l'instaurazione avrebbero inoltre ostacolato la formazione di sistemi monopolistici. Per l'arciprete la creazione di monopoli o di posizioni di potere nel settore economico-produttivo – fenomeni ricorrenti in antico regime, in cui era consuetudine che l'autorità politica delegasse a un unico soggetto il controllo di un intero settore economico – genera una distorsione delle regole del mercato e dunque ciò che di più lontano esiste da uno sviluppo economico equo⁵⁷. Per l'arciprete i monopoli costituiscono l'esempio concreto di arricchimento di una piccola parte della società a discapito dell'intera collettività, in altri termini un modello di sviluppo e di crescita economica antitetico a quello propugnato dall'etica cristiana. Scrive Guadagnini:

Se [...] cessassero i monopolj, i dolosi fallimenti, le frodi, i ritardi ingiustii al pagamento accordato, che spesso dai ricchi si nega ai mercanti, o che gli hanno serviti delle loro mercanzie bene spesso di semplice lusso, non sarebbe egli certo il commercio fioritissimo? Perché dunque si incolpa la religione d'inceppe il commercio e le arti?⁵⁸

Per Guadagnini la pubblica felicità rimane dunque l'orizzonte da cui non è possibile distogliere lo sguardo, pena, a suo dire, generare squilibrio economico e sociale. Tale concezione, che costituisce in un'ultima analisi il fondamento concettuale che regge l'intera argomentazione guadagniniana, emerge con una forza ancor maggiore nel momento in cui l'arciprete si concentra sull'analisi del settore economico. In tal modo ciò che Guadagnini aveva sostenuto nella prima parte del *Saggio de' beni* a proposito del benessere pubblico quale principale obiettivo dell'azione politica del Principe

⁵⁷ Nel corso della XVIII secolo il tema della creazione di sistemi monopolistici attrasse l'attenzione di molti autori appartenenti alla cultura riformatrice. Lo stesso Muratori si era soffermato sulla questione nel *Della pubblica felicità*, ragionando a proposito del commercio del frumento: "V'ha de' paesi la ricchezza de' quali principalmente consiste nella sovrabbondante copia de' grani. Fa pur brutto vedere che i pubblici ministri vogliano sopra questa derrata far un ingiusto guadagno, se non anche un monopolio, [...]". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 145. Contro la formazione di posizioni di potere in campo economico-produttivo, principale causa di sottrazione di ricchezza pubblica e di squilibrio sociale, si era impegnato anche Sallustio Bandini. Nel 1735 l'economista senese compose il *Discorso sopra la Maremma di Siena*, pubblicato nel 1775, in un momento particolarmente favorevole alle riforme economiche. In tale scritto, tra i molti argomenti trattati, Bandini aveva espresso la sua visione riguardo alla creazione e alla natura dei monopoli. Cfr. M. MIRRI, *Sallustio Bandini*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 5, Roma, 1963, pp. 720-731.

⁵⁸ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 21.

perde parte della sua connotazione teorica per assumere una maggior concretezza, che rende l'argomentazione dell'arciprete più solida e ancorata alla realtà contingente.

A tal proposito il confronto con l'opera sull'etica che Guadagnini aveva composto nel 1776 risulta di particolare interesse. Tra questo scritto e il *Saggio de' beni* è riscontrabile un scarto che non è solamente cronologico ma è anche e soprattutto concettuale. Se nel corso degli anni Settanta del Settecento la prospettiva con cui Guadagnini guardava all'operato dell'uomo nella società civile e politica era ancora saldamente legata alla dimensione ultraterrena, negli scritti composti a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo l'arciprete dimostra un più spiccato interesse per il concreto funzionamento della società politica, per i meccanismi che ne regolano il funzionamento e per la relazione che intercorre tra essi e l'operato dell'uomo. In altri termini nell'elaborazione guadagniniana emerge una maggiore attenzione al tema della felicità sociale colto anche nella sua dimensione economica. Tale visione non conduce l'arciprete a rigettare la propria concezione dottrinale, fondata sull'idea della corruzione di ogni costruzione umana, ma allo stesso tempo mette in luce la sua apertura ai temi portati dal razionalismo settecentesco.

Se nel manuale sull'etica cristiana del 1776 la visione di Guadagnini a proposito dell'operato dell'uomo in società era ancora fortemente debitrice di una logica trascendente, che vedeva nella vita eterna lo scopo ultimo dell'agire umano, nel *Saggio de' beni* la riflessione dell'arciprete si caratterizza per un approccio decisamente più pragmatico, e dunque "politico". L'attenzione di Guadagnini si sposta dalla "felicità" intesa come condizione realizzabile unicamente nella dimensione ultraterrena, alla "pubblica felicità" quale obiettivo sociale e politico realisticamente realizzabile. Il manuale sull'etica non aveva avuto la pretesa di essere un trattato di filosofia politica. I temi concernenti l'origine dell'autorità civile, il rapporto tra *sacerdotium* e *imperium* e tra governanti e governati avevano occupato una parte esigua dell'opera. In tale scritto Guadagnini si era interessato in primo luogo a quella che egli aveva definito la "vera felicità", la condizione di cui solamente la salvezza eterna è in grado di garantire la piena realizzazione. Il *Saggio de' beni*, al contrario, ha costituito il tentativo più approfondito elaborato da Guadagnini di indagare il concreto funzionamento dello Stato attraverso lo studio delle diverse forme di governo e del rapporto tra l'autorità politica e il cristiano colto nella doppia dimensione di fedele e di cittadino/suddito.

Tornando al pensiero dell'arciprete a proposito del funzionamento della società civile e politica, occorre mettere in luce che il principale obiettivo contro cui Guadagnini rivolge la propria attenzione è l'incondizionata ricerca dell'interesse privato, che, a suo dire, rischia di diventare l'obiettivo a cui sacrificare l'equità sociale e il bene comune. Questo vale a maggior ragione per i ceti più abbienti, spinti nelle relazioni economiche a far leva sul loro *status* per ottenere benefici a discapito delle frange sociali più disagiate. A detta di Guadagnini proprio su coloro che dispongono di maggiori

ricchezze grava una più grande responsabilità sociale. Essi, ad esempio, esclusi dalle attenuanti di cui i ceti sociali meno abbienti possono godere, sono tenuti a saldare prontamente i debiti contratti⁵⁹.

Per Guadagnini la trasposizione di tale idea – che affonda le sue radici nel concetto di giustizia compensativa già presente nel diritto romano e in seguito accolta anche dal pensiero cristiano – dal piano teorico a regola concreta del vivere comune, avrebbe garantito un maggior stimolo e un miglior utilizzo della forza lavoro e, tema di particolare interesse per lo scorcio finale del XVIII secolo, l’instaurazione e il conseguente sviluppo di un seppur equilibrato sistema concorrenziale. A parere dell’arciprete il proporzionato riconoscimento delle prestazioni lavorative, associato allo stimolo derivante da un sempre più diffuso sistema concorrenziale, avrebbe sollecitato gli artigiani, categoria a cui Guadagnini dedica particolare attenzione, a impegnarsi al fine di trovare le più efficaci strategie di produzione necessarie ad assicurarsi fette di un mercato in continua espansione⁶⁰. A tal riguardo Guadagnini avanza la seguente domanda retorica:

Se, come la Religion Cristiana prescrive, le fatture degli artigiani fossero dai ricchi avari prezzate a dovere; se i ricchi non si giovassero dell’estremo bisogno degli artisti per estorcerle da loro ad un prezzo il più vile, se le guadagnate mercedi fossero lor pagate prontamente, e non dopo reiterate ricerche, se in contanti a tenor del convenuto, non in generi spesso di cattiva qualità, e valutati con eccesso, quanto gli artisti sarebbero più felici, e qual massimo ardor prenderebbono di portare la lor perizia al colmo della possibile perfezione, e quale emulazione desterebbe tra loro per superarsi a vicenda nella solidità, nella bellezza, nell’eleganza delle opere loro?⁶¹

Nella società d’antico regime, in cui il sistema delle arti e delle corporazioni rendeva sostanzialmente nulli gli spazi lasciati alla libera iniziativa economica, Guadagnini auspica la creazione di un regime economico-produttivo che, seppur inquadrato nell’antica struttura del potere, fosse caratterizzato da un maggior grado di libertà⁶². In tal modo l’operato di ogni singolo individuo, volto al perseguimento di un onesto guadagno, assommato a quello di ogni altro lavoratore, avrebbe generato un indiretto ma sostanziale vantaggio per l’intera comunità, accrescendo dunque la ricchezza generale dello Stato.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² Anche riguardo a tale dibattuta questione è impossibile non ravvisare una stretta comunanza tra la riflessione di Guadagnini e quanto Muratori aveva sostenuto nel *Della pubblica felicità*. L’erudito modenese, prendendo a riferimento i provvedimenti adottati nello Stato Pontificio da Benedetto XIV, aveva scritto: “Miravasi questo disordine nello stato pontificio: v’ha provveduto il regnante zelantissimo pontefice Benedetto XIV. Da che s’è assicurata la conveniente provvisione per proprio paese, tanto la giustizia che il pubblico bene ricercano la libertà del commercio e l’accrescimento del peculio di quel popolo il quale, altrimenti fecendosi, resterebbe povero nella sua stessa ricchezza”. L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 145-146. Proseguiva Muratori, citando Jean François Melon, autore dell’*Essai politique sur le commerce*, al fine di sostenere una visione mercantilistica: “Il commercio richiede libertà e protezione”. L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 148.

È a tal punto spiccata la fiducia che Guadagnini ripone nella forza operante della virtù cristiana da spingere un rigorista di orientamento giansenista fedele al modello politico assolutista ad auspicare che nel campo economico, l'ambito in cui più di ogni altro l'operato del singolo si riflette sull'intera società, fossero garantiti maggiori spazi di manovra e una sempre più diffusa concorrenza.

A tal proposito il costante confronto con la lezione di Muratori traspare in tutta evidenza. Scorrendo le pagine del *Della pubblica felicità*, nel capitolo dedicato al tema della religione, si legge:

Ora egli è da dire che dalla bontà de' costumi, dalla rettitudine delle umane azioni e dall'esercizio della virtù principalmente dipende la real felicità di un popolo. Stato troppo infelice d'una repubblica sarebbe quello dove né la vita, né l'onore, né la roba fossero in sicuro per la malvagità degli altri cittadini, e tutto fosse discordia e prepotenza de' forti contra i deboli. Quella sola all'incontro può chiamarsi felice repubblica, dove regna la giustizia, dove alberga la concordia, la carità con altre virtù. Ufizio suo non è solamente di ammaestrarci nel vero culto di Dio, ma anche di regolare e persuadere i più regolati costumi, ogni sorta di virtù, e d'introdurre ne' suoi professori quella tranquillità privata e quella universale unione ed amore che appunto è voluto da Dio e può rendere felice l'umana società⁶³.

Tuttavia occorre precisare che, se a proposito del settore economico-produttivo Guadagnini dimostra un'evidente apertura nei confronti dell'operato umano, la sua concezione antropologica, frutto di una rigoristica interpretazione della dottrina agostiniana anti-pelagiana, rimane al centro del suo pensiero teologico-politico. La consapevolezza che il miglioramento della condizione economica di ogni individuo costituisce la base senza la quale il perseguimento del pubblico benessere risulta irrimediabilmente precluso non sfocia mai nell'elogio incondizionato dell'attivismo borghese che ha caratterizzato lo spirito del razionalismo settecentesco. Ciò che nei decenni centrali del XVIII secolo era stato possibile, ossia che autori sensibili a un orientamento rigoristico si dimostrassero aperti verso i temi dell'arricchimento personale e del perseguimento dell'interesse privato, sullo scorcio finale del XVIII secolo rappresentava nell'ottica di Guadagnini un potenziale motivo di destabilizzazione socio-politica. La diffusione del materialismo e dell'ateismo e lo scoppio della rivoluzione francese avevano precluso il confronto che, a partire degli anni Trenta e Quaranta del Settecento, si era istaurato tra la cultura riformatrice cattolica e il pensiero illuminista.

Non a caso una delle poche discontinuità riscontrabili tra il pensiero di Muratori e quello di Guadagnini riguarda proprio il tema del perseguimento dell'interesse privato. In Muratori la riflessione sull'individuo, di cui il bibliotecario modenese sottolinea con particolare attenzione la singolarità e l'identità pur all'interno di una concezione organicistica della società, risulta più

⁶³ Ivi, p. 45.

approfondita di quanto non sia nell'elaborazione guadagniniana. L'attenzione all'individuo, nel contesto di una società sgravata dalle tare economiche e politiche che ne avevano impedito un concreto sviluppo, risulta il frutto del notevole rilievo che il tema dell'interesse privato ha occupato nel pensiero di Muratori⁶⁴. Tale materia, è bene sottolinearlo, non è mai declinata dall'erudito modenese in opposizione al tema della pubblica felicità, ma assume un rilievo decisamente più marcato rispetto a quello raggiunto nella riflessione politica di Guadagnini.

Dimostrando una spiccata sensibilità nel cogliere l'evoluzione delle dinamiche sociali che caratterizzarono il tardo XVIII secolo l'arciprete dedica un intero paragrafo del *Saggio de' beni* al tema dell'individuo, colto quale soggetto dotato di una propria autonomia e di propri diritti. Tuttavia, pur concentrandosi sulla dimensione individuale dell'uomo – la nuova componente sociale che la rivoluzione francese e la legislazione napoleonica fecero emergere con il significato che ancora oggi gli si riconosce – in Guadagnini la tutela della pubblica felicità, il principale obiettivo per il cui raggiungimento l'intellettuale cattolico era tenuto a impegnarsi, continuava a occupare un ruolo di notevole rilievo contro ogni deriva individualistica.

Se dunque sul piano teorico Guadagnini condivide l'attenzione riservata nel *Della pubblica felicità* al perseguimento del privato interesse, è tuttavia restio ad accogliere la riflessione muratoriana sull'individuo in maniera incondizionata, in un momento storico diverso da quello in cui il bibliotecario modenese aveva elaborato la sua riflessione. Secondo Guadagnini la necessità che sullo scorcio finale del XVIII secolo il tema del privato interesse rimanesse inequivocabilmente subordinato a quello del perseguimento del bene pubblico risultava ancor più impellente di quanto non fosse stato alla metà del Settecento, quando Muratori aveva dato alle stampe il *Della pubblica felicità*.

A detta di Guadagnini l'idea della subordinazione del privato interesse al pubblico bene è in grado di esercitare un benefico effetto sul rapporto che l'uomo instaura con il denaro, con i beni terreni e in generale con la ricchezza. Un radicato e diffuso sentimento religioso impedisce che l'arricchimento privato, slegato da ogni visione riguardante il bene comune, possa diventare il principale, se non l'unico, obiettivo che valga la pena perseguire. Una ricerca ossessionata del profitto, un'ambizione cieca al miglioramento della condizione sociale – istinti che per l'arciprete caratterizzano la natura irrimediabilmente corrotta dell'uomo – costituiscono un ostacolo al corretto funzionamento sociale, economico e politico dello Stato. La condanna dell'egoismo sociale traspare dalle parole di Guadagnini, il quale scrive a tal proposito:

⁶⁴ L'elogio dell'interesse privato era già presente nel trattato di Muratori intitolato *La filosofia morale esposta e proposta a i giovani*. A tal proposito cfr.: F. ARATO, *La "ragione ben impiegata", appunti sulla filosofia morale*, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*, atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995), Firenze, 1996, p. 215.

E' vero, che la Religione ammazza la cupidità del guadagno. Ma quale cupidità? L'eccessiva e disordinata, che porta l'uomo ai delitti: ai contratti lesivi, alle frodi, ai monopoli, alle usure, alle oppressioni, alle calunnie, all'infedel maneggio de' pubblici ufficj, a metter fin la patria in schiavitù per sostenersi nei posti sempre, a forza di partiti e alleanze condannate dalle leggi⁶⁵.

Se la denuncia dell'egoismo sociale come piaga da cui lo Stato deve essere preservato costituisce un tratto peculiare della riflessione guadagniniana, è bene sottolineare che ciò non si traduce nell'esaltazione di un cieco conservatorismo. Guadagnini fonda la sua riflessione su due idee, tra loro strettamente correlate: da una parte che il perseguimento del guadagno, obiettivo di per sé legittimo, sia commisurato al lavoro effettivamente svolto e dall'altra che l'impegno esercitato da ogni individuo nel settore economico diventi il principale strumento di promozione sociale. Il guadagno ottenuto a discapito dei più deboli, ossia della maggioranza della popolazione, così come la formazione di monopoli, costituiscono i principali obiettivi contro cui, a detta di Guadagnini, l'autorità politica è tenuta a intervenire. La squilibrata distribuzione delle risorse economiche e della ricchezza dello Stato, da non confondere con una richiesta di uguaglianza sociale inconciliabile con le coordinate mentali di un uomo ancora debitore del paradigma mentale tipico d'antico regime, costituisce per Guadagnini una tara che grava sullo sviluppo economico.

L'importanza della promozione sociale nel pensiero di Guadagnini è attestata dall'attenzione che egli riserva alla formazione scolastica come strumento grazie al quale anche i ceti più deboli possono ambire a un'emancipazione il cui valore è al contempo culturale ed economico.

Ciò che dunque traspare dalla riflessione guadagniniana non è la promozione dell'uguaglianza sociale, bensì l'auspicio che ogni singolo individuo possa disporre delle stesse condizioni di partenza. Le potenzialità umane, assai limitate nella concezione di un rigorista intransigente, ma non per questo inesistenti, costituiscono il discrimine tra chi è in grado di far fruttare le proprie risorse e chi non ne possiede le capacità.

Qui sta l'originalità e al contempo il limite dell'elaborazione di Guadagnini a proposito del funzionamento della società politica. L'arciprete, superando i limiti del pessimismo antropologico che ne aveva caratterizzato la visione dottrinale sin dall'età giovanile, si dimostra aperto alla comprensione dell'uomo in quanto individuo che, in seno a una realtà socio-politica complessa in costante mutamento, ambisce al miglioramento del proprio *status* economico e sociale. Tuttavia, tale riflessione, seppur abbozzata, si arresta su un piano teorico, senza mai approdare alle sue più concrete conseguenze, connotando in tal modo l'elaborazione guadagniniana quale estremo tentativo di comprendere una realtà del cui rapido mutamento l'arciprete era perfettamente consapevole, attraverso un linguaggio e tramite coordinate mentali che trovavano la loro ragion

⁶⁵ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., pp. 23-24.

d'essere nell'antico regime. E non poteva essere altrimenti in un autore che, seppur aperto al dialogo con la modernità settecentesca, rimaneva pur sempre un teologo e non un filosofo della politica.

Uno sforzo intellettuale dunque quello approntato da Guadagnini di particolare rilievo nel contesto del riformismo cattolico tardo-settecentesco, ma destinato a risolversi in un tentativo che la diffusione dei principi democratici prima e lo scoppio della rivoluzione francese poi avevano reso vano.

Accanto al tema del bilanciato rapporto tra ricerca dell'interesse privato ed equo sviluppo economico e sociale dello Stato, Guadagnini riserva particolare attenzione a un'altra questione, anch'essa centrale nella riflessione culturale settecentesca, ossia la critica del lusso, dell'opulenza e dell'ostentazione fine a se stessa della ricchezza⁶⁶. A tal proposito è bene mettere in luce che in Guadagnini la denuncia di tali pratiche sociali non nasce da ragioni puramente etico-morali, dettate dalla *forma mentis* di un giansenista che, conforme a un ferreo rigorismo, osteggiava ogni superflua forma di lusso, bensì da un approccio molto più pragmatico. Per l'arciprete il lusso, lo sperpero di denaro per l'acquisto di beni superflui come mezzi di ostentazione dello *status* sociale, esercita un'influenza negativa sullo sviluppo del settore economico. A detta di Guadagnini l'abitudine tipica dei ceti sociali più facoltosi di impiegare il denaro per l'acquisto di beni di lusso sottraendolo agli investimenti nel settore economico ostacola la produzione di un maggior quantitativo di merci da collocare sul mercato, preconditione necessaria ai fini dell'abbassamento generale dei prezzi. In altri termini, l'acquisto di beni di lusso rappresenta per Guadagnini, oltre che una pratica eticamente condannabile, un ostacolo allo sviluppo di un mercato realmente concorrenziale.

Tutto di si veggono famiglie ricche andar precipitosamente e lentamente in rovina. Di tutte queste se ne vede pur una rovinata dalla Religione? Son le umane passioni non regolate che le precipitano, [...], per cui si fugge la fatica di vegliare sui proprj affari per coltivare esattamente i terreni, vendere e comperare a tempo, esigere e pagare, misurar col calcolo l'uscita coll'entrata: la vanità di figurare col lusso in abiti o in fabbriche⁶⁷.

Le parole di Guadagnini attestano come ancora sullo scorcio finale del XVIII secolo l'attenzione che il riformismo cattolico aveva riservato al tema dell'uso del denaro e del suo impiego redditizio fosse ancora particolarmente accesa. Gli auspici avanzati negli anni Trenta del XVIII secolo da un intellettuale come Carlo Antonio Broggia⁶⁸ il quale, non disgiungendo l'aspetto morale da quello

⁶⁶ *Ibidem*. Sul tema della ricchezza nel pensiero cristiano in età moderna cfr.: G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio: la società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Bologna, 2002.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Su Carlo Antonio Broggia cfr.: L. DE ROSA, *Broggia Carlo Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 14, Roma, 2003, pp. 416-421.

economico, aveva combattuto il lusso diffuso nel Regno di Napoli in quanto ostacolo allo sviluppo delle attività economiche, trovavano un'eco nella riflessione guadagniniana⁶⁹. Per non dimenticare il modello che, ancora una volta, Guadagnini trovò nel *Della pubblica felicità* di Muratori, in cui l'erudito modenese si era spinto a paragonare addirittura il lusso al furto⁷⁰. Tirando le fila di un dibattito che segnò l'identità della cultura riformatrice cattolica settecentesca, Guadagnini porta a compimento la propria riflessione scrivendo che

la Religione a chi ne osserva esattamente i precetti procaccia tutti i beni saggiamente desiderabili. La sufficiente provvista di quanto basta per sostenersi nel proprio stato è il frutto della lor diligente e tranquilla economia, della lor temperanza nel vitto, del loro aborrimento del lusso, del giuoco, de' sozzi amori, dei litigj, della inimicizia. L'onore non nasce, come i mondani pazzamente lusingasi, dal fasto, dall'intolleranza d'ogni affronto, da strepitose vendette, che anzi conciliano l'infamia e l'odio, ma dalla virtù. In ispecie l'umiltà, che fugge l'onore, ha l'onore indivisibilmente congiunto, come l'ombra è sempre indivisibilmente unita ad ogni corpo illuminato, cosicchè voglia o non voglia o lo precede, o gli stà al fianco, o lo segue: e lo segue tanto più rapidamente quanto più rapidamente altri lo fugge. [...] Coll'umiltà vanno ordinariamente aggiunte l'altre virtù, la mansuetudine; la carità, la pazienza, la puntualità nelle promesse, la lealtà negli ufficj, l'equità ne' contratti, la riconoscenza de' beneficj, l'amor del vero, la liberalità, ecc., ecc. Quando il mondo le osserva nell'uomo umile, s'affretta di pubblicarle ed encomiarle. Quindi oltre all'onore a la

⁶⁹ Nella riflessione che Carlo Antonio Broggia aveva esposto nel *Trattato dei tributi, delle monete e del governo politico della sanità*, pubblicato a Napoli nel 1743, l'aspetto economico è strettamente collegato a quello morale. Per Broggia, il quale coltivò uno stretto legame di amicizia con Muratori, del quale condivideva l'impostazione mercantilista, qualsiasi riforma nel settore economico doveva essere anticipata da una ben più importante riforma dei costumi. A suo dire occorreva modificare la *forma mentis* della nobiltà feudale napoletana, dedita all'acquisto di beni di lusso. Per Broggia tale abitudine sottraeva finanze agli investimenti nel settore economico e commerciale, danneggiando l'intero Regno napoletano. Cfr. F. VENTURI, *Settecento riformatore*, cit., pp. 95-96.

⁷⁰ Muratori aveva scritto a tal proposito: "Noi abborriamo i ladri: anche il lusso è un ladro, ma un ladro favorito o almen tollerato". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 167. In Muratori la critica al lusso e all'acquisto di beni futili ha radici principalmente economiche e non puramente etiche. Nel *Della pubblica felicità*, Muratori, fedele al pensiero mercantilista che ne segnò la visione politico-economica aveva scritto: "Il suo principal reato [Muratori si riferisce al lusso] consiste nell'uso di cose preziose che si consumano, né nascono, né si fabbricano nel proprio paese. Tali sono panni e tele fine, drappi, stoffe, merletti, galloni e molt'altre invenzioni, destinate per la maggior parte a nutrire la vanità donnesca. [...] fate che queste voluttuose e preziose robe ed abbigliamenti di tanto costo, queste tele di ragno pagate sì caro, s'abbiano a prendere dal di fuori: ecco aperta una porta per cui continuamente uscirà dallo Stato oro ed argento con segreto sì e non avvertito, ma pur grave discapito della repubblica, la quale per vanità impoverendosi va a rendere ricchi gli stranieri". Ivi, p. 173. Muratori collegava la critica al lusso alla critica altrettanto forte contro lo stile di vita inattivo e ozioso cui gran parte della nobiltà era dedita: "E volesse Dio che tanti della nobiltà d'Italia i quali oggidì fuggono i pericoli della guerra, e quantunque potessero in qualche guisa coltivar le scienze e le buone o belle lettere, pure ne aborriscono la fatica, e perciò marciscono nell'ozio o pure impiegano il tempo loro in idolatrare il debole sesso, si applicassero più tosto a far fiorire l'agricoltura e la mercatura. Sarebbe questo un gran bel traffico del loro ingegno e ne raccoglierebbe gran frutto il pubblico stesso". Ivi, p. 147. Il bibliotecario modenese proseguiva nel capitolo dedicato al tema del lusso, auspicando l'impegno della nobiltà nelle iniziative di pubblico interesse: "Non può egli [il nobile] forse, se vuole, spiegare la magnificenza sua, siccome poco fa dissi, in fabbriche grandiose, e delizie di città o di ville? Chi gli vieta di far pompa della sua opulenza ne' propri palazzi coll'abbondanza de' vasi e lavori d'oro e d'argento, di gemme, statue, pitture? Che se pure questi volesse rendere sopra gli altri suoi pari glorioso il suo nome, perché non mettersi ad alzare edifizj in pro del pubblico, come ponti, canali, Monti della carità, accademie utili per le scienze, seminari, biblioteche, ospizi, per impiegare in lavori la povera gente, spedali per il soccorso degl'infermi e degl'invalidi, ed altre simili opere in beneficio della città?". Ivi, p. 176.

stima universale s'aggiunge anche l'universal amore, e con esso la compassione ad ogni suo disastro, il soccorso a' suoi bisogni, la difesa contro le calunnie a lui praticate, l'interessamento a tutti i suoi vantaggi⁷¹.

Il tema riguardante il corretto impiego del denaro dimostra come nel pensiero di Guadagnini l'aspetto economico, inestricabilmente correlato a quello politico, fosse inscindibile dall'etica cristiana. Quanto l'arciprete aveva sostenuto nel manuale sulla morale cristiana del 1776, ossia che l'etica costituisce la fonte originaria della politica e dell'economia, veniva ribadito nel confronto con i problemi socio-economici che, sullo scorcio finale del XVIII secolo, gravavano sulla società italiana.

5.4 *L'assistenza: impegno politico e dovere morale*

Se la riflessione economica costituisce un aspetto centrale del pensiero politico di Guadagnini, non meno importante è l'attenzione che l'arciprete riserva al tema dell'assistenza, che egli coglie in stretta correlazione con quello dell'economia. A detta dell'arciprete lo sviluppo delle attività economiche non deve mai essere dissociato dall'attenzione alle frange più deboli della società. Anche in questo settore della vita pubblica la religione cristiana gioca un ruolo di primo piano, creando in ogni individuo un radicato senso di appartenenza comunitaria, che la sola identità politica non è in grado di garantire.

Al fine di sostenere la propria argomentazione Guadagnini prende in considerazione le comunità cristiane primitive, di cui sottolinea il modello comunitario fondato sulla condivisione dei beni. Oltre al supporto religioso e spirituale ogni membro della comunità era tenuto a offrire ai propri confratelli un concreto aiuto economico, funzionale alla sopravvivenza, e dunque alla perpetuazione, della stessa comunità:

Se fosse possibile che in una Società popolosa tutti affatto i cittadini fossero perfetti cristiani [...] vi regnerebbe una perfetta carità. Un perfetto fraterno amore stringerebbe insieme con soave indissolubil modo tutti i cittadini senza distinzione alcuna di condizione, di talenti, di fortune, d'età. Tutti i falli scusati, o coperti, i difetti compatiti, i bisogni soccorsi, le belle qualità e le virtù degli uni messe in veduta dagli altri, un cuor solo e un'anima sola, e per così dire una sola mensa, come già felicemente si vide ne' principj del cristianesimo in Gerusalemme, e una prontezza di tutti di dare fin la vita, ove sia d'uopo, pe' suoi fratelli⁷².

⁷¹ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., pp. 29-30.

⁷² Ivi, p. 12.

Dal passo trascritto traspare il punto di vista eminentemente politico con cui Guadagnini analizza il tema dell'assistenza. La necessità che ogni cittadino contribuisca con i propri mezzi alla vita dell'intera comunità assume una rilevanza che non è puramente morale, ma anche e soprattutto politica e civile. Il dovere di sopperire alle esigenze altrui tramite la condivisione e il supporto ai più svantaggiati, oltre a rappresentare un'azione funzionale alla salvezza eterna, costituisce il più sicuro strumento ai fini del raggiungimento dell'ordine politico, economico e sociale. Sul cristiano in quanto fedele e cittadino/suddito di un ordine politico legittimato per volontà divina grava una responsabilità a cui non lecito derogare. Al pari dell'autorità politica il cristiano è chiamato a rinsaldare il ruolo sociale e civile della religione attraverso l'impegno assistenziale verso il prossimo, colui che è membro della stessa comunità religiosa e politica.

Il tema della carità, declinato nella sua accezione politica di piano assistenziale rivolto all'aiuto dei ceti meno abbienti, riveste nella riflessione di Guadagnini un ruolo di notevole rilevanza che supera i confini del dibattito intellettuale tardo-settecentesco e che nasce dal confronto diretto con la realtà socio-politica ed economica in cui l'arciprete svolse la sua funzione pastorale⁷³. In altri termini, se ancora una volta il pensiero muratoriano⁷⁴ e la riflessione del riformismo cattolico settecentesco ebbero una notevole influenza sull'idea che Guadagnini elaborò riguardo al tema dell'assistenza, non meno importante fu il confronto dell'arciprete con i problemi socio-economici che gravavano sulla Valcamonica nel tardo XVIII secolo.

Durante la seconda metà del Settecento un progressivo processo di raffreddamento del clima, che si concluse solamente negli anni venti dell'Ottocento, comportò una grave battuta d'arresto della produzione agraria veneta⁷⁵. Tale situazione, sommata agli effetti generati dalle guerre combattute in Italia nella prima metà del XVIII secolo, contribuì a far schizzare verso l'alto il costo delle

⁷³ L'attenzione riservata da Guadagnini al tema dell'assistenza quale fondamentale strumento politico permette di rivedere quanto sostenuto da Arturo Carlo Jemolo a proposito degli orientamenti del giansenismo tardo-settecentesco. Secondo Jemolo la formazione teologico-dottrinale dei giansenisti avrebbe impedito il pieno sviluppo di una riflessione sul tema della carità. A tal proposito cfr.: A. C. JEMOLO, *Il giansenismo in Italia*, cit., p. 87.

⁷⁴ Il tema dell'assistenza ha occupato un ruolo di primo piano anche nel pensiero di Muratori, il quale, oltre che nello scritto *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, vi dedicò particolare attenzione anche in opere più tarde. A tal proposito è interessante leggere quanto l'erudito modenese aveva scritto nel *Della pubblica felicità*: "Evidente cosa è (e lo raccomandano anche le Divine Scritture) che i regnanti hanno da tenere un occhio particolare per la difesa dei poveri (nome che abbraccia anche tutti i lavoratori, contadini e non poca parte della cittadinanza) affinché ad un giusto prezzo sia mantenuto il pane con gli altri viveri più necessari". L. A. MURATORI, *Della pubblica felicità*, cit., p. 187. Da questo passo, da cui traspare con evidenza l'influenza esercitata dal pensiero muratoriano sull'elaborazione intellettuale di Guadagnini, si deduce come anche in Muratori il tema dell'assistenza ai bisognosi assuma una connotazione prettamente politica. A detta del bibliotecario modenese, infatti, l'autorità civile è tenuta a farsi carico di un efficace piano assistenziale che, contrastando la diffusa povertà, prevenga potenziali disordini politici e sociali. Riguardo alla concezione di Muratori a proposito della carità cfr.: C. CONTINISIO, *Il governo delle passioni*, cit., pp. 6-7.

⁷⁵ A. VIANELLO, *Assistenza a domicilio a Venezia nel XVIII secolo. L'uso del denaro da parte delle fraterne dei poveri*, in A. PASTORE, M. GARBELLOTTI (a cura di), *L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII)*, Bologna, 2001, pp. 243-244.

derrate alimentari, in primo luogo del frumento e del mais⁷⁶. Gli esiti derivanti da questa situazione, che non mancarono di far sentire i loro effetti in tutta la Serenissima, furono acuiti in Valcamonica dalla comparsa di epidemie che, associate a ricorrenti crisi di sussistenza, causarono un innalzamento del livello già di per sé particolarmente elevato della povertà⁷⁷.

Di fronte a questa difficile situazione, nei confronti della quale l'intervento del potere politico veneziano diminuiva proporzionalmente all'allontanarsi dalla capitale, in Valcamonica la parrocchia si fece carico di una serie di attività che, considerate nel loro insieme, contribuirono a creare una seppur primordiale forma di *welfare state*. Tale situazione fu certamente favorita dal particolare profilo politico della Valcamonica che, pur soggetta dal XV secolo al dominio veneziano, godeva di una sostanziale autonomia.

⁷⁶ Nella Repubblica veneziana il punto più alto di questo progressivo peggioramento dei raccolti si raggiunse nel 1763, quando il prezzo dei cereali conobbe un incremento del 49% rispetto all'anno precedente. Di fronte a questa grave situazione il governo veneziano intervenne portando il calmiere del frumento per panificazione a 15 lire, il livello più basso toccato dal 1731. Tuttavia, l'anno seguente il prezzo balzò nuovamente verso l'alto, a 24 lire, provocando un notevole disagio tra le popolazioni venete. Se è vero che la carestia che la Serenissima dovette affrontare non fu grave come quelle che nello stesso periodo colpirono la Toscana, Napoli e lo Stato Pontificio, è altrettanto vero che anche nel Veneto la situazione economica era comunque molto grave, tanto da spingere il governo veneziano a dichiarare, nel 1764 una situazione di "manifesta carestia". Per un approfondimento riguardo alla situazione economica del Veneto nel Settecento cfr.: G. COZZI, M. KNAPTON, G. SCARABELLO, *La Repubblica di Venezia nell'età moderna*, vol. II, *Dal 1517 alla fine della Repubblica*, in G. GALASSO (a cura di), *Storia d'Italia*, Torino, 1992, pp. 607-614; A. VIANELLO, *Assistenza a domicilio a Venezia nel XVIII secolo*, cit., pp. 231-272; J. GEORGELIN, *Venise au siècle des lumières*, Paris, 1978, pp. 304-311. Per la politica dei calmieri attuata dal governo veneziano cfr.: I. MATTOZZI, *Il politico e il pane a Venezia (1570-1650): calmieri e governo della sussistenza*, in «Società e storia», 20 (1983), pp. 197-220; Ead., *Il politico e il pane a Venezia (1570-1650). Le tariffe dei calmieri: semplici prontuari contabili o strumenti di politica annonaria?*, in «Studi Veneziani», 7 (1983), pp. 197-220; M. DELLA VALENTINA, *I mestieri del pane a Venezia tra Seicento e Settecento*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», 150 (1991-1992), pp. 165-167.

⁷⁷ Per un approfondimento sul tema delle epidemie che nella seconda metà del XVIII secolo colpirono la Serenissima cfr.: A. VIANELLO, *Assistenza a domicilio a Venezia nel XVIII secolo*, cit., p. 244; J. GEORGELIN, *Venise au siècle des Lumières*, cit., p. 307. Della difficile situazione socio-economica che nel XVIII secolo toccò l'intera diocesi bresciana, si ha prova dall'analisi dei documenti emanati dalla curia vescovile a proposito del digiuno quaresimale. Consapevoli della generalizzata situazione di indigenza, i vescovi bresciani emanarono, con una cadenza che aumenta nella seconda metà del XVIII secolo, una serie di documenti in cui si concedeva che, anche in tempo di Quresima, si potesse fare uso di uova, latticini, olio e carne. La cattiva e insufficiente alimentazione delle popolazioni bresciane, conseguenza di una povertà sempre più diffusa, spinse l'autorità vescovile a derogare a un precetto di grande rilevanza simbolica in una società ancora fortemente legata ai cicli stagionali e alle osservanze disciplinari. I documenti raccolti presso l'archivio di Breno, centro ecclesiastico della Valcamonica, recitano sempre, salvo piccole varianti stilistiche che non ne mutano il contenuto, la seguente formula: "Avendo gl'Illustrissimi Signori Deputati Pubblici di questa Città di Brescia, su la continuata, anzi maggiormente cresciuta penuria d'Ova, e Latticinj, come pure d'Oglio, Pesce, e Salumi di detta Città per calamità troppo note degli anni correnti, con le mira del comune soglievo degli Abitanti tutti, ottenuto rescritto Apostolico di Delegazione a Noi diretta di poter permettere universalmente nella corrente Quadragesima l'uso non solamente d'Ova, e Latticinj, eccettuati però la Feria Quinta, Sesta, e Sabato della Settimana Santa, ma pur anche l'uso delle Carni, eccettuati li Venerdì, e Sabbati, la Feria Quarta de Tempori, e tutta la stessa Settimana Santa. [...] Inerendo al Rescritto stesso del dì 28 Genaro prossimo passato, e facoltà in esso a Noi comunicata, concediamo licenza a tutti gli Abitanti di questa Città, e Diocesi di potere impunemente cibarsi d'Ova, e Latticinj non solamente, ma pur anche delle Carni colle eccettuazioni sovra espresse". Cfr. APB, Lettere pastorali, faldone 73. Riguardo al tema delle crisi alimentari nel bresciano nel XVII e XVIII secolo, cfr.: G. ZALIN, *Il pane e la fame: mondo rurale e crisi alimentari nel bresciano del Sei e Settecento*, in M. PEGRARI (a cura di), *La società bresciana e l'opera di G. Ceruti*, Atti del convegno, Brescia, 25-26 settembre 1987, Brescia, 1988, pp. 17-42.

Attraverso l'operato delle confraternite⁷⁸, dei monti di pietà e dei monti frumentari che fungevano da ammortizzatori contro la diffusa pratica dell'usura⁷⁹, nelle parrocchie camune fu attuato nel corso del Settecento – ma questa tendenza aveva cominciato a far sentire i propri effetti sin dal secolo precedente – un capillare sistema di assistenza difficilmente riscontrabile in altre regioni della penisola italiana⁸⁰.

A differenza di quanto accade in altre parti d'Italia, in Valcamonica la figura del parroco si carica di un importante ruolo civile che, nella mentalità comune, spesso sopravanza la funzione propriamente spirituale⁸¹. Dall'analisi delle relazioni parrocchiali redatte in occasione delle visite pastorali effettuate nel XVIII secolo dai vescovi bresciani emerge la centralità della figura del parroco nel tessuto socio-economico della Valcamonica. Nella maggior parte dei casi analizzati il parroco coopera con i massari e i sindaci all'amministrazione delle entrate delle confraternite e detiene un'influente voce in capitolo nella gestione dei monti di pietà⁸². Inoltre, secondo una prassi non particolarmente diffusa in altri contesti regionali italiani, il parroco è il soggetto a cui, nella maggioranza dei casi, i testatori delegano la gestione dei legati pii. Da ciò si può evincere come nel contesto camuno il parroco fosse comunemente ritenuto il massimo conoscitore della realtà locale, colui che, avendo piena percezione della realtà della parrocchia, era ritenuto il soggetto più indicato

⁷⁸ A proposito delle confraternite bresciane e della loro attività nel campo assistenziale cfr.: X. TOSCANI, *A misura d'uomo. L'assistenza nella campagna bresciana in Antico Regime*, in G. DA MOLIN (a cura di), *Istituzioni, assistenza e religiosità nella società del Mezzogiorno d'Italia tra XVIII e XIX secolo. Atti del convegno* (Bari, 18-19 dicembre 2008), Bari, 2009, pp. 45-63; S. NEGRUZZO, *Confraternite e vita di pietà*, in X. TOSCANI (a cura di), *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, vol. 2, *L'età moderna*, Brescia, 2007, pp. 203-234; D. MONTANARI, *Organizzazione confraternale e sistema caritativo nella Diocesi di Brescia in età moderna*, in G. SPINELLI (a cura di), *Le sante croci. Devozione antica dei bresciani*, Brescia, 2001, pp. 37-44; D. ZARDIN, *Le confraternite bresciane al tempo della visita apostolica di san Carlo Borromeo*, in AA. VV., *San Carlo Borromeo e Brescia. Atti del convegno*, Rovato, 1987, pp. 123-151.

⁷⁹ La bibliografia sui monti di pietà nel lombardo-veneto è molto ampia. Cfr. almeno.: D. MONTANARI, *I Monti di pietà nella Lombardia d'età moderna*, in P. AVALLONE (a cura di), *Prestare ai poveri. Il credito su pegno e i Monti di pietà in area mediterranea (secoli XV-XIX)*, Roma, 2007, pp. 55-68; Id. (a cura di), *Monti di Pietà e presenza ebraica in Italia (secoli XV-XVIII)*, Roma, 1999; Id., *I Monti di pietà della Lombardia nel XVIII secolo*, in M. BONA CASTELLOTTI, E. BRESSAN, P. VISMARA (a cura di), *Politica, vita religiosa, carità. Milano nel primo Settecento*, Milano, 1997, pp. 257-252; P. LANARO, *L'attività di prestito dei Monti di Pietà in terraferma veneta: legalità ed illeciti tra Quattrocento e primo Seicento*, in «Studi storici Luigi Simeoni», 33 (1983), pp. 161-177.

⁸⁰ Per un quadro generale sul tema dell'assistenza in età moderna in Lombardia e nel bresciano, cfr.: M. DOTTI, *Relazioni e istituzioni nella Brescia barocca. Il network finanziario della Congrega della Carità Apostolica*, Milano, 2010; M. BUSI, *L'assistenza e la Congrega della Carità apostolica*, in X. TOSCANI (a cura di), *A servizio del Vangelo*, cit., pp. 235-280; D. MONTANARI, S. ONGER (a cura di), *I ricoveri della città. Storia delle istituzioni di assistenza e beneficenza a Brescia (secoli XVI-XX)*, Brescia, 2002; E. BRESSAN, D. MONTANARI, S. ONGER (a cura di), *Tra storia dell'assistenza e storia sociale. Brescia e il caso italiano*, Brescia, 1996; E. BRESSAN, *Carità e riforme sociali nella Lombardia moderna e contemporanea*, Milano, 1998; D. ZARDIN, *Carità e mutua assistenza*, in M. P. ALBERZONI, O. GRASSI (a cura di), *La carità a Milano nei secoli XII-XV: Atti del convegno di studi*, Milano 6-7 novembre 1987, Milano, 1989, pp. 281-300.

⁸¹ Per un quadro generale sul clero lombardo in età moderna cfr.: X. TOSCANI, *Il clero della Lombardia veneta nella prima metà del secolo XVIII*, in G. BENZONI, M. PEGRARI (a cura di), *Cultura, religione e politica nell'età di A. M. Querini*, Atti del Convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la fondazione Giorgio Cini di Venezia (Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980), Brescia, 1982, pp. 225-246; Id., *Il clero lombardo dall'Ancien Régime alla Restaurazione*, Bologna, 1979.

⁸² Quando ciò non avviene il parroco se ne lamenta come di una situazione assolutamente eccezionale rispetto a quanto accadeva generalmente nelle parrocchie camune. A tal proposito: ASDB, *Visite pastorali*, fald. 124 e 133-134.

a selezionare coloro che realmente necessitavano della pubblica assistenza. Il parroco è infatti deputato al rilascio delle cosiddette “patenti di povertà”, i documenti che, finalizzati a evitare abusi e sperpero di risorse pubbliche, attestavano la reale condizione di indigenza delle famiglie che ne entravano in possesso⁸³. Le parole scritte a proposito della diocesi bresciana da Daniele Montanari risultano in tal senso illuminanti:

La variegata struttura del tessuto caritativo-assistenziale delle parrocchie rurali aveva consentito di affrontare i problemi socio-economici connessi alla progressiva pauperizzazione di vaste frange della popolazione. L'impegno della comunità e del sistema confraternale avevano agito da ammortizzatore nei delicati frangenti delle ricorrenti crisi di sussistenza, contribuendo a limitare il diffondersi di esplosive convulsioni di ribellismo socio-politico [...]. Sulla funzionalità ed efficienza di tale sistema vegliava l'autorità del parroco, referente e istanza ultima di ogni attività pastorale e socio-economica della realtà parrocchiale, quel *rector* cui il tridentino aveva affidato l'onere del disciplinamento religioso dei fedeli e delle loro opere secolari⁸⁴.

L'impegno civile di cui il parroco era tenuto a farsi carico era sollecitato non solo dai vescovi bresciani, che, a partire da Angelo Maria Querini, si fecero promotori di un'azione riformatrice che rappresentò una vera e propria ripresa tridentina, ma anche dal Senato veneziano. L'autorità politica veneziana, infatti, consapevole di non poter far fronte in modo capillare alla difficile situazione socio-economica che colpiva le varie parti dello Stato, fece leva sulla collaborazione dei parroci, considerati in tal senso alla stregua di funzionari statali⁸⁵.

⁸³ In una situazione caratterizzata da una generalizzata e diffusa povertà e da una forte scarsità delle risorse disponibili, nel corso del XVIII secolo si aprì il dibattito sulla cosiddetta “vera povertà”. Il potere politico veneziano, ma tale atteggiamento caratterizzò anche l'operato dell'autorità episcopale bresciana, era consapevole che se da una parte era necessario approntare un programma di aiuti pubblici, dall'altra occorreva evitare abusi e lo sperpero di finanze statali. Occorreva in altri termini attuare un sistema di controllo finalizzato a far sì che i “veri poveri”, coloro che realmente non disponevano di sufficienti mezzi di sussistenza, usufruissero degli aiuti pubblici. Al fine di evitare che famiglie che non ne avevano strettamente bisogno usufruissero di aiuti statali, si richiedeva la cooperazione del parroco. Egli, conoscendo la realtà con cui era a contatto, era tenuto a redigere le patenti di povertà, il documento che attestava la reale indigenza delle famiglie a cui era assegnato. Le patenti di povertà erano necessarie per poter accedere agli aiuti messi a disposizione sia dell'autorità politica sia dalla parrocchia in tutti i campi riguardanti l'assistenza pubblica, dalla distribuzione di cibo, alla possibilità di esporre i neonati negli ospedali della Serenissima. A tal proposito cfr.: A. VIANELLO, *Assistenza a domicilio a Venezia nel XVIII secolo*, cit., p. 240; A. TURCHINI, *I «loca pia» degli antichi stati italiani fra società civile e poteri ecclesiastici*, in C. NUBOLA, A. TURCHINI (a cura di), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa, XV-XVIII secolo*, Bologna, 1999, p. 389; Id., “*A beneficio pubblico e onor di Dio*”. *Povertà e carità nella legislazione e nella pastorale della Chiesa milanese*, in D. ZARDIN (a cura di), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano, 1995, pp. 191-251.

⁸⁴ D. MONTANARI, *I luoghi della carità. La diocesi di Brescia tra XVII e XVIII secolo*, in M. PEGRARI (a cura di), *La società bresciana e l'opera di G. Ceruti*, cit., pp. 163-180.

⁸⁵ Un campo in cui il Senato veneziano richiese la collaborazione dei parroci fu quello riguardante l'esposizione dei neonati. Il 6 agosto del 1791, di fronte a un sovrannumero degli orfani nell'ospedale della capitale, il Senato veneziano emanò un proclama indirizzato a tutti i parroci della Repubblica veneta in cui si chiedeva di attuare una maggiore e più capillare sorveglianza sulle famiglie che esponevano i neonati. Si riteneva, infatti, che molte famiglie, pur essendo in grado di mantenere i propri figli, preferissero abbandonarli negli orfanotrofi, causando in tal modo un notevole danno alle casse statali. Si esortava inoltre il parroco a esercitare un severo controllo sulle famiglie che adottavano gli orfani, facendosi carico con le proprie risorse di sopperire alle principali necessità che esse incontravano nel mantenimento del figlio. Recita il proclama: “[I parroci] condotti da spirito di Religiosa Carità Paterna propria del loro Carattere, e

Nel corso del XVIII secolo i parroci della Valcamonica svolsero un ruolo di notevole rilevanza anche nel campo della pubblica istruzione. Ponendo rimedio a una generalizzata condizione di povertà, che impediva alla gran parte delle famiglie camune di assicurare ai propri figli un'adeguata formazione scolastica, i parroci aprirono scuole primarie indirizzate in primo luogo all'educazione dei bambini più poveri della comunità⁸⁶. Tale impegno nasceva o dalla diretta volontà del parroco, il quale destinava parte della rendita derivante dal beneficio parrocchiale al mantenimento di un insegnante e delle strutture scolastiche o, caso ricorrente nella Valcamonica della seconda metà del Settecento, da legati pii espressamente dedicati alla fondazione di scuole primarie⁸⁷.

Dall'analisi delle relazioni parrocchiali redatte in occasione delle visite pastorali effettuate nel 1732 e nel 1736 dal cardinal Querini emerge che su 65 parrocchie esaminate 37 disponevano di una scuola primaria. Nel 1777 e nel 1786, gli anni delle visite svolte in Valcamonica dal vescovo Giovanni Nani, il dato conosce un interessante incremento: dalle 51 relazioni parrocchiali conservate emerge che ben 40 parrocchie disponevano di una scuola pubblica. Nell'arco di circa quarant'anni la percentuale delle parrocchie dotate di una scuola primaria pubblica passa dal 58% al 78%, dato non certo irrilevante se letto alla luce dell'impegno riformatore che interessò la diocesi di Brescia nel corso del XVIII secolo⁸⁸. Osservando una cartina geografica della Valcamonica nella

Ministero, e di Suddita fedele obbedienza verso del Principe, cooperino a questo premurosissimo oggetto essenzialmente interessante i riguardi di Religione, di Umanità, e di Stato. [...] Dalla locale sorveglianza de' Parrochi dipendono singolarmente il conseguimento di quegli oggetti, cui son dirette le Providence emanate a favore di questi Esposti con particolar predilezione riguardanti dal Principato, e perciò indispensabile di render note a loro lume, e direzione le attenzioni, e le cure, che la Pubblica Autorità trovò conserente di addossare al loro Pastoral Ministero". Cfr.: APB, faldone 73. Le responsabilità civili di cui erano investiti i parroci veneti si accrescevano nella Valcamonica, regione da sempre caratterizzata da uno spiccato grado di indipendenza e di autonomia. Cfr.: B. PULLAN, *La politica sociale della Repubblica di Venezia. 1500-1620*, 2 voll., Roma, 1982.

⁸⁶ Sullo sviluppo del sistema scolastico in Valcamonica cfr.: X. TOSCANI, *Introduzione*, cit., pp. 13-14; Id., *Le scuole nelle valli bresciane e bergamasche*, in M. PISERI (a cura di), *L'alfabeto in montagna. Scuola e alfabetismo nell'area alpina tra età moderna e XIX secolo*, Milano, 2012, pp. 109-148; Id., *A misura d'uomo*, cit., p. 50; O. FRANZONI, *Fonti per la storia sociale della montagna*, in E. BRESSAN, D. MONTANARI, S. ONGER (a cura di), *Tra storia dell'assistenza e storia sociale*, cit., pp. 129-148.

⁸⁷ In quasi tutte le parrocchie di cui si sono conservate le relazioni si parla di un legato pio, generalmente lasciato da un parroco della comunità, con cui stipendiare un maestro che avrebbe dovuto istruire i bambini della parrocchia. Per i bambini provenienti dalle famiglie più povere il maestro, quasi sempre un sacerdote dotato di una cappellania, doveva svolgere la propria funzione educativa gratuitamente. Solo per fare un esempio, nella relazione parrocchiale di Niardo, redatta per la visita pastorale svolta in Valcamonica dal vescovo Nani nel 1777, si legge: "[Il cappellano] ha obbligo di fare una esatta scuola di leggere, scrivere, aritmetica, e grammatica a fanciulli più poveri della parrocchia gratis, alli altri con il consono stipendio". ASDB, Visite pastorali, fald. 133-134. Studi recenti hanno messo in luce come i legati destinati al mantenimento di un maestro deputato a insegnare ai bambini della parrocchia fossero molto più numerosi nelle zone montuose del lombardo-veneto piuttosto che nella pianura. A tal riguardo cfr.: X. TOSCANI, *A misura d'uomo*, cit., p. 50.

⁸⁸ Anche il numero delle parrocchie che dispongono di un maestro o di una maestra per l'educazione delle bambine aumenta dalle visite di Querini a quelle effettuate da Nani. Si passa infatti dal 9% al 19%. A tal proposito cfr. ASDB, Visite Pastorali, fald. 124 e 133-134. La curia bresciana era particolarmente attenta a far sì che nell'ambito educativo i bambini fossero tenuti separati dalle bambine. Tuttavia non sempre tale disposizione era rispettata. Il 27 agosto del 1774, in una lettera inviata al clero camuno, il cancelliere vescovile di Brescia scrisse: "Oltre a ciò essendo venuto a notizia di esso Mons. Vescovo, che molti dei Maestri Ecclesiastici, che tengono scuole aperte per la p.ma Gioventù de fanciulli, meschino delle fanciulle, però vorrà invigilare, che in nessun luogo soggetto alla sua Vic.a s'introduca questo

seconda metà del Settecento, in cui si supponesse di segnalare le parrocchie dotate di una scuola pubblica gestita attraverso le finanze parrocchiali, si avrebbe l'immediata percezione della densità delle strutture scolastiche, situazione impossibile da riscontrare in altre zone della penisola pur non molto dissimili dalla Valcamonica per conformazione geografica e struttura socio-economica.

Come è possibile dedurre dall'analisi dei tassi di alfabetizzazione, la capillare diffusione delle scuole parrocchiali ha giocato un ruolo di estrema rilevanza nel consolidare la già forte identità camuna⁸⁹, influenzando in modo decisivo lo sviluppo socio-politico della Valcamonica. Solo per fare un esempio basti pensare che nei primi decenni del XIX secolo l'alfabetizzazione della Valcamonica ha toccato livelli molto più elevati rispetto a quelli della pianura irrigua lombarda, risultato che a una prima analisi appare sorprendente se si tiene in considerazione la situazione di svantaggio con cui, in linea generale, sono tenute a confrontarsi le comunità montane⁹⁰.

Il quadro generale che sinteticamente si è cercato di presentare consente di comprendere le varie motivazioni che spinsero Guadagnini a riflettere sul ruolo civile della religione. Consapevole del ruolo civile occupato dalla parrocchia nel tessuto socio-economico della Valcamonica⁹¹ – idea che senza dubbio influenzò notevolmente l'ecclesiologia parrochista di Guadagnini⁹² – l'arciprete compose un breve trattato intitolato *Regole per l'economia parrocchiale*. Nello scritto, con molta probabilità una bozza preparatoria che l'arciprete compose dopo il 1760⁹³ in vista di un'opera specificamente dedicata alla materia, Guadagnini si concentra sulla dimensione “politica”

disordine, e continuando o nascendo il disordine, vorrà tosto renderne inteso S. Ecc.za R.ma.” APB, Avvisi cancelleria vescovile, faldone 35.

⁸⁹ Per comprendere il forte senso identitario della popolazione camuna è interessante leggere le parole che Guadagnini scrisse all'amico Rodella in una lettera datata 16 gennaio 1766. Volendo consolare Rodella a seguito della morte della contessa Barbara Mazzuchelli, Guadagnini scrive: “Ma soprattutto vi esorterei ad intraprendere un piccol viaggio in Valcamonica, e venirmi a vedere qui in Cividate, donde andremmo insieme passeggiando per queste frequenti ville, e osservando varij naturali di vene, di stillicidi impietriiti etc. Credetemi, le sempre varie vedute, che rappresenta questa valle per le mille forme, in che si piegano i monti e le colline, le novità del vestire degli abitanti diversa dal Territorio Bresciano, la differente forma dell'agricoltura, il linguaggio, le maniere nuove, questi oggetti continui, e sempre diversi, sono un rimedio efficacissimo per guarir la fissazione pericolosa d'una fantasia assotigliata dai continui studi”. Cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 16.

⁹⁰ Per una comparazione dei tassi di alfabetizzazione nel XVIII secolo tra le zone montuose del lombardo-veneto e altre regioni italiane cfr.: X. TOSCANI, *Le scuole nelle valli bergamasche e bresciane*, cit., pp. 109-148; Id., *Scuole e alfabetismo nello Stato di Milano da Carlo Borromeo alla Rivoluzione*, Brescia, 1993; A. TURCHINI, *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna, 1999.

⁹¹ Per il ruolo della parrocchia e l'attenzione che essa ha ottenuto nella cultura cattolica settecentesca cfr.: M. ROSA, *La Chiesa in Italia tra «ancien régime» ed età napoleonica*, in G. ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia*, vol. III, *I secoli XVII-XVIII*, Torino, 1995, p. 6; Id., *Le parrocchie italiane in età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca*, in *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Settecento*, Bari, 1976, pp. 157-181; G. GRECO, *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 1992, pp. 45-113.

⁹² Al di là delle influenze intellettuali è difficile non riscontrare una forte influenza del contesto socio-economico in cui Guadagnini visse e operò su un'opera come il *De antiqua paroeciarum origine*, in cui l'arciprete aveva esaltato il ruolo dell'istituzione parrocchiale e del clero di second'ordine.

⁹³ Nel 1760 Guadagnini fu nominato parroco di Cividate e vicario foraneo. Molto probabilmente il nuovo incarico spinse l'arciprete a riflettere sui problemi legati alla gestione parrocchiale. Cfr.: G. G. FAGIOLI VERCELLONE, *Giovanni Battista Guadagnini*, cit., p. 79.

dell'istituzione parrocchiale. Dato per scontato l'impegno pastorale di cui il clero è tenuto a farsi carico, ciò che all'arciprete preme mettere in luce, con uno scopo che pare quasi pedagogico, è il ruolo del parroco in quanto amministratore, in quanto soggetto responsabile della gestione delle risorse parrocchiali.

L'aspetto principale che emerge dalla lettura del breve trattato è il forte senso pratico con cui Guadagnini affronta la questione, atteggiamento che porta l'arciprete a concentrare la sua attenzione sugli aspetti più particolari dell'amministrazione della parrocchia⁹⁴. Questa predisposizione, che caratterizza profondamente la riflessione guadagniniana, è il segno dell'importanza riservata dall'arciprete al ruolo civile, oltre che spirituale, del parroco. Scrive Guadagnini:

Siccome è una macchia bruttissima per un Parroco essere avaro, e il voler giovare dell'entrate ecclesiastiche, o per goderle egli a suo moto, o arricchirne i Parenti, non essendo tali entrate sue, ma della Chiesa o de' poveri, delli quali però egli non è il padrone, ma semplice amministratore; così è un'altra macchia non men brutta l'essere cattivo economo, lasciandole perire senza frutto, mentre appunto non son sue, ma della Chiesa e de' poveri, i quali lo hanno costituito suo economo, e verso i quali deve usare ogni amore e fedeltà⁹⁵.

Il parroco gode la rendita derivante dal beneficio ecclesiastico, amministra i beni parrocchiali, ma non ne è il proprietario. Di conseguenza l'amministrazione del patrimonio della parrocchia non deve mai essere disgiunta dall'interesse comune. In tal modo per Guadagnini la pubblica assistenza diventa il principale campo in cui impegnare le entrate parrocchiali. Perché ciò possa attuarsi è necessario che il parroco sia in grado di gestire con oculatezza e lungimiranza le risorse di cui dispone, evitando sperpero di denaro e cattivi investimenti che, prima ancora che danneggiare la parrocchia, impediscono a essa di assolvere a quello che Guadagnini considera il suo principale dovere.

Tale riflessione, oltre a derivare dal confronto con i problemi economici che travagliavano la Valcamonica nel seconda metà del XVIII secolo, affonda le sue radici nella morale rigorista di Guadagnini. Nel pensiero dell'arciprete la questione della povertà della Chiesa, che egli declina alla

⁹⁴ Scrive Guadagnini: "La seconda regola è il fuggire le spese superflue. Fabbriche. [...]. Il parroco frugale può esercitar sempre l'ospitalità; perché spende sempre moderatamente: lo splendido deve per forza cessare oppresso dalla spesa eccessiva. La mensa frugale chiama a se i galant'uomini, e i veri amici, che gli fanno onore e giovano coi loro sinceri consigli; la mensa lauta invita i ghiotti e gli adulatori, che lo disonorano e lo tradiscono. L'invitare Magistrati e Signori Grandi è tenuto da alcuni per buona economia; perché la loro amicizia può rendere autorevole il Parroco appresso i Parrocchiani, e giovarli in molti incontri. Ma fatti bene i conti, è più la spesa che l'utile. E si può aver al bisogno l'assistenza loro con regali, che costano meno d'un sol pasto, e sono da loro più stimati, che dieci pasti: ed anche solo col solo credito di probità prudenza e dottrina. L'andare alla mensa de' Sig. Grandi, e che si trattano lautamente, è cattiva economia, perché è un mettersi in debito d'invitarli, e trattarli da pari loro, spendendo il cento per uno e spesso perdendo anche in tutto o in parte il lor favore. Conviene [...] solo, quando la convenienza e la carità vi ci obbligano, e non perdervi la sobrietà". G. B. GUADAGNINI, *Regole per l'economia parrocchiale*, s.d., F.L., UCSCB, doc. 4, bob. 2, p. 1.

⁹⁵ *Ibidem*.

luce del più vasto tema della regolata devozione, perde la connotazione anti-curiale per assumere una spiccata valenza riformatrice. Rifacendosi ai dettami tridentini e alla dottrina agostiniana, Guadagnini scrive:

Gli ornamenti della casa debbono essere modesti. Modesta suppellettile, e mensa frugale prescrive il Concilio di Trento ai vescovi. E il Concilio Terzo di Cartagine, a cui fu presente S.o Agostino, prescrive mensa “povera” e, suppellettile “vile”. Quanto più ai Parrochi posate, e candelieri d’argento, coperte, e sedie di damasco, pitture squisite, cornici dorate, non sono per essi. Lodo però la proprietà, e polizia⁹⁶.

Convinto che il destino della società civile e politica fosse strettamente dipendente dalla gestione parrocchiale sia nel contesto rurale sia in quello urbano, Guadagnini sostiene la necessità che il parroco sia in grado di mettere a frutto le risorse di cui dispone, dimostrando di essere, oltre che un pastore attento alla salvezza delle anime, un soggetto “politico” preoccupato dell’incremento della pubblica felicità. Riadattando alla figura del parroco le parole scritte da Paolo nella prima Lettera a Timoteo a proposito dei doveri episcopali, Guadagnini scrive:

Ben dice l’Apostolo, che il parroco deve essere “*suae domi bene praepositum*”: e ne nasce in conseguenza ch’egli è obbligato a studiare una savia e ben intesa economia, e mettere questo studio e continua attenzione pratica nel numero delle sue principali occupazioni⁹⁷.

Proseguiva Guadagnini, facendo riferimento a 2 Corinzi 9, 10-11:

La prima regola dell’economia cristiana, che parerà uno sproposito a chi non ha lume di Dio, è l’essere molto liberale colla chiesa, e massime coi poveri. Dio ci ha insegnata questa regola nella S.ta Scrittura: “*Qui autem administrat semen seminanti, et panem ad manducandum praestabit, et multiplicabit semen vestrum, et augebit incrementa frugum iustitiae vestrae*”, e l’esperienza quotidiana dimostra, che i Parrochi limosinieri sono d’ordinario senza debiti, ed hanno con che vivere con decoro [...], il che non succede negli altri⁹⁸.

Accanto alla questione relativa alla povertà quale causa di disordine socio-politico, Guadagnini riserva particolare attenzione al tema dell’assistenza dei malati, che, alla luce delle ricorrenti epidemie⁹⁹ che nel corso del XVIII secolo colpirono l’Italia, egli ritiene di competenza parrocchiale.

⁹⁶ *Ibidem*. Guadagnini scrive inoltre: “È spesa grave il mantener cavallo; perché oltre di essere animale, che costa, e soggetto ad andar del male, e consuma assai fieno, e biada, ricerca anche un uomo per governarlo con salario e cibarie. È anche spesa d’ordinario superflua nel Parroco, il quale per l’obbligo tanto stretto della residenza, e per i continui affari della Parrocchia, rade volte può uscire; e nei rari suoi viaggi costa poco un nolo”. *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Guadagnini scrisse in una lettera inviata a Rodella il 2 giugno 1766: “Sono stato tanto oppresso [...] da una furiosa epidemia sopraggiunta che mi ha continuamente occupato in assistenza d’infermi e funerali [...]”. Cit. in G. B.

Ancora una volta la storia del cristianesimo primitivo costituisce il principale punto di riferimento dell'argomentazione guadagniniana. L'arciprete si concentra in modo particolare sulla grave epidemia di peste che alla metà del III secolo colpì Alessandria d'Egitto. Per far fronte alla difficile situazione generatasi a causa di tale epidemia la comunità cristiana alessandrina diede vita alla confraternita dei Parabolani che, oltre a costituire la guardia armata del vescovo Dioniso, si impegnò nell'assistenza dei malati.

La Cristiana Religione ha prodotto in tutte le età e in tutte le nazioni anche più barbare quella immensa quantità d'eroi d'ogni sesso, condizione ed età, che la Chiesa espone sugli altari all'ammirazione ed esempio de' popoli, della cui giustizia e carità le più veraci storie ci contano meraviglie non mai vedute fuor della chiesa cristiana: una infinità di ricchi maschi, massime de' primi secoli, che donavan d'un colpo tutto il lor patrimonio ai poveri, riducendosi essi a viver da poveri col lavoro delle loro mani: dame ricchissime, che ristrette al digiuno ed al vestir più abietto fecero delle lor larghe limosine gioire i poveri di tutte quasi le province del romano impero: re e regine che a furor de' poveri vuotarono quasi intero il reale erario, e inginocchiati a pie de' poveri e degli infermi prestavano ad essi i più umili uffizj: prelati d'alta nascita, e di grandi entrate, che nelle carestie e nelle pesti si incaricano di nudrire, vestire e curare le migliaja de' poveri derelitti, e si ridussero a dormir sulle tavole, e viver di pane ed acqua, ed anche di soli amari lupini: sacerdoti ed altri secolari, private persone e povere, che si sacrificano al riscatto degli schiavi, alla assistenza degli infermi e moribondi, alla cura ed educazione degli orfani [...]¹⁰⁰.

Ponendo nuovamente a confronto i benefici apportati all'ordine politico ed economico dall'etica cristiana e gli sterili risultati socio-politici prodotti dalla speculazione filosofica, Guadagnini scrive:

La filosofia con tutti suoi vanti non troverà un filosofo solo da se perfezionato, da contrapporre ad uno solo di tanti milioni d'eroi, che ha prodotto la religione¹⁰¹.

Alla luce di questo quadro è possibile comprendere come due diverse fonti, colte nel loro insieme, esercitarono una rilevante influenza sulla formazione del pensiero guadagniniano. Se da una parte nell'elaborazione di Guadagnini a proposito dell'assistenza e della povertà è impossibile non

GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 17. Dal 24 marzo al 12 maggio del 1766 sono registrati casi di vaiolo a causa del quale, solo nella parrocchia di Cividate, morirono 6 bambini. In Antico Regime il vaiolo, insieme al morbillo, decimava periodicamente la popolazione infantile. Tale tendenza mutò solamente a partire dal 1801-1802, quando i francesi introdussero la vaccinazione antivaiolosa. A proposito della mortalità infantile in Valcamonica nel XVIII secolo, cfr.: O. FRANZONI, *Dell'eccellentissimo signor Gasparo Griffi dottor di leggi, ovvero frammenti di vita quotidiana nella società camuna a cavallo tra i secoli XVII-XVIII* in «Quaderni Camuni», 14 (1981), p. 113. In una lettera datata 12 giugno 1775, Guadagnini scrisse a Rodella: "Le malattie, che già da lungo tempo infestano la Parrocchia, unite all'altre occupazioni mie mi tengono così cortamente legato, che non mi riman tempo da respirare". Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 54. Oltre alle epidemie di vaiolo in Valcamonica facevano ciclicamente la loro comparsa le febbri polmonari. Intorno alla metà degli Settanta del XVIII secolo è attestata una recrudescenza di tale malattia, la quale causò un elevato numero di morti. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 54, n. 96.

¹⁰⁰ G. B. GUADAGNINI, *Saggio de' beni*, cit., p. 13.

¹⁰¹ *Ibidem*.

ravvisare un esplicito rimando all'opera *Della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo*, che Muratori aveva composto nel 1723 e che certamente l'arciprete conosceva, dall'altra occorre tenere presente l'influenza che il contesto socio-politico della Valcamonica del secondo Settecento esercitò sulla costruzione del suo pensiero politico. Due diverse ma fondamentali esperienze culturali: la prima più marcatamente intellettuale, frutto della partecipazione di Guadagnini al dibattito culturale tardo-settecentesco e la seconda derivante dall'esperienza pastorale a cui egli si dedicò nel corso della sua vita.

Solo tenendo presente questo quadro generale, che lega strettamente dimensione intellettuale e sociale – linea di ricerca che meriterebbe di essere ulteriormente approfondita – è possibile comprendere nella sua piena complessità il pensiero politico ed ecclesiologico di Guadagnini.

“REDDITE, QUAE SUNT CAESARIS, CAESARI, QUAE SUNT DEI, DEO”:
IL DIBATTITO SULL’ORIGINE E LA NATURA DEL MATRIMONIO

6.1 *Il potere dell’ autorità politica sul matrimonio*

La normalizzazione operata da Napoleone sulla scena politica europea diede nuovo vigore a un tema su cui nel corso degli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo si era forgiata l’identità del movimento giansenista italiano: il rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica. Il mutato quadro politico, caratterizzato dalla presenza di una figura forte nella quale molti esponenti del pensiero giurisdizionalista italiano riposero nuove speranze riformatrici, rappresentava lo scenario ideale in cui tornare a riflettere su un tema, quello del rapporto tra Stato e Chiesa per l’appunto, che lo scoppio della rivoluzione francese aveva contribuito a esasperare.

In tale contesto, caratterizzato da una forte polarizzazione tra la variegata fazione filo-giurisdizionalista e il partito curiale impegnato nella difesa delle prerogative pontificie e della curia romana, un tema divenne centrale nel dibattito religioso e politico: l’origine e la natura del matrimonio¹.

Conformemente a una prassi che ne ha caratterizzato l’intera produzione, Guadagnini fu spinto a interessarsi al tema del matrimonio da un fatto contingente, ossia dalla pubblicazione avvenuta a Brescia nel 1798 dell’opera intitolata *Due Lettere sul matrimonio contro il diritto della civil potestà*, che il sacerdote anti-giansenista Paolo Collini² compose allo scopo di difendere il valore sacramentale del matrimonio e la giurisdizione dell’ autorità ecclesiastica su tale materia. Contro tale scritto, manifesto del pensiero filo-curiale, Guadagnini decise di intervenire con l’opera intitolata *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*³.

¹ Sul tema del matrimonio cfr.: D. LOMBARDI, *Storia del matrimonio: dal Medioevo a oggi*, Bologna 2008; Ead., *Il matrimonio di antico regime*, Bologna, 2001; M. DE GIORGIO, C. KLAPISH-ZUBER (a cura di), *Storia del matrimonio*, Bari, 1996; J. GAUDEMET, *Il matrimonio in occidente*, Torino, 1996; A. C. JEMOLO, *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*, Bologna, 1993.

² Paolo Collini ricoprì l’incarico di rettore del seminario di Brescia sino al 1782. Dal 1793 sino alla morte fu rettore di sant’Agata, tranne un’interruzione dovuta alla pubblicazione dello scritto concernente il matrimonio. Su Collini cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il “caso Moladori” e la questione del matrimonio nel Settecento lombardo*, in *Settecento religioso in Lombardia*, Milano, 1994, p. 242.

³ Il titolo per esteso dell’opera è *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini, contenute nelle sue Lettere sul Matrimonio contro l’incontestabile diritto della civil Potestà di porre impedimenti dirimenti il Matrimonio*, s.l., s.n., 1798. L’opera, anonima, è attribuita a Guadagnini da Mantese. A tal riguardo cfr.: G. MANTESE, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, Milano, 1942, p. 243. Sullo scontro generatosi tra Guadagnini e Collini cfr.: G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, 1974, p. 85.

Se il carattere contingente e l'obiettivo controversistico segnano in profondità lo scritto guadagniniano, è opportuno mettere in luce che tali caratteristiche non inficiano il valore della speculazione teologica dell'arciprete. Dopo avere pubblicato l'opera contro Collini, infatti, Guadagnini approfondì la propria riflessione sul matrimonio in altri tre scritti: *Necessaria giusta ed evidente difesa de' parrochi bresciani travagliati dal vescovo, per conto de' matrimoni da loro benedetti a norma delle Leggi Cisalpine*⁴ e *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*⁵, pubblicati entrambi a Brescia nel 1800 e *Un canonista subalpino fa l'analisi del processo Moladori compilato nella curia vescovile di Brescia per ordine di Mons. Nani*⁶, che fu dato alle stampe tra il 1801 e il 1802⁷.

In tal modo, nell'arco di tempo in cui, attraverso la stesura delle due redazioni del *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, si impegnò nella ricerca di un dialogo con il governo della Cisalpina, Guadagnini prese parte a un dibattito intorno a cui il movimento giansenista italiano ritrovò la compattezza che l'instaurazione dei governi democratici nella penisola aveva messo in discussione.

Scopo principale della riflessione guadagniniana è dimostrare, attraverso le fonti patristiche e conciliari, la netta distinzione tra la componente contrattuale e sacramentale del matrimonio⁸. Secondo l'arciprete, che a tal proposito si rifà alle *Conférences ecclesiastiques* dell'abate Jacques-Joseph Duguet⁹, il matrimonio nacque come contratto civile prima della diffusione del Cristianesimo e solo in un secondo momento fu santificato attraverso la benedizione nuziale operata

⁴ L'opera, anonima, è con certezza attribuita a Guadagnini. A tal proposito cfr.: G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o come che sia aventi relazione all'Italia*, vol. II, Milano, Pirola, 1848, p. 224; V. PERONI, *Biblioteca bresciana*, vol. II, Brescia, Bettoni, 1818, p. 137; G. MANTESE, *Pietro Tamburini*, cit., p. 244.

⁵ L'opera è stata attribuita sia a Tamburini sia a Guadagnini, ma dall'esame dello stile la paternità dello scritto è quasi certamente attribuibile al secondo. Cfr: G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime*, vol. I, cit., p. 306.

⁶ L'opera anonima è con certezza attribuita a Guadagnini. A tal proposito cfr.: G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime*, cit., p. 169; V. PERONI, *Biblioteca bresciana*, cit., p. 137; G. MANTESE, *Pietro Tamburini*, cit., p. 244.

⁷ A Guadagnini viene ascritta anche la paternità dell'opera intitolata *Del diritto della civil Podestà sul contratto del matrimonio*, che fu pubblicata in forma anonima nel 1797 presso la stamperia di Pietro Vescovi. Per un approfondimento riguardo alla produzione editoriale di Guadagnini sul matrimonio cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, a cura di O. FRANZONI, G. MORELLI, L. SANTINI, Brescia, 1989., pp. 406-412; P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, p. 246.

⁸ Sulla separazione della componente contrattuale e sacramentale del matrimonio nell'elaborazione giansenista e giurisdizionalista cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., pp. 250-253; J. GAUDEMET, *Il matrimonio in occidente*, cit., p. 195.

⁹ Nelle *Conférences ecclesiastiques* pubblicate nel 1742 l'abate Duguet, capofila del giansenismo francese settecentesco francese, riporta alcuni rituali matrimoniali tra cui Guadagnini cita quello in uso ad Inglostad, Colonia e Strasburgo. In esso il parroco pronuncia la seguente formula, espressione della consecutività della benedizione nuziale rispetto al contratto, per Guadagnini l'originaria componente del matrimonio: "Il Matrimonio da voi contratto io come Ministro del Signore confermo, verifico, benedico". Cfr. G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, Brescia, Pietro Vescovi, 1800, p. 61. Gaetano Giudici riprese tale visione del matrimonio nello scritto intitolato *Accordo dei veri principii filosofici e religiosi coll'articolo 25 della legge dei registri riguardanti il matrimonio* scrivendo: "Il sacramento si conferisce dalla benedizione sacerdotale". Su Duguet cfr.: C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998, ad indicem.

da Gesù Cristo¹⁰. Ne deriva che la componente sacramentale del matrimonio, di cui pure Guadagnini in conformità alle disposizioni tridentine riconosce la rilevanza, non ne cancella l'originaria natura, che secondo l'arciprete rimane eminentemente contrattuale e civile¹¹.

Dietro tale idea è possibile cogliere la tradizione che dal giurisdizionalismo lombardo settecentesco¹² passava per il Sinodo di Pistoia¹³ per giungere, mediata alla luce delle necessità contingenti, all'elaborazione dei principali esponenti del giansenismo veneto¹⁴.

Per Guadagnini, il quale certamente subì l'influenza di tale repertorio, la storia diventa il principale strumento attraverso il quale giustificare non solo la separazione della componente contrattuale e sacramentale del matrimonio, bensì anche la necessità logica di tale netta distinzione. Qualora infatti, sulla scorta dell'argomentazione di Collini, il matrimonio fosse considerato alla luce

¹⁰ Scrive Guadagnini: "Si trova che il Matrimonio eravi prima, che venisse al mondo Gesù Cristo, e che allora non si poteva considerare se non un puro contratto [...]". G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 13. A tal proposito cfr. anche Id., *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, cit., pp. 19-21; Id., *Necessaria giusta ed evidente difesa de' parrochi bresciani travagliati dal vescovo, per conto de' matrimoni da loro benedetti a norma delle Leggi Cisalpine*, Brescia, Pietro Vescovi, 1800, pp. 4 e 14-15.

¹¹ Sul dibattito concernente la natura dell'istituto matrimoniale cfr.: J. GAUDEMET, *Traditions canoniques et philosophie des Lumières dans la législation révolutionnaire: mariage et divorce dans les Projets du Code civil*, in M. VOVELLE (a cura di), *La Révolution et l'ordre juridique privé*, t. I, Paris, 1988, pp. 301-308; D. MENOZZI, *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORE, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, p. 173; A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Roma, 1914, p. 258.

¹² Basti in tal senso prendere in considerazione le opere *Considerazioni sopra l'imperiale regia costituzione del giorno 16 gennaio 1783 riguardante i matrimoni colla relativa legislazione*, risalente al 1784 e *Confronto storico dei nuovi con gli antichi regolamenti*, che fu pubblicata a Firenze nel 1787, in cui Giovanni Bovara e Michele Daverio, anticipando la riflessione di Guadagnini, avevano sostenuto la netta distinzione tra la natura sacramentale e contrattuale del matrimonio. A tal proposito cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 252, n. 49. Sulla stessa lunghezza d'onda si pose anche Tamburini il quale nelle *Praelectiones*, risalenti al 1787, e nell'opera intitolata *Risposta di frate Tiburzio*, composta nel 1790, aveva sostenuto la natura concubinaria di un'unione matrimoniale contraria alle leggi civili. Tamburini aveva scritto: "Sarà certamente concubinato qualunque congiunzione di uomo e donna fatta contro le leggi veglianti del principato: il matrimonio non sussiste senza il contratto legittimo, né legittimo è il contratto contro una legge irritante". P. TAMBURINI, *Risposta di frate Tiburzio M. R. allievo della regia Università di Pavia ai dubbi proposti alli signori professori della Facoltà teologica medesima*, Pavia, Galeazzi, 1790. L'opera, seppur anonima, è attribuita a Tamburini anche se la parte trascritta è con molta probabilità frutto della riflessione di Alpruni.

¹³ Sul Sinodo di Pistoia e il tema del matrimonio cfr.: D. LOMBARDI, *Scipione de' Ricci e il matrimonio*, in C. OSSOLA, M. VERGA, M. A. VISCEGLIA (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, 2003, pp. 431-441; Ead., *Fidanzamenti e matrimoni. Norme e consuetudini sociali dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche*, in M. DE GIORGIO, C. KLAPISH-ZUBER (a cura di), *Storia del matrimonio*, cit., pp. 243-245; C. FANTAPPIÈ, *Per una rilettura del sinodo di Pistoia del 1786. Note in margine all'opera di Pietro Stella*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 3 (1988), pp. 541-562; P. STELLA (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, vol. I, *Ristampa dell'edizione Bracali*, Firenze, 1986, pp. 181-190; Id. (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, vol. II, *Introduzione storica e documenti inediti*, Firenze, 1986, pp. 307-314.

¹⁴ Di particolare interesse risulta la posizione espressa sul matrimonio da Pujati, il quale, nel 1784, aveva scritto a proposito di un caso di annullamento matrimoniale avvenuto a Venezia: "Tale sacramento non è che un aggiunto al patto nuziale: e questo aggiunto non può credersi fatto da Gesù Cristo a qualunque patto nuziale, ma a quello solamente a cui concorrono cittadini cattolici non inabilitati a farlo da legge alcuna. Può dunque darsi, e si dà, un vero matrimonio senza sacramento; ma non si darà mai questo sacramento senza matrimonio". Cit. in A. VECCHI, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia, 1962, p. 595. Cfr. anche P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 253.

di un'identità ontologica tra contratto e sacramento¹⁵, per Guadagnini non sarebbe possibile dare ragione delle innumerevoli modifiche che, nel corso dei secoli, l'autorità politica ha apportato alla legislazione matrimoniale. Tale separazione ha dunque preservato la fissità del sacramento, in quanto istituito direttamente da Gesù Cristo e dunque non soggetto alla volontà umana, e ha consentito di apportare, in conformità alle necessità storiche contingenti, modifiche alle materie attinenti alla dimensione contrattuale del matrimonio¹⁶.

Ciò supposto, come può dirsi, che nel Matrimonio dei fedeli il Sacramento, che non ammette alterazione, o cambiamento, sia indiviso, o indivisibile, dal contratto, che ammette e cambiamento, e alterazione? Non è vero, che se il contratto dei fedeli fosse, o potesse essere la cosa medesima col Sacramento, dovrebbe essere sempre stato inalterabile fino all'istituzione dei Sacramenti, né mai soggetto a cambiamento, né alla direzione di qualunque umano, o ecclesiastico, o civile potere?¹⁷

Tale riflessione, passando dal piano teorico a quello riguardante il funzionamento della società civile e politica, aveva una diretta influenza sulla riflessione elaborata da Guadagnini a proposito dei rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*.

Attraverso l'analisi dei principali testi patristici, dei concili della prima età cristiana e dei testi giuridici e canonistici del XVII e del XVIII secolo, Guadagnini sostiene il valore disciplinare del matrimonio, rigettando, in opposizione a quanto sostenuto dai teologi che ne esaltavano la natura sacramentale, l'idea della sua appartenenza alle materie dogmatiche¹⁸. Tale concezione conosce un

¹⁵ Riguardo all'idea del matrimonio come sacramento inseparabile dal contratto cfr.: U. NAVARRETE, *Matrimonio, contratto e sacramento*, in «Monitor Ecclesiasticus», 118 (1993), n. 1-2, p. 91; G. DALLA TORRE, *Aspetti dell'inseparabilità tra contratto e sacramento e conflitti tra chiesa e stato nell'età moderna*, in «Monitor Ecclesiasticus», 118 (1993), n. 1-2, p. 113; Id., *Ancora su "due modelli di matrimonio". Considerazioni tra diritto e storia*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 5 (1988), p. 33.

¹⁶ Scrive Guadagnini: "Chi ha le prime nozioni, che insinua la Chiesa sopra i Sacramenti, non ignora, che le condizioni essenziali dei Sacramenti derivanti da un'autorità, le di cui parole non passeranno giammai, sono immutabili. All'opposto le condizioni essenziali del contratto hanno variato in diversi secoli secondo li tempi, li luoghi, ed i bisogni". G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 62.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Il dibattito relativo alla natura del matrimonio fu nella seconda metà del XVIII particolarmente acceso. Da una parte si posizionavano quanti sostenevano la natura sacramentale di tale materia e, di conseguenza, il diritto dell'autorità ecclesiastica di intervenire in proposito. Dall'altra coloro che, soprattutto nel fronte giansenista e giurisdizionalista, propugnavano la tesi contraria, difendendo le prerogative sulla legislazione matrimoniale del potere politico. Tra questi due fronti si distinsero i teologi che, esprimendo una posizione di mediazione, sostennero la compartecipazione dell'autorità ecclesiastica e civile nella gestione delle materie attinenti al matrimonio. Tra le opere che difesero il valore sacramentale del matrimonio, vale la pena di segnalare: G. S. GERDIL, *Trattato del matrimonio o sia confutazione de' sistemi contrarii all'autorità della Chiesa circa il matrimonio*, Roma, s.n., 1803; P. COLLINI, *Lettere d'un teologo ad un amico sopra il matrimonio*, Brescia, Pietro Vescovi, 1798, opera che l'autore compose allo scopo di confutare lo scritto del 1797 *Del diritto della civil podestà sul contratto del matrimonio*, che alcuni studiosi hanno attribuito allo stesso Guadagnini; G. B. GENTILINI, *Confutazione della lettera di un cittadino prete riguardante le cause matrimoniali*, Mantova, Giuseppe Braglia, 1797, che l'autore compose allo scopo di confutare il pensiero di Tamburini a proposito della materia matrimoniale; Id., *Il diritto della civil potestà sul contratto del matrimonio esaminato dal dott. C. S.*, Verona, Eredi Carrattoni, 1797; G. BONTEMPI, *Delle ragioni della Chiesa in materia matrimoniale libri due*, Agnelli, Lugano, 1797. Tra le opere dedicate alla difesa del matrimonio come contratto civile cfr.: G. B. MOLADORI, *Lettere di un parroco bergamasco interessanti ne' tempi presenti sopra materie ecclesiastiche di esterna disciplina*, Bergamo,

approfondimento nel passaggio dal *Foglio estemporaneo* all'opera *Necessaria giusta ed evidente difesa dei parrochi*, in cui il matrimonio, precedentemente considerato materia di disciplina ecclesiastica esteriore, è colto unicamente nella sua dimensione civile, in quanto non attinente al bene spirituale ma solamente al corretto funzionamento della società politica¹⁹.

Tale punto di vista, comune all'elaborazione giansenista, conduce Guadagnini a rivendicare il diritto-dovere dell'autorità politica di intervenire a proposito delle questioni riguardanti il matrimonio²⁰, come ad esempio stabilire gli impedimenti dirimenti che rendono nulla un'unione matrimoniale e dispensare da essi. La natura civile di tale istituzione, che Guadagnini considera alla stregua di un normale contratto, e la conferma di Gesù alle norme matrimoniali formulate nel Levitico²¹, escludono qualsiasi forma di rivendicazione giurisdizionale sul matrimonio da parte dell'autorità ecclesiastica.

Ancora una volta è alla storia del cristianesimo antico, l'età in cui, a detta di Guadagnini, la Chiesa non si era ancora accaparrata i poteri che ne avevano oscurato la vera missione, che l'arciprete volge lo sguardo per sostenere la sua argomentazione. In modo particolare Guadagnini si concentra sui primi nove secoli dell'età cristiana, in cui il diritto di stabilire impedimenti dirimenti il matrimonio fu esercitato esclusivamente dall'autorità politica senza l'intervento del potere ecclesiastico.

Gli impedimenti di affinità e di "disparità" di culto con cui l'imperatore Costanzo aveva vietato il matrimonio non solo tra persone legate da affinità parentale ma anche tra soggetti professanti un diverso culto religioso, gli impedimenti di parentela formulati nel Codice Teodosiano sul finire del

s.n., 1802; G. GIUDICI, *Memoria sul divorzio*, Milano, Mainardi, 1797; Id., *Accordo dei veri principi filosofici e religiosi coll'articolo 25 della legge dei registri riguardante il matrimonio*, Milano, San Mattia alla Moneta presso san Sepolcro, 1798; P. TAMBURINI, *Lettera d'un cittadino prete che prende in esame il decreto 17 giugno 1797 del Governo provvisorio di Brescia che decide di competenza civile cause matrimoniali*, Brescia, s.n., 1797; Id., *Risposta del frate Tiburzio M. R. allievo della regia Università di Pavia ai dubbi proposti agli signori professori della facoltà teologica della medesima*, Pavia, Galeazzi, 1790; G. BOVARA, *Considerazioni sopra l'imperiale regia costituzione del giorno 16 gennaio 1783 riguardante i matrimoni colla relativa legislazione*, Milano, s.n., 1784; I. BIANCHI, *Sul diritto di stabilire gli impedimenti dirimenti e concederne le dispense*, Cremona, Lorenzo Manini, 1784; J. V. EYBEL, *Cosa devesi tenere intorno le dispense matrimoniali? Nulla di più di quello esigono la religione, il diritto, l'utile e la prudenza*, Pavia, Bolzani, 1783.

¹⁹ Scrive Guadagnini: "La disciplina [sul matrimonio] non può a rigore nemmeno dirsi disciplina Ecclesiastica, ma piuttosto civile; così perché il suo oggetto non è alcun bene spirituale dell'Anima, ma il solo vantaggio temporale della società [...]". G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., pp. 29-30.

²⁰ Il giansenismo sosteneva il diritto dell'autorità politica di intervenire su tutti gli aspetti della vita ecclesiastica che non costituissero materia di fede. A tal riguardo cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica nel giansenismo lombardo*, Milano, 1998, pp. 5-12.

²¹ Per Guadagnini i passi neotestamentari in cui Gesù e Paolo sostengono l'inscindibilità dell'unione tra i coniugi non rappresentano altro che una riproposizione delle leggi matrimoniali formulate nel Levitico. Allo scopo di confutare l'argomentazione di Collini, Guadagnini presta particolare attenzione a Luca 16, 18, a Matteo 19, 3 e a I Corinzi 7, 10. Il riferimento alla legge precedente alla Rivelazione, in particolar modo a Genesi 2, 24, dimostra per Guadagnini che Gesù non stabilì alcuna nuova legge sul matrimonio, ma che al contrario si attenne alla legge veterotestamentaria. Sulla base di tale considerazione l'arciprete nega il diritto della Chiesa, istituzione che Collini considera già operante nelle figure di Gesù e dell'apostolo Paolo, di stabilire norme riguardo all'istituzione matrimoniale. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, cit., pp. 1-8.

IV secolo al fine di favorire alleanze tra diversi clan familiari, gli impedimenti legati al delitto stabiliti da Giustiniano²², attestano per Guadagnini l'interesse eminentemente politico che si celava dietro tali interventi legislativi. L'arciprete intravede lo stesso impegno nella politica di Costantino volta a vietare matrimoni basati sul rapimento e dell'imperatore Leone che nel V secolo aveva stabilito l'impedimento dirimente di clandestinità²³, con cui si vietavano matrimoni contratti segretamente. Legislazione matrimoniale a cui la Chiesa dei primi secoli non oppose alcuna resistenza, dimostrando piena conformazione alla volontà imperiale²⁴.

Vietando i matrimoni contratti tra soggetti imparentati, tra persone di differente fede religiosa e in generale tutte le unioni coniugali "sconvenienti", gli imperatori romani a partire da Costantino espressero non tanto un'esigenza religiosa e morale dettata da una piena conformazione alla dottrina cristiana, quanto piuttosto una necessità di natura prettamente temporale: garantire l'ordine socio-politico minacciato da strategie familiari che, invece di consolidare l'Impero Romano, costituivano una potenziale fonte del suo indebolimento.

A detta di Guadagnini l'azione legislativa degli imperatori romani fu ripresa in Francia da Luigi XIV²⁵ il quale, nel 1697, aveva imposto sotto pena di nullità che prima di contrarre il matrimonio, i promessi sposi abitassero per sei mesi nella stessa parrocchia se residenti nella stessa diocesi, o per un anno se residenti in diocesi diverse e nei domini imperiali da Giuseppe II il quale, con la legge 30 ottobre 1784, un'anticipazione dei decreti sinodali di Pistoia, aveva stabilito che tutte le cause matrimoniali fossero di competenza dei tribunali secolari²⁶. Con un salto cronologico di diciotto

²² Riguardo alla legislazione matrimoniale nell'Impero Romano cfr.: C. FAYER, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari*, Roma, 2005, pp. 327 e ss.

²³ Sugli impedimenti di rapimento e clandestinità cfr.: D. LOMBARDI, *Matrimoni di antico regime*, Bologna, 2001, pp. 27-126.

²⁴ Per dimostrare la piena conformazione della Chiesa dei primi secoli alla legislazione matrimoniale formulata dagli imperatori romani, Guadagnini fa riferimento ai papi Leone Magno, Gelasio, Gregorio Magno, Nicolò I, sino ad arrivare ad Adriano VI, alla dottrina di alcuni padri africani, tra cui Cirillo, e ai pronunciamenti formulati dalle facoltà teologiche delle università di Parigi, Lovanio e Salamanca. L'arciprete presta inoltre particolare attenzione al Concilio di Milevi del 418 in cui i padri conciliari, volendo stabilire il divieto di risposarsi per i coniugi che avessero abbandonato il marito o la moglie, non si rivolsero a un altro concilio, o al pontefice, bensì all'imperatore Onorio. Accanto al Concilio di Milevi, Guadagnini cita anche il primo Concilio Lateranense, che riconobbe all'autorità politica la facoltà di stabilire impedimenti dirimenti per consanguineità, il secondo Concilio di Tours che, per stabilire impedimenti legati al ratto, si rifece alle leggi emanate in proposito dai re Childeberto e Lotario e il primo Concilio di Lione, che stabilì il dovere di obbedienza alle leggi civili per ciò che atteneva al matrimonio. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil potestà sopra il matrimonio*, cit., p. 22 e 35-37.

²⁵ Per la storia del matrimonio in Francia cfr.: J. GAUDEMET, *Il matrimonio in occidente*, cit.; M. SICARD, G. SICARD, *Rôles des époux et rôles des parents d'après les catéchismes français du XVII^e siècle*, in *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse, 1979, pp. 753-772; A. H. HUUSSEN jr., *Le droit du mariage au cours de la Révolution française*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 47 (1979), pp. 9-51 e 99-127; A. ESMEIN, *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1935.

²⁶ A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil potestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 40-42.

secoli, Guadagnini poneva in una linea di stretta continuità Costantino e i campioni del giurisdizionalismo europeo, ossia i sovrani francesi e gli imperatori d'Austria²⁷.

Considerata la rilevanza socio-politica del matrimonio, l'arciprete ritiene che il diritto di formulare impedimenti dirimenti sia un potere connaturato all'autorità secolare. Per Guadagnini qualora Dio avesse insignito la Chiesa di una tale autorità avrebbe generato una dannosa spaccatura in seno alla società civile:

Il porre impedimenti dirimenti è un diritto annesso alla Sovranità. Lo prova l'esercizio di tanti secoli fatto da essa, né mai contraddetto. Se Iddio avesse dato alla Chiesa un simile diritto, avrebbe stabilito una sorgente di divisione, e di scandolo. Dunque la conseguenza, che ne viene, è che Iddio non gliel'abbia dato, e che la Chiesa non l'ha esercitato [...]»²⁸.

Guadagnini supporta tale idea alla luce della filosofia aristotelico-tomista da cui, nel confronto con l'agostinismo italiano della prima metà del XVIII secolo, nella fase più matura della sua attività, aveva preso le distanze. L'esempio di Tommaso, il quale nel quarto libro del *Super Libros Sententiarum*, composto tra il 1254 e il 1256, aveva propugnato la distinzione tra la dimensione civile e religiosa del matrimonio²⁹, accanto a quelli del domenicano Domingo de Soto e del gesuita spagnolo Tomás Sanchez, difensori del diritto di intervento del Principe sulle materie concernenti la dimensione contrattuale di tale materia, diventano nell'ottica di Guadagnini la più chiara conferma del diritto dell'autorità secolare di stabilire impedimenti dirimenti³⁰. A detta dell'arciprete il principio della potestà indiretta della Chiesa sulle questioni temporali, che Soto e Sanchez avevano difeso al fine di garantire un ampio diritto di intervento dell'autorità ecclesiastica sulle materie di natura civile, non rappresenta altro che una strumentale e artificiosa invenzione della teologia Scolastica, confutata dai principali teologi moderni, tra i quali, non a caso, Guadagnini annovera

²⁷ Tale riflessione costituisce un tratto caratteristico dell'elaborazione politica ed ecclesiologica del giansenismo italiano, e in modo particolare di quello lombardo. A tal proposito cfr.: S. MARUTI, *Teologia e politica*, cit., pp. 183-305.

²⁸ G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, cit., p. 18.

²⁹ Per la dottrina di Tommaso a proposito del matrimonio cfr.: B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, 1973, pp. 212-224; G. DALLA TORRE, *Aspetti dell'inseparabilità tra contratto e sacramento*, cit., pp. 120-121. Guadagnini fa riferimento al quarto libro dell'opera *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, che Tommaso compose tra il 1254 e il 1256 come commento alle famose *Sentenze* composte da Pietro Lombardo. Sulla scorta del pensiero dell'Aquinate, Guadagnini scrive: "Il matrimonio, in quanto è officio di natura soggiace alle legge naturali, in quanto è Sacramento soggiace alle leggi divine, e in quanto è officio della società viene regolato dalle leggi civili". Tale punto di vista fu esposto da Tommaso anche nello scritto *Contra gentes*. Cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, cit., p. 19. Il riferimento alla dottrina di Tommaso sul matrimonio è ripreso da Guadagnini anche nell'opera *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*: "Ma afferma il Santo Dottore, che le Nozze quanto all'oggetto civile dipendevano dal Governo politico, ed il contratto era nella direzione della Sovranità; così sente San Tommaso, da cui non si scostano nemmeno li migliori Teologi, come un Sanchez, un Pietro Soto, un Cristiano Lupo [...]". Id., *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 37.

³⁰ G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, cit., p. 19-21; Id., *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 37-38; Id., *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., pp. 30-31 e 65-66.

Bossuet, capofila del pensiero gallicano³¹. Una volta eliminato l'ostacolo della potestà indiretta della Chiesa, dibattuta questione che Guadagnini riprende solo superficialmente al fine di supportare il proprio punto di vista³², nell'elaborazione di Soto e di Sanchez rimaneva il principio della separazione dei poteri, ciò che era funzionale all'argomentazione guadagniniana.

Il riferimento al *Commentarium in quartum sententiarum*, che Soto aveva composto nel 1581 e alle *Disputationes de sancto matrimonii sacramento*, che il gesuita Sanchez aveva pubblicato in tre volumi tra il 1602 e il 1605³³, rispondeva a una meditata strategia argomentativa. Poggiare la propria dottrina matrimoniale sul pensiero di teologi tomisti quali Soto e Sanchez, di cui per altro Guadagnini faceva un uso strumentale e parziale, tacendo la centralità della natura sacramentale del matrimonio nel loro pensiero, rappresentava per l'arciprete un'indiscutibile conferma della sua argomentazione.

Uscendo dalla questione concernente il matrimonio per concentrarsi sul piano più generale dei rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*, Guadagnini fa riferimento all'epistola che papa Gelasio aveva scritto nel 494 all'imperatore d'Oriente Anastasio. Per l'arciprete, scrivendo alla massima autorità politica, il pontefice aveva sancito in modo inequivocabile il principio della divisione dei poteri, da una parte quello religioso, competente sulle materie attinenti alla fede, e dall'altra quello secolare, responsabile degli affari temporali³⁴. La ripresa della dottrina gelasiana da parte di Guadagnini evidenzia la strumentalità della sua argomentazione. Il pontefice, infatti, pur propugnando la netta

³¹ Scrive Guadagnini a proposito del potere indiretto della Chiesa sulle cose temporali: "Dominava in que' tempi presso i Scolastici l'opinione della podestà indiretta della Chiesa sul temporale della civil Società; opinione a nostri giorni screditata presso tutti i più illustri Canonisti, e Teologi massimamente dopo l'opera insigne del gran Bossuet, che ha preso a combattere quest'ultimo rifugio dei curialisti Romani, che sulle tracce principalmente del Bellarmino [...], studiarono la maniera di gettare polvere negli occhi degli ignoranti colla distillazione del potere indiretto". G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, cit., p. 21.

³² La critica alla *potestas indirecta* del pontefice è stata al centro anche dell'elaborazione del giansenismo toscano. A tal proposito cfr.: B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, in B. BOCCHINI CAMAIANI, M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, vol. I, 1780-1791, Firenze, 1990, pp. 49-102, in particolare pp. 50-51.

³³ In conformità al Concilio di Trento Sanchez si impegnò a difendere la natura sacramentale del matrimonio. Tuttavia, per il gesuita spagnolo l'ossatura giuridica del matrimonio è costituita da un contratto la cui legittimità si basa sul consenso dei contraenti che diventano titolari di diritti sul corpo del coniuge. Sanchez è stato ritenuto uno dei principali fondatori della cosiddetta concezione "iuscorporalista". Sulla figura di Sanchez e sul suo pensiero riguardo al tema del matrimonio cfr.: F. ALFIERI, *Nella camera degli sposi: Tomás Sanchez, il matrimonio, la sessualità. Secoli XVI-XVII*, Bologna, 2010, pp. 143-147. Sulla concezione "iuscorporalista" di Sanchez cfr.: E. DIENI, *Tradizione "iuscorporalista" e codificazione del matrimonio canonico*, Milano, 1999; G. MARCHETTO, *Diritti sul corpo e "servitù coniugale" nella dottrina canonistica pretridentina*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento», 34 (2008), pp. 89-112. La dottrina matrimoniale elaborata da Sanchez ha avuto una notevole fortuna per l'arco di tempo compreso tra il XVIII e il XX secolo. Per la ricezione del pensiero di Sanchez tra Ottocento e Novecento cfr.: C. FANTAPPIÈ, *Chiesa romana e modernità giuridica*, vol. II, *Il codex juris canonici (1917)*, Milano, 2008, pp. 449-458. Lo scritto *Disputationes de sancto matrimonii sacramento* fu posto all'Indice nel 1627.

³⁴ Scrive Guadagnini: "Con ragione perciò il papa Gelasio scrivendo all'Imperatore Anastasio (epistola 8) dichiarò, che il Sovrano Moderatore dell'Universo ha determinato due Potestà, la Potestà reale, e l'Autorità ecclesiastica. Ciascheduna ha le sue funzioni, i suoi atti, il suo dipartimento. Tuttociò che ha rapporto a farci santi in questa vita, e renderci felici nella futura, ed i mezzi, che ci conducono a questo, sono di pertinenza ecclesiastica; tuttociò, che interessa l'ordine pubblico, la tranquillità dello Stato, e la felicità della vita presente, è nelle mani della Potestà secolare sovraneamente, ed indipendentemente". G. B. *Diritto della civil potestà sopra il Matrimonio*, cit., pp. 38-39.

separazione dell'autorità ecclesiastica da quella politica, aveva sostenuto al contempo la superiorità della prima rispetto alla seconda. Al potere ecclesiastico competeva infatti l'*auctoritas*, ossia il potere legislativo, mentre all'autorità secolare spettava la *potestas*, nel linguaggio di papa Gelasio il potere esecutivo. Tuttavia, seppur ripreso in chiave giurisdizionalista, orientamento di politica ecclesiastica non certo ascrivibile a Gelasio, il quale aveva scritto all'imperatore Anastasio allo scopo di porre un freno al cesaropapismo, la separazione dei poteri propugnata dal pontefice era funzionale all'argomentazione guadagniniana, volta a sostenere il divieto di ingerenza dell'autorità ecclesiastica su una materia attinente alla sfera disciplinare e non dogmatica, come Guadagnini riteneva il matrimonio.

È in quest'ottica espressamente giurisdizionalista che occorre comprendere la critica sferrata da Guadagnini contro l'opera intitolata *Diritto di stabilire impedimenti dirimenti e di dispensarne*, che l'ex-gesuita Luigi Litta, canonico della cattedrale di Milano, aveva composto nel 1782. Nello scritto, la cui seconda edizione, pubblicata nel 1783, recava la dedica al vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci, Litta, fedele a un orientamento giuseppino-giurisdizionalista moderato, aveva sostenuto la necessità della compartecipazione della Chiesa e dell'autorità secolare nello stabilire impedimenti dirimenti il matrimonio³⁵.

Guadagnini, che a tal proposito si allineò alla posizione maggioritaria in seno al movimento giansenista lombardo e in particolar modo all'opera *Del diritto della civile sovranità sopra il matrimonio*, che Gaetano Giudici³⁶ aveva composto nel 1798, giudica il sistema elaborato da Litta insostenibile alla luce della storia del cristianesimo primitivo e soprattutto dannoso per la stabilità della società politica. Per l'arciprete riconoscere all'autorità ecclesiastica e politica il diritto di formulare leggi matrimoniali avrebbe generato un conflitto tra i due poteri che, alla prova dei fatti, in assenza di una netta separazione dei rispettivi campi di competenza, avrebbero cercato di avocare a sé l'intera materia.

Non mancano però scrittori [...] come Litta i quali, vantando per loro scorta un S. Tomaso, mostrandosi impegnati di difendere a ciascheduna Potestà il suo potere, e di vendicare in modo alla civile Potestà il potere di stabilire impedimenti dirimenti sul Matrimonio, di non negarlo nel tempo medesimo alla Chiesa per diritto all'una, ed all'altra

³⁵ P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., pp. 257-258.

³⁶ Il ruolo di Giudici nel dibattito sul tema del matrimonio è particolarmente rilevante. Nel 1802 egli divenne stretto collaboratore di Bovara nel Ministero per il Culto. Nel 1800 Guadagnini diede alla luce lo scritto *Diritto della civile potestà sopra il matrimonio*, che riecheggia il titolo dell'opera scritta da Giudici solamente due anni prima. Il debito nutrito da Guadagnini verso la produzione di Giudici, in special modo nei confronti dell'opera intitolata *Accordo dei veri principii filosofici e religiosi coll'articolo 25 della legge dei registri riguardanti il matrimonio*, che era stata pubblicata nel 1797, consente di dare conferma all'ipotesi avanzata da Pietro Stella secondo cui il percorso intellettuale di Giudici, al pari di quello di Tamburini, avrebbe costituito un modello per molti esponenti del movimento giansenista e giurisdizionalista italiano, i quali, pur nella molteplicità delle esperienze personali, seguirono un percorso dottrinale e politico segnato da precisi confini identitari. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*, Roma, 2006, p. 32.

inerente, e proprio. Questa sentenza parmi, che cada di sua natura, perché oltre di mettere in collisione le due Potestà, accordando un tale diritto ad ambedue, non l'accorda a nessuna, come si deve, cioè in una maniera assoluta, ed indipendente³⁷.

La critica mossa da Guadagnini contro il pensiero di Litta risulta di particolare interesse e questo per due principali ragioni: in primo luogo dimostra la piena consonanza dell'arciprete con l'elaborazione giansenista di stampo giurisdizionalista allora imperante in Italia³⁸, che egli, come attesta il caso di Giudici, certamente conosceva; in secondo luogo consente di comprendere l'orizzonte giurisdizionalista-regalista che sta alla base della sua riflessione politica, prospettiva che non consente all'arciprete alcuna concessione all'insegna di un approccio più moderato in ordine ai rapporti tra autorità secolare ed ecclesiastica, seppur avanzato da un autore come Litta certo non distante dalle istanze politico-religiose propugnate dal movimento giansenista. La confutazione dello scritto del canonico milanese consentì a Guadagnini di ribadire il diritto/dovere dell'autorità politica di stabilire impedimenti dirimenti il matrimonio:

Ma chiamiamo la quistione a principi certi, e generali, con cui misurasi ordinariamente la natura delle cose, che il diritto di portar leggi dirimenti il Matrimonio è annesso di sua natura, ed inseparabilmente alla sola civile Potestà. Un impedimento dirimente o si consideri il soggetto, la persona cioè contraente, o si consideri il principio, che è il Principe, o si risguardi l'oggetto, che è il contratto, che annulla, o le persone ancora, che rende inabili a contrarre, egli è di sua natura una cosa civile: ora tutto ciò, che è politico, e civile, non ispetta egli alla sola Potestà civile?³⁹

L'idea che il diritto di intervento sulle materie attinenti al matrimonio fosse di competenza dell'autorità civile era radicata nel pensiero di alcuni tra i più illustri canonisti e giuristi del XVII e XVIII secolo. Accanto a Bernhard Van Espen e Joseph Valentin Eybel⁴⁰, quest'ultimo autore dell'opera tradotta a Pavia nel 1782 con il titolo *Cosa devesi tenere intorno alle dispense matrimoniali? Nulla più di quello che esigono la religione, il diritto, l'utile e la prudenza*, Guadagnini riprende la produzione dell'avvocato giansenista Jean de Launoy⁴¹ il quale, parallelamente alla critica del principio dell'infalibilità pontificia, nell'opera *De regia*

³⁷ G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil potestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 27-28.

³⁸ Critici nei confronti di Litta furono Martino Natali, che attribuì la visione teologico-politica del canonico della cattedrale milanese alla sua appartenenza alla Compagnia di Gesù, e Michele Daverio, che ne contestò l'approccio giurisdizionalista moderato nello scritto *Confronto storico dei nuovi con gli antichi regolamenti*, pubblicato a Firenze nel 1787. A tal proposito cfr.: E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, vol. I, cit., pp. 217-221. Più moderato nel giudizio di Litta fu Tamburini, il quale difese la "conversione" dell'ex-gesuita alla sensibilità religiosa giansenista. Cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 258, n. 81.

³⁹ G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil potestà sopra il matrimonio*, cit., p. 29.

⁴⁰ Sul tema del matrimonio nella produzione di questi autori cfr.: G. LE BRAS, *Le mariage d'après les théologiens de l'Eglise latine*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX/2, Paris, 1926, coll. 2123-2317; B. PLONGERON, *Théologie et politique*, cit., pp. 214 e ss.; F. ALFIERI, *Nella camera degli sposi*, cit., ad indicem.

⁴¹ G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente*, cit., pp. 62-63; Id., *Diritto della civil potestà sopra il matrimonio*, cit., p. 23.

matrimonium potestate, pubblicata nel 1676, aveva difeso il valore contrattuale e civile del matrimonio⁴². Tra le fonti citate da Guadagnini spicca il benedettino Benoît Oberhauser⁴³ – professore dell’università di Fulda e vescovo di Treviri le cui opere comparvero nella *Raccolta di opuscoli interessanti la religione*, pubblicata nel 1784 per iniziativa del vescovo Scipione de’ Ricci. Il giudizio positivo espresso riguardo agli scritti di Oberhauser da parte delle facoltà teologiche delle principali università italiane, portoghesi e tedesche – spicca a tal riguardo il riferimento di Guadagnini all’opera *Dissertatio de potestate Ecclesiae in statuendis matrimonii impedimentis*, che Joseph Anton Petzel, professore dell’Università di Friburgo, aveva composto nel 1783 – congiuntamente alla loro approvazione nei domini asburgici⁴⁴, costituisce, a detta dell’arciprete, la più evidente legittimazione della visione giurisdizionalista formulata dal benedettino. In opposizione a quanto propugnato dal fronte curiale, Guadagnini auspica dunque una netta divisione dei poteri e dei rispettivi spazi di competenza:

Dunque ceda la Chiesa alle Autorità civili, che sono supreme nell’ordine loro, cioè nell’ispezione sul bene politico; come ceder debbono le Autorità civili alla Chiesa, che è suprema nell’ordine suo, cioè nell’ispezione del bene spirituale. Ognuna eserciti li proprij diritti nel ordin suo, l’una sul Contratto, l’altra sul Sacramento⁴⁵.

Una volta dimostrato, attraverso il ricorso alla *primitiva Ecclesiae forma* e alla tradizione giuridica e canonistica sei-settecentesca di stampo febroniano, il diritto del Principe di stabilire impedimenti dirimenti, Guadagnini si concentra su un altro aspetto del problema, ponendosi una domanda che, seppur formulata a fini retorici, assume un valore di notevole rilievo nell’economia della sua riflessione, in quanto strettamente collegata al funzionamento della società civile e politica: a quale soggetto spetta il diritto di dispensare dagli impedimenti che rendono nulla un’unione matrimoniale?

Per Guadagnini la risposta è scontata e frutto di un semplice quanto evidente ragionamento. Avendo l’autorità politica il diritto di legiferare sulle materie attinenti alla sfera contrattuale del matrimonio, quella che ne costituisce l’originaria natura, il Principe, in base alle necessità sociali,

⁴² A sua volta Launoy riprende e approfondisce la dottrina del vescovo di Spalato Marco Antonio De Dominis. Per Launoy con il termine “Chiesa” i padri tridentini non vollero restringere il campo alla sola gerarchia ecclesiastica, ma lo estesero all’intero popolo dei fedeli, autorità secolare compresa. In tal modo la competenza sulla materia matrimoniale spettava all’autorità politica. A tal proposito cfr.: B. PLONGERON, *Théologie et politique*, cit., p. 214.

⁴³ Su Oberhauser cfr.: B. PLONGERON, *Théologie et politique*, cit., p. 214.

⁴⁴ Guadagnini afferma che, stando alle censure vescovili emanate contro i parroci bresciani che si erano conformati alla legislazione civile sul matrimonio, avrebbero dovuto essere condannati anche Maria Teresa, Giuseppe II e Pietro Leopoldo, i quali avevano permesso la pubblicazione delle opere del benedettino Oberhauser nei domini asburgici. Cfr. G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente*, cit., p. 63-64.

⁴⁵ G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo*, cit., p. 18.

politiche ed economiche, detiene il diritto di concedere una deroga alle norme che egli stesso ha sancito.

A tal proposito gli esempi di Teodosio, Onorio e Arcadio, i quali permisero un'unione tra cugini, derogando in tal modo a un impedimento dirimente formulato dallo stesso Teodosio, e di Cassiodoro, cancelliere del re Teodorico, autore di un formulario dedicato alle dispense matrimoniali, rappresentano per Guadagnini indiscutibili attestazioni storiche⁴⁶.

Per comprendere appieno il pensiero di Guadagnini occorre mettere in luce la prospettiva eminentemente politica con cui egli analizza il tema del matrimonio. In perfetta continuità con la logica argomentativa che stette alla base del *Saggio de' beni*, opera in cui l'influenza del cattolicesimo illuminato di marca muratoriana appare evidente, nel momento in cui riflette a proposito della materia matrimoniale Guadagnini si preoccupa in primo luogo dell'ordinato funzionamento della società civile e politica, preconditione necessaria al raggiungimento della pubblica felicità. La netta distinzione tra la componente contrattuale e sacramentale del matrimonio non trova giustificazione unicamente nella sfera giuridica, ma poggia principalmente su una ragione di ordine politico. Affinché la società civile possa svilupparsi in maniera ordinata ed equilibrata, preoccupazione che dimostra la spiccata sensibilità dell'arciprete ai temi dell'"Aufklärung cattolica", è necessario che il matrimonio ne costituisca la colonna portante⁴⁷. Esso, infatti, rappresenta la base fondante della famiglia, l'istituzione al cui interno si sviluppano i rapporti gerarchici che, traslati su un piano maggiore, regolano i rapporti tra governati e autorità politica.

Esito comune a quello cui giunse anche Collini ma a cui Guadagnini approdò attraverso un percorso concettuale diametralmente opposto. Se per il fronte filo-curiale il matrimonio poteva sprigionare tutto il suo potenziale "politico" solamente alla condizione che di esso fosse preservata la natura sacramentale, per Guadagnini era necessario che l'autorità politica godesse della piena giurisdizione su tale materia, così da sopperire alle mancanze della Chiesa di Roma, gelosa delle proprie prerogative e sorda verso qualsiasi proposito riformatore.

⁴⁶ Ivi, pp. 32-33.

⁴⁷ La stessa concezione del matrimonio quale indispensabile strumento di stabilizzazione socio-politica caratterizza anche la riflessione di Tamburini e di Bovara. Il docente pavese aveva espresso tale concezione nelle opere *Risposta del frate Tiburzio M. R. allievo della regia Università di Pavia ai dubbi proposti alli signori professori della facoltà teologica della medesima*, pubblicata a Pavia nel 1790, *Praelectiones quas habuit in academia ticinensi*, pubblicata due anni più tardi e *Lettera d'un cittadino prete che prende in esame il decreto 17 giugno 1797 del Governo provvisorio di Brescia che decide di competenza civile cause matrimoniali*, composto nel 1797. A tal proposito cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 269, n. 134. Lo stesso punto di vista è riscontrabile nell'opera intitolata *Considerazioni sopra l'imperiale regia costituzione del giorno 16 gennaio 1783, riguardante i matrimoni colla relativa legislazione*, che Bovara aveva pubblicato a Milano nel 1784. L'idea del matrimonio come base fondante della società civile e politica ebbe un notevole successo anche in Francia. A tal riguardo cfr.: G. DALLA TORRE, *Aspetti dell'inseparabilità tra contratto e sacramento*, cit., p. 123.

Questa ragion medesima ci detta essere la società conjugale la radice, e la base della Repubblica; imperciocché più famiglie formano una Città, e più Città costituiscono una Repubblica. A colui adunque, che ha la Potestà di governare la Repubblica, è necessario che sia soggetto lo stato delle famiglie, dalle quali essa risulta, affinché venendo quegli in alcun modo a viziarsi, non si alteri la Repubblica medesima. Ciò supposto: dunque è primario, ed essenziale dovere di qualsivoglia supremo Imperante di prescrivere alla società conjugale quelle leggi, che ne vendichino il decoro ed impediscano, e tolgano qualunque turpe congiunzione⁴⁸.

In consonanza con l'argomentazione di Collini, l'arciprete accetta l'idea che l'unione tra uomo e donna affondi le proprie radici nello stato di natura e, dunque, nella legge divina, ma al contempo rifiuta la preclusione del potere politico di esercitare la sua giurisdizione sull'istituto matrimoniale. Tale diritto, infatti, deriva, a suo dire, dalla volontà divina, l'autorità da cui il potere politico trae legittimazione⁴⁹. Consapevole della corruzione della natura umana, irrimediabilmente votata al soddisfacimento del privato interesse, Guadagnini ribadisce il valore della legge come indispensabile strumento di governo attraverso il quale il potere secolare legittima il suo operato e la sua ascendenza divina.

Sulla scorta del principio della legittimazione divina delle autorità costituite e dell'idea elaborata riguardo al ruolo civile del contratto matrimoniale, Guadagnini, accanto al diritto dell'autorità secolare di intervenire sulle materie attinenti alla dimensione civile e politica, ribadisce il dovere del Principe di esercitare su di esse la sua giurisdizione.

Dappoiché il diritto di far leggi intorno alle Nozze è un obbligo, che ha il Governo di dirigere i contratti nuziali conformemente al pubblico bene, ed alla tranquillità dello Stato, ed esige l'interesse della Società. Dunque nessun Principe, ha la libertà di mancare il suo dovere⁵⁰.

Per giustificare la propria concezione a proposito del ruolo civile del matrimonio quale base fondante della famiglia, la cellula costitutiva della società civile e politica, Guadagnini fa ricorso all'opera intitolata *De conjugii clandestinis*, che Ambrogio Catarino Politi, teologo domenicano che prese parte al Concilio di Trento, aveva composto nel 1552. Tale riferimento è accompagnato da un'altra fonte, implicita ma altrettanto importante nella costruzione del pensiero guadagniniano,

⁴⁸ G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil potestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 16-17.

⁴⁹ Sulla concezione che si potrebbe definire "sacrale" del potere politico nell'elaborazione giansenista cfr.: D. MENOZZI, *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*, Torino, 1986, pp. 767-806; M. BAZZOLI, *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze, 1986, p. 507; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, F. TRANIELLO, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 3 (1967), p. 289; F. TRANIELLO, *Il giansenismo bresciano nell'ultima storiografia*, in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 3 (1968), p. 46; C. CARISTIA, *Riflessi politici del giansenismo italiano: la Repubblica ligure e il giansenismo democratico*, Torino, 1960, p. 28; A. C. JEMOLO, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, cit., p. 301.

⁵⁰ G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil potestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 18.

ossia la dottrina giusnaturalista di Pufendorf, che l'arciprete certamente recepì attraverso la mediazione del pensiero giurisdizionalista italiano⁵¹. Il mancato riferimento alla dottrina elaborata dal giurista tedesco nell'opera *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, che di certo Guadagnini conosceva, rispondeva con molta probabilità a una meditata strategia: dichiarare la propria conformazione alla dottrina di Pufendorf, giurista protestante che aveva fondato la sua visione filosofico-politica sulla teoria contrattualista di Grozio, avrebbe prestato il fianco alle critiche di quanti accusavano il fronte giansenista di avere fornito una sponda al pensiero democratico-giacobino. Guadagnini, la cui ripresa del pensiero di Pufendorf si limitava al ruolo civile e politico del matrimonio senza sconfinare nell'elogio della sua dottrina contrattualista, scelse di non seguire la strada percorsa da altri esponenti del movimento giansenista italiano, come ad esempio Tamburini⁵², i quali esplicitarono il debito nutrito verso la filosofia-politica del giurista berlinese. L'instabilità politica, associata ai difficili rapporti tra Guadagnini e la curia bresciana, offrivano all'arciprete un minor spazio di manovra rispetto a quello su cui ad esempio potevano contare i giansenisti del circolo pavese.

Alla luce di tale situazione, di cui l'arciprete era pienamente cosciente, il riferimento alla produzione di Catarino Politi costituiva una scelta più "ortodossa" e maggiormente funzionale alla sua strategia argomentativa⁵³. La partecipazione del teologo senese al Concilio di Trento e la sua presa di posizione contro l'idea della meritorietà delle opere prima della giustificazione⁵⁴,

⁵¹ La dottrina giusnaturalista di Pufendorf riscontrò notevole successo all'interno del movimento giansenista italiano. Basti a tal proposito ricordare lo scritto *De tolerantia ecclesiastica et civili*, in cui Tamburini, sulla scia dell'editto di tolleranza religiosa emanato da Giuseppe II, aveva espresso la sua visione cesarista mediata attraverso la dottrina di Pufendorf. A tal riguardo cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. I, *I preludi tra Seicento e primo Settecento*, Roma, 2006, p. 392, nota 18. La dottrina di Pufendorf venne diffusa in Italia attraverso la traduzione delle sue opere da parte di Giambattista Almici, esponente di spicco del movimento giansenista italiano con il quale Guadagnini ebbe uno stretto legame di amicizia. Per la diffusione della dottrina di Pufendorf in Italia e per l'influenza che essa esercitò sull'ambiente giansenista cfr.: A. TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, 2009, pp. 182 ss.; M. BAZZOLI, *Giambattista Almici e la diffusione di Pufendorf nel Settecento italiano*, in «Critica storica», 16 (1979), pp. 3-100. L'attenzione di Guadagnini al ruolo sociale e civile della famiglia è attestata dal fatto che egli dedicò a tale argomento un intero capitolo del *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil società*, l'opera dell'arciprete più sensibile ai temi del cattolicesimo illuminato. Sulla famiglia cfr.: D. I. KERTZER, R. P. SALLER, *La famiglia in Italia dall'antichità al XX secolo*, Firenze 1995; C. TOSI, *Famiglia e divorzio dalla Repubblica Cisalpina alla Repubblica Italiana: polemiche pubblicistiche e tentativi di legislazione*, in «Critica storica», 25 (1988), 1, pp. 3-55.

⁵² Riguardo alla visione sociale e politica del matrimonio elaborata da Tamburini si vedano le *Praelactiones*, la *Risposta del frate Tiburzio M. R. allievo della regia Università di Pavia ai dubbi proposti alli signori professori della facoltà teologica della medesima* e la *Lettera d'un cittadino prete che prende in esame il decreto 17 giugno 1797 del Governo provvisorio di Brescia che decide di competenza civile cause matrimoniali*.

⁵³ Pur dimostrando una forte vicinanza alla Compagnia di Gesù, Catarino Politi espresse posizioni critiche nei confronti della teologia scolastica, aspetto che certamente giocò un ruolo di primo piano nella sua ripresa da parte di Guadagnini. Sulla figura di Ambrogio Catarino Politi cfr.: G. CARAVALE, *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, 2007; V. CRISCUOLO, *Ambrogio Catarino Politi (1483-1553): teologo e padre al Concilio di Trento*, Roma, 1985; G. MINNUCCI, *La laurea in diritto civile di Lancellotto Politi (Ambrogio Catarino)*, in «Bullettino senese di storia patria», 88 (1981), pp. 245-255.

⁵⁴ Ambrogio Catarino Politi si spese contro l'idea della doppia giustizia. Per il teologo senese una sola è la giustizia, grazie alla quale l'uomo può salvarsi attraverso i meriti di Cristo. Da ciò deriva che l'uomo non dispone della possibilità

concezione che attirò sul teologo non poche critiche e accuse di cripto-luteranesimo, rispondeva all'esigenza di mettere in luce il variegato ventaglio di idee che caratterizzò il dibattito conciliare. Varietà di posizioni che aveva riguardato non solo la materia matrimoniale, pure importante ma nell'ottica guadagniniana pur sempre di natura disciplinare, ma anche questioni dogmatiche, su cui si sarebbe forgiata l'identità dottrinale del cattolicesimo post-tridentino. Pur in un diverso contesto storico, Guadagnini faceva proprio l'obiettivo che stava alla base degli elogi che Paolo Sarpi, nella sua *Istoria del Concilio tridentino*, rivolse a Catarino Politi: mettere in luce, contro l'immagine di unità e di compattezza che le gerarchie ecclesiastiche avevano voluto dare del Concilio di Trento, le forti divisioni che in quella sede percorsero il fronte cattolico.

Inoltre, il ruolo di assoluta centralità occupato da Catarino Politi durante le congregazioni conciliari e la stima goduta dal teologo da parte dei delegati papali Marcello Cervini e Giulio Del Monte, il futuro Giulio III, del quale il domenicano sarebbe diventato teologo personale, attestavano secondo Guadagnini la sua piena e indiscutibile conformazione ai dettami tridentini.

In tal modo l'approccio eminentemente "politico" con cui Catarino Politi aveva analizzato la materia matrimoniale diventava per Guadagnini un valido supporto su cui fondare la propria visione riguardo ai rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica.

La società dice il primo [Ambrogio Catarino] nella sua opera sui Matrimonj clandestini pubblicata nel 1552, non essendo stabilita che per il bene degli individui, e questo bene essendo legato ai mezzi civili, e politici, non potrà negarsi che il Matrimonio che contribuisce, o nuoce necessariamente al ben pubblico, come qualunque altro contratto, sia soggetto all'ispezione, ed al Governo del Magistrato secolare⁵⁵.

A detta di Guadagnini tale idea trovava conferma nel pensiero di un altro padre tridentino, Pietro Soto:

[Afferma] il Soto [che] La Repubblica civile, e la Podestà del Principe fu istituita per la tranquillità, ed il felice stato della Repubblica medesima. Ora questa pace, e tranquilla felicità dipende moltissimo dalle nozze più che dagli altri civili contratti. Dunque la repubblica può colle sue leggi limitare, e dirigere il matrimonio⁵⁶.

di operare per raggiungere la salvezza, prospettiva secondo cui il valore del libero arbitrio è fortemente ridotto, se non addirittura annullato. Nel *Trattato della giustificazione* Catarino Politi aveva scritto: "La causa efficiente è questa, che Dio solo è che giustifica per sua mera gratia". A proposito dell'idea di Catarino Politi riguardo al rapporto tra grazia e libero arbitrio cfr.: G. CARVALE, *Sulle tracce dell'eresia*, cit., pp. 210-216.

⁵⁵ G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., p. 67. Guadagnini riporta per esteso un passo del *De clandestinis conjugijs* in cui, al fine di sostenere il diritto dell'autorità politica di intervenire sulle materie attinenti al contratto matrimoniale, Catarino Politi aveva scritto: "*Quidquid non est contra legem Dei, ac legem naturae, credo Principes posse circa Matrimonium tamquam circa suam, et non alienam materiam suis legibus providere, et ita latam ab eis legem voluisse puto, qua irritabantur Matrimonia non consultis parentibus contracta*". Id., *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 30.

⁵⁶ G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo*, cit., p. 20. A proposito del ruolo civile del matrimonio Guadagnini riprende la dottrina che il gesuita e giurista spagnolo Thomás Sanchez aveva esposto nel libro VI dell'opera

L'idea del matrimonio quale imprescindibile strumento necessario al raggiungimento dell'ordine socio-politico ha costituito un tratto saliente dell'elaborazione del giurisdizionalismo italiano, come traspare dai decreti emanati dal sinodo di Pistoia⁵⁷ e dalle parole con cui, nell'opera intitolata *Considerazioni sopra l'imperiale regia costituzione del giorno 16 gennaio 1783*, pubblicata nel 1784, nel momento culminante del riformismo giuseppino, Giovanni Bovara aveva esposto la sua visione a proposito del contratto matrimoniale⁵⁸:

Queste piccole società che dal matrimonio nascono, sono il fondamento da cui la grande società, vale a dire lo Stato, trae la sua forza e la sua conservazione; dalla felicità e moltiplicazione dei matrimoni dipende il progresso della popolazione; e dalla migliore loro sistemazione non può andare disgiunta una più felice educazione dei figli, che tanto contribuisce alla prosperità nazionale; oltre poi a questi ed altri vantaggi presso che infiniti, ciò, che prova l'importanza dei matrimoni e la loro influenza sul bene comune, si è il grande freno ch'essi mettono alla corruzione dei costumi, si pericolosa ad ogni Stato⁵⁹.

Il passo trascritto assume notevole rilievo ai fini della comprensione del pensiero politico di Guadagnini. I termini "felicità", "educazione dei figli" e "bene comune" utilizzati da Bovara, infatti, rimandano al *côté* intellettuale in cui anche l'arciprete elaborò la sua teologia politica.

In tal modo la politica ecclesiastica perseguita dal governo della Cisalpina trovava pieno appoggio nell'elaborazione degli autori che, formati ai principi giurisdizionalisti durante l'età di Maria Teresa e di Giuseppe II, avevano sostenuto i diritti del Principe contro ogni tentativo di ingerenza esercitato dalla Chiesa di Roma nelle materie temporali⁶⁰. Tra essi, oltre a Bovara, spiccano autori con cui certamente Guadagnini si misurò nell'elaborazione del suo pensiero riguardo al matrimonio, come ad esempio Isodoro Bianchi, che, nel 1784, pubblicò lo scritto

Disputationes de sancto matrimonii sacramento. A tal proposito Guadagnini scrive: "Senza dubbio si dee dire, che il Principe secolare per l'indole e natura della sua podestà può stabilire colle sue leggi, impedimenti dirimenti ai fedeli suoi sudditi per giusta cagione. E la ragion principale si è, che, essendo la regia Podestà diretta al bene, e tranquillità della Repubblica, è suo dovere il prescrivere ciò, che si richiede per ottenere questo fine". Ivi, p. 20.

⁵⁷ P. STELLA (a cura di), *Atti e decreti del Sinodo del concilio diocesano di Pistoia 1786*, vol. I, cit., pp. 181-190; C. LA ROCCA, *La politica matrimoniale di A. Baldovinetti*, in D. MENOZZI (a cura di), *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano nel Settecento*, Atti del Seminario di Marti, 30 settembre 2000, Roma 2002, pp. 179-200; M. ROSA, *Un momento del giansenismo italiano: il sinodo di Pistoia del 1786*, in *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Bari, 1969, p. 236; G. DALLA TORRE, *Aspetti dell'inseparabilità tra contratto e sacramento*, cit., pp. 121-122.

⁵⁸ Occorre tenere presente che nel 1802 Bovara divenne ministro per il Culto nell'appena nata Repubblica Italiana. Sul pensiero di Bovara a proposito della materia matrimoniale cfr.: I. PEDERZANI, *Postille sul Bovara, ministro moderato*, Roma, 2008, pp.75 ss.; Ead., *Un ministero per il Culto. Giovanni Bovara e la riforma della chiesa in età napoleonica*, Milano, 2002; D. MENOZZI, *La Chiesa, la rivoluzione francese*, cit., pp. 170-17; G. VISMARA, *Il diritto di famiglia in Italia. Dalle riforme ai codici*, Milano, 1978, pp. 257 ss.; C. TOSI, *Famiglia e divorzio*, cit., p. 6; C. A. VIANELLO, *La legislazione matrimoniale in Lombardia da Giuseppe II a Napoleone*, in AA. VV., *Atti e Memorie del Secondo Congresso Storico Lombardo*, Milano, 1938, pp. 335 ss.

⁵⁹ G. BOVARA, *Considerazioni sopra l'imperiale regia costituzione*, cit., pp. 3.

⁶⁰ Della visione del governo della Cisalpina a proposito del matrimonio è specchio fedele il *Giornale storico della Repubblica Cisalpina* in cui si legge: "Il matrimonio è un contratto civile che interessa il particolare e la Repubblica ancora". Cit. in P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 270, n. 138.

intitolato *Sul diritto di stabilire impedimenti dirimenti e concederne le dispense* e Michele Daverio, autore dell'opera intitolata *Confronto storico dei nuovi con gli antichi regolamenti rapporto alla polizia della Chiesa nello Stato per trattenimento dei parrochi di campagna*, edita a Firenze nel 1787⁶¹.

In tal senso l'opposizione di Guadagnini alla liceità del divorzio, che egli elaborò nel 1804 nello scritto inedito intitolato *Confutazione del Libro di Melchiorre Gioia, e che ha per titolo: Teoria civile e penale del divorzio*⁶², attesta la sua piena conformazione alla visione teologico-dottrinale che fu alla base della legislazione giuseppina sul matrimonio, in cui la componente sacramentale, seppur distinta e successiva al contratto, costituiva una componente fondamentale di tale materia⁶³.

Attraverso il tema del matrimonio, che Guadagnini interpreta da un punto di vista prettamente "politico", prestando particolare attenzione al tema della famiglia, all'ordinato funzionamento della società civile, in una parola al raggiungimento della pubblica felicità, la riflessione politica che egli aveva elaborato nelle opere precedenti a proposito dei rapporti tra *sacerdotium* e *imperium* giungeva a pieno compimento.

6.2 *Il Concilio di Trento e la dottrina matrimoniale*

Alla luce del quadro presentato riguardo alla dottrina matrimoniale di Guadagnini una domanda sorge spontanea: come conciliare l'idea del matrimonio quale contratto di natura civile, concezione da cui l'arciprete fa discendere il diritto di competenza dell'autorità politica su tale materia, con i decreti tridentini concernenti il matrimonio?

Consapevole della rilevanza di tale questione, Guadagnini si concentra sui canoni III, IV, IX e XII della ventiquattresima sessione del Concilio tridentino⁶⁴. Ciò che più premeva a Guadagnini era

⁶¹ Questi scritti attingevano alla dottrina elaborata da Joseph Valentin Eybel, esponente di primo piano del pensiero febroniano, e in principal modo all'opera intitolata *Cosa deve tenersi intorno le dispense matrimoniali? Nulla di più di quello che esigono la religione, il diritto, l'utile e la prudenza*, pubblicata a Pavia nel 1782.

⁶² G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 441.

⁶³ Nella legislazione giuseppina il parroco continuava a mantenere un ruolo di notevole importanza nella materia matrimoniale. Egli era infatti il responsabile della pubblicazione degli atti matrimoniali e della registrazione dell'unione coniugale. A tal proposito cfr.: I. PEDERZANI, *Postille sul Bovara*, cit., pp. 77-78. Diversa la situazione della Francia, dove, nel 1792, fu introdotto il principio del matrimonio civile come unica forma di unione valida e riconosciuta. Con l'articolo 7 della Costituzione del 3 settembre 1791, in seguito recepito nella legge 20-25 settembre 1792, il matrimonio canonico fu relegato a un ruolo di assoluta irrilevanza. Tale legislazione fu poi recepita nell'articolo 165 del Codice napoleonico del 1804. A tal proposito cfr.: I. PEDERZANI, *Postille sul Bovara*, cit., p. 79. Sulla legislazione rivoluzionaria riguardo al matrimonio e alla famiglia cfr.: J. GODECHOT, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, 1951, pp. 208 ss.

⁶⁴ Per il dibattito conciliare tridentino a proposito del tema del matrimonio cfr.: G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, in P. PRODI, W. REINHARD (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996, pp. 437-483; E. FERASIN, *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Roma, 1970; P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., pp. 264-266. A proposito dei canoni del Concilio di Trento relativi al matrimonio cfr.: H. JEDIN (a cura di), *Canoni sul*

precludere al fronte filo-curiale la possibilità di esercitare una sorta di monopolio intellettuale sul Concilio di Trento, momento della storia del cristianesimo a cui il movimento giansenista riconosceva un ruolo di estrema rilevanza nella costruzione dell'identità cattolica.

Al fine di confutare l'idea di coloro che sostenevano il valore sacramentale del matrimonio, l'arciprete mette in luce la natura contingente del Concilio tridentino, il cui impegno contro la dottrina protestante si era rivolto in tre principali direzioni⁶⁵: confutare l'idea che la materia matrimoniale avrebbe dovuto essere regolata unicamente dalle norme scritturali – escludendo in tal modo il diritto legislativo di qualsiasi potestà terrena, fosse essa la Chiesa o il Principe – che gli ecclesiastici avrebbero potuto contrarre matrimonio qualora incapaci di rispettare la castità e, infine, che il matrimonio, pur essendo un contratto istituito direttamente da Dio, non poteva considerarsi di natura sacramentale⁶⁶.

Riguardo al primo punto Guadagnini riconosce che il Concilio definì eretica la dottrina luterana sostenendo la legittimità della Chiesa di formulare norme che, conformi alle leggi scritturali e alle necessità politiche e sociali contingenti, regolassero la materia matrimoniale. Tuttavia l'arciprete si affrettò a sottolineare che la disputa tra cattolici e riformati non verteva sul soggetto a cui spettava il diritto di intervenire sulle materie concernenti il matrimonio, ma solamente sulla natura di tale istituzione. A detta di Guadagnini dunque i padri tridentini non avevano formulato alcun giudizio dogmatico a proposito della giurisdizione matrimoniale.

Conformemente alla decretazione tridentina Guadagnini riconosce alla Chiesa il diritto di stabilire impedimenti dirimenti e di dispensarne – *“Ecclesiam posse constituere impedimenta Matrimonium dirimentia, aut in iis dispensare”* – ma afferma che tale principio assume una valenza disciplinare in quanto estraneo all'oggetto dei canoni stessi, ossia la natura del matrimonio⁶⁷. L'arciprete supporta tale concezione sostenendo che, a differenza di tutte le materie dogmatiche, il problema riguardante il soggetto competente sulla materia matrimoniale non fu discusso in alcuna congregazione preparatoria.

sacramento del matrimonio, in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, terza ed., 1973, pp. 754 ss. Sul tema riguardante i decreti matrimoniali del Concilio di Trento e il loro valore disciplinare o dogmatico, Guadagnini si confrontò con i suoi principali corrispondenti, come ad esempio Pujati il quale, in una lettera inviata all'arciprete il 29 aprile 1800, accennò a tale questione. A tal proposito cfr.: D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, in «Archivio Storico Lombardo», 67 (1940), p. 148.

⁶⁵ G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 43-56.

⁶⁶ Nell'opera *Alla nobiltà cristiana*, pubblicata nel 1520, Lutero aveva descritto il matrimonio come materia dal carattere temporale, soggetta in tal modo all'autorità secolare. La stessa posizione fu sostenuta da Calvino nello scritto *Institutio christianae religionis*, che fu data alle stampe nel 1536.

⁶⁷ Scrive Guadagnini: “E poiché non si disputava con i Riformati del soggetto, a cui convenga l'Autorità legislativa per regolare i Matrimonj, il Concilio non dichiarò, se quell'Autorità fosse del Sacerdozio, o dell'Impero”. Proseguiva l'arciprete: “E sebbene esprimano li due Canoni *«Ecclesiam posse constituere impedimenta Matrimonium dirimentia, aut in iis dispensare»*, deesi questa parte riguardare come non corrispondente all'intenzione del Concilio, e come tale non entri nella definizione [dogmatica]”. G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 49.

In ultima analisi, a detta di Guadagnini la scelta dei padri conciliari di affermare il diritto della Chiesa di legiferare a proposito del matrimonio fu dettata dalla necessità di condannare la dottrina riformata, il cui obiettivo era contrastare il potere magisteriale della Chiesa. Una ragione contingente dunque che, nella logica guadagniniana, si traduce in un pronunciamento il cui valore non può ritenersi dogmatico⁶⁸.

Consapevole di una realtà che a prima vista poteva apparire in contraddizione con quanto sostenuto a proposito della giurisdizione matrimoniale, Guadagnini si impegna a sostenere che il diritto dell'autorità ecclesiastica di stabilire impedimenti dirimenti il matrimonio, effettivamente esercitato a partire dal IX secolo, non rappresenta altro che una libera concessione da parte dell'autorità secolare⁶⁹. Il Principe, al quale compete il monopolio legislativo sulle materie attinenti alla sfera temporale, è legittimato, alla luce di particolari esigenze sociali e politiche, a delegare tale potere. Rifacendosi alla dottrina di Van Espen, Guadagnini sostiene che, prima di tale unilaterale concessione, la Chiesa esercitò un diritto legislativo sulla materia matrimoniale, ma solo a proposito degli impedimenti impedienti, ossia i divieti che non riguardano la validità contrattuale dell'unione matrimoniale, bensì la conformazione di essa alla morale cristiana⁷⁰.

Tale concezione si collega a quanto Guadagnini afferma riguardo ai decreti conciliari tridentini. Sulla scia della dottrina del teologo domenicano Soto l'arciprete non nega che i padri tridentini abbiano decretato il diritto della Chiesa di stabilire impedimenti dirimenti, posizione che lo avrebbe posto in netta contraddizione con i dettami conciliari, ma afferma che tale diritto non era connaturato alla potestà ecclesiastica, che solo successivamente lo ottenne per concessione dell'autorità secolare⁷¹.

In tal modo Guadagnini faceva sua un'argomentazione ricorrente nella trattatistica di orientamento giansenista, come dimostra quanto Tamburini aveva scritto nell'opera *Lettera d'un cittadino prete che prende in esame il decreto 17 giugno 1797 del Governo provvisorio di Brescia che decide di competenza civile le cause matrimoniali*, che era stata pubblicata a Brescia nel 1797 e che con molta probabilità Guadagnini prese a modello:

⁶⁸ Poggiando la sua riflessione sulla dottrina di Van Espen, Guadagnini scrive: "Ma si accordi, che il concilio abbia pur definito essere la Chiesa fornita del Potere Legislativo sopra il Matrimonio. Nulladimeno cosa si dedurrebbe in contrario? Per trarne qualche conclusione in favore della Chiesa, converrebbe poter dire, che siasi dichiarato da quei Padri, che la Chiesa *jure Sacerdotii*, goda di questa Potestà. Ma nulla di questo si determinò, come nota Van Espen. Non si determinò il soggetto, a cui compete questa Potestà; ma si stabilì soltanto contro i riformatori il Domma, che negavano, cioè, che il Matrimonio dipenda dall'umana Potestà Legislativa". G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 51.

⁶⁹ Ivi, p. 26; G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo*, cit., p. 18;

⁷⁰ G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil potestà sopra il matrimonio*, cit., p. 26.

⁷¹ Scrive Guadagnini a proposito della dottrina di Soto: "Soto non ha riconosciuto che dalla pietà, e consenso solo de' Principi il diritto che ha ora la Chiesa sul Matrimonio dei Cristiani, perché, dice egli, il Matrimonio essendo per sua natura una cosa puramente temporale, non potea essere regolato, e diretto che dalle leggi umane. G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., p. 67.

Se poi la Chiesa ha esercitato tutti e due i diritti [sul contratto e sul sacramento], gli ha esercitati l'uno perché proprio, ed è quello del sacramento, l'altro per indulgenza de' principi⁷².

I padri conciliari non formularono dunque alcun pronunciamento dogmatico a proposito dell'origine del diritto di legiferare sul matrimonio, ossia se esso fosse stato di pertinenza della Chiesa già ai suoi albori o se le fosse stato concesso successivamente⁷³.

Per Guadagnini emblematico risulta a tal proposito il caso dell'impedimento riguardante i matrimoni clandestini. In conformità a quanto aveva sostenuto Collini, l'arciprete accetta che il Concilio tridentino dichiarò nulli i matrimoni contratti senza la presenza del parroco e dei testimoni, ma sostiene al contempo che tale pronunciamento non aveva avuto la propria legittimazione nella sfera divina, ma si era risolto nell'esercizio di un diritto che l'autorità ecclesiastica aveva cominciato a esercitare per unilaterale concessione del potere secolare. In altri termini, pronunciandosi sul matrimonio, i padri conciliari non esercitarono il potere derivante dalla successione apostolica, ma espletarono una funzione la cui natura era eminentemente civile⁷⁴.

Omettendo, quasi certamente in modo consapevole, la bolla *Singularis nobis consolationis*⁷⁵, promulgata il 9 febbraio 1749, con cui Benedetto XIV aveva affermato la competenza della Chiesa in materia di impedimenti dirimenti e i pronunciamenti emanati da Pio VI, prima nei confronti della legislazione giuseppina sul matrimonio e in seguito nella bolla *Auctorem fidei* che, pubblicata nel 1794, aveva condannato la dottrina matrimoniale elaborata dal sinodo pistoiese⁷⁶, Guadagnini afferma:

⁷² P. TAMBURINI, *Lettera d'un cittadino prete che prende in esame il decreto 17 giugno 1797*, cit., p. 15.

⁷³ Sull'interpretazione da parte del movimento giansenista dei decreti conciliari concernenti il diritto della Chiesa di stabilire impedimenti dirimenti cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., pp. 263-264.

⁷⁴ Guadagnini riporta il caso del Concordato del 1741 tra la Santa Sede e il Regno di Napoli per ribadire il principio che le cause di validità o di nullità matrimoniali sono di competenza dei tribunali ecclesiastici. A detta dell'arciprete tale Concordato dimostra come il diritto dell'autorità ecclesiastica di giudicare a proposito delle cause matrimoniali derivi da una libera concessione del potere politico. Scrive Guadagnini: «Nel concordato stabilito in questa materia tra Santa Sede, e la Corte di Napoli si legge: «spetteranno parimenti a' soli Giudici Ecclesiastici le cause matrimoniali, nelle quali si tratti sopra la validità, o invalidità sì del Matrimonio, come degli sponsali»: dove importa osservare, che se la dipendenza delle cause matrimoniali da' Giudici Ecclesiastici fu un soggetto di concordato, non dovette credersi un dogma di fede, perché essendo le materie di fede immutabili, non possono sottomettersi alle convenzioni degli uomini [...]». G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 55-56.

⁷⁵ La bolla *Singularis nobis consolationi* di Benedetto XIV recita: «*Leges imperiales impedimenta, quibus matrimonium dirimatur, statuere non valent*». Cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 270. Per dimostrare la natura disciplinare dei canoni conciliari riguardanti la nullità dei matrimoni clandestini Guadagnini fa riferimento alla costituzione *De synodo diocesana* di Benedetto XIV.

⁷⁶ Riguardo alla presa di posizione di Pio VI contro la legislazione matrimoniale di Giuseppe II cfr.: P. STELLA, *La bolla "Auctorem fidei" (1794) nella storia dell'ultramontanismo. Saggio introduttivo e documenti*, Roma, 1995; B. PLONGERON, *Théologie et politique*, cit., pp. 212-214; G. LE BRAS, *Le mariage*, cit., coll. 2277; P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 270. Sul rapporto tra la bolla *Auctorem fidei* e la materia matrimoniale cfr.: G. COGNETTI, *La riforma degli sponsali e del matrimonio nel pensiero di Scipione de' Ricci*, in «Il diritto ecclesiastico», 71 (1960), pp. 328-348.

Per ciò che spetta a quanto si è stabilito nel capo di riforma, è vero che il Concilio abolì i Matrimoni clandestini, ma è vero altresì che nel determinarsi a questo non si valse il Concilio in quel luogo della celeste autorità, che si contiene nell'Appostolato, ma volle piuttosto far uso della pubblica, e civile Potestà, che da più secoli esercitava per connivenza dei Principi⁷⁷.

Sulla scorta dello *Jus ecclesiasticum* di Van Espen, il manifesto del pensiero regalista, Guadagnini ribadisce la natura disciplinare e non dogmatica dei decreti tridentini concernenti il matrimonio, su cui si fondava la necessità del *placet* secolare affinché essi, da semplici pronunciamenti conciliari, potessero assumere forza di legge⁷⁸.

Esaurito il tema relativo al diritto della Chiesa di stabilire impedimenti dirimenti, Guadagnini si concentra sul IX canone della ventiquattresima sessione conciliare, concernente il divieto di matrimonio per gli ordinati e per i monaci che abbiano professato i voti sacri⁷⁹. In opposizione a quanto sostenuto dai teologi che intravedevano in tale canone una chiara attestazione del diritto legislativo della Chiesa sul matrimonio, Guadagnini afferma che tale atto, che egli riconosce di valore dogmatico, non fu altro che una riproposizione di una legge civile già esistente⁸⁰. I padri tridentini, ancora una volta sollecitati dalla diffusione dell'eresia luterana, non formularono un nuovo impedimento dirimente il matrimonio, ma ribadirono, questa volta attraverso un pronunciamento dotato di valore dogmatico, la validità della legislazione secolare precedente, che Guadagnini fa risalire all'età teodosiana.

Tale idea, pur aperta al riconoscimento della natura dogmatica del canone conciliare – posizione che si pone in continuità con quanto Guadagnini aveva scritto nell'opera intitolata *Sul celibato ecclesiastico* composta contro il pensiero di Vincenzo Rosa⁸¹ – costituiva pur sempre una netta

⁷⁷ G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 43.

⁷⁸ Scrive Guadagnini: “Di fatti gli stabilimenti del Concilio divennero mai legittimi nelle provincie dell’orbe cattolico, se non per la pubblicazione, che ne ordinarono le civili Potestà?”. G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 45. Guadagnini riporta il caso della ricezione dei decreti tridentini sull’annullamento dei matrimoni clandestini nel Regno delle due Sicilie, dove, a suo parere, furono recepiti non perché avessero una valenza dogmatica, di fronte alla quale l’autorità secolare sarebbe stata obbligata a piegarsi, ma perché esprimevano una piena conformità alla legislazione matrimoniale promulgata nel XII secolo da Ruggiero d’Altavilla. Guadagnini fa riferimento alla costituzione *Sancimus praesenti lege de Matrimoniiis contrahendis* e all’opera *De dirimentibus matrimonium*, composta dall’avvocato Tommaso Nesti nel 1785. Cfr. G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 45.

⁷⁹ Per un inquadramento storico del celibato ecclesiastico cfr.: S. CIPRESSA, *Celibato e sacerdozio*, Roma, 2008; J. W. O’MALLEY, *Quattro culture dell’Occidente*, Milano, 2007, pp. 116 e ss.; E. FERASIN, *Matrimonio e celibato*, cit.

⁸⁰ Scrive Guadagnini: “Cosa determinò il Concilio nel nono Canone? Determinò, che per gli Ecclesiastici promossi alli sacri ordini, e per li Monaci professi non sia impossibile il voto del celibato, non mancando ad essi la grazia, che rendalo possibile: che perciò sia giusta la legge, che dichiara inabili a contrarre il Matrimonio coloro, che sono ligati dal voto solenne di castità, o dalla Disciplina sono costretti ad osservare il celibato. Dunque il Concilio annullando li Matrimonj degli Ecclesiastici, e dei Monaci non usò dell’autorità legislativa sopra il Matrimonio, ma insegnando essere possibile il celibato a tutti quelli, che o per lo stato monastico, o per lo stato ecclesiastico contrassero impegno d’osservarlo, dichiarò dommaticamente non essere ingiusta la legge, che rendili inabili a contrarre le Nozze”. G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 52-53.

⁸¹ Vincenzo Rosa (1749-1818), sacerdote bresciano, professore di filosofia, dimostrò una completa apertura nei confronti del nuovo ordine politico instauratosi nel bresciano a seguito della discesa in Italia delle truppe napoleoniche.

chiusura a ogni richiesta dell'autorità ecclesiastica di intervenire su un campo che l'arciprete riteneva di esclusiva competenza secolare.

La parte finale dell'analisi guadagniniana relativa al Concilio di Trento è riservata al XII canone, con cui, confutando la dottrina luterana, i padri tridentini avevano stabilito il valore sacramentale del matrimonio, ribadendo in tal modo l'esclusiva competenza giurisdizionale dell'autorità ecclesiastica su tale materia.

Guadagnini non rigetta il pronunciamento del canone conciliare, ma lo sostanzia alla luce di quanto affermato a proposito della natura dell'istituto matrimoniale. La dimensione sacramentale del matrimonio, sancita dai canoni conciliari, non ne elide l'originaria natura, che rimane eminentemente contrattuale. In tal modo l'arciprete mirava ad attestare la sua piena conformazione alle disposizioni conciliari, confutando allo stesso tempo l'elaborazione colliniana volta a garantire il diritto di intervento dell'autorità ecclesiastica. Rifacendosi alla dottrina elaborata da Sanchez nell'opera *Disputationum de sancto matrimonii sacramento*, Guadagnini scrive:

Il potere de' Principi, dice Lib. 7 *de Matrim.* non può essere diminuito dal Sacramento. Essi possono annullare il contratto, essi possono rendere inabili le persone a contrarre il Matrimonio, come se il Sacramento non vi fosse per niente⁸².

Se dunque Guadagnini accetta l'assunto che il sacramento non sia separabile dal contratto, in quanto questa seconda dimensione è precedente alla prima, propugna con forza la netta separazione del contratto dal sacramento. Il sacramento risulta dunque accessorio rispetto al contratto, constatazione da cui discende che se può esistere un matrimonio che abbia unicamente valore contrattuale, come la storia precedente alla venuta di Cristo dimostra, non può darsi un legame matrimoniale che, santificato dalla benedizione sacerdotale, non si basi su un contratto civile liberamente stipulato tra i coniugi.

Fu uno dei primi sacerdoti a sposarsi. Espose le sue idee sul celibato ecclesiastico nello scritto intitolato *Sul celibato e sul matrimonio degli ecclesiastici. Dissertazioni due del cittadino Vincenzo Rosa*, che fu pubblicato presso la stamperia Bolzani di Pavia nel 1798. Contro tale opera Guadagnini compose lo scritto *Sul celibato ecclesiastico. Lettera parenetica al suo caro amico Vincenzo Rosa Bresciano custode del Museo di storia naturale dell'Università di Pavia*, pubblicata a Brescia presso Pietro Vescovi nel 1798. Dell'opera Guadagnini parla in una lettera inviata il 4 giugno 1799 al vescovo Nani scrivendo: “[...] mi da l'onore di farle presentare una copia della mia *Lettera parenetica* al padre Vincenzo Rosa a difesa del celibato ecclesiastico da lui impugnato colle sue dissertazioni. Della medesima ha il merito anche il sacerdote don Giambattista Casegrandi, il quale mi ha eccitato a scriverla, e si è preso con coraggio la sollecitudine co' suoi viaggi a Brescia, e co' suoi maneggi di spuntarne la stampa [...]” Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 123, bob. 1. Guadagnini compose un'altra opera riguardante il celibato ecclesiastico. Lo scritto, a oggi inedito, è intitolato *Quae istos Epicureos nova schola misit? Note di Giambattista Guadagnini arciprete di Cividate sopra l'ultima delle tre lettere di un sedicente Parroco bergamasco stampata in Bergamo*. Il manoscritto dell'opera è conservato in F.L., UCSCB, doc. 36, bob. 8.

⁸² G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., p. 66.

È vero, che il Sacramento è inseparabile dal contratto matrimoniale dei fedeli, essendo questo secondo fatto secondo le leggi naturali, e civili soggetto necessario, o per usare la frase dei Teologi medesimi, materia necessaria del Sacramento. Ma è falso falsissimo, che il contratto sia inseparabile dal Sacramento. Nella Chiesa del vecchio Testamento le Nozze furono valide, sebbene non fornite della qualità di Sacramento. Parimenti nella nuova Chiesa dal primo secolo sino al Concilio di Trento li contratti matrimoniali, che non si benedicevano dal Sacerdote, e perciò privi della qualità sacramentale, come pensano tutti li Teologi, che riguardano il Sacerdote vero Ministro del Matrimonio, furono dal Concilio medesimo riputati per validi⁸³.

Guadagnini supporta la sua argomentazione attraverso una dettagliata analisi canonistica, che dal capitolo ottavo del primo libro del *De synodo diocesana* di Benedetto XIV passa per i pronunciamenti del teologo Marco Vigerio⁸⁴, del domenicano Pierre de la Palu⁸⁵ e dal Concilio di Costanza, per giungere sino al capitolo quinto del libro ottavo del *De locis theologicis*, che Melchor Cano⁸⁶ aveva composto nel 1564.

Per Guadagnini l'idea secondo cui il riconoscimento della natura sacramentale del matrimonio abbia influito sul contratto che di questa materia costituisce la base è da rigettare come il frutto della lettura distorta e strumentale dei canoni conciliari da parte del partito filo-curiale. Idea che, cogliendo l'occasione per criticare l'opera intitolata *Confutazione della Lettera di un cittadino prete riguardante le cause matrimoniali*, che l'ex-gesuita Giovanni Battista Gentilini aveva composto nel 1797, Guadagnini esprime scrivendo che

il Concilio di Trento ha definito, che il Matrimonio è uno dei sette Sacramenti! Peregrina, e rara notizia! Ora, egli siegue, il Matrimonio altro non è, che il contratto di Matrimonio. Dunque il contratto stesso è il Sacramento. Poffar bacco! Perché non ha fatto il Teologo Piacentino, come aveva lusingato, la Logica Colliniana? Questa testa benedetta somministra veramente un soggetto nato fatto per il buon senso del ragionare. Il Matrimonio è un Sacramento. Il Matrimonio è un contratto. Dunque il contratto è un Sacramento. Diremo noi pure così. Il Battesimo è un Sacramento, Il Battesimo è un'abluzione. Dunque l'abluzione è un Sacramento; e così pure la Cresima secondo il parere di molti è un'unzione. Dunque l'unzione è un Sacramento. Che dirà [...] di questa nostra argomentazione? [...] Siccome dunque sarebbe degno di riso colui che in virtù di quella premessa volesse pretendere, che ogni abluzione, ed ogni unzione sia

⁸³ G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., pp. 56-57.

⁸⁴ Marco Vigerio (1446-1516), francescano conventuale, nipote di Sisto IV della Rovere, fu teologo e cardinale vescovo di Palestrina. Nel 1515 partecipò al convegno di Bologna dove Leone X pose le basi per il Concordato con la Francia di Francesco I.

⁸⁵ Pierre de la Palu (1275/1280-1342), teologo, fu nominato nel 1329 patriarca di Gerusalemme. Scrisse commentari sull'Antico Testamento e trattati sui poteri della Chiesa, del papa, dei vescovi e dei sacerdoti.

⁸⁶ Scrive Guadagnini citando dal *De locis theologicis* di Cano: "*Est opinio falsa, et commentitia, quam juniores Theologi confixere, ut civilem contractum Ecclesiae Sacramentum esse tuerentur*". G. B. GUADAGNINI, *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, cit., p. 59. Su Melchor Cano cfr.: B. KÖRNER, *Die Geschichte als locus theologicus bei Melchior Cano*, in «Rivista Teologica di Lugano», 5 (2000), pp. 257-269; Id., *Melchior Cano. De Locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz, 1994; B. MONDIN, *Storia della teologia*, vol. III, Bologna, 1996, pp. 277-279; S. DI LISO, *Melchior Cano e i Loci Theologici*, in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul Tardo Rinascimento Spagnolo*, Bari, 1995, pp. 119-167. Sul *de locis theologicis* di Cano e la separazione della componente contrattuale e sacramentale del matrimonio cfr.: G. KADZIOCH, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma, 1997, p. 114.

Sacramento, così dobbiamo ridere del Collini, che dalla definizione conciliare vuol dedurre, che ogni contratto nuziale sia un Sacramento⁸⁷.

Il ragionamento di Guadagnini, di cui appare evidente la strumentalità – tra il matrimonio e il battesimo esiste una netta differenza basata sul diverso valore del contratto del matrimonio, parte integrante di tale materia, e l’abluzione, azione che di per sé non riveste alcun valore civile – consente all’arciprete di portare alle estreme conseguenze la propria riflessione:

Noi, attenendoci alle nozioni semplici, e limpide, diremo al nostro Collini, che l’acqua rimane acqua, sebben la Chiesa ne usi per fare il Sacramento del Battesimo; e che l’oglio rimane ooglio, sebben la Chiesa se ne serva per la Cresima; e che sarebbe follia il pretendere, che per essere da Cristo queste cose sensibili fissate per segni della sua grazia santificante, la potestà Civile abbia perduto il diritto di far leggi sull’acqua, e sull’oglio. Pare impossibile, che con si fatte sofisticherie, e rarissime sottigliezze degne di tutto il disprezzo, e di tutto il ridicolo si tenti da questi sofisti di oscurare le più limpide verità⁸⁸.

Non a caso fu proprio a partire dall’idea elaborata a proposito dei decreti tridentini sulla materia matrimoniale che Guadagnini assunse le difese dei parroci che, durante il governo provvisorio di Brescia e, in seguito, della Repubblica Cisalpina, si conformarono alla legislazione civile sul matrimonio. In tal modo l’arciprete, giunto ormai nella fase più matura della sua attività, entrò da protagonista nel dibattito che, sullo scorcio finale del XVIII secolo, segnò in profondità l’identità del movimento giansenista italiano e della Chiesa bresciana.

6.3 Il “caso Moladori”

Questo fanatismo intemperante, le tirannie della polizia, le rapine dei russi hanno fatto mutar partito a molti dapprima aristocratici, i quali ora si sono trasformati in ardenti patrioti!⁸⁹

Con queste parole, scritte il 10 maggio 1799, Pietro Custodi, uno dei più attenti osservatori della realtà socio-politica italiana, annotava sul suo diario le proprie impressioni a proposito del sistema di governo austriaco da poco ristabilito sul territorio lombardo.

⁸⁷ G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, cit., pp. 22-23.

⁸⁸ Ivi, p. 23.

⁸⁹ Cit. in P. CUSTODI, *Un diario inedito*, a cura di C. A. VIANELLO, Milano, 1940, p. 138. Cfr. anche G. ZAGHI, *L’Italia giacobina*, Torino, 1989, pp. 232-233.

Il 28 aprile 1799, sull'onda della vittoria ottenuta contro l'esercito francese nella battaglia di Cassano d'Adda, le truppe austro-russe guidate dal generale Suvorov entrarono a Milano ponendo fine all'esperienza della prima Repubblica Cisalpina⁹⁰.

Due le principali direzioni verso cui il programma austriaco si indirizzò: demolire l'intero edificio legislativo costruito dal governo cisalpino, di cui pure l'Austria aveva riconosciuto con il Trattato di Campoformio la legittimità, e porre in atto una capillare persecuzione di quanti, a vario titolo e con un differente grado di commistione, avevano collaborato o espresso favore nei confronti del governo napoleonico.

L'intransigentismo politico e il conservatorismo sociale contribuirono a frustrare il favore che le popolazioni lombarde avevano dimostrato verso il ritorno del governo austriaco, percepito come il baluardo dei valori religiosi e politici minacciati dall'esperienza cisalpina. Nel volgere di breve tempo l'entusiasmo con cui la popolazione milanese aveva accolto l'entrata delle truppe austro-russe in città si era tramutato in odio e in rimpianto per il recente passato. Di tale sentimento la trasformazione dell'aristocrazia milanese in compatto partito filo-repubblicano e patriottico rappresentò la più emblematica attestazione.

All'interno del progetto restauratore austriaco il ristabilimento della religione cristiano-cattolica quale confessione di Stato, disposizione a cui faceva seguito il riconoscimento al corpo ecclesiastico dei diritti e delle prerogative cassate dal governo della Cisalpina, occupò uno spazio di assoluta centralità. Forti del mutato contesto politico le gerarchie ecclesiastiche lombarde, relegate in un acquiescente silenzio durante il triennio giacobino, colsero l'occasione per riaffermare la forza dell'autorità ecclesiastica nella vita civile e politica, colpendo i membri del clero che avevano dimostrato la loro apertura nei confronti del governo francese.

Il 7 giugno 1799 per ordine dell'Imperatore fu chiusa l'Università di Pavia, in cui preponderante era l'influenza del *coté* intellettuale giansenista, e fu sancita la sospensione *a divinis* di coloro che di quell'ambiente erano stati i principali rappresentanti, ossia Tamburini e Zola⁹¹. La storia dava prova della sua imponderabilità: Tamburini e Zola, due tra i principali esponenti del giansenismo italiano, di cui Giuseppe II si era servito per legittimare agli occhi del mondo cattolico la sua politica ecclesiastica giurisdizionalista, diventavano ora avversari della corona asburgica.

Identica svolta restauratrice fu messa in atto dalle gerarchie ecclesiastiche bresciane. Ritornato a Brescia nel 1799 dopo l'esilio a cui fu costretto per disposizione del Direttorio⁹², il vescovo

⁹⁰ Sulla prima restaurazione in Lombardia cfr.: M. GALANDRA, M. BARATTO, *Le baionette sagge: la campagna del maresciallo Suvorov in Italia e la prima Restaurazione in Lombardia*, Pavia, 1999.

⁹¹ Ritornati a Brescia, Tamburini e Zola furono colpiti da una disposizione vescovile che vietava loro di celebrare la messa. A tal riguardo cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, cit., p. 18.

⁹² Sull'esilio del vescovo e sul suo ritorno nella diocesi di Brescia cfr.: A. CISTELLINI, *La vita religiosa nei secoli XVII e XVIII*, in *Storia di Brescia*, vol. III, Brescia, 1964, pp. 147-205; M. ROBERTI, *Milano capitale napoleonica. La*

Giovanni Nani decise di uscire dal cono d'ombra in cui il governo repubblicano lo aveva relegato, intervenendo contro la legislazione promulgata in materia religiosa dal governo rivoluzionario prima e dalla Cisalpina poi. Particolare attenzione fu rivolta al tema del matrimonio. Il vescovo decise di prendere posizione contro i sacerdoti che si erano conformati alla legislazione matrimoniale emanata il 17 giugno 1797⁹³ dal governo provvisorio – disposizione che rivendicava all'autorità politica il diritto di intervenire sulla materia matrimoniale, legge a cui erano seguiti due ulteriori decreti, datati 24 giugno e 28 settembre 1797 – e in seguito ribadita dalla Repubblica Cisalpina⁹⁴. Scopo dell'azione vescovile era ottenere dai parroci la pubblica ritrattazione del loro operato e il riconoscimento del matrimonio quale materia sacramentale la cui competenza dunque spettava all'autorità ecclesiastica.

Di fronte a questa richiesta Giovanni Battista Moladori⁹⁵, accusato dalla curia vescovile di aver celebrato due matrimoni secondo le norme del governo bresciano⁹⁶, oppose un netto rifiuto. A seguito di questa presa di posizione, il 6 maggio 1799 il vescovo Nani intervenne sancendone la sospensione *a divinis*. Lo stesso destino accomunava dunque l'ex-curato di Sant'Agata di Brescia ai docenti pavese Tamburini e Zola, generando un acceso dibattito che si estese a tutta la popolazione bresciana, sia alla sua componente laica sia a quella religiosa.

In questo contesto si cala l'intervento difensivo di Moladori da parte di Guadagnini il quale, in linea con quanto sostenuto nel *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, colse l'occasione per riproporre la propria visione riguardo alla natura civile del matrimonio. L'arciprete perseguì tale obiettivo negli scritti *Necessaria giusta ed evidente difesa de' parrochi*

formazione di uno stato moderno. 1796-1814, vol. I, Milano, 1946, pp. 418 e ss.; Id., *La legislazione ecclesiastica nel periodo napoleonico*, in *Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra Santa Sede e l'Italia*, Milano, 1939, vol. I, pp. 255-332.

⁹³ La legislazione cisalpina aveva sancito l'obbligatorietà del matrimonio civile, da contrarsi prima di quello religioso. Tale legge fu in seguito recepita dal Gran consiglio nel 1798, che stabilì l'obbligo dei parroci che celebravano un matrimonio di informarsi preventivamente se esso fosse stato contratto precedentemente in sede civile. A tal proposito cfr.: I. PEDERZANI, *Postille sul Bovara*, cit., pp. 81-82. Sulla storia del matrimonio civile cfr.: G. DALLA TORRE, *Aspetti dell'inseparabilità tra contratto e sacramento*, cit., pp. 117-120; G. ORIANI, *Matrimonio civile e divorzio dalla Riforma a Napoleone*, in S. QUADRI (a cura di), *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Torino, 1969, p. 139-170.

⁹⁴ M. ROBERTI, *La legislazione ecclesiastica nel periodo napoleonico*, cit.

⁹⁵ Moladori rivestiva l'incarico di curato di sant'Agata di Brescia, da cui Collini era stato destituito a seguito della pubblicazione dell'opera intitolata *Lettere sul matrimonio contro il diritto della civil potestà*. Su Moladori cfr.: X. TOSCANI, *Il clero lombardo dall'Ancien Régime alla Restaurazione*, Bologna, 1979, p. 63, n. 66; G. MANTESE, *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Milano, 1942, p. 113; A. CISTELLINI, *La vita religiosa nei secoli XVII e XVIII*, cit., p. 202

⁹⁶ I matrimoni riguardavano l'unione tra Elena Ugoni, divorziata dal nobile Luigi Bergnani, e il conte Francesco Caprioli e tra Teresa Bernardi, divorziata da un soldato della Repubblica Cisalpina, con Marcantonio Ventura. A proposito degli eventi che scaturirono dalla celebrazione di questi due matrimoni Paolo Guerrini ha scritto: "Don G. B. Moladori, curato beneficiario di S. Agata dov'era prevosto Collini, come giansenista tamburiniiano aveva incominciato a mettere in pratica le teorie del maestro sul Matrimonio, accettando le dichiarazioni civili e scioglimento del vincolo sacramentale e ammettendo i divorziati a nuove nozze. Difatti aveva, come curato di S. Agata, assistito al nuovo matrimonio della nob. Elena Ugoni, divorziata dal nob. Luigi Bergnani, col conte Francesco Caprioli, ed a quello di una certa Teresa Bernardi, divorziata di un soldato cisalpino, col sig. Marantonio Ventura di Leno". P. GUERRINI, *Saggio bibliografico cronologico delle controversie giansenistiche bresciane*, in Appendice a G. MANTESE, *Pietro Tamburini*, cit., pp. 244-245.

bresciani travagliati dal vescovo e Diritto della civil podestà sopra il matrimonio, entrambi composti nel 1800, e nell'opera *Un canonista subalpino fa l'analisi del processo Moladori compilato nella curia vescovile di Brescia per ordine di Mons. Nani*, che fu dato alle stampe tra il 1801 e il 1802. Se le prime due opere erano indirizzate alla difesa del clero bresciano, l'ultimo scritto era specificamente dedicato all'analisi del "caso Moladori", che la storiografia ha riconosciuto come l'atto conclusivo del giansenismo italiano, l'ultimo momento in cui il movimento giansenista riuscì a dare prova della propria coscienza identitaria e partitica⁹⁷. Molto probabilmente il ritorno del governo francese in Lombardia, a cui fece seguito una ritrovata stabilità politica, permise a Guadagnini di abbandonare la prudenza che sino ad allora gli aveva sconsigliato di assumere esplicitamente le difese di un soggetto sul quale gravava una condanna vescovile.

La principale ragione addotta da Guadagnini a difesa di Moladori affonda le sue radici nella visione che l'arciprete aveva elaborato a proposito della natura dell'istituzione matrimoniale e dei decreti tridentini emanati su tale materia. A detta dell'arciprete la natura disciplinare e non dogmatica del matrimonio rendeva infondata la sospensione *a divinis* fulminata dal vescovo Nani e questo per due principali ragioni: da un lato la materia matrimoniale, avendo natura eminentemente contrattuale, è di pertinenza giurisdizionale dell'autorità politica, ciò che esclude qualsiasi forma d'intervento da parte del potere ecclesiastico; dall'altro la sospensione *a divinis* rappresenta una sanzione praticata nei confronti di quanti derogano dall'osservanza di una materia dogmatica, campo in cui, per Guadagnini, non rientra il matrimonio⁹⁸. In tal modo quanto l'arciprete aveva affermato da un punto di vista teorico a proposito dell'osservanza dei canoni matrimoniali tridentini, nel confronto con la situazione contingente, assumeva un carattere di estrema concretezza. Accertato il valore disciplinare dei canoni emanati a Trento, chi non ne avesse rispettato il valore avrebbe certamente derogato a una disposizione ecclesiastica, ciò che avrebbe giustificato una sanzione disciplinare, ma non si sarebbe macchiato del reato/peccato di eresia, non avendo violato una materia dogmatica. Secondo Guadagnini alla luce di tale argomentazione la sospensione *a divinis* sancita dalla curia bresciana, oltre a essere insostenibile, era nulla, condizione che dunque giustificava il rifiuto di Moladori di conformarsi alle richieste vescovili.

Guadagnini fonda la legittimità del rifiuto dell'ex-curato di Sant'Agata su un altro punto, riguardante la modalità con cui la curia bresciana aveva istruito il processo contro di lui. L'arciprete sostiene che per essere ritenuta valida una sentenza deve rispondere a due principali requisiti processuali: in primo luogo essa deve essere anticipata da una pubblica ammonizione necessaria a rendere note all'imputato le accuse rivoltegli e in secondo luogo, una volta confermata la

⁹⁷ P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 245.

⁹⁸ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., p. 49. Guadagnini aveva già precedentemente affrontato questo tema. A tal proposito cfr.: Id., *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini*, p. 39.

colpevolezza dell'imputato, è necessario che egli sia citato pubblicamente⁹⁹. A detta di Guadagnini tali tutele giudiziarie non erano state rispettate nel processo intentato dalla curia bresciana contro Moladori.

Poggiando la propria riflessione sulla triplice ammonizione di ascendenza mattea e sui canoni tridentini, Guadagnini denuncia l'abuso di potere perpetrato dal vescovo Nani contro il sacerdote bresciano:

Potete esiger di più per persuadervi che il Curato è stato vittima dell'intrigo, della cabala, della passione! Ma cosa più riflessibile ancora si è, che la passione non ha lasciato luogo nemmeno d'ammonirlo prima di sospenderlo che è una nuova condizione voluta da sacri canoni, [...], ed ha stabilito ultimamente il sacro Concilio di Trento sess. 25 cap. 3, dove quelli Padri prescrivono *trinam juris admonitionem*, e molto meno di citarlo, di palesargli il delitto, di cui se lo voleva colpevole, e dargli comodo a difendersi sopra dello stesso, altra condizione da non omettersi secondo gli stessi Canoni¹⁰⁰.

Guadagnini coglie la strumentalità dell'azione disciplinare intentata contro Moladori dal fatto che dal momento in cui l'ex-curato di Sant'Agata benedì i due matrimoni incriminati al momento in cui il vescovo Nani rese nota la sua condanna passò circa un anno, periodo in cui contro Moladori non fu intentata alcuna azione giudiziaria. Guadagnini sottolinea che la sospensione *a divinis* di Moladori fu resa nota il 4 maggio 1799 e fulminata ufficialmente due giorni dopo, ossia a soli otto giorni di distanza dal ritorno delle truppe austriache nel territorio lombardo¹⁰¹. Dietro a questa tempistica l'arciprete ravvisa l'opportunità politica che, a suo dire, era stata alla base dell'operato vescovile, opportunità che egli ritiene inconciliabile con la carità che, in ottica parrochista, avrebbe dovuto contraddistinguere il rapporto di cooperazione tra l'ordinario diocesano e il suo clero.

Secondo Guadagnini, qualora la curia bresciana avesse ritenuto Moladori colpevole di aver commesso un errore a proposito di una materia dogmatica, ciò che comporta una sospensione *a divinis*, pur trovandosi in un contesto politico sfavorevole, avrebbe dovuto immediatamente

⁹⁹ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 25-38.

¹⁰⁰ Ivi, p. 38. Guadagnini ribadisce questo concetto con un linguaggio che mette in luce evidenti ascendenze parrochiste: "Ora questa sua condotta, quanto si voglia derivata da zelo (al certo niente illuminato) ha oppresso, ed opprime con manifesta ingiustizia i poveri, e degni Parrochi, levandoli ad essi l'onore, screditandoli presso il loro popolo, assoggettandoli a spese di viaggi, di ritiri, ed alla perdita di varj parrocchiali emolumenti senz'aver sentite le loro ragioni. È un primo principio del *Jus* naturale, Divino, Civile, ed Ecclesiastico, che il menomo tra gli uomini, non che i sacri Pastori, ha un diritto innegabile di fare una giusta difesa di se medesimo prima di subire alcun castigo. Perciò il Vescovo non potrebbe senza una patente ingiustizia imperdonabile a qualsivoglia Giudice ancor secolare, e pagano, e molto più ad un Vescovo, la cui sacra autorità deve essere un lucido specchio non sol di giustizia, ma di paterna carità il pretendere che i Parrochi suoi figliuoli, anzi confratelli, come li chiama S. Pietro, e tutta la serie de' Padri, non potevano, né possono allegare presso di lui la lor giusta difesa". G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., pp. 10-11.

¹⁰¹ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera III, cit., pp. 66-67; Id., *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., pp. 13.

denunciarne l'operato, in modo che il curato avesse la possibilità di riconoscere il suo eventuale errore, salvando la sua anima dal reato/peccato di eresia. A detta di Guadagnini, se la materia matrimoniale fosse stata di natura dogmatica e non disciplinare, a costo di inimicarsi l'autorità governativa e di subire eventuali ritorsioni, il vescovo Nani avrebbe dovuto prendere una posizione necessaria alla salute di un suo pastore e dell'intera diocesi. In altri termini l'azione a cui sarebbe stato chiamato il vescovo Nani qualora Moladori si fosse macchiato del reato/peccato di eresia non poteva conciliarsi con un attendismo politico che Guadagnini riteneva ingiustificabile e dannoso.

All'arrivo degli Austriaci in questa Provincia si risvegliarono nei nostri Superiori Ecclesiastici de' forti scrupoli intorno la validità de' Matrimoni, ch'eransi celebrati a norma delle leggi Cisalpine; relativamente ai quali erano stati quieti, e tranquilli durante il Governo senza manifestare dissenso, e senza nulla innovare, come nessuna quistione avrebbero suscitato, e molto meno avrebbero niente innovato su tale materia, se quel Governo medesimo fosse stato permanente, o di maggior durata. Avvenne perciò, che con pressanti avvisi eccitarono tutti li Parrochi a presentare in Curia, e senza dilazione, li documenti di tali Matrimonj, affine di mettervi pronto riparo, e così sedare i tumulti di loro coscienza. Fra li molti presero di mira principalmente il Moladori [...]¹⁰².

Secondo Guadagnini l'operato della curia bresciana aveva costituito un vero e proprio sopruso, se si tiene conto che durante il periodo di governo della Cisalpina il vescovo Nani aveva emanato due lettere pastorali in cui aveva imposto a tutti i parroci della diocesi di Brescia di conformarsi alle leggi emanate dall'autorità costituita. La prima, in cui il vescovo Nani aveva prescritto ai sacerdoti di favorire la pace e la tranquillità socio-politica, risaliva al primo aprile 1797, dunque a breve distanza dalla costituzione del governo provvisorio di Brescia; la seconda, in cui si ribadiva il precetto dell'obbedienza dei fedeli cristiani alle autorità costituite, era stata emanata il 4 maggio dello stesso anno¹⁰³.

Il vescovo Nani si era in tal modo allineato all'operato di molti prelati italiani all'indomani della costituzione della Repubblica Cisalpina. Pur non esprimendo il favore di cui si resero protagonisti i vescovi Dolfin e Visconti rispettivamente nelle diocesi di Bergamo e Milano¹⁰⁴, Guadagnini riscontra nell'operato del vescovo bresciano una piena apertura nei confronti della nuova realtà politica¹⁰⁵. A detta dell'arciprete la conformazione del vescovo Nani all'operato della Repubblica

¹⁰² G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera II, cit., pp. 19-20.

¹⁰³ Riguardo all'operato di Nani durante il governo cisalpino e al giudizio positivo formulato in proposito dagli ambienti curiali di Roma cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini e il "caso Moladori"*, cit., p. 243; G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica*, cit., p. 216.

¹⁰⁴ Gli stessi prelati, al ritorno delle truppe austro-russe in Lombardia, mutarono l'obiettivo del loro favore politico, spostandolo dal governo francese a quello austriaco. A tal proposito cfr. G. ZAGHI, *L'Italia giacobina*, cit., p. 236.

¹⁰⁵ Guadagnini non teneva conto del fatto che il vescovo bresciano fu costretto a emanare le due lettere pastorali rivolte al clero bresciano da cause di forze maggiore. In tale ottica va dunque compresa la successiva presa di posizione della curia bresciana contro la legislazione matrimoniale della Cisalpina. A tal proposito cfr.: P. VISMARA, *Pietro Tamburini e il "caso Moladori"*, cit., p. 243, n. 8. Va inoltre messo in luce che lo stesso atteggiamento di acquiescente

Cisalpina era indirettamente attestata dal fatto che nel lasso di tempo intercorso tra l'instaurazione del governo rivoluzionario di Brescia e il ritorno del governo austriaco in Lombardia, la curia bresciana non aveva emanato alcun documento volto a negare al clero diocesano la possibilità di benedire le unioni matrimoniali celebrate secondo le leggi civili¹⁰⁶.

A detta di Guadagnini dietro questo attendismo politico si celava la vera intenzione della causa intentata dal vescovo Nani contro il curato Moladori: non tanto colpire un sacerdote reo di aver trasgredito all'osservanza di una materia dogmatica, bensì attaccare un soggetto ritenuto vicino al movimento giansenista, la cui visione teologico-dottrinale e politica era definita dagli ambienti filo-gesuitici "tamburiniana". In altri termini, l'azione della curia bresciana non era stata rivolta alla tutela di una verità di fede, ma all'attuazione di una meditata strategia: fare leva sul ritorno degli austriaci per eliminare quanti esprimessero posizioni dottrinali e teologico-politiche differenti rispetto a quelle filo-gesuitiche e curiali.

Ed ecco posto nel maggior chiaro il gran peccato dei Giansenisti. Ho detto il gran peccato dei Giansenisti. Ed in vero è forse stato altro peccato, che questo per cui il Moladori si suscitò contro quella fiera, ed implacabile persecuzione, di cui prova sgraziatamente saranno ora mai quasi sei lustri li più tristi effetti? D'onde si può ripetere la causa di tutto lo scatenamento Molinistico contro di lui con alla testa la Curia Vescovile, se non dalle sue istruzioni sulla Onnipotenza di Dio nell'ammollire, e nel mutare i cuori, sulla Grazia efficace, e sulla Predestinazione, sulla purità della morale, e sulla necessità d'amar Dio per riconciliarsi con Lui nel Sacramento della Penitenza? D'onde è venuta quella Patente, per cui si spaccia qual Protestante, nemico del Papa, se non dalla dottrina da esso lui disseminata, che il Papa cioè è fallibile, e che la sua autorità è subordinata a quella della Chiesa, e dei Concilj generali?¹⁰⁷

Nel processo intentato contro l'ex-curato di Sant'Agata Guadagnini riscontra il favore di cui, a suo parere, ancora sullo scorcio finale del XVIII secolo, la dottrina molinista godeva nella diocesi bresciana¹⁰⁸. Per l'arciprete le reiterate accuse di giansenismo e di "filo-tamburinismo" apparse nei

conformazione alla Repubblica Cisalpina contraddistinse anche l'operato di Guadagnini il quale, a seguito della vittoria delle truppe austro-russe sull'esercito francese, salutò il ritorno del governo austriaco in Lombardia come un segno della benevolenza divina. In una lettera indirizzata al vescovo Nani il 4 giugno 1799, Guadagnini scrisse: "È cessata veramente, grazie a Dio, la guerra; avendoci Dio per sua pietà posti sotto il dominio religiosissimo della casa d'Austria protettrice perpetua della Religione". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 123, bob. 1.

¹⁰⁶ Scrive Guadagnini: "Dopo emanate quelle due Pastorali dirette a Parrochi, nelle quali raccomandava indistintamente, ed assolutamente l'obbedienza alle Leggi, sentendo Egli pubblicarsi la legge particolare sul Matrimonio, è forse uscito con nuova Pastorale portante il suo dissenso, l'opposizione, o la rejezione di tal Legge? Sia Lui, sia la Curia ha forse fatta alli Parrochi nemmen in secreto la proibizione di benedire li Matrimonj celebrati a norma della stessa Legge?" G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera II, cit., pp. 47-48.

¹⁰⁷ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera III, pp. 66-67.

¹⁰⁸ Notevole era ancora sul finire del XVIII secolo l'attenzione di Guadagnini ai temi dottrinali. Emblematica risulta in tal senso l'opera, a tutt'oggi inedita, intitolata *Molinismo dell'abate Bergier nel suo Dizionario di teologia, e di storia ecclesiastica*, che nel 1800, dunque l'anno precedente rispetto alla stesura del *Canonista subalpino*, Guadagnini aveva composto allo scopo di confutare la visione dottrinale esposta nel *Dictionnaire de théologie* da Nicolas-Sylvestre Bergier. A tal proposito cfr. M. ROCHINI, *Orientamenti della teologia politica tardo-settecentesca in Italia e in Francia*:

verbali del processo contro Moladori non avevano alcuna attinenza con la questione relativa all'operato di un sacerdote che non aveva fatto altro che conformarsi alla legislazione civile. Pur ammettendo la validità della condanna di Moladori, essa avrebbe dovuto poggiare unicamente sulla trasgressione di una materia di fede, quale la curia bresciana riteneva il matrimonio, ciò che dunque nella logica guadagniniana non aveva nulla a che fare con l'accusa di giansenismo.

Abbandonando la moderazione che sino ad allora ne aveva contraddistinto lo stile, Guadagnini coglie l'occasione per sferrare una severa invettiva contro la dottrina molinista, che egli riteneva preponderante anche tra le più alte gerarchie romane e di cui il vescovo Nani era, a suo dire, uno dei principali portavoce¹⁰⁹:

Se il Vescovo medesimo appoggia la sospensione inflitta al Moladori al solo preteso delitto di aver egli manomessi li Canoni del Concilio di Trento che prescrivono sul Matrimonio, perché spacciarlo per Giansenista, per Tamburinista, perché diffamarlo per un refrattario alle Bolle de' papi, perché pubblicarlo per eretico? A chi conosce lo stato delle cose, che da gran tempo dividono gli animi, e fomentano scismi, e discordie nella Diocesi di Brescia, a chi sa parimenti le disposizioni, e li sentimenti de' Teologi di Monsignor Nani sulla verità della grazia, e della predestinazione gratuita, e sulla buona morale, non deve sembrar impreveduto questo avvenimento, anzi vedrà che tutto il luogo vi era d'aspettarselo. La radice del male è la dottrina dei Molinisti, e il credito, in cui sono, che li mettono in istato di tutto intraprendere per sostenerla, e per opprimere quelli, che la combattono. Ora la dottrina dei Molinisti rimane sempre in pacifico possesso degli avanzamenti, che ha fatti sotto la protezione di un Vescovo intieramente venduto alla loro scuola, e quantunque abbia perduta quell'influenza, che aveva altre volte presso i Re, presso i Governi, ella è però sempre egualmente possente presso la Corte di Roma¹¹⁰.

La riflessione di Guadagnini riprendeva quanto Pujati, commentando l'intervento della Congregazione del Concilio¹¹¹ relativamente al "caso Moladori", aveva scritto all'arciprete in una lettera datata 12 maggio 1800, un anno prima della pubblicazione del *Canonista subalpino*:

Giovanni Battista Guadagnini e Nicolas-Sylvestre Bergier, in D. ZARDIN (a cura di), *Lombardia ed Europa. Incroci di storia e cultura*, Milano, 2014, pp. 237-256.

¹⁰⁹ La stessa avversione all'episcopato di Nani contraddistinse anche la riflessione di Pujati. In una lettera inviata il 28 marzo 1800 a Guadagnini, il monaco cassinese auspicò la presa di posizione del clero di tutta la diocesi contro il "nano", come egli, in tono irriverente, chiamava il vescovo bresciano: "Questo sarebbe, a parer mio, il momento che costì tutti i parrochi e sacerdoti, che si trovano oppressi dal dispotismo del loro Prelato, facessero nelle debite forme ricorso a lui, e venissero ai suoi piedi a rappresentargli i torti scandalosi che soffrono". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, cit., p. 143.

¹¹⁰ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 4-5.

¹¹¹ Il vescovo Nani sollecitò la Congregazione del Concilio a esprimere "informationem et votum" sul caso relativo a Moladori. Presa visione dell'incartamento inviato da Brescia, la Congregazione approvò l'operato del vescovo. Di fronte alla presa di posizione della curia romana, Moladori inviò un memoriale a Roma, che tuttavia Guadagnini, nella Lettera II del *Canonista subalpino*, definisce un falso, per poi cambiare versione e affermare nella Lettera III che l'ecurato di sant'Agata, seppur a malincuore, fu costretto a inviare tale documento. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera II, cit., p. 47 e Lettera III, p. 92. Cfr. anche P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 247.

L'affare dell'amico Moladori non poteva riuscir peggio, ma senza mia sorpresa, perché io a lui l'aveva predetto, subito che seppi che vi entrava la Congregazione. Una risposta a questa del vescovo fu una lista di vaghe accuse contro di lui, ed egli senza potersi discolpare fu rimandato al suo vescovo. Ma il vescovo è infallibilista e Moladori intaccato dal chimerico giansenismo¹¹².

Era ancora una volta la presa di coscienza della situazione in cui versava la diocesi bresciana e più in generale la Chiesa di Roma a frustrare le speranze riformatrici di due dei principali esponenti del giansenismo veneto¹¹³. Tale frustrazione veniva acuita dal confronto con il recente passato della Chiesa di Brescia. La cultura, la tolleranza e la predisposizione riformatrice del cardinal Querini, che Guadagnini coglieva come il continuatore dell'opera di riforma iniziata dalla Chiesa moderna con il Concilio di Trento, contrastavano con la chiusura conservatrice di Nani, interessato solamente a difendere le prerogative papali anziché a perseguire il bene della sua diocesi.

Dove, dove sono per finirla i tempi dei Morosini, dei Querini, tempi per te li più gloriosi, e li più felici, in cui coltivavano li buoni studj, fiorivano tanti letterati, e vantavi per sostenitori ottimi Pastori, quando al presente arestate intieramente ne vedi le buone scienze, perseguitati quelli, che le possono suscitare, perduti gli uomini celebri per lumi, e per Dottrina, e posti al governo d'una gran parte delle Chiese cani muti [...] Povera, torno a ripeterlo, povera Chiesa Bresciana!¹¹⁴

Sull'esempio del recente passato Guadagnini auspica un netto cambio di rotta della politica vescovile bresciana, che doveva innanzitutto basarsi sull'abbandono della dottrina molinista, che egli riteneva la causa di continui scontri e dissidi. Tale riflessione costituisce la base da cui

¹¹² Cit. in G. MANTESE, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, cit., pp. 113, n. 9. Cfr. anche P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 247. Pochi mesi prima, l'11 aprile 1800, Pujati aveva informato Guadagnini del viaggio di Moladori a Venezia per chiedere intercessione all'appena eletto Pio VII al fine di essere reintegrato ai divini uffici: "Il curato Moladori, che trovasi in Venezia, consigliato da me di presentarsi ai piedi di Sua Santità, onde essere reintegrato contro l'ingiusto procedere di Mr. Nani, che per tutti anco i cardinali tengono per una testa matta". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, cit., p. 145. Sul viaggio di Moladori a Venezia, che tuttavia non sortì gli effetti sperati, cfr.: Ivi, pp. 146-147.

¹¹³ Scrive Guadagnini: "È una curia che ha pochi lumi, ed intendimento, e che in conseguenza non gli ha impedito dalla ragione di fare, e di dire delle cose irragionevoli all'eccesso. La piccolezza del suo talento è unita a una franchezza che non si può concepire; ella ha per massima di spingere tutto agli estremi, e di non tornare mai addietro. Queste sue massime sono appoggiate dalli Preti che la circondano, che sono ignoranti, pregiudicati, adulatori, che la impegnano, e la sostengono: ha sempre cercato tutti i mezzi di opprimere quelli che discordano dal suo opinare, e a lei resistono". G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 31-32. Le parole di Guadagnini riecheggiano quelle di Pujati a proposito dello stato della Chiesa veneta. In una lettera inviata a Guadagnini il 27 ottobre 1794 il monaco cassinese aveva scritto: "Intanto ho veduto co' miei occhi che Mr. Arcivescovo di Udine [Pietro Antonio Zorzi], e Mr. Vescovo di Concordia [Giuseppe Maria Bressa] seguono a promuovere le buone dottrine. Ma il disordine è tale, e tale il fanatismo, che lor conviene usar le maggiori cautele, per non essere bersagliati dai colpi di autorità di una mal intesa politica". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia*, cit., p. 127.

¹¹⁴ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera IV, cit., p. 52. Rincarando la sua valutazione con toni ancor più accesi, Guadagnini scrive: "Alli Vescovi della Lombardia avviene di dover compiangere, la disgrazia della Chiesa Bresciana, che patisce in molti suoi membri, e geme in pochi, che è strascinata da' scismi, da scissure, da divisioni, dove sulle rovine della buona Dottrina, e della sana morale mena trionfo il Molinismo, quel Molinismo che deturpa, e diforma l'antica sua bella faccia, e la fa comparire tutta Pelagiana. Povera Chiesa Bresciana! Come si è cangiato in scoria il tuo bell'oro". Id., *Un canonista subalpino*, Lettera IV, cit., pp. 53-54.

Guadagnini parte per allargare il proprio sguardo alla storia della Chiesa di Roma e del papato. Così come, grazie all'intervento di quelle che l'arciprete chiama "nazioni ben istruite e illuminate", il papato settecentesco era stato costretto ad abbandonare molti dei privilegi che indebitamente si era accaparrato, allo stesso modo il vescovo bresciano doveva essere sollecitato a mutare i propri orientamenti sotto la pressione di una politica ecclesiastica "illuminata" e di stampo marcatamente giurisdizionalista. Nella riflessione di Guadagnini le "nazioni ben istruite e illuminate" assumono la forma concreta dell'Austria, della Lombardia e del Granducato di Toscana, in cui la politica ecclesiastica riformatrice di Maria Teresa, continuata da Giuseppe II e da Pietro Leopoldo, continuava a rappresentare per l'arciprete il modello su cui il governo della Cisalpina avrebbe dovuto fondare la sua politica ecclesiastica e il suo intervento riformatore.

In adesso regna nella Chiesa di Dio il dispotismo, e questo vi si è stabilito col favore dell'ignoranza, ed è andato sempre decadendo a proporzione dei lumi, che acquistavansi dai Fedeli. I Papi medesimi, che hanno sì lungo tempo tenuta oppressa l'Europa co' più avanzati, ed irregolari atti di autorità arrogatasi, hanno ascoltati i consigli di una lodevole prudenza, e vera sapienza, si sono piegati, e gli hanno seguiti, allorché nazioni ben istruite, ed illuminate hanno loro resistito con coraggio. I nostri Vescovi d'Italia si lasciarono cader dalle mani lo scettro di ferro, e si spogliarono di ogni dominazione, per ripigliar il Pastorale, e per farsi forma, e modello nel mezzo de' loro greggi, quando che dai lumi, che si andranno spargendo frammezzo ai Fedeli, verranno avvertiti ch'eglino non sono padroni, ma padri, non despoti, ma pastori sottoposti, siccome il loro gregge, ai sacri Canonici, che non hanno alcun potere, fuorché per edificare, e che travagliano in vano, anzi contro il loro istituto, studiandosi di distruggere, ogni qual volta non ascoltano se non le proprie passioni, ed i mal fondati loro pregiudizj, come ha fatto rispetto al Curato Moladori il Vescovo di Brescia¹¹⁵.

L'auspicio riformatore avanzato da Guadagnini contrastava tuttavia con le modalità di conduzione del processo Moladori. Accanto alla mancata ammonizione del curato di sant'Agata, infatti, l'arciprete riscontra una evidente incongruenza anche nella scelta dei testimoni chiamati a deporre, che egli giudica di orientamento molinista, dunque disponibili a denunciare la colpevolezza dell'imputato. A tal proposito l'arciprete si concentra sull'interrogatorio a cui furono sottoposti due sacerdoti bresciani¹¹⁶, i quali deposero contro Moladori denunciandone la conclamata vicinanza al movimento giansenista e alla massime "tamburiniste". Guadagnini giudica tali deposizioni artatamente congegnate al fine di screditare un sacerdote non per errori commessi nell'esercizio delle sue funzioni, bensì per l'opposizione che egli aveva dimostrato nei confronti degli orientamenti dottrinali maggioritari in seno alla curia bresciana. Pur di ottenere una condanna che, stando ai fatti, risultava per Guadagnini insostenibile, il vescovo Nani non aveva esitato a ricorrere

¹¹⁵ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 20-22.

¹¹⁶ Guadagnini cita l'interrogatorio di due sacerdoti di chiaro orientamento molinista, di cui rende noto solamente il cognome: Tirando e Savio.

alla testimonianza di sacerdoti di scarsa formazione teologica e dottrinale, pronti dunque a conformarsi alla sentenza che egli aveva preventivamente formulato. A detta dell'arciprete la parzialità dell'operato vescovile era inoltre attestata dalla ricusazione da parte del vicario generale Agostino Caprioli dei canonici della cattedrale di Brescia Pietro Bocca, Agostino Maggi, Francesco Arici, Luigi Zammera e Francesco Siffi, anch'essi chiamati a pronunciarsi sul caso Moladori. Preso atto della posizione anti-molinista dei canonici, e della loro difesa del curato di Sant'Agata, Caprioli, con un atto che, secondo Guadagnini, si traduce in un vero e proprio abuso, decise di denunciarne la prevenzione e l'opposizione all'operato vescovile per stralciarne la deposizione. Azione che il vicario generale argomentava attraverso un pronunciamento di cui Guadagnini riporta un ampio stralcio:

Quanto alli cinque Reverendi Signori Canonici della Cattedrale sottoscritti in altra carta a favore del Reverendo Moladori, sono essi notoriamente li Protetti delli PP. Professori in Pavia Zola, e Tamburini, e poi nella Città di Brescia sotto la Cisalpina nel tempo dell'esilio del Vescovo, e che già gli procurarono, o almeno non gli impedirono li tanti dispiaceri sofferti ben noti in tutta l'Italia per causa di que' Professori, e loro Discepoli, e che li protessero, cioè, li due primi Canonici sottoscritti [Francesco Arici e Pietro Bocca] sino dal momento, che L'Eminentissimo Sig. Cardinale Molino credette di allontanarli dal Seminario Vescovile per quelle false, ed empie Dottrine [...] che sostenevano, ed insegnavano, e della quali è imbevuto il detto Moladori¹¹⁷.

Ai canonici della cattedrale era dunque toccato lo stesso destino di Moladori: ricusati non per il giudizio espresso a proposito di un particolare caso processuale, ma per la loro vicinanza all'ambiente giansenista. Per Guadagnini ciò che dunque premeva alla curia bresciana non era giudicare le idee nella loro sostanza, ma le persone che se ne facevano portavoce.

Sulla riflessione dell'arciprete pesava certamente la sua situazione personale. Non va infatti dimenticato che nel 1789 Guadagnini si era visto revocare dal vescovo Nani il titolo di vicario foraneo e plebano che ricopriva dal 1760¹¹⁸. Episodio che il canonico di Bergamo Sonzognò aveva severamente commentato in una lettera inviata all'arciprete il 14 novembre 1789:

Monsignor Nani nel sollevarla dall'incarico di vicario forense a lei ha prestato servizio ed ha fatto alla diocesi sua un grande svantaggio. Tutti gli aderenti alle solide dottrine e veri difensori della Chiesa, della religione, della gerarchia, in Francia, nel Belgio ed anche in Italia da molti vescovi, sedotti dal prepotente partito gesuitico, sono stati esclusi dalle cariche, da benefici, dagli onori ed i principi, specialmente in Francia, con le lettere di sigillo vi han prestata man forte. Gran malanno per la santa Chiesa, che i vescovi si prevalgano nel governo delle lor diocesi de' ministri molinisti,

¹¹⁷ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 26-27.

¹¹⁸ La chiesa di Cividate Camuno riottenne il titolo di vicariato foraneo e plebano a seguito di un decreto vescovile datato 8 aprile 1864. A tal proposito cfr.: O. AMERALDI, *Giambattista Guadagnini, giansenista bresciano*, in «El Carobe», dicembre 1972, n. 6-7, pp. 1-101.

invasati di false e perniciose dottrine, tra le quali quella, che sotto mendicati pretesti dal Vangelo condannati, scuote la ubbidienza e soggezione, che è dovuta ai sovrani. Cosa orrenda¹¹⁹.

A pochi mesi dallo scoppio della rivoluzione francese, Sonzogno aveva espresso il *refrain* che anche Guadagnini, pochi anni più tardi, avrebbe ripreso denunciando il molinismo quale principale responsabile della diffusione dei principi democratico-rivoluzionari.

Pur non citando mai esplicitamente l'episodio relativo alla revoca del vicariato, è indubitabile che il "caso Moladori", insieme alla favorevole contingenza politica seguita alla costituzione della seconda Repubblica Cisalpina, costituì per Guadagnini l'occasione ideale per rifarsi delle ingiustizie che egli riteneva di aver subito a causa del suo orientamento religioso.

6.4 Guadagnini e il dibattito sul "fantasma" del giansenismo

L'analisi del "caso Moladori" rappresenta un punto di osservazione privilegiato per comprendere quale fosse la percezione di Guadagnini nei confronti di quel complesso e variegato fenomeno religioso che, sin dalla sua nascita – ammesso che a tal riguardo sia possibile rintracciare un momento preciso – passò sotto il nome di giansenismo. La riflessione sul tema del matrimonio e la successiva critica dell'operato della curia bresciana consentirono a Guadagnini, giunto ormai nella fase più matura della sua vita, di prendere parte a un dibattito sorto in seno al mondo cattolico sin dal XVII secolo: "l'invenzione" del giansenismo da parte delle frange filo-moliniste impegnate ad accusare di eresia quanti si fossero opposti al potere papale e romano. Tale riflessione, trascendendo l'aspetto contingente della pura polemica, che pone l'arciprete in continuità con la trattatistica portorealista, assume un valore di notevole rilevanza, in quanto consente di comprendere quale fosse il pensiero di Guadagnini a proposito del termine "giansenista". A differenza di quanto sostenuto dal fronte filo-curiale, l'arciprete afferma che con il termine "giansenisti" occorre considerare non i seguaci del vescovo d'Ypres, bensì i teologi che, al pari dei primi cristiani nell'Impero Romano ancora pagano e ostile al cristianesimo, si impegnano nella difesa dei "veri" valori cristiani in opposizione ai poteri che nel corso dei secoli hanno oscurato la vera missione della Chiesa. Questa definizione, al di là del valore strettamente contenutistico, assume notevole rilievo, in quanto permette di comprendere due aspetti al centro della riflessione guadagniniana: la condizione di minorità del movimento giansenista, che l'arciprete pare considerare quasi alla

¹¹⁹ Lettera di Francesco Sonzogno a Guadagnini, 14 novembre 1789, F.L., UCSCB, doc. 101, bob. 2.

stregua di una comunità di eletti, di “veri cristiani”, e, di conseguenza, il ruolo del “martirio”, della testimonianza a cui i suoi membri sono chiamati.

L’approccio di Guadagnini al problema, segnato da una strettissima interdipendenza tra nascita della dottrina molinista e della corrente giansenista che a essa si oppone, evidenzia il debito intellettuale nutrito dall’arciprete nei confronti dell’opera *Storia del probabilismo e del rigorismo*, che il domenicano Daniele Concina, esponente di primo piano del rigorismo italiano, aveva composto nel 1743 al fine di dimostrare la coincidenza tra la nascita della dottrina molinista, e dunque, di tutti i mali sorti in seno alla cattolicità, e il riconoscimento da parte di Paolo III Farnese della Compagnia di Gesù¹²⁰.

I “nuovi martiri”, i moderni testimoni delle verità evangeliche, rappresentano nel pensiero di Guadagnini quanti, a vario titolo, si sono opposti al potere del pontefice e della curia romana. In primo luogo i vescovi della Chiesa scismatica di Utrecht, la cui azione è stata imitata dal clero francese perseguitato non solo dal potere ecclesiastico, ma anche dall’autorità politica influenzata dall’incontrastato potere della Compagnia di Gesù. Tale riflessione mette in luce la spiccata sensibilità con cui Guadagnini coglie le differenze tra la corrente giansenista francese, fortemente connotata per la sua dissidenza politica e religiosa e per la costruzione della sua identità in opposizione alla corona, e il movimento giansenista italiano, forgiatosi, al contrario, nella collaborazione con la politica giurisdizionalista dei sovrani illuminati. Utilizzando la consueta *verve* polemica, Guadagnini esprime tale punto di vista scrivendo:

Qui però si rende necessario, che facciate un riflesso, [...], che quando io nomino Giansenisti, per Giansenisti non intendo li difensori delle proposizioni di Giansenio: di questi torno a ripeterlo non ve ne sono mai stati, e sfido Monsignor Nani con tutta la sua Curia a trovarne un solo. Per Giansenisti adunque intendo quegli uomini illuminati, quelli sani Teologi, che hanno per primo carattere che li distingue dagli altri fedeli, d’essere pochi pochissimi di numero in paragone della moltitudine delle Nazioni che compongono la Chiesa Cattolica, ed in paragone di quelli che sostengono una, o molte delle verità impugnate nel tempo, che combattono, o abbandonano le altre: intendo quelli che portano per secondo carattere le opposizioni, che hanno sofferte per la parte delle Potestà, della Potestà Ecclesiastica dei Papi con Bolle, e con Brevi, dell’Assemblee del Clero di Francia dal 1654 fino al 1730, e dei Vescovi dei Paesi-Bassi, e delle altre Nazioni; della Potestà Civile non meno, mossa dalla Potestà Ecclesiastica, e dai Consigli dei Gesuiti¹²¹.

Dalle parole di Guadagnini emerge un vistoso slittamento semantico a proposito del termine “giansenismo”. Se nelle opere composte in giovane età Guadagnini si era limitato a sostenere l’inesistenza del movimento giansenista, a suo dire opportunistica invenzione con cui la Chiesa di Roma, influenzata dalla politica gesuitica, si era opposta a qualsiasi tentativo riformatore, nella

¹²⁰ J.-L. QUANTIN, *Le rigorsime chrétien*, Paris, 2001.

¹²¹ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera III, cit., pp. 63-64.

riflessione elaborata sullo scorcio finale del XVIII secolo, in un contesto politico che offriva maggiori garanzie, l'arciprete si rese portavoce di una cosciente identità di gruppo. In altri termini emerge dalle parole di Guadagnini la consapevolezza di appartenere a un movimento che, seppur elitario, era dotato di precisi confini identitari, e il cui ruolo, teologico-dottrinale e politico a un tempo, era quello di promuovere la riforma religiosa ed ecclesiastica.

Per Guadagnini nell'accostamento tra giansenisti, moderni difensori della fede cristiana, e l'esperienza dei primi cristiani emerge un'unica differenza, relativa al pegno che essi hanno dovuto pagare per la pubblica professione del loro credo religioso. Per i primi cristiani la vita, per i giansenisti una forma di martirio apparentemente meno violento, ma non per questo meno crudele e ingiusto: l'"esilio" intellettuale, l'accusa di eresia e la taccia di aver favorito, propagandando maggior "democrazia" nel governo della Chiesa, la sedizione politica e la rivoluzione.

A detta degli autori di orientamento curiale e filo-papale la visione ecclesiologica giansenista, indirizzata al sensibile ridimensionamento dei poteri pontifici e all'instaurazione di un sistema di governo ecclesiastico maggiormente "democratico", era stata traslata sul piano politico. Ciò aveva contribuito a diffondere l'irreligiosità, la libertà e l'uguaglianza, ossia i principi teorici che, generando un'incontrollabile instabilità politica, avevano costituito il substrato più favorevole allo scoppio della rivoluzione francese¹²².

Basti a tal proposito prendere in considerazione ciò che nel 1789 aveva scritto l'anonimo autore dell'opera intitolata *Specchio storico*, uno dei principali scritti composti nell'alveo della battaglia anti-giansenista:

L'Evangelio o dimenticato affatto, o interpretato a seconda delle umane passioni, la Chiesa perseguitata, contraddetta, derisa: il mal costume in trionfo; la dissolutezza senza freno; l'autorità senza rispetto, che mai sono, se non conseguenze fatali della Giansenistica infernal dottrina, che l'error in sé racchiudendo delle altre sette, induce i suoi seguaci a credere al Vangelo per umana politica, ad insultar la Chiesa sotto specie di riforma, e a ricoprire la ribellione col manto della pietà, e della Religione?¹²³

¹²² A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., p. 561. Cfr. anche D. MENOZZI, *Letture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana del Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, p. 144.

¹²³ Cit. in A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese*, cit., p. 561. Dello stesso punto di vista si fece portavoce anche l'abate empolese Giovanni Marchetti, uno dei principali esponenti del fronte filo-curiale, il quale si dedicò con particolare attenzione alla critica del Sinodo di Pistoia. Per Marchetti i giansenisti, i massoni, i deisti, gli illuministi, i materialisti e i giacobini, categorie che coglieva con un comune sguardo d'insieme, avevano contribuito allo scoppio della rivoluzione francese. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, cit., p. 17.

Nel 1793, a seguito della condanna di Luigi XVI, i redattori del *Giornale ecclesiastico di Roma*¹²⁴, il principale organo di informazione della Santa Sede, avevano scritto:

I libri dei Filosofi Deisti, Materialisti, ecc., predicano l'uguaglianza, la democrazia, l'empietà per un verso, e quei dei moderni Protestanti, e dei Giansenisti per un altro. Imperciocchè niun di loro vuol sentire sopra di sé il peso d'un'autorità superiore, niun di loro conosce il dovere della subordinazione e dell'obbedienza a una Potestà suprema da Dio costituita, o fingono di conoscerla fuori della sfera; e tutti uniti a rendere odiose le potestà superiori, gridano perpetuamente contro di esse al dispotismo, e alla tirannia. Onde mentre i libri dei filosofi inveiscono contro i Principi Sovrani e i loro Magistrati, quei dei Giansenisti si scagliano contro il Papa ed i Vescovi. I principj sono gli stessi, e sono loro comuni. E nell'atto che gli uni e gli altri, ognuno nella sua sfera, impongono alla moltitudine coi speciosi nomi di libertà e d'uguaglianza, i Giansenisti non vi aggiungono che un finto zelo per l'antica disciplina, per l'osservanza dei canoni ecc., e dopo aver entrambi spaziato per vie diverse, vanno infine a riunirsi in una sola, che è quella di atterrare il Trono e l'Altare¹²⁵.

Senza dubbio la contingenza controversistica giocava un ruolo di notevole rilevanza su questa analisi. Se si presta attenzione alla prima parte dell'articolo, dedicata al doveroso rispetto che i sudditi sono tenuti a prestare nei confronti dell'autorità politica costituita, emerge infatti una perfetta consonanza con l'elaborazione giansenista¹²⁶. Se non fosse stato per la sede in cui fu pubblicato e per il parallelo "giansenisti-filosofi moderni", Guadagnini avrebbe potuto apporre la propria firma in calce all'articolo. Con la sostituzione del gesuitismo molinista al pensiero giansenista sarebbe cambiato il soggetto dello scritto ma non il suo contenuto¹²⁷.

¹²⁴ Per un approfondimento sul «Giornale ecclesiastico di Roma» cfr.: G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VII a Leone XII*, cit., pp. 45-61.

¹²⁵ *Supplemento al Giornale ecclesiastico di Roma dell'anno 1793*, Roma, 1793, p. 116.

¹²⁶ Gli esponenti della corrente giansenista, ribaltando l'argomentazione utilizzata dal fronte curiale, accusarono il molinismo di marca gesuitica di essere la principale causa della diffusione dei principi democratici da cui scaturì la rivoluzione francese. A tal proposito risulta molto interessante una lettera che il canonico Francesco Sonzogno scrisse a Guadagnini il 23 agosto del 1790: "Anzi, mi par poter dire con tutta verità, che la oppressione e l'avvilimento, a cui la tirannia gesuitica ha ridotto i veri e generosi difensori della cattolica religione e della gerarchia e della sovranità, i fedeli custodi della vigna del Signore, ha aperta la strada alla gran bestia, che distrugge e rovina quel fioritissimo regno di Francia e minaccia sterminio alla religione e ad ogni principato. [...]. Signor sì li gesuiti a carico del santo Vangelo han dilatato il loro pestifero regno ed han preparata la strada all'empietà filosofica, nemica egualmente della religione e del genere umano, colle loro anticristiane novità dell'Arduino, Beruvier, Molina, del regno de' bambini morti senza battesimo, del pelagianesimo risuscitato e di tanti errori mostruosi in genere di costumi, coll'invenzione del giansenismo, finalmente coll'appoggio della corte di Francia sedotta e col favore dell'ingorda corte di Roma, o sia de' predominanti curialisti. La crisi di Francia è orribile. Vi è un fuoco coperto, un sordo discontento generale, che minaccia atroce guerra intestina; si crede ancora che i sovrani possano metter qualche freno alla predominante empia sinagoga di Parigi. Ma non so per ora indurmi a crederlo. La catastrofe orrida pare sia vicina". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 109, bob. 2.

¹²⁷ Nel pensiero di Guadagnini, che a tal proposito ripropone un *refrain* tipico dell'elaborazione del giansenismo italiano, esiste un diretto rapporto di causa-effetto tra filosofia illuminista e rivoluzione francese. L'esperienza intellettuale di Guadagnini non può dunque essere compresa alla luce della lettura storiografica avanzata dagli specialisti del triennio giacobino che hanno teso a separare lo sviluppo della filosofia illuminista nella prima metà del XVIII secolo dal periodo compreso tra il 1796 al 1799, periodo che essi hanno ritenuto autonomo e soggetto a canoni interpretativi diversi da quelli che occorre utilizzare per analizzare la cultura dell'illuminismo propriamente detto. Sulla

Non è un caso che proprio Guadagnini, teologo militante la cui riflessione non è mai indipendente dal momento storico in cui è concepita, nell'opera intitolata *La falsità della asserta Lega de' Teologi Antimolinisti e la Verità della Lega de' Molinisti co' moderni filosofi*¹²⁸, si impegnò a decostruire il parallelo giansenismo-giacobinismo. L'opera, indirizzata a confutare il pensiero dell'ex-gesuita Rocco Bonola¹²⁹, costituisce la più evidente espressione dell'impegno intellettuale dell'arciprete. In tale scritto, con lo stile polemico che ne contraddistingue l'intera produzione editoriale, Guadagnini attacca i due bersagli contro cui aveva consacrato la propria attività: in primo luogo il molinismo gesuitico, su cui riversa l'accusa di aver favorito, attraverso un imperante lassismo, lo sviluppo dei principi democratici; in secondo luogo la filosofia illuminista. Prendendo le mosse dal potere di cui godeva la Compagnia di Gesù in Francia alla vigilia della rivoluzione e servendosi di un fantomatico documento stilato nell'alveo del pensiero illuminista, Guadagnini espone un tema che, più tardi, sull'onda dei rivolgimenti politici che segnarono la storia dell'Italia sullo scorcio finale del XVIII secolo, avrebbe ripreso e approfondito nel *Saggio de' beni*.

Fu allora che noi prendemmo un sopravvento deciso: che i nostri libri cominciarono ad essere letti con ben altra avidità e prevenzion favorevole che prima: che parvero i soli che ragionassero, e mettersero infine la verità dei tanti involuppi in cui l'avea ravvolta la litigiosa e cavillosa teologia: [...]. Fu allora, che i nostri Capi Voltaire e Rousseau comparsi in

storiografia del Triennio cfr.: G. RICUPERATI, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, Torino, 2006, p. 48.

¹²⁸ Il titolo per esteso dell'opera è *La falsità della asserta Lega de' teologi antimolinisti e la verità della Lega de' molinisti co' moderni filosofi, svelate e dimostrate da un parroco di campagna nella sua Risposta alla Lettera d'un finto parroco di città su questo argomento*. L'opera fu elogiata da Pujati il quale, in una lettera inviata a Guadagnini il 24 agosto 1799, scrisse: "Mi interessa molto la lettura del suo libro, che prova la verità di questa lega: ed io ne la ringrazio anticipatamente, pel piacere che proverò nel veder maneggiato dalla sua dotta penna questo importante argomento". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia*, cit., p. 138. Interessanti informazioni riguardo alla dissertazione guadagniniana si ricavano da una lettera inviata all'arciprete il 25 gennaio del 1800 dall'amico e corrispondente Fortunato Federici. Nella lettera Federici afferma di aver letto l'opera di Guadagnini e di considerarla un ottimo strumento di confutazione dello scritto intitolato *Colpo d'occhio d'un vecchio osservatore sopra l'origine della Rivoluzione*, pubblicato in forma anonima l'anno precedente. A tal proposito cfr.: G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 493. Sull'opera di Guadagnini cfr.: A. MAFFEIS, *Tra molinismo e illuminismo. Il pensiero teologico di Giambattista Guadagnini*, in AA. VV., *Don Giambattista Guadagnini*, Atti del convegno, Cividate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012, pp. 43-84. Lo stesso impianto dell'opera guadagniniana fu in seguito ripreso, a parti rovesciate, dall'ex-gesuita Giovanni Vincenzo Bolgeni nello scritto *Problema se i giansenisti siano giacobini*, pubblicato a Roma nel 1794.

¹²⁹ L'opera di Bonola contro cui Guadagnini si concentra è intitolata *La Lega della Teologia moderna colla filosofia a danni della Chiesa di Gesù Cristo svelata in una Lettera di un Parroco di Città ad un Parroco di campagna per servire di risposta al Confronto storico dei nuovi cogli antichi regolamenti rapporto alla polizia della Chiesa per trattenimento de' parrochi della campagna*. L'opera fu edita senza indicazioni di stampa, ma fu pubblicata con molta probabilità sul finire degli anni Ottanta del XVIII secolo, o all'inizio del decennio seguente, visto che era a sua volta indirizzata a confutare lo scritto intitolato *Confronto storico dei nuovi cogli antichi regolamenti rapporto alla polizia della Chiesa per trattenimento de' parrochi della campagna a sua altezza reale Pietro Leopoldo*, che, attribuito al giansenista Michele Daverio, era stato pubblicato a Firenze nel 1787. A tal proposito cfr.: G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime*, cit., p. 72.

Parigi vi furono accolti come una specie di divinità, e trattati a gare colle ultime politiezze dal fiore della Nobiltà Francese, in una parola la nostra Filosofia, se può chiamarsi Religione, diventò la Religion dominante della Francia¹³⁰.

Dietro l'operato del fronte filo-curiale Guadagnini riscontra una precisa strategia politica, indirizzata a diffondere tra i fedeli l'identità tra giansenismo e giacobinismo, tra "democrazia ecclesiastica" e democrazia politica, tra visione giurisdizionalista e spregio dei diritti della Chiesa di Roma. Tale concezione attesta ancora una volta la piena partecipazione di Guadagnini al dibattito che nel tardo Settecento forgiò l'identità del movimento giansenista italiano.

Nel 1794, dunque pochi anni prima che le opere dell'arciprete sul matrimonio fossero pubblicate, Tamburini, nelle *Lettere teologico-politiche*, scrisse che Guadagnini aveva avuto modo di leggere prima della pubblicazione¹³¹, aveva scritto:

Negli ultimi tempi [...] in cui i pretesi giansenisti respiravano dalla loro oppressione e godevano della protezione de' principi, un nome ci voleva che presso le nazioni ed i sovrani fosse in abominio ed orrore, per così togliergli quel credito e quell'appoggio per cui essi si rispettavano nella società. La rivoluzione di Francia ha somministrato un tal nome di quello di giacobini, i quali dopo aver portato un incendio devastatore nel vasto regno della Francia hanno turbato la pace di quasi tutta l'Europa, divenuti perciò in abominio presso i principi e presso le più colte e sensate nazioni [...]. Eccoli dunque non più denominati dalle loro dispute sulla grazia, sul libero arbitrio, sulla Chiesa, ma dalla parte del gius pubblico¹³².

La critica che Tamburini aveva rivolto contro la propaganda gesuitica fu ripresa anche da Pujati. In una lettera scritta l'11 aprile 1800 a Guadagnini il monaco cassinese aveva scritto che

¹³⁰ G. B. GUADAGNINI, *La falsità della asserta Lega*, cit., pp. 190-191. La stessa logica segnò la riflessione di molti esponenti del fronte anti-curiale italiano. Emblematica risulta a tal riguardo la posizione di Vittore Sopransi il quale, nell'opera intitolata *Riflessioni in difesa di Monsignor de Ricci e del suo Sinodo di Pistoia*, che egli indirizzò nel 1794 a Pio VI allo scopo di difendere l'operato del vescovo Ricci, aveva scritto: "Date uno sguardo alla Francia sì florida una volta ed il ramo più bello della mistica pianta religione, ora sì squallida e desolata; e persuadetevi pure che una sì strana e luttuosa metamorfosi è opera dei molinisti". V. SOPRANSI, *Riflessioni in difesa di Monsignor de Ricci e del suo Sinodo di Pistoia sopra la costituzione Auctorem fidei pubblicata in Roma il dì 28 agosto 1794 sotto il nome del sommo pontefice Pio VI*, Lugano, Agnelli, 1794, p. 465. A tal proposito cfr.: P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, cit., p. 20.

¹³¹ In una lettera indirizzata da Tamburini a Guadagnini il 30 dicembre del 1793, il docente pavese aveva scritto: "Avrei piacere, ch'ella leggesse le *Lettere teologico politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*. Ma come fargliene avere una copia? Forse in Brescia alcune copie ne sono arrivate. Queste Lettere hanno smercio in Milano, e hanno mosso la bile al partito gesuitico. Esse mi sembrano per altro moderatissime; e necessarissime per i tempi presenti". Cfr.: F.L., UCSCB, doc. 110, bob. 10.

¹³² P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche sulle presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Pavia, Comini, 1794, p. 123. Tamburini approfondì tale punto di vista scrivendo: "Dico soltanto essere una pura malignità l'addossare al partito de' giansenisti la reità e la molteplicità della rivoluzione francese. Dico essere questa una mera calunnia smentita dai fatti [...]". P. TAMBURINI, *Lettere teologico-politiche*, cit., p. 123. Dalle parole del docente pavese traspare la consapevolezza dell'identità partitica del movimento giansenista. Sulle *Lettere teologico-politiche* di Tamburini cfr.: E. VERZELLA, *Nella rivoluzione delle cose politiche e degli umani cervelli. Il dibattito sulle Lettere teologico-politiche di Pietro Tamburini*, Firenze, 1998; P. STELLA, *Il giansenismo in Italia*, vol. III, cit., pp. 12-15.

i Cardinali sono i primi a lasciare in pace i vescovi matti purché provvedano contro i sospetti di sognato Giansenismo, che adesso confondesi col Giacobinismo¹³³.

Quanto sostenuto da Guadagnini nello scritto *La falsità della asserta Lega de' Teologi Antimolinisti* permette di cogliere la capacità dell'arciprete di comprendere le complesse dinamiche politiche e culturali che caratterizzarono l'Italia a seguito della rivoluzione francese. Prendendo spunto dal suo caso personale, segnato da una costante conflittualità con il vescovo Nani, l'arciprete allarga il proprio sguardo al movimento giansenista per sostenere come la diffusione della filosofia illuminista e lo scoppio della rivoluzione francese avessero costituito degli straordinari pretesti di cui il fronte curiale si era servito per estromettere dal governo della Chiesa coloro che, pur fedeli alla dottrina cristiana, avevano perorato l'intervento dell'autorità politica al fine di attuare la riforma religiosa ed ecclesiastica.

In altri termini, per Guadagnini la propaganda egalitaria e democratica, verso cui, anche dopo l'instaurazione della Repubblica Cisalpina, l'arciprete non avanzò alcuna apertura, permise al partito romano di fare di coloro che negli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo avevano espresso un esplicito favore nei confronti delle politiche giurisdizionaliste attuate dai sovrani illuminati in Italia, dei pericolosi giacobini sovvertitori dell'ordine costituito. A detta dell'arciprete il clima politico generato dalla discesa delle truppe napoleoniche in Italia aveva generato l'emergenza su cui i curialisti avevano fatto leva per accusare quanti non avevano altra colpa se non quella di aver realisticamente ricercato un dialogo con i governi repubblicani al fine di tutelare il ruolo civile della religione cristiano-cattolica. In tal modo “gli uomini più illuminati”, coloro che nel linguaggio guadagniniano rappresentano i seguaci della dottrina agostiniana, si sono trovati impegnati su due fronti: da una parte contro la filosofia illuminista portatrice dei principi di libertà e di uguaglianza su cui aveva preso forma la rivoluzione, e dall'altra contro il partito romano, colpevole di aver ostacolato ogni progetto riformatore.

Mi fa paura il pregiudizio, vera, ed unica causa di tanti danni, e di tutta la rovina nella Chiesa. Questo già dominava da gran tempo; ma per nostra fatalità si è fatto più forte dopo le rivoluzioni politiche succedute in questi anni. I nemici della buona dottrina si sono serviti dei tempi per iscreditarla, e dipingere i suoi difensori coi più neri colori, e per renderli sospetti. Colla maschera del Giacobinismo si è mossa la guerra funestissima agli uomini più illuminati, la quale anche al presente continua sotto altri pretesti, e colori. I buoni Ecclesiastici ora si trovano per così dire tra due fuochi, cioè tra la guerra degli Atei, e de' Filosofi licenziosi, e la guerra de' Vescovi. Quindi sono messi in disparte, e tenuti inoperosi¹³⁴.

¹³³ Cit. in P. GUERRINI, *Carteggi bresciani inediti sulla vita e i tempi di Pietro Tamburini (1737-1827)*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», XXVII, 1927, p. 238.

¹³⁴ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera IV, cit., pp. 59-60.

Il giansenismo, almeno nell'accezione negativa utilizzata dal fronte curiale, costituiva dunque per Guadagnini un "fantasma", una invenzione frutto della strategia politica attuata dal partito gesuitico. E in tal senso il processo intentato dalla curia bresciana contro il curato Moladori rappresentava per l'arciprete un emblematico esempio:

I Gesuiti non hanno fatto meno giocare il fantasma del Giansenismo, per rovinar quelli, che l'incomodavano, e lo hanno fatto con tanta maggior facilità, in quanto non era più scritto niente per lagnarsi delle loro persecuzioni, come si era fatto avanti la pace di Clemente IX: col fantasma adunque del Giansenismo tentano di sopprimere la verità, e di rovinare insieme quelli, che la difendono. Testimonj ne saranno un Arnaldo [Antoine Arnauld], un Nicol, un Sacci, un Zola, un Tamburini, ed un Moladori qui in Italia¹³⁵.

Nel pensiero di Guadagnini Arnald diventa il precursore non solo di Tamburini, il capofila di quella comunità di "veri cristiani" a cui l'arciprete aveva piena coscienza di appartenere, ma, nel particolare frangente caratterizzato dalla disputa sulla giurisdizione matrimoniale, del curato Moladori, colui che, obbedendo alla legge divina, si era sottoposto al volere dell'autorità politica. Accanto ad Arnauld, l'arciprete cita Saint Cyran¹³⁶ e Pasquier Quesnel, i quali, a causa della loro opposizione alla dottrina molinista, subirono una persecuzione non diversa da quella a cui, a detta di Guadagnini, fu sottoposto anche Moladori.

Così come la condanna delle *Reflexions morales* di Quesnel doveva imputarsi alla parzialità della commissione incaricata di esaminarne il contenuto, la sospensione *a divinis* di Moladori costituiva per Guadagnini il frutto di un processo artatamente congegnato al fine di ottenere la condanna di un innocente. Nella riflessione dell'arciprete tra Clemente XI e la corona francese da una parte e il vescovo Nani e il partito molinistico dall'altra emerge un evidente parallelismo.

Siccome non si ebbe per tal condanna alcun riguardo in favore del Padre Quesnel, così non furono ammesse le istanze del Moladori: la condanna del Padre Quesnel, che i Gesuiti, e la corte di Francia chiedevano, era quella, che Clemente XI voleva accordare, e così non vi era luogo di accordargli mezzo alcuno per giustificarsi: la condanna parimenti del Moladori, che i Curati di S. Agata, e tutto il ceto Molinistico chiedevano, fu quella, che Monsignor Nani volle loro accordare, e così non vi è stato luogo di permettergli mezzo alcuno per difendersi, per discolarsi¹³⁷.

¹³⁵ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., p. 6.

¹³⁶ Riguardo al parallelo tra Saint Cyran e Moladori, Guadagnini scrive: "Io comprendo, che contro un tale Ministro [Moladori] si è innovato dalla Vescovil Curia tutto l'artificio diabolico, che fu inventato primamente e contro il grand'Arnaldo, e contro S. Cirano a Borgo Fontana. Non esaggero, o Amico; nella cabala, nel raggio, nell'intrigo è famosa, e si distingue sopra ogn'altra". G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera II, cit. pp. 40-41.

¹³⁷ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera III, cit., pp. 6-7.

In tal modo il curato di Sant'Agata assume per Guadagnini le sembianze del moderno martire, colui che, pur non pagando con la vita la professione della "vera" dottrina cristiana, è stato costretto a subire un "esilio" intellettuale¹³⁸.

Ancora una volta, in piena conformità con il pensiero ecclesiologico e teologico-politico che aveva elaborato nel corso della sua attività, per Guadagnini l'unico motivo di speranza veniva dal confronto con la chiesa primitiva, la cui gestione collegiale e "democratica" rappresentava un ostacolo contro ogni forma di dispotismo. Quanto Guadagnini aveva sostenuto nel 1782 nell'opera *De antiqua paroeciarum origine*, il manifesto della sua ecclesiologia, assumeva all'alba del XIX secolo, nel particolare frangente politico seguito alla costituzione delle Repubbliche democratiche in Italia, un valore ancora più significativo.

Quanto è da desiderarsi perciò che rifioriscano quei bei secoli della Chiesa, ne' quali il Vescovo lungi dal credersi Egli di diritto comune legislatore unico, legislatore arbitrario, legislatore che gode dell'indipendenza la più intiera, la più assoluta, niente faceva, né potea far niente che col voto comune del Presbiterio, ne' quali lungi dall'avanzarsi a dire, che il Vescovo non potrebbe governare la sua Diocesi, se non potesse ordinare per capriccio, e per fantasia, si credeva anzi che nel governo stabilito dagli Apostoli tutto dovesse farsi in comune sia nella pubblicazione, sia nell'applicazione, ed esecuzione delle regole Ecclesiastiche¹³⁹.

Tale riflessione, se da una parte attesta la linearità del pensiero guadagniniano, in cui la *primitiva Ecclesiae forma* occupa uno spazio di primo piano, dall'altra mette in luce quanto i propositi riformatori che Guadagnini aveva avanzato nel corso della sua lunga attività non avessero trovato, ancora all'inizio del XIX secolo, una concreta attuazione.

6.5 Romani 13, 1-7: l'obbligo della sottomissione ai governanti e il dibattito sul matrimonio

Se l'istruzione del processo intentato dalla curia bresciana contro Moladori e la strumentalità politica della sua sospensione *a divinis* rappresentavano per Guadagnini prove inequivocabili dell'innocenza dell'ex-curato di Sant'Agata, altrettanto importante diventa nell'arringa difensiva dell'arciprete l'analisi del comportamento dell'imputato. In altri termini, dopo essersi concentrato sul processo, che egli giudicava illegittimo sia nella fase istruttoria sia in quella dibattimentale,

¹³⁸ Scrive Guadagnini: "Ma come che nessun Campione e nessun Diffensore della Religione è arrivato ad illustrare, ed a render gloriosa la sua morte colla corona del Martirio, se non per essere stato fatto degno di patire contumelie, derisioni, esilj, e tormenti d'ogni sorte per il nome di Gesù Cristo; tale è stata parimenti la sorte, e l'eredità del Moladori pugnando per la vera morale, e Dottrina di Gesù Cristo medesimo". G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera II, cit., pp. 12.

¹³⁹ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 78-79.

Guadagnini compie un salto a ritroso, focalizzando l'attenzione sulle ragioni che avevano spinto la curia bresciana a istruire un processo che, oltre a Moladori, aveva coinvolto parte del clero bresciano.

La conformazione di Moladori alla legislazione civile sul matrimonio aveva costituito il principale capo d'accusa su cui Nani aveva fondato la sospensione *a divinis* del curato. In tal modo, quella che per la curia bresciana aveva rappresentato la principale motivazione della condanna del sacerdote, nella logica argomentativa di Guadagnini costituiva l'inequivocabile prova della sua innocenza. Per Guadagnini i parroci che come Moladori si erano conformati alle leggi matrimoniali emanate dal governo rivoluzionario di Brescia e dalla Repubblica Cisalpina, non solo non erano passibili di condanne, ma dovevano essere pubblicamente elogiati in quanto, attraverso la sottomissione alle autorità costituite, avevano dato prova di una completa conformazione ai precetti delle sacre Scritture¹⁴⁰.

In tal modo, attraverso il dibattito sulla materia matrimoniale e il "caso Moladori", la riflessione che Guadagnini aveva formulato nelle *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione* e nel *Saggio de' beni* giungeva a pieno compimento. Non è un caso che nello scritto dedicato alla difesa di Moladori l'arciprete faccia ricorso al corollario esegetico su cui, sollecitato dalla discesa delle truppe napoleoniche in Italia nel 1796, aveva cominciato a elaborare la sua teologia politica. All'inizio del XIX secolo, i soprusi di una curia che, a suo parere, necessitava di una inderogabile riforma offrivano all'arciprete l'opportunità di calare nel contesto politico della Lombardia Cisalpina la riflessione che egli aveva sviluppato al fine di contrastare la teoria contrattualista di Ranza.

Ancora una volta il capitolo 13, 1-7 della Lettera ai Romani di Paolo, riferimento scritturale che nello scritto *Un canonista subalpino* Guadagnini riporta per intero, il capitolo 3 della Lettera a Tito e il capitolo 3, 13 della I Lettera di Pietro¹⁴¹ costituiscono la base dell'argomentazione dell'arciprete. L'analisi del repertorio scritturale addotto da Guadagnini assume un particolare rilievo e questo per due principali ragioni: da una parte perché chiarisce il punto di vista prettamente politico con cui Guadagnini si concentra sul tema del matrimonio, approccio che pone in secondo piano la questione dottrinale; dall'altra perché mette in luce la continuità concettuale che lega le *Osservazioni sopra il Discorso* a un'opera come *Un canonista subalpino*, in cui l'arciprete,

¹⁴⁰ A proposito dell'operato dei parroci bresciani conformati alla legislazione civile sul matrimonio Guadagnini scrive: "Domando parimenti: se sia reo uno, che fedelmente, inviolabilmente, e pienamente ubbidisce alle Leggi del suo Governo, qualunque sia, riguardanti la disciplina esteriore, che va soggetta a riforma, ed a cambiamenti, che secondo i luoghi, e la variazione dei tempi; disciplina, in cui ha la massima influenza la Potestà civile?" G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino. Lettera suppletoria alle subalpine*, cit., pp. 81-82. Sulle condanne emanate da Nani contro il clero bresciano cfr.: D. MENOZZI, *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, cit., p. 152.

¹⁴¹ G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., p. 22-33 e 45-46; Id., *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 80-84.

spostando l'attenzione dal piano teorico a quello pratico, analizza i rapporti tra autorità politica e potere ecclesiastico.

Accanto ai passi neotestamentari funzionali alla dimostrazione della provenienza di ogni autorità terrena da Dio e, di conseguenza, dell'obbligo di sottomissione dei governati ai propri governanti, l'arciprete annovera l'altro riferimento scritturale al centro della riflessione teologico-politica cristiana: il capitolo 22, 20-21 del Vangelo di Matteo. Il motto "Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", con cui Guadagnini apre l'opera *Necessaria giusta ed evidente difesa de' Parrochi*, diventa la base teorica su cui risolvere la controversia riguardante la materia matrimoniale: la natura contrattuale del matrimonio, che solo in un secondo momento può essere santificato attraverso la benedizione nuziale operata dal parroco¹⁴², fa sì che la competenza su tale materia spetti, al pari di ogni altra materia civile, all'autorità politica.

In tal modo per Guadagnini l'obbedienza attestata da Moladori nei confronti della legislazione civile non rappresenta altro che la piena conformazione al motto evangelico su cui l'arciprete costruisce la divisione dei campi di competenza tra *sacerdotium e imperium*.

La conformazione alla volontà del potere politico contraddistingue il comportamento di coloro che l'arciprete definisce "ottimi pastori" i quali, pur nelle vicissitudini politiche della Lombardia sullo scorcio finale del XVIII secolo, si sono mantenuti fedeli alla dottrina formulata da Paolo in Romani 13, 1-7, sottomettendosi al potere secolare indipendentemente dalla sua forma istituzionale e dal suo operato. Riportando le parole di un anonimo vescovo lombardo di fronte all'entrata delle truppe austro-russe a Milano – vescovo la cui carità Guadagnini oppone al dispotismo di Nani – l'arciprete espone la propria idea riguardo al sistema di governo che avrebbe dovuto contrassegnare l'operato di un buon ordinario diocesano:

Convien che sappiate, [...], che la Religione Cattolica, che professo, e per cui son dato primo Pastore al mio Gregge, ella è amica, come mi avvisa l'Apostolo, di tutti i Governi, si confà con tutti i governi, comanda perciò, ed esige rispetto, sottomissione, ed ubbidienza verso tutti i Governi. Condotta dunque dalla Religione non posso non inculcare il rispetto, la sottomissione, e l'ubbidienza a tutti i Governi. In fatti Noi siamo stati primamente sotto il re, ed io in forza dei principj, e delle Massime di nostra Santa Religione ho raccomandato al Clero, ed al mio Gregge il rispetto, la sommissione, l'ubbidienza al Re: siamo passati sotto il Governo Francese, e piantato sui medesimi principj, e sulle massime medesime ho ricordato al mio Clero, ed al mio Gregge il rispetto, la sommissione, e l'ubbidienza al Governo Francese. Si pianta per Noi di presente un nuovo sistema di Governo; e la Religione che è sempre la stessa, e che non varia giammai, non mi dispensa dal fare lo stesso verso il presente Governo, come lo dovrei fare mutandosi di bel nuovo il Governo medesimo¹⁴³.

¹⁴² P. STELLA (a cura di), *Atti e decreti del Sinodo del concilio diocesano di Pistoia 1786*, vol. I, cit., pp. 181-190; J. GAUDEMET, *Il matrimonio in occidente*, cit., p. 195.

¹⁴³ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 81-82.

Oltre a costruire la difesa di Moladori, facendo riferimento a questa ideale condotta pastorale Guadagnini rispondeva a un interesse personale, mirante a giustificare la sua apertura alla nuova realtà politica non alla luce di un contingente interesse, bensì di un superiore dovere a cui il fedele cristiano è tenuto a conformarsi: il rispetto del precetto divino di cui Paolo in Romani 13, 1-7 si era fatto portavoce¹⁴⁴.

Come nelle opere precedenti Guadagnini ribadisce il principio secondo cui l'obbedienza all'autorità costituita rappresenta un precetto a cui non è possibile derogare fin tanto che essa non si ingerisce di materie di natura dottrinale. Tale punto di vista, se nelle *Osservazioni sopra il Discorso* aveva assunto la forma di una enunciazione teorica e di principio, tanto è sbilanciato il favore nutrito da Guadagnini verso l'autorità politica, nelle opere sul matrimonio trova la sua più formale attestazione. A detta dell'arciprete, promulgando leggi sulla materia matrimoniale, sia il governo bresciano sia la Repubblica Cisalpina hanno agito in piena conformità alla legge cristiana, esercitando il loro diritto giurisdizionale su una materia di disciplina esteriore.

Tale logica argomentativa è supportata da Guadagnini alla luce dell'operato della curia vescovile. Le lettere pastorali indirizzate dal vescovo Nani al clero della sua diocesi, in cui si predicava la piena conformazione alla nuova realtà politica, costituiscono nella prospettiva di Guadagnini la più chiara attestazione del corretto operato dell'autorità secolare. Riflessione che l'arciprete porta alle estreme conseguenze affermando che, qualora si accettasse la condanna emanata da Nani, la stessa disposizione disciplinare avrebbe dovuto essere comminata anche allo stesso vescovo, colpevole di aver accettato, senza contraddirla, la legislazione civile sul matrimonio. La tardiva presa di posizione della curia bresciana nei confronti della legislazione napoleonica attestava a detta di Guadagnini la strumentalità politica che si celava dietro l'operato vescovile.

Pretendendo Monsignor Nani (non so per altro da qual persuasione indotto, dopo di aver assicurato con sue Pastoralis i suoi Diocesani dal primo nascere della Repubblica, che il Governo Democratico tutto si piantava sulla base della Cattolica Religione) pretendendo, dico, che tutto fosse errore ciò, che il Governo aveva approvato, e stabilito, e per l'opposto fosse sana dottrina, e massima ortodossa tutto ciò, che dal Governo stesso fosse stato impugnato, e prescritto (addio Cristiana morale, addio Religione, addio Chiesa, se luogo avesse una sì fatta pretensione), sospeso il Governo Repubblicano per l'invasione delle armate Austriache in queste provincie per lo spazio di tredici mesi, si scaglia tutto furore contro molti Parrochi, i quali conscj che la Religione Cristiana fa un precetto di ubbidire alle Potestà costituite, e fortemente si oppone alla indocilità, eransi nella celebrazione dei matrimonj alle leggi civili conformati: per questo li

¹⁴⁴ In perfetta sintonia concettuale con quanto sostenuto nelle *Osservazioni sopra il Discorso*, Guadagnini scrive: “[...] il Vangelo, di cui ogni Vescovo è depositario, è amico, e si confà con tutti i Governi, e conseguentemente prescrive l'ubbidienza, il rispetto, e la sommissione a tutti li Governi. Questa è appunto la Dottrina, che ci lasciò l'Apostolo, Dottrina che dicesse li primi Cristiani, quando bollivano, ed infierivano le più dure persecuzioni [...]”. G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 83-84.

proclama rei di gravissimo peccato, dichiara che siano ligati da censure, e quindi irregolari, e come tali senza nemmeno ascoltarli, né dar loro comodo a difesa, come prescrivono le canoniche leggi, li condanna irremissibilmente sotto le più severe minacce a pubbliche penitenze. Ma il zelo, la prudenza, e la condotta di tali Parrochi non meritava anzi lodi, e premio?¹⁴⁵

La riflessione guadagniniana, oltre a giustificare il ricorso di Moladori al tribunale civile per ottenere l'annullamento della condanna, mirava a giustificare dal punto di vista teologico-politico le risposte che il sacerdote bresciano aveva fornito durante il suo interrogatorio. Il 4 maggio 1799, due giorni prima della sospensione *a divinis*, sollecitato dal vicario generale che gli chiedeva se fosse a conoscenza del canone tridentino che recitava “*si quis dixerit causae Matrimoniales non spectare ad Judices Ecclesiasticos?*”, Moladori aveva risposto:

Esaminate le leggi dell'Imperatore, Gran Duca di Toscana, e Re di Napoli, ho creduto di poter assistere [Moladori si riferisce alla celebrazione dei due matrimoni incriminati], credendomi in debito anche in questo di obbedire alle Autorità Costituite¹⁴⁶.

Dalla risposta fornita da Moladori emerge il parallelismo con il pensiero di Guadagnini il quale, ancora all'alba del XIX secolo, vedeva nel riformismo asburgico impersonato da Giuseppe II e da Pietro Leopoldo negli anni Settanta e Ottanta del Settecento il sistema politico di riferimento. L'esperienza giuseppina era stata spazzata via dalla rivoluzione e dalla nascita di nuove formazioni politiche, ma tali eventi, seppur epocali, non impedivano a Guadagnini di esaltare la figura di Giuseppe II, colui che, a suo parere, attraverso la sua politica ecclesiastica, aveva attuato concretamente il principio del “Rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio”. Il favore nutrito da Guadagnini verso l'assolutismo illuminato emerge con estrema chiarezza dalle parole che egli utilizza per descrivere la legislazione giuseppina sul matrimonio¹⁴⁷:

È noto a tutto il Mondo, che la gloriosa memoria di Giuseppe II ha fatto libero, e pubblico uso di quella civile autorità e nel limitare i gradi dirimenti, e nel dettagliare i metodi delle dispense, e nell'avvocare a' Magistrati civili le cause matrimoniali per tutti i suoi vasti Dominj, e che tutti li Vescovi suoi sudditi vi si sono pienamente conformati. Il nostro

¹⁴⁵ G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente difesa*, cit., pp. 7-8.

¹⁴⁶ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera II, cit., p. 21.

¹⁴⁷ La costituzione imperiale sul matrimonio risale al 16 gennaio 1783 e fu estesa alla Lombardia con un dispaccio del 30 luglio e un editto del 17 settembre 1784. A proposito della legislazione matrimoniale di Giuseppe II cfr.: C. A. VIANELLO, *La legislazione matrimoniale in Lombardia da Giuseppe II a Napoleone*, estratto da *Atti e Memorie del Secondo Congresso Storico Lombardo*, Milano, 1938, pp. 10 ss.; C. TOSI, *Giuseppinismo e legislazione matrimoniale in Lombardia. La costituzione del 1784*, in «Critica storica», 27 (1990), 2, pp. 240 ss.; I. PEDERZANI, *Postille sul Bovara, ministro moderato*, cit., pp. 75 ss. Riguardo all'azione legislativa giuseppina cfr. anche E. BRAMBILLA, *Il giuseppinismo e il suo influsso in Lombardia: battesimo e diritti civili dalla riforma protestante all'editto di tolleranza del 1781*, in E. CITTERIO, L. VACCARO (a cura di), *Storia religiosa dell'Austria*, Milano, 1997, p. 227; D. LOMBARDI, *Fidanzamenti e matrimoni*, cit., pp. 215 ss.

Vescovo al certo pieno di rispetto per l'Imperatore sarà ben lontano dall'accusare d'irreligione un Sovrano, la di cui memoria sarà sempre in benedizione¹⁴⁸.

Dalle parole di Guadagnini è possibile cogliere lo scarto che segna il tono con cui egli descrive l'esperienza riformatrice asburgica rispetto a quella Cisalpina. Pur avendo dimostrato un'apertura nei confronti del governo cisalpino, Guadagnini non riservò mai alla figura di Napoleone lo stesso entusiasmo con cui, ancora all'inizio dell'Ottocento, guardava alla figura di Giuseppe II. Per Guadagnini il ruolo di novello Costantino, di cui le frange giurisdizionaliste e gianseniste italiane erano continuamente alla ricerca, rimaneva Giuseppe II e non Napoleone, per l'arciprete pur sempre il prodotto più maturo della rivoluzione francese.

In tal modo, grazie alle risposte fornite in sede processuale, Moladori aveva espresso la sua piena conformazione al principio evangelico formulato in Matteo 22, 20-21, almeno nella declinazione giurisdizionalista di Guadagnini. L'arciprete cala la sua analisi nella realtà della Chiesa bresciana auspicando una pronta e capillare riforma:

Noi pregandogli dal Signore lume, e forza per ritrattare i suoi errori, si rivolgeremo ai Pastori del gregge Cristiano, perché non si lascian sedurre dalle sottigliezze, e dalle sofisticherie di sì fatti libercoli atti non a sparger del lume, ma piuttosto a seminare zizanie, e discordie fra il Sacerdozio, e la civil Società, discordie, che disonorano la sapienza del Clero, e ricadono con tanto danno sulla nostra cattolica Religione. Noi non cesseremo mai di inculcare per l'amore del vero, della pace, e della concordia degli animi, che abbiano sempre i Pastori presenti allo spirito le parole di Cristo: *Reddite, quae sunt Caesaris, Caesaris, quae sunt Dei, Deo*¹⁴⁹.

Portando a compimento la riflessione elaborata nelle *Osservazioni sopra il Discorso* e facendo riferimento ai modelli politici a cui anche l'arciprete continuava a guardare come a esempi irrinunciabili, Moladori diventava per Guadagnini il modello del difensore dei diritti dell'autorità politica contro le ingerenze della Chiesa di Roma.

Le idee espresse da Guadagnini sul matrimonio trovarono nei primi decenni del XIX secolo una seppur moderata apertura nella pastorale inaugurata dal nuovo vescovo bresciano, l'anti-giansenista e filo-napoleonico Gabrio Maria Nava¹⁵⁰. Egli, pur difendendo il valore sacramentale del matrimonio e dunque l'impossibilità di scindere la sua originaria natura da quella contrattuale, si dimostrò pronto a riconoscere che, nelle mutate condizioni socio-politiche che caratterizzarono la

¹⁴⁸ G. B. GUADAGNINI, *Necessaria giusta ed evidente*, cit., pp. 30-31.

¹⁴⁹ G. B. GUADAGNINI, *Foglio estemporaneo*, cit., p. 40.

¹⁵⁰ Per un approfondimento riguardo alla figura del vescovo Nava cfr.: G. GAMBA, *La transizione episcopale*, in D. MONTANARI, S. ONGER, M. PEGRARI (a cura di), *1797. Il punto di svolta. Brescia e la Lombardia veneta*, Brescia, 1999, p. 185 e 190-194; P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 262 e 272; O. MINGOTTI, *L'azione pastorale nella diocesi di Brescia durante l'episcopato di Gabrio Maria Nava (1807-1831)*, Roma, 1970; A. FAPPANI, *Il clero liberale bresciano negli anni dell'unità d'Italia*, Brescia, 1968, p. 9.

penisola italiana all'inizio dell'Ottocento, il matrimonio rivestiva una indiscutibile funzione civile. Emblematica risulta a tal proposito l'affermazione con cui, nella lettera pastorale indirizzata al clero bresciano nel 1818, il vescovo trattò la materia matrimoniale:

Cesare è autorizzato da Dio a custodire e reggere i matrimoni coi provvidi dettati dell'umana legislazione nel loro interessante rapporto di contratto civile¹⁵¹.

I tempi per la netta distinzione tra natura sacramentale e civile del matrimonio anche in seno alla Chiesa di Roma non erano ancora maturi, ma è innegabile che la dottrina matrimoniale elaborata dal giansenismo italiano, campo a cui Guadagnini offrì un decisivo contributo, aprì la strada verso il ripensamento dei rapporti tra Chiesa e Stato.

¹⁵¹ Cit. in P. VISMARA, *Pietro Tamburini, il "caso Moladori"*, cit., p. 272.

CONCLUSIONE

La seconda Repubblica Cisalpina: nuove speranze riformatrici

I rivolgimenti seguiti alla formazione della prima Repubblica Cisalpina, alla restaurazione asburgica del 1799 e alla creazione della seconda Repubblica Cisalpina segnarono in profondità la vita politica della Lombardia tra lo scorcio finale del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Tale situazione contribuì a generare l'instabilità politica nel cui alveo Guadagnini elaborò la sua riflessione più matura. La rivoluzione francese e la costituzione delle Repubbliche democratiche nella penisola italiana, se da una parte avevano rappresentato momenti di rottura della prassi politica e di svolta epocale nell'immaginario collettivo, dall'altra non avevano modificato il punto di osservazione attraverso cui Guadagnini, a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo, aveva elaborato la sua visione giurisdizionalista: il rapporto tra autorità politica ed ecclesiastica. Dal punto di vista di Guadagnini, anche nel mutato scenario politico, nell'ambito di quel che rimaneva del movimento riformatore italiano, quello delle relazioni tra *sacerdotium* e *imperium* continuava a rimanere il tema su cui occorreva riflettere al fine di riconsiderare il ruolo della Chiesa nel mondo post-rivoluzionario. La difficile situazione in cui, a detta dei giansenisti, ancora all'alba del XIX secolo versava la Chiesa di Roma – a tal proposito il “caso Moladori” rappresentava per Guadagnini l'espressione più evidente del dispotismo papale e della corruzione che gravava sulla curia romana – rilanciava nel nuovo contesto politico l'impegno per la riforma religiosa ed ecclesiastica, l'obiettivo su cui il giansenismo italiano tardo-settecentesco, nel confronto con le politiche ecclesiastiche giurisdizionaliste dei sovrani illuminati, aveva forgiato la sua identità.

Se di fronte alla discesa delle truppe napoleoniche in Italia Guadagnini aveva avanzato un'apertura nei confronti dei nuovi soggetti politici allo scopo di tutelare il ruolo della religione cristiano-cattolica quale imprescindibile strumento necessario ai fini dell'ordine socio-politico, nel 1799, a seguito dell'instaurazione della seconda Repubblica Cisalpina e della normalizzazione politica operata da Napoleone contro ogni deriva rivoluzionaria, l'atteggiamento dell'arciprete divenne molto più propositivo. In altri termini, se il primo contatto dell'Italia con la rivoluzione francese non aveva consentito all'arciprete altro obiettivo se non quello di impegnarsi nella difesa del ruolo civile della religione cristiano-cattolica, una battaglia di retroguardia, dunque, rispetto alle ambizioni coltivate dal giansenismo durante l'età dell'assolutismo illuminato, la svolta politica operata da Napoleone a partire dal 1799 diede nuovo vigore al programma riformatore.

Il contesto politico era certamente mutato – constatazione che impediva a Guadagnini di ravvisare in Napoleone la figura del novello Costantino in quanto pur sempre il prodotto politico della rottura rivoluzionaria contro cui egli non aveva mai mancato di attestare la sua netta opposizione – ma la politica napoleonica consentiva all’ormai anziano arciprete un cambio di passo: da una battaglia volta alla tutela del ruolo civile del cattolicesimo contro le istanze del pensiero materialista e democratico, a una rinnovata speranza riformatrice che, dal campo politico ed economico, giungeva a quello religioso ed ecclesiastico.

Il percorso intellettuale di Guadagnini sullo scorcio finale del XVIII secolo appare dunque segnato da tre tappe successive: la netta chiusura che, come attestato dalle note critiche scritte contro la Costituzione francese del 1793, egli espresse nei confronti della rivoluzione; la realistica apertura attestata verso il governo rivoluzionario di Brescia e la prima Repubblica Cisalpina al fine di preservare il ruolo civile del cattolicesimo; la rinnovata speranza riformatrice coltivata nel confronto con la normalizzazione napoleonica seguita alla formazione della seconda Repubblica Cisalpina.

In tal modo, attraverso l’attualizzazione dei propositi riformatori elaborati negli anni Settanta e Ottanta del XVIII secolo, Guadagnini portava a pieno compimento la sua riflessione politica. Un ideale anello di congiunzione, capace persino di scavalcare la rottura rivoluzionaria – scavalcare, tuttavia, e non cancellare – collegava Giuseppe II, il novello Costantino campione del riformismo politico e religioso, e Napoleone¹.

Inoltre, al di là di un’adesione dettata da un puro realismo politico, che portò molti esponenti del giansenismo italiano, in particolare nella sua declinazione pavese, ad auspicare che i nuovi regimi portassero a compimento l’opera di riforma che i sovrani illuminati avevano approntato, nel pensiero di Guadagnini continuava a svolgere un ruolo di primo piano il passo scritturale su cui egli, in chiave lealista, aveva costruito la sua visione teologico-politica, ossia il capitolo 13, 1-7 della Lettera ai Romani di Paolo, l’espressione più evidente dell’origine divina di ogni autorità terrena.

¹ Alla luce di questo quadro si comprende come le parole con cui Ivan Tognarini ha descritto l’evoluzione del pensiero riformatore italiano tra l’età dell’assolutismo illuminato ed il periodo napoleonico si attagino alla perfezione all’esperienza guadagniniana: “Nei primi anni novanta le idee di libertà e di uguaglianza, le dottrine propugnanti la sovranità popolare e i diritti dell’uomo che già erano penetrate largamente negli ambienti intellettuali di tutta l’Italia, sull’onda della diffusione generale dell’illuminismo, avevano costituito il sottofondo necessario perché l’influenza giacobina potesse allignare, radicarsi, trovare forme organizzative in cui concretizzarsi. [...] In un clima che si mostrava sempre più percorso da paure, a cui facevano seguito arroccamenti, [...], non vi era molto spazio per ipotesi riformatrici, per ipotesi cioè di trasformazione e di riforma della società che potessero concretizzarsi grazie all’incontro fiducioso e solidale tra sovrani e scienziati, intellettuali, illuministi. [...] Durante il triennio 1796-1799, al contrario, furono completamente diversi i punti di riferimento e la direzione di marcia. Le armate repubblicane non erano portatrici e sostegno dell’ondata rivoluzionaria, o almeno non dovevano esserlo secondo le intenzioni e le direttive del nuovo organo del potere politico in Francia: il Direttorio”. I. TOGNARINI, *La rivoluzione francese e la crisi del riformismo italiano*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORE, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L’Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, p. 13.

In conformità alla dottrina paolina, che Guadagnini aveva ripreso nelle *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione* allo scopo di contrastare l'idea della sovranità popolare propugnata da Ranza, l'obbedienza del cristiano all'autorità sovrana, idea che il giansenismo aveva elaborato sulla scorta dell'immagine del "Cristo obbediente", rimaneva un principio a cui occorreva attenersi indipendentemente dall'assetto istituzionale del potere politico.

Accanto alla dottrina paolina concernente il rapporto tra il cristiano e l'autorità civile un altro riferimento continuava a risultare imprescindibile nella riflessione guadagniniana, ossia la venerabile antichità cristiana. La carica utopica insita nella richiesta di attualizzazione del modello ecclesiologico della Chiesa apostolica non sminuiva il valore della proposta giansenista, bensì lo accresceva nel confronto con il nuovo scenario politico. A detta di Guadagnini per risolvere i problemi di cui soffriva la Chiesa cattolica era necessario il ritorno ai "bei secoli della Chiesa", in cui l'azione vescovile era condotta in cooperazione con i presbiteri, i quali affiancavano l'ordinario diocesano non solo nella promulgazione delle leggi ecclesiastiche, ma anche nella loro applicazione.

Quanto è da desiderarsi perciò che rifioriscano quei bei secoli della Chiesa, ne' quali il Vescovo lungi dal credersi Egli di diritto comune legislatore unico, legislatore arbitrario, legislatore che gode dell'indipendenza la più intiera, la più assoluta, niente faceva, né potea far niente che col voto comune del Presbiterio, ne' quali lungi dall'avanzarsi a dire, che il Vescovo non potrebbe governare la sua Diocesi, se non potesse ordinare per capriccio, e per fantasia, si credeva anzi che nel governo stabilito dagli Apostoli tutto dovesse farsi in comune sia nella pubblicazione, sia nell'applicazione, ed esecuzione delle regole Ecclesiastiche².

Tale riflessione se da una parte attesta la coerenza del pensiero ecclesiologico di Guadagnini, dall'altra mette in luce quanto i progetti riformatori proposti dal giansenismo nel secondo Settecento non avessero trovato, ancora all'alba del XIX secolo, una concreta applicazione. Di tale situazione, contrassegnata da una evidente sproporzione tra l'impegno riformatore messo in campo dal fronte giansenista e i risultati concretamente ottenuti, Guadagnini era perfettamente consapevole³.

² G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., pp. 78-79.

³ A tal proposito l'esperienza intellettuale di Guadagnini si allinea a quella del movimento giansenista italiano. Basti a tal proposito prendere in considerazione quanto Tamburini scrisse nella *Introduzione alla filosofia morale* del 1797: "Sono più secoli che tutti i dotti ed illuminati figliuoli della Chiesa hanno additate le piaghe della medesima, e ne hanno suggeriti i rimedi per risanarle. [...] La Chiesa stessa coll'aiuto de' Principi ha spesso intrapreso di ridurre la religione di Cristo alla sua purità primitiva. Ma si dee confessar con rammarico che la curia romana ed una gran parte del clero ha sempre resistito alla idea di una radicale riforma". Analisi da cui il docente pavese derivava l'amara constatazione che "la presente incredulità, già preveduta dai dotti e già preparata con tanti dissidi e con tanti falsi sistemi teologici, e che ora fa tanta strage, è un terribile giudizio di Dio per castigare l'ostinazione diuturna nel ripugnare alla necessaria

Preso atto dell'impossibilità di poter fare affidamento sull'autoriforma della Chiesa non restava che rivolgere le proprie speranze all'autorità secolare, declinando in un nuovo contesto politico il pensiero giurisdizionalista. Frustrata la speranza di un'autoriforma della Chiesa e vissuta in prima persona la delusione del riformismo asburgico⁴, per Guadagnini non restava che confidare nella Repubblica Cisalpina. E poco importava se essa rappresentava agli occhi di coloro che vissero in prima persona l'epopea napoleonica in Italia il prodotto della rivoluzione francese. Riflettendo sulla possibilità di restaurare il modello ecclesiologico della Chiesa primitiva per volontà della Chiesa di Roma Guadagnini scrive, con accenti da cui traspare un misto di delusione e di realismo politico:

E non potendo ciò avverarsi, che insorgano almeno i Principi secolari per impiegare come difensori della Fede, della Chiesa, e de' Sagri Canonici, la sussidiaria loro podestà, affine di obbligare i Sacri Ministri a compiere al loro proprio dovere, ed esercitare il loro Ministero secondo le regole canoniche⁵.

Il dibattito sul matrimonio aveva offerto a Guadagnini l'opportunità di dare piena attuazione ai propositi già esposti nel *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società*, affinché l'autorità secolare, preservando il ruolo civile della religione cristiano-cattolica, favorisse il raggiungimento della pubblica felicità, il principale obiettivo dell'azione legislativa⁶. Tale proposito, da dichiarazione d'intenti posta su un piano di ordine generale, veniva declinato da Guadagnini nel particolare contesto della diocesi di Brescia. Rivolgendosi al governo della Cisalpina, a suo dire l'ultimo baluardo contro la politica filo-romana della curia bresciana, l'arciprete scrive:

Pregate Dio [...] perché ecciti il nostro Governo a risvegliarsi, e ad alzarsi. La Chiesa di Brescia bersagliata ne' migliori suoi Ministri, e posta tutta nel disordine, lo sospira, e istantemente il domanda. Essendo mal governata col Pastorale,

riforma, e la pertinacia nel perseguire coloro che l'hanno suggerita e intrapresa". P. TAMBURINI, *Introduzione allo studio della filosofia morale col prospetto di un corso della medesima, e dei diritti dell'uomo, e della società*, Pavia, Galeazzi, 1797, pp. 334-335.

⁴ Lo stesso sentimento è riscontrabile nella riflessione di Pujati il quale, in una lettera indirizzata l'11 aprile 1800 a Guadagnini, espresse la propria delusione legata al fallimento dell'esperienza riformatrice asburgica. Punto di osservazione che consentì al monaco cassinese di avanzare un parallelo tra l'evoluzione del portorealismo francese, rimasto fieramente critico nei confronti della rivoluzione, e il giansenismo italiano, in cui si registrarono non poche aperture nei confronti della propaganda democratica: "Ed io ho sempre temuto che in Napoli, e in Roma stessa, non che poi in Toscana e Pavia, fossero puri lampi che tramandava Dio in difesa della verità, perché non vi ho mai veduto fiorire quella soda pietà insieme, che a Portoreale andava unita colla causa della verità. Di qui io ripeto la facilità di tanti che si spacciavano per grandi aletofili, di lasciarsi sedurre, con scandalo grande anzi con mina della buona causa, dallo spirito rivoluzionario". Cit. in D. FEDERICI, *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, in «Archivio Storico Lombardo», 67 (1940), p. 145.

⁵ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., p. 79.

⁶ Guadagnini scrive, con echi che rimandano al *Saggio de' beni*: "Il comun bene abbisogna di tutto per la sua salvezza, e vuol essere servito da tutti per la sua sicurezza, perché esso, siccome nella Repubblica, così molto più nella Chiesa è la prima legge sopra qualunque altra legge, il primo diritto sopra qualunque altro diritto, essendo il fine di tutti i diritti, e di tutte le leggi, e il principio comune a tutt'i partiti, in cui però tutti devono convenire, e incontrarsi". G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera I, cit., p. 80.

riconosce la necessità della spada, come quella che può purgarla, da tanti mali, liberarla da tanti scandali, e rimetterla nell'ordine⁷.

La Chiesa bresciana costituiva per Guadagnini lo specchio fedele della Chiesa di Roma, contro la cui corruzione era necessario l'intervento dell'autorità secolare. Spostando la sua riflessione dal piano teorico a quello pratico, l'arciprete si spinge a proporre la convocazione di un sinodo nazionale. Il dibattito sulla legislazione matrimoniale e la stabilizzazione della situazione politica seguita alla normalizzazione napoleonica in Lombardia sollecitarono Guadagnini ad approntare un'organica proposta riformatrice, spingendosi laddove, sino ad allora, i difficili rapporti con la curia bresciana gli avevano sconsigliato di inoltrarsi.

Propugnando la necessità della convocazione di un sinodo nazionale Guadagnini assume come irrinunciabile punto di riferimento politico la Francia, la nazione cattolica in cui la riforma religiosa ed ecclesiastica era stata favorita dalla politica gallicana della corona, coadiuvata da un corpo vescovile formato ai principi del più ortodosso giurisdizionalismo. Per l'ormai anziano Guadagnini la Francia, lo Stato in cui la lezione di Bossuet, che egli aveva celebrato nel *Compendio della Dottrina del clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica* sul finire degli anni Sessanta del XVIII secolo, aveva trovato piena attuazione, rappresentava, ancora all'inizio dell'Ottocento, il modello su cui regolare i rapporti tra *sacerdotium* e *imperium*. Lo scoppio della rivoluzione, che pure aveva generato notevole apprensione per gli sviluppi politici che essa avrebbe potuto comportare, non aveva depotenziato il ruolo guida di una nazione che da secoli si era contraddistinta nella tutela della religione cristiano-cattolica contro le ingerenze romane. La sottomissione della Lombardia alla Francia del Direttorio se da una parte rappresentava un fatto politico a cui guardare con schietto realismo, consapevoli della distanza che segnava il sistema di governo francese dall'assolutismo illuminato che aveva caratterizzato la storia politica dell'Italia nella seconda metà del XVIII secolo, dall'altra offriva un'opportunità che rendeva quella napoleonica un'esperienza verso cui nutrire una rinnovata speranza: la possibilità che, oltre alle forme governative e istituzionali, l'Italia ereditasse dalla Francia anche la politica ecclesiastica. Auspicio che Guadagnini esplicita con un linguaggio che rimanda a un vero e proprio programma politico:

Un nuovo rimedio, e più pronto, e più spedito sarebbe a mio credere quello di un Sinodo nazionale. Ma le presenti circostanze lo rendono impraticabile fra noi in Italia. Fortunata la Francia, che governata da buoni Vescovi, le si rende agevole questo rimedio, con cui può sanare le sue piaghe. Faccia il Signore, che quella Chiesa ci doni un sistema di

⁷ *Ibidem.*

salutare riforma. Chi sa, che non si spanda anche alla Chiesa di Brescia, ed a tutte le Chiese Italiane a lei congiunte per attinenza politica?⁸

Il sinodo nazionale, di cui Guadagnini auspica la convocazione, avrebbe dovuto concentrarsi in prima battuta sulla promulgazione di un piano di studi per il clero che, avallato dal *placet* dell'autorità secolare, avrebbe accomunato il percorso formativo di tutti i seminari della Cisalpina. Consapevole dell'impossibilità di ripetere l'esperienza giuseppina del Seminario Generale di Pavia, per Guadagnini l'unico strumento che restava nelle mani dell'autorità secolare per forgiare un corpo ecclesiastico fedele alle linee politiche del governo era elaborare un comune piano di studi. Ciò si sarebbe tradotto nella estromissione dai percorsi di studio seminariali della dottrina molinista, di cui gli ex-membri della soppressa Compagnia di Gesù continuavano a farsi portavoce, ponendo immediatamente fine alle dispute dottrinali che da secoli caratterizzavano la teologia cattolica⁹.

In seconda battuta il sinodo avrebbe dovuto farsi carico della riforma delle strutture ecclesiastiche, promuovendo una maggiore pneumatologia sia nel governo della Chiesa universale sia nel governo delle Chiese locali, riforma necessaria per contrastare il potere del papa e della curia romana. A detta di Guadagnini il pontefice, sgravato dai poteri che il papato, nel corso dei secoli, si era accaparrato, avrebbe finalmente rivestito il ruolo di capo spirituale della Chiesa cattolica e di *primus inter pares* in seno al collegio episcopale, subordinando in tal modo il suo operato a quello del concilio ecumenico.

Il tema del ridimensionamento dei poteri pontifici fu affrontato in maniera organica dall'arciprete nello scritto intitolato *Riflessioni sopra la caduta del temporal principato del romano Pontefice e della corte ecclesiastica* che, composto nel 1798, fu pubblicato postumo solamente nel 1862.

In tale opera, portando a compimento la riflessione che aveva cominciato a elaborare negli anni Settanta del XVIII secolo¹⁰, Guadagnini celebrò la cessazione del potere temporale del pontefice come un evento che avrebbe generato ricadute positive sulla Chiesa cattolica. Analizzando l'evoluzione della politica italiana a seguito della discesa delle truppe francesi in Italia, l'arciprete scrive che

⁸ G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera IV, cit., p. 63.

⁹ Scrive Guadagnini: "Si tenti una unione nel piano dell'istruzione Ecclesiastica. Si cerchi un punto di unità nel piano del Governo Ecclesiastico. Si promuova la buona dottrina, e si fissi per inviolabile la tolleranza delle opinioni Cattoliche, e si punisca severamente chi ne perturba la libertà con imputazioni calunniose, con taccie d'ignominia, e disonore per via di fatto, ed in qualunque modo, e vincerà in poco tempo la verità, e si uniranno presto i partiti in un sol sentimento". Tale punto di vista è ribadito da Guadagnini attraverso la richiesta di un capillare controllo da parte dell'autorità secolare sulla formazione dei chierici: "La via aurea per la sicurezza pubblica è la solida istruzione del Clero, e per esso del Popolo sotto la direzione del Governo, non potendosi per ora sperare da molti vescovi, generalmente parlando". G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera IV, cit., pp. 61 e 63-64.

¹⁰ G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, a cura di O. FRANZONI, G. MORELLI, L. SANTINI, Brescia, 1989, p. 90.

tra i varj avvenimenti succeduti di fresco in Italia per la seguita rivoluzione di Stati; niuno ha posto alcuni cristiani zelanti, ma non sufficientemente istruiti, in tanta apprensione che si attenti dagli increduli la totale distruzione della religione cristiana in questi nostri paesi, grazie a Dio cristiani e cattolici da molti secoli, quanto la caduta in quest'anno 1798 seguita, del temporal Principato del Papa e della sua Corte. [...] È troppo giusto che il loro virtuoso attaccamento alla santissima religione nostra, che per difetto di bastante istruzione cagiona in essi questa affliggente apprensione, sia ricompensato dalle persone istruite con quel giusto e solido conforto, che la religione stessa lor somministra, e questo è ciò che mi determina a farlo per la mia parte con quei lumi, che la divina bontà si è degnata donarmi. Io lo farò dunque facendo non pur conoscere, ma toccando con mano; che la caduta del temporale principato del Papa, e della sua regia Corte non solo non è un gran male accaduto alla Chiesa, ma è un bene grandissimo della medesima a lei procacciato (qualunque sia stata l'intenzione degli uomini, che l'hanno effettuata) dalla provvidenza paterna di Dio, che veglia a vantaggio della sua Chiesa, che è il suo regno terreno, e sa ben servirsi per renderla vigorosa e sana, anche di tutti gli sforzi dell'Inferno per annientarla¹¹.

L'attuazione del sinodo nazionale, strumento necessario a fini del ridimensionamento dei poteri pontifici, avrebbe permesso di raggiungere i due obiettivi che rappresentavano i capisaldi del programma riformatore prospettato da Guadagnini: in primo luogo la diffusione nel clero e nei fedeli di quello che l'arciprete definisce “ lo spirito repubblicano”, espressione dietro a cui non si cela alcuna apertura verso la democrazia ma semplicemente il principio di conformazione del cristiano colto nella doppia dimensione di fedele e di cittadino/suddito alle autorità costituite; in secondo luogo la riunificazione di tutti i cristiani, soprattutto quelli della Chiesa di Utrecht, obiettivo che avrebbe avvicinato il governo della Repubblica Cisalpina a quello di Pietro il Grande di Russia, impegnatosi ai fini della riunificazione tra la Chiesa latina e la Chiesa greca¹².

Attraverso la proposta della convocazione di un sinodo nazionale, su cui, a parte l'esplicito riferimento al modello francese, giocava un ruolo non certo secondario il precedente pistoiese del 1786, Guadagnini chiudeva un cerchio che, apertosi negli anni Ottanta del Settecento, giungeva a pieno compimento all'alba del XIX secolo.

Le idee che l'arciprete aveva elaborato negli scritti riguardanti la riforma della devozione e dei rapporti tra autorità politica ed ecclesiastica dando forma al suo pensiero giurisdizionalista venivano riprese e rinnovate nel nuovo contesto politico. In tal modo la riflessione ecclesiologica e politica più matura di Guadagnini prende forma attraverso un gioco di rinvii e di rimandi tra la storia del

¹¹ G. B. GUADAGNINI, *Riflessioni sopra la caduta del temporal principato e della corte ecclesiastica*, Breno, Venturini, 1862, pp. XXI-XXII.

¹² Sperando nell'accoglimento della sue proposte riformatrici da parte di Napoleone, Guadagnini scrive: “Non diffido, che entrino [le proposte riformatrici] nella mente del gran Console. Se egli volgesse il pensiero alla grand'opera, l'impresa è degna di Lui; e per Essa oltre il vantaggio, che ne verrebbe alla Chiesa Cattolica, forse si appianerebbe la via anche alla riunione delle Sette Cristiane divise, e nella grande impresa sarebbe più felice di un Pietro il Grande, che in tempi meno favorevoli, e senza prepararvi la strada, istruito in Parigi tentò la Riunione dell'Oriente coll'Occidente, cioè della Chiesa Greca colla Latina. Egli è certo, che il nostro attuale sistema di Governo è sempre stato, e sarà sempre un obice alla riunione”. G. B. GUADAGNINI, *Un canonista subalpino*, Lettera IV, cit., pp. 64-65.

cristianesimo primitivo e la Chiesa tardo-settecentesca: la *primitiva Ecclesiae forma* stava a Costantino come il tentativo di riproporre nel tardo-Settecento il modello ecclesiologico della Chiesa apostolica stava a Giuseppe II, le cui veci erano ora raccolte da Napoleone, il nuovo protagonista della politica europea.

La politica attuata da Napoleone a seguito dell'instaurazione della seconda Repubblica Cisalpina, verso cui inizialmente Guadagnini aveva nutrito un misto di paura e di speranza, aveva riaperto lo spiraglio riformatore che la rivoluzione sembrava avere chiuso definitivamente.

La ricezione di Guadagnini nella cultura ottocentesca

Il giansenismo italiano ha rappresentato un movimento religioso che, forgiatosi sulla dottrina agostiniana e su un radicato pessimismo antropologico, nella fase più tarda della sua esperienza, coincidente con la parte finale del XVIII secolo, si è caratterizzato per un forte impegno politico. A partire dagli anni Settanta del Settecento, nel confronto con le politiche ecclesiastiche giurisdizionaliste attuate in Italia dai sovrani illuminati, i giansenisti indirizzarono il loro impegno intellettuale ai fini dell'attuazione della riforma religiosa ed ecclesiastica, di cui l'autorità civile era tenuta a farsi carico. Tuttavia, di fronte allo scoppio della rivoluzione francese nel 1789, alla pubblicazione della bolla *Auctorem fidei* nel 1794, con cui Pio VI condannò 85 proposizioni estratte dal sinodo di Pistoia, e alla costituzione delle Repubbliche giacobine nella penisola nel 1796, il giansenismo italiano perse l'unità che ne aveva contraddistinto l'esperienza ancora nel tardo XVIII secolo. Alcuni giansenisti, infatti, come ad esempio nel caso dei docenti pavese Pietro Tamburini e Giuseppe Zola, espressero una realistica apertura verso i nuovi regimi; altri, come Francesco Alpruni e Reginaldo Tanzini, dimostrarono, al contrario, un più entusiastico favore verso i principi di uguaglianza e di libertà; altri ancora, come ad esempio il monaco cassinese Pujati, espressero una netta chiusura verso la nuova realtà politico-istituzionale, ritenuta il frutto del sovvertimento dei legittimi governi presenti sul suolo italiano prima dell'avvento di Napoleone. In tal modo, a dispetto di alcuni estremi tentativi – la proposta di Guadagnini riguardante la convocazione di un sinodo nazionale appare in tal senso emblematica – la perdita dell'unità e della compattezza che, pur nelle diversità regionali, aveva fatto del giansenismo italiano una sorta di “partito”, impedì che tale movimento potesse trasmettere inalterata nel XIX secolo la spinta riformatrice su cui esso, nella seconda metà del Settecento, aveva forgiato la propria identità.

Quella del giansenismo italiano è stata dunque un'esperienza intellettuale che, a fronte di alcuni momentanei e limitati successi, ha conosciuto notevoli frustrazioni e, in ultima analisi, una inequivocabile sconfitta.

Nel corso dell'Ottocento l'agostinismo, la concezione dottrinale che il giansenismo aveva elaborato nel confronto con la lezione del cardinal Enrico Noris, di Gianlorenzo Berti e di Fulgenzio Bellelli, lasciò il passo alla tradizione scolastica, principalmente tomistica, il rigorismo morale recedette a favore dell'equiprobabilismo di marca liguariana, la pietà illuminata, che il movimento giansenista aveva mutuato dal pensiero di Muratori quale punto qualificante della sua proposta riformatrice, regredi sull'onda di una sempre più diffusa mariologia e di un radicato devozionalismo popolare. In altri termini, nel corso del XIX secolo i propositi che avevano segnato l'impegno giansenista nel campo della dottrina, della teologia morale e della pratica religiosa subirono una inequivocabile e incontrovertibile sconfitta.

Della sconfitta del giansenismo in quanto corrente religiosa capace di influire concretamente sulla società civile e politica l'esperienza intellettuale di Guadagnini costituisce un emblematico esempio.

Se si pensa che il principale obiettivo politico di Guadagnini fu quello di preservare, in primo luogo attraverso la tutela del ruolo civile del cattolicesimo, l'antico regime e i rapporti socio-politici su cui esso si fondava, è facile comprendere come il suo impegno intellettuale, declinato sul piano teorico nelle *Osservazioni sopra il Discorso*, e su quello relativo al funzionamento della macchina statale nel *Saggio de' beni*, dovette risolversi in uno sforzo che, di lì a poco, la storia avrebbe reso vano.

Pur attestando, attraverso l'apertura nei confronti dei nuovi regimi sorti in Italia dopo l'avvento di Napoleone, uno spiccato realismo politico, Guadagnini non accettò mai i principi socio-politici su cui, a seguito della rivoluzione francese, stava prendendo forma la moderna società borghese. Il valore attribuito all'individuo e la declinazione illuminista dei principi democratici di libertà e di uguaglianza, aspetti qualificanti della nuova mentalità borghese, rimanevano concetti completamente estranei alle coordinate mentali di Guadagnini.

Per Guadagnini nelle particolari circostanze storiche che caratterizzarono lo scenario internazionale sullo scorcio finale del XVIII secolo, in cui, accanto alla creazione dei regimi repubblicani, si sommava una sempre più capillare diffusione dei principi democratici, porre un'eccessiva attenzione sulla dimensione individuale dell'uomo rischiava di tradursi in una pericolosa esaltazione dei suoi diritti piuttosto che dei doveri che esso aveva verso la società. In tal modo l'arciprete esprimeva una concezione teologica e filosofica che proponeva una sorta di morale dei doveri, più che dei diritti. L'importanza dell'etica cristiana come strumento che avrebbe favorito

la creazione dell'ordine socio-politico, e, dunque, il raggiungimento della pubblica felicità, risiedeva nel forgiare l'uomo sociale, non tanto rendendolo consapevole dei diritti che egli avrebbe potuto invocare, quanto piuttosto dei doveri a cui egli era tenuto a conformarsi. Ed è proprio su questo punto che si genera la spaccatura tra la riflessione teologica e filosofica di Guadagnini e il pensiero illuminista, che, soprattutto con Voltaire in Francia e Antonio Genovesi nel contesto italiano, si impegnò a spostare l'attenzione dai doveri dell'uomo in quanto particella costitutiva della società attuale, ai diritti dell'uomo in quanto soggetto dotato di una propria individualità.

Per l'arciprete, ancora saldamente legato al pessimismo antropologico elaborato nel confronto con l'agostinismo rigido sviluppatosi in Italia tra il tardo XVII secolo e i primi decenni del Settecento – non bisogna dimenticare che nel 1800 Guadagnini compose lo scritto *Il molinismo dell'abate Bergier nel suo Dizionario di Teologia, e di Storia Ecclesiastica* contro il benignismo del teologo francese Bergier – il concetto di individuo, cui si collegava strettamente quello di potenziale umano quale componente strutturante il paradigma mentale borghese, costituiva un'inconcepibile astrazione filosofica.

A dispetto di quanto sostenuto dalla filosofia illuminista, contro cui aveva fondato la sua produzione apologetica, per Guadagnini l'uomo fu creato da Dio come animale sociale, il cui scopo terreno, secondo il detto gesuano “crescete e moltiplicatevi” e non il principio della sovranità popolare, era quello di vivere a contatto con i propri simili all'interno di strutture sociali fondate sui principi etici cristiani.

In altri termini per Guadagnini il concetto di individuo, ossia di un soggetto dotato di una sua identità e di suoi diritti da esercitare in seno alla società civile e politica, prima ancora che dal punto di vista teologico, risultava insussistente sul piano filosofico. Non a caso l'attenzione riservata da Guadagnini nel *Saggio de' beni* all'individuo, seppur non completamente assente, si traduce più che altro in un esercizio formale privo di qualsiasi contenuto filosofico e pur sempre subordinato all'idea di società come comunità organica strutturata per ceti, comunità di cui la famiglia e non l'individuo costituiva l'unità di base. Ragionando a proposito della formazione e del funzionamento della società civile Guadagnini rimaneva dunque saldamente ancorato alla visione comunitaria aristotelico-tomista che aveva avuto modo di approfondire durante la sua formazione giovanile, in cui la filosofia ebbe un ruolo di notevole rilievo. In ultima analisi, il riconoscimento dell'individuo in quanto persona traeva la propria legittimazione dall'essere parte di una famiglia, di una comunità, di una corporazione di mestiere, ossia di uno dei molteplici corpi che, concepiti come elementi di un

ordine universale organicistico, strutturavano la società d'antico regime¹³. Un punto di vista “anti-moderno” dunque, che costituì il tratto distintivo della riflessione politica di Guadagnini.

Tuttavia, generando uno dei tanti paradossi di cui è costellata la storia, la cultura ottocentesca si è appropriata di un Guadagnini diverso da quello che emerge dagli scritti politici più tardi quale strenuo difensore dell'antico regime. Agli occhi di parte della cultura ottocentesca Guadagnini ha infatti assunto le sembianze di un antesignano del pensiero risorgimentale. Grazie alla critica mossa contro il potere papale e la curia romana, lo si poté intendere, a metà del XIX secolo, come fautore del processo di unificazione nazionale dell'Italia. In altri termini Guadagnini è stato fatto oggetto della stessa interpretazione con cui parte della cultura otto-novecentesca ha analizzato l'esperienza del giansenismo italiano tardo-settecentesco¹⁴.

Espressione evidente di questa rivisitazione strumentale del pensiero di Guadagnini è la ripresa che nel corso del XIX secolo è stata fatta di due scritti dell'arciprete, ossia la *Vita di Arnaldo da Brescia*, che l'arciprete aveva pubblicato nel 1790, e le *Riflessioni sopra la caduta del temporal principato del romano Pontefice e della corte ecclesiastica*, che Guadagnini aveva composto nel 1798.

Nel 1843 fu pubblicata la tragedia intitolata *Arnaldo da Brescia*, che, composta dal drammaturgo toscano Giovanni Battista Niccolini, fu messa in scena per la prima volta solamente nel 1860. Se si tiene conto della vicinanza di Niccolini al pensiero liberale, repubblicano e anti-clericale, è facile comprendere con quale spirito e con quale obiettivo l'autore di numerose tragedie di soggetto storico-patriottico decise di mettere in scena le gesta di Arnaldo da Brescia, colui che nel XII secolo aveva contrastato il potere papale. Particolarmente interessante risulta leggere quanto Niccolini, nell'*Avvertenza* rivolta ai lettori, scrisse riguardo alla figura di Arnaldo da Brescia:

La memoria di tant'uomo percossa dagli anatemi della Curia Romana, e da calunnie antiche ripetute in tutte le storie, giaceva nell'abominio, finché sul terminare del secolo scorso non venne a ristorarla e difenderla il sacerdote Giovan-

¹³ A proposito del modello organicistico elaborato per la comprensione dell'ordine sociale da Aristotele e successivamente ripreso da Tommaso cfr.: V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Bari, 2014, p. 28; N. BOBBIO, *Il giusnaturalismo*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. IV, Torino, 1980, pp. 512 ss.

¹⁴ Basti a tal proposito pensare che il primo storico ad aver riservato attenzione alla biografia del vescovo pistoiese Scipione de' Ricci fu il politico liberale Louis de Potter, autore dell'opera intitolata *Vie de Scipion de Ricci évêque de Pistoie et Prato*, che fu pubblicata a Bruxelles nel 1825, cinque anni prima della rivoluzione che portò all'indipendenza del Belgio dall'Olanda. Tale scritto fu riedito in una versione rivista ed accresciuta in Italia tra il 1865 e il 1866. L'interpretazione del giansenismo italiano tardo-settecentesco come movimento che, grazie alla sua riflessione ecclesiologica e politica, favorì lo sviluppo del pensiero risorgimentale, dai primi scritti sul giansenismo risalenti alla prima metà del XIX secolo è stata tramandata a quelli risalenti ai primi decenni del secolo successivo. È questo il caso della pionieristica opera di Ettore Rota intitolata *il giansenismo lombardo e i prodromi del Risorgimento italiano*, che fu pubblicata nel 1907 e dello scritto di Niccolò Rodolico intitolato *Gli amici e i tempi di Scipione de' Ricci*, risalente al 1920. A tal proposito cfr.: M. ROSA, *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, 2014, pp. 248-249.

Batista Guadagnini, Bresciano, mosso dall'amore del vero e dalla carità del loco natio. Ho premesso al mio lavoro la vita che d'Arnaldo scrisse questo dotto e piissimo Parroco, il quale fu della sua nobil patria singolare ornamento¹⁵.

Elogio di Guadagnini che, in chiave evidentemente politica, Niccolini ebbe modo di ribadire in una lettera in cui si impegnò a difendere il suo *Arnaldo da Brescia* dalle critiche di Cesare Balbo:

Il Guadagnini era il fior dei galantuomini, e la religione non avrebbe nemici, se i preti dei nostri tempi gli somigliassero¹⁶.

A soli due anni di distanza dalla prima rappresentazione della tragedia di Niccolini, nel 1862, Giacomo Guadagnini, perito ingegnere e pronipote di Giovanni Battista, curò l'edizione delle *Riflessioni sopra la caduta del temporal principato del romano Pontefice e della corte ecclesiastica*, di cui lo zio aveva terminato la stesura il 25 luglio 1798.

L'evidente scopo politico che accompagnava tale progetto editoriale, oltre alla data di pubblicazione non certo casuale, è attestato da una lettera che nel 1860 Giacomo Guadagnini aveva scritto a Giovanni Battista Vertua, sindaco di Bergamo e senatore del Regno. Facendosi portavoce di un fervore patriottico completamente estraneo alla riflessione politica dello zio, Giacomo scrisse, rivendicando la necessità della pubblicazione delle *Riflessioni* guadagniniane al fine di supportare la propaganda liberale e risorgimentale:

Nobile Cavaliere Don Giovanni Batista Camossi Vertua Eggregio Sindaco della Città di Bergamo. Non troverà credo nuovo il nome e la fama del sacerdote Giovan Battista Guadagnini di Esine in Valle Camonica, che s'acquistò nel passato secolo chiaro nome col propugnare animosamente la giusta causa nella contesa con Roma, come pure alcuni lavori di lui su questa grave materia rimasero fin'ora inediti. Il sottoscritto suo pronipote stimò ora adempiere ad un debito verso la patria e verso il proprio congiunto colla stampa di uno di essi chiamandolo quasi ad assistere alle ultime lotte, ed a sua Signoria Italianissima e Cristianissima ne offre un pegno in questo opuscolo certo di provocare il suo bel genio e quella scienza che nel mentre sa dare a Dio quel che è di Dio, sa pure dare a Cesare quello che è di Cesare. L'umilissimo servo esibente Guadagnini Giacomo, pronipote dell'autore¹⁷.

In tal modo lo scopo con cui Guadagnini, accanto al capitolo 13, 1-7 della Lettera ai Romani di Paolo, aveva ripreso il passo di Matteo 22, 21 al fine di costruire la sua visione politica a proposito

¹⁵ G. B. NICCOLINI, *Arnaldo da Brescia*, Marsiglia, Eredi Feissat maggiore e Demonchy, 1843, p. II.

¹⁶ A. VANNUCCI, *Ricordi della vita e delle opere di G. B. Niccolini*, vol. II, Firenze, Le Monnier, 1866, p. 349.

¹⁷ Cit. in G. B. GUADAGNINI, *Lettere a Giambattista Rodella*, cit., p. 414.

del rapporto tra *sacerdotium* e *imperium* in chiave espressamente giurisdizionalista, subiva nella riflessione del pronipote Giacomo un'alterazione, funzionale alla propaganda risorgimentale¹⁸.

Sulla stessa lunghezza d'onda della lettera indirizzata al sindaco di Bergamo si pone la *Prefazione* all'edizione del 1862 delle *Riflessioni* guadagniniane, prefazione che, stesa dall'anonimo S. W., certamente lo stesso Giacomo Guadagnini, recita che

molti sostengono questo temporale potere [del papa] perché non vorrebbero l'unità d'Italia, ma vorrebbero questa nazione divisa e sacrificata, temendo che, ove risorga, possa vendicare gli oltraggi e le tirannie che per tanti secoli dovette soffrire. Quindi quando veggonsi uomini distinti per sapere, Senatori e ministri, per nulla obbligati a Roma, né da questa compri, farsi propugnatori del potere temporale dei papi, dirlo necessario per conservare il loro spirituale potere, avvegnaché fingasi religiosi, non credasi loro, ma dicasi francamente: che a questi nulla preme il bene spirituale de' popoli: che cordialmente odiano la Chiesa ed il suo capo: che sono spregiatori nemici dell'unità italiana¹⁹.

La questione nazionale non ha costituito un problema verso cui Guadagnini dimostrò un'apertura o una preclusione, ma semplicemente un tema politico e culturale che si pone al di fuori delle coordinate mentali attraverso cui l'arciprete interpretò il suo tempo. Il problema del potere temporale del pontefice, pur molto importante nella riflessione ecclesiologica e politica di Guadagnini, fu declinato dall'arciprete unicamente in chiave giurisdizionalista e febroniana, punto di vista che nulla ha a che fare con la concezione politica irredentistico-nazionalista.

La cessazione dell'autorità temporale del papa non era per Guadagnini funzionale all'unificazione della penisola, problema che non rientrava tra le questioni prese in considerazione da un teologo ancora saldamente legato alle antiche strutture del potere, ma doveva costituire il primo passo in vista della riunificazione di tutti i cristiani, da quelli ortodossi a quelli appartenenti alla chiesa scismatica di Utrecht.

Unificazione sì dunque, ma del mondo cristiano sotto l'egida di un nuovo pontefice, guida spirituale della cattolicità dotato della prerogativa del primato, e non unificazione nazionale.

Fare di Guadagnini un antesignano dei valori risorgimentali rappresenta un'operazione impropria, fondata sull'estrapolazione del pensiero ecclesiologico e politico dell'arciprete dal contesto in cui esso fu concepito ed elaborato. Le parole utilizzate da Giuseppe Ricuperati a proposito della pubblicazione postuma del *Triregno* di Pietro Giannone nel 1895, calzano alla perfezione per la ripresa del pensiero guadagniniano nel corso del XIX secolo:

¹⁸ Non è forse un caso che presso la Biblioteca Queriniana di Brescia sia conservata una raccolta di scritti, probabilmente risalente alla seconda metà del XIX secolo, in cui le *Riflessioni* di Guadagnini sono poste accanto a scritti di chiara ispirazione cattolica liberale, come ad esempio *Il pontefice ed il Principe, ossia la teologia, la filosofia e la politica messe d'accordo in ordine al principato civile del Papa*, che il gesuita Carlo Passaglia compose nel 1860.

¹⁹ G. B. GUADAGNINI, *Riflessioni sopra la caduta del temporal principato*, cit., p. XVII.

Che cosa significa sottrarre un testo al suo tempo? A mio parere, è un modo di alterare definitivamente il rapporto tra passato e futuro, sottraendogli una possibile identità²⁰.

La riflessione di Ricuperati sulla perdita di identità di un testo, e di conseguenza del pensiero che ne costituisce il fondamento, risulta indiscutibile se si pensa all'interpretazione di molta storiografia che ha ravvisato, come visto nella parte introduttiva del presente lavoro, nella riflessione di Guadagnini l'espressione dell'appoggio ai valori della rivoluzione francese e, di conseguenza, di quelli risorgimentali.

Tuttavia, se l'appropriazione del pensiero guadagniniano da parte della cultura ottocentesca ne ha in parte oscurato la vera identità, è altresì vero che tale operazione consente di comprendere come la figura di Guadagnini abbia goduto di una attenzione assai duratura e diffusa al di fuori dei confini in cui egli svolse la sua attività.

Se al pari di quella degli altri esponenti del giansenismo italiano la riflessione politica di Guadagnini a seguito della rivoluzione francese e della costituzione delle Repubbliche democratiche in Italia non fu in grado di influire concretamente sulla realtà ottocentesca, al contempo la sua idea dell'intellettuale cattolico quale soggetto che, difensore del ruolo civile della religione, è tenuto a dialogare con l'autorità politica offrendo il proprio contributo ai fini del raggiungimento della pubblica felicità e la sensibilità religiosa che, in continuità con la lezione muratoriana, aveva sviluppato contro il devozionalismo gesuitico e barocco, giocarono un ruolo non certo irrilevante nella formazione del pensiero cattolico liberale, che tanta parte ha avuto nell'identità della cultura italiana del XIX secolo.

²⁰ G. RICUPERATI, *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi della coscienza europea all'Illuminismo*, Torino, 2006, p. 160.

FONTI E BIBLIOGRAFIA

A) FONTI MANOSCRITTE

I) Fonti manoscritte relative a Giovanni Battista Guadagnini

Fondo Labus

- *Appianamento d'alcune gravi difficoltà intorno al libero arbitrio, la grazia, e la predestinazione, che hanno prodotte le antiche e le moderne eresie, e che tengono tutt'or le cattoliche scuole, proposto all'esame de' dotti cattolici, e sottoposto all'infalibil giudizio della s. Chiesa Cattolica da G.B.G. a. di C., s.d., doc. 19, bob. 8.*

- *Costituzione della Repubblica Francese, 1793, doc. 109, bob. 7.*

- *Della proibizione de' libri, s.d., doc. 2, bob. 2.*

- *Giustino Febronio redivivo, corretto, e giustificato, s.d., doc. 134, bob. 7.*

- *Molinismo dell'abate Bergier nel suo Dizionario di Teologia, e di Storia Ecclesiastica, 1800, doc. 1, bob. 2.*

- *Regole per l'economia parrocchiale, s.d., doc. 4, bob. 2.*

- *Saggio de' beni che derivano dalla Religione vera alla civil Società, 1797-1801, doc. 196, bob. 7.*

- Epistolario Francesco Alessandro Sonzogno - Giovanni Battista Guadagnini, doc. 84-236, bob. 2.

- Epistolario Giuseppe Maria Pujati - Giovanni Battista Guadagnini, doc. 239-245, bob. 2.

- Epistolario Giombattista Rodella - Giovanni Battista Guadagnini, doc. 220-242, bob. 8; doc. 1-435, bob. 9.

- Epistolario Pietro Tamburini - Giovanni Battista Guadagnini, doc. 96-130, bob. 10.
- Epistolario Giuseppe Zola - Giovanni Battista Guadagnini, doc. 131-144, bob. 10
- Epistolario Orazio Chiaramonti - Giovanni Battista Guadagnini, doc. 389-428, doc. 10.
- Epistolario Giambattista Chiaramonti - Giovanni Battista Guadagnini, doc. 430-446 e 462-529, bob. 10.

Archivio parrocchiale Civate Camuno

- *Compendio della Dottrina del clero di Francia sopra la potestà ecclesiastica*, s.d., Faldone "Guadagnini".

Biblioteca del Seminario Vescovile di Mantova

- *Osservazioni sopra il Discorso in cui si pretende provare la sovranità civile e religiosa del popolo con la Rivelazione da Giovanni Antonio Ranza*, 1796, 35 (XX bis.E.17).
- *Progetto di fissazione del calendario ecclesiastico*, s.d., 47, (XX bis. E. 5).

Biblioteca Queriniana

- *Lettera sulle quistioni de' Gratia*, 1751, F.VI.4.m.2 (10).

II) Altre fonti manoscritte

- DA COCCAGLIO V., *Lettera scientifica sulle questioni della grazia*, 1757, BQ, F.VI.4.m.2 (12).
- GUSSAGO J., *Notizie della vita, scritti e persecuzioni di Giovan Battista Guadagnini Arciprete di Civate*, BQ, Fondo Ducos.
- SINA A., *Bibliografia di G. B. Guadagnini*, BQ, ms. Sina 30/6 cc. 11.

B) FONTI A STAMPA

I) Opere di Giovanni Battista Guadagnini

- *Antidoto contro il pestifero libro del Ranza sopra la segreta confessione*, Cremona, Fratelli Manini, 1800.

- *Apologia di Arnaldo da Brescia. Libri due a S.E. il N.U. Andrea Querini Patrizio veneto Senatore prestantissimo*, Pavia, Giuseppe Bolzani, 1790.

- *Brevi riflessioni sul sermone di Monsignor Jacopo benigno Bossuet, e sopra la Prefazione al desimo stampati in fine del Breve confronto del Libro di Tertulliano De praescritionibus coll'Analisi fattane in Pavia*, Piacenza, s.n., 1785.

- *Del diritto della civil Podestà sul contratto del matrimonio*, Brescia, Pietro Vescovi, 1797.

- *Diritto della civil podestà sopra il matrimonio*, Brescia, Pietro Vescovi, 1800.

- *Esame delle riflessioni teologiche e critiche sopra molte censure fatte al Catechismo composto per ordine di Clemente VIII ed approvato dalla Congregazione della Riforma, ove specialmente si tratta di bambini morti senza battesimo, e si danno alcune regole per comporre un nuovo Catechismo, correggerne un vecchio e piegarne l'uno e l'altro ai fedeli. Parere intorno ai cosiddetti atti di Fede, Speranza, Carità ed altre cristiane virtù*, Pavia, Galeazzi, 1786-1787.

- *Foglio estemporaneo sulle maliziose ignoranze del fu curato Collini, contenute nelle sue Lettere sul Matrimonio contro l'incontestabile diritto della civil Potestà di porre impedimenti dirimenti il Matrimonio*, s.l., s.n., 1798.

- *La falsità dell'asserta Lega de' Teologi Antimolinisti e la Verità della Lega de' Molinisti co' Moderni Filosofi, svelate e dimostrate da un parroco di campagna nella sua Risposta alla Lettera d'un finto parroco di città su questo argomento*, s.l., s.n., 1797.

- *Necessaria giusta ed evidente difesa de' parrochi bresciani travagliati dal vescovo, per conto de' matrimoni da loro benedetti a norma delle Leggi Cisalpine*, Brescia, Pietro Vescovi, 1800.

- *Riflessioni sopra la caduta del temporal principato e della corte ecclesiastica*, Breno, Venturini, 1862.

- *Tre osservazioni sul libro de' Fatti dommatici del Sig. Abbate Gian Vincenzo Bolgeni con una denuncia a' Tribunali della Chiesa di alcuni gravi errori insegnati dal medesimo nel Libro dello Stato de' bambini morti senza battesimo, e di due altri insegnati da alcuni alleati di lui*, Pavia, Galeazzi, 1789.

- *Un canonista subalpino fa l'analisi del processo Moladori compilato nella curia vescovile di Brescia per ordine di Mons. Nani*, s.l., s.n., 1801.

- *Vita di Arnaldo da Brescia descritta da Giambattista Guadagnini Arciprete di Cividate in Valcamonica*, Pavia, Giuseppe Bolzani, 1790.

II) Altre fonti a stampa

ALMICI G. B., *Osservazioni sopra il libro del Signor Elvezio, intitolato lo Spirito*, Brescia, Bossini, 1766.

ALMICI C., *Riflessioni critiche sopra il libro De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*, Lucca, s.n., 1766.

ALPRUNI F., *De officiis hominis christiani libri*, Pavia, Galeazzi, 1790.

BIANCHI I., *Sul diritto di stabilire gli impedimenti dirimenti e concederne le dispense*, Cremona, Lorenzo Manini, 1784.

BOLGENI G. V., *Il critico corretto ossia ricerche critiche di Gio. Vincenzo Bolgeni sopra la Lettera III di un Teologo Piacentino indirizzata a Monsignor Nani Vescovo e stampata in Piacenza 1785*, Macerata, Eredi Pannelli, 1786.

BOLGENI G. V., *Stato dei bambini morti senza battesimo esposto da Gian Vincenzo Bolgeni in confutazione d'un libro del signor Gian Battista Guadagnini Arciprete di Cividate in Valcamonica*, Macerata, Cortesi e Capitano, 1787.

BONTEMPI G., *Delle ragioni della Chiesa in materia matrimoniale libri due*, Agnelli, Lugano, 1797.

BOVARA G., *Considerazioni sopra l'imperiale regia costituzione del giorno 16 gennaio 1783 riguardante i matrimonii colla relativa legislazione*, Milano, s.n., 1784.

CALDANI F., *Memorie sulla vita e sulle opere di Giambattista Guadagnini, arciprete di Val Camonica*, Padova, Valentino Crescini, 1808.

COLLINI P., *Lettere d'un teologo ad un amico sopra il matrimonio*, Brescia, Pietro Vescovi, 1798.

DE RICCI S., *Istruzione pastorale di monsignor vescovo di Pistoja, e Prato su i doveri dei sudditi verso il sovrano*, Pistoia, Bracali, 1784.

DE RICCI S., *Lettera pastorale di Monsignor Vescovo di Pistoja e Prato al clero e popolo della città e diocesi di Prato*, Firenze, Antonio Giuseppe Pagani, 1787.

EYBEL J. V., *Cosa devesi tenere intorno le dispense matrimoniali? Nulla di più di quello esigono la religione, il diritto, l'utile e la prudenza*, Pavia, Bolzani, 1783.

GENTILINI G. B., *Confutazione della lettera di un cittadino prete riguardante le cause matrimoniali*, Mantova, Giuseppe Braglia, 1797.

GENTILINI G. B., *Il diritto della civil potestà sul contratto del matrimonio esaminato dal dott. C. S.*, Verona, Eredi Carrattoni, 1797.

GERDIL G. S., *Trattato del matrimonio o sia confutazione de' sistemi contrarii all'autorità della Chiesa circa il matrimonio*, Roma, s.n., 1803.

GIOBERTI V., *Il gesuita moderno*, Losanna, 1846.

GIUDICI G., *Accordo dei veri principi filosofici e religiosi coll'articolo 25 della legge dei registri riguardante il matrimonio*, Milano, San Mattia alla Moneta presso san Sepolcro, 1798.

GIUDICI G., *Memoria sul divorzio*, Milano, Mainardi, 1797.

LANIGAN J., *Saggio sulla maniera d'insegnare a' giovani ecclesiastici la scienza de' libri sacri*, in *Biblioteca ecclesiastica e di varia letteratura antica e moderna*, t. II, Pavia, Galeazzi, 1791, pp. 3-159.

MELZI G., *Dizionario di opere anonime e pseudonime di scrittori italiani o come che sia aventi relazione all'Italia*, 3 voll., Milano, Pirola, 1848.

MOLADORI G. B., *Lettere di un parroco bergamasco interessanti ne' tempi presenti sopra materie ecclesiastiche di esterna disciplina*, Bergamo, s.n., 1802.

MURATORI L.A., *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, Lucca, s.n., 1749.

MURATORI L.A., *Della regolata divozione de' cristiani*, Venezia, Albrizzi, 1747.

MURATORI L.A., *La filosofia morale esposta e proposta a i giovani*, Verona, Angelo Targa, 1735.

MUZZANI C., *Perfetta concordia della Dottrina delle Controversie del Ven. Cardinal Bellarmino colla dottrina del suo celebre Catechismo. Dissertazione in doppia risposta al Reverendissimo Sig. Don Giovambattista Guadagnini Arciprete di Cividate in Valcamonica, Diocesi di Brescia*, Venezia, s.n., 1791.

NICCOLINI G. B., *Arnaldo da Brescia*, Marsiglia, Eredi Feissat maggiore e Demonchy, 1843.

PALMIERI V., *La libertà e la legge considerate nella libertà delle opinioni e nella tolleranza de' culti religiosi*, Genova, Olzati, 1798.

PUJATI G.M., *Dialoghi tra un ecclesiastico ed un laico sullo spirito della religione cristiana circa il sollevarsi e ribellarsi de' sudditi contro i lor sovrani*, Italia, s.n., 1797.

PUJATI G.M., *Pio esercizio detto la Via Crucis dedicato all'Illustrissimo e Reverendissimo Monsignor Scipione de' Ricci Vescovo di Pistoia e Prato prelato domestico della S. di Papa Pio VI ed assistente al Soglio Pontificio*, Firenze, s.n., 1782.

RANZA A., *Discorso in cui si prova la sovranità civile e religiosa del popolo con la rivelazione, per calmare la coscienza dei semplici e animare lo spirito dei pusilli alla rivendicazione de' suoi originari diritti*, Pavia, Baldassarre Comini, 1796.

SPEDALIERI N., *De' diritti dell'uomo*, Assisi, s.n., 1791.

TAMBURINI P., *Analisi del Libro delle Prescrizioni di Tertulliano con alcune osservazioni*, Milano, Giuseppe Galeazzi, 1796.

TAMBURINI P., *Cenni sulla perfettibilità dell'umana famiglia*, Milano, Ferrario, 1823.

TAMBURINI P., *Introduzione allo studio della filosofia morale*, Pavia, Galeazzi, 1797.

TAMBURINI P., *Lettera d'un cittadino prete che prende in esame il decreto 17 giugno 1797 del Governo provvisorio di Brescia che decide di competenza civile cause matrimoniali*, Brescia, s.n., 1797.

TAMBURINI P., *Lettere di un teologo piacentino a Monsignor Nani Vescovo di Brescia sul rumore eccitato da alcuni teologi contro l'analisi del Libro delle Prescrizioni di Tertulliano, Lettera III sulla logica ei teologi di Monsignor Nani*, Piacenza, s.n., 1785.

TAMBURINI P., *Lettere teologico-politiche sulla presente situazione delle cose ecclesiastiche*, Pavia, Baldassarre Comini, 1794.

TAMBURINI P., *Riflessioni del teologo piacentino sul libro dell'abate Cuccagni De mutuis Ecclesiae et Imperii officiis stampato in Roma contra l'opera del signor conte di Trauttmansdorf De tolerantia ecclesiastica et civili*, Piacenza, s.n., 1786.

TAMBURINI P., *Risposta di frate Tiburzio ai Dubbi propositi alli signori professori della facoltà teologica della regia università di Pavia*, Pavia, Galeazzi, 1790.

TAMBURINI P., *Vera idea della santa Sede e delle Congregazioni romane*, Pavia, Galeazzi, 1784.

VANNUCCI A., *Ricordi della vita e delle opere di G. B. Niccolini*, 2 voll., Firenze, Le Monnier, 1866.

ZOLA G., *Commentariorum de rebus christianis prologomena*, Pavia, s.n., 1778.

C) BIBLIOGRAFIA

AGNES M., *Il mito teologico di Costantino*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 10 (1960-1961), pp. 183-192.

AGOSTINI F., *La riforma napoleonica della Chiesa nella Repubblica e nel Regno d'Italia 1802-1814*, Vicenza, 1990.

ALBERIGO G., *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, 1981.

ALBERIGO G., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma, 1964.

ALFIERI F., *Nella camera degli sposi : Tomás Sanchez, il matrimonio, la sessualità. Secoli XVI-XVII*, Bologna, 2010.

ALICI L., PICCOLOMINI R., PIERETTI A. (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino*, Roma, 1997.

ALBERTAN-COPPOLA S., *Bergier contre Rousseau: un dialogue de sourds*, in S. ASAL, J. ROHBECK (a cura di), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich*, Berlin, 2003, pp. 63-87.

ALBERTAN-COPPOLA S., *L'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790). Des Monts-Jura à Versailles, le parcours d'un apologiste du XVIII siècle*, Paris 2010.

ALBERTAN-COPPOLA S., *Le bilan des luttes anticléricales dans la France des Lumières par l'apologiste Bergier*, in J. MONDOT (a cura di), *Les Lumières et leur combat. La critique de la religion et des Églises à l'époque des Lumières*, Berlin, 2004, pp. 135-145.

AMERALDI O., *Giambattista Guadagnini, giansenista bresciano*, in «El Carobe», dicembre 1972, n. 6-7, pp. 1-101.

AMERISE M., *Introduzione*, in E. DI CESAREA, *Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale. Discorso regale*, Milano, 2005, pp. 11-97.

AMIT Y., *Literature in the Service of Politics: Studies in Judges 19-21*, in H. GRAF REVENTLOW, Y. HOFFMAN, B. UFFENHEIMER (edit by), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, Sheffield, 1994, pp. 28-40.

ANRÒ A., *Lodovico Antonio Muratori (1672-1750)*, in G. RICONDA, M. RAVERA, C. CIANCIO, G. L. CUOZZO (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Brescia, 2009, pp. 521-542.

ANTON H. H., *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968.

AQUARONE A., *Giansenismo italiano e rivoluzione francese prima del triennio giacobino*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 49 (1962), pp. 570-598.

ARATO F., *La "ragione ben impiegata": appunti sulla filosofia morale*, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*, atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995), Firenze, 1996, pp. 207-220.

ARMOGATHE J. R., *Exégèse et apologétique: la science biblique de l'abbé Bergier (1718-1790)*, in B. FINK, G. STENGER (a cura di), *Etre matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, 1999, pp. 27-36.

ASAL S., ROHBECK J. (a cura di), *Aufklärung und Aufklärungskritik in Frankreich*, Berlin, 2003.

AVALLONE P. (a cura di), *Prestare ai poveri. Il credito su pegno e i Monti di pietà in area mediterranea (secoli XV-XIX)*, Roma, 2007.

BALLERINI R., *Risvolti antropologici ed ecclesiali in una polemica del Querini*, in G. BENZONI, M. PEGRARI (a cura di), *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Atti del convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia (Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980), Brescia, 1982, pp. 285-299.

BARBERO G., *Alle origini della teologia politica cristiana. Religione, politica e cultura nel quarto secolo*, in «Filosofia e teologia», 1988, f. 3, pp. 45-69.

BARNES T. D., *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981.

BAUM G., *la politica dell'Esodo*, in «Concilium», 1987, 23, vol. I, pp. 143-154 .

BAYNES N. H., *Constantine the Great and the christian Church*, London, 1972.

BAZZOLI M., *Giambattista Almici e la diffusione di Pufendorf nel Settecento italiano*, in «Critica storica», 16 (1979), pp. 3-100.

BAZZOLI M., *Il pensiero politico dell'assolutismo illuminato*, Firenze, 1986.

BERSANO A., *Giacobini italiani a Nizza nel 1793: Laurora, Buonarroti, Ranza*, in «Estratto dal Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», 61 (1963), pp. 5-27.

BEALES D., *Joseph II*, 2 voll., Cambridge, 2008-2013.

BEATRICE P. F., *The Transmission of Sin. Augustine and the Pre-Augustinian Sources*, Oxford, 2013.

BEATRICE P. F., *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Milano, 1978.

BECCHI E., *Natura ed educazione: i tre grandi testi degli anni Sessanta e oltre*, in BERTAGNA G. (a cura di), *Il pedagogista Rousseau: tra metafisica, etica e politica*, Brescia, 2014, pp. 67-81.

BENZONI G., PEGRARI M. (a cura di), *Cultura, religione e politica nell'età di A. M. Querini*, Atti del Convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la fondazione Giorgio Cini di Venezia (Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980), Brescia, 1982.

BERENGO M., *La società veneta alla fine del Settecento. Ricerche storiche*, Roma, ed. anastatica 2009.

BERGANT D., *L'Esodo come paradigma nella teologia femminista*, in «Concilium», 1987, 23, vol. I, pp. 133-142.

BERNUZZI M., ERBA L., *A proposito del seminario generale di Pavia: organizzazione, studi e alunni*, in «Annali di storia pavese», n. 2-3, 1980, pp. 99-116.

BERNUZZI M., *La facoltà teologica dell'Università di Pavia nel periodo delle riforme (1767-1797)*, Milano, 1982.

BERTAGNA G. (a cura di), *Il pedagogista Rousseau: tra metafisica, etica e politica*, Brescia, 2014.

BERTAGNA G., *Una pedagogia tra metafisica ed etica*, in *Il pedagogista Rousseau: tra metafisica, etica e politica*, Brescia, 2014, pp. 11-66.

BETTI U., *La costituzione dommatica «Pastor aeternus» del Concilio Vaticano I*, Roma, 1961.

BETTILOLO P., FILORAMO G., (a cura di), *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002.

BIAGIANTI I., *Riforme ecclesiastiche e pratica religiosa dall'assolutismo illuminato all'età napoleonica*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORÉ, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, pp. 105-142.

BIANCHI U., *Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino*, in «Congresso internazionale su S. Agostino», I, Roma, 1987, pp. 451-464.

BIANCHIN L., *Politica e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze, 2002, pp. 409-430.

BIANCHINI P. (a cura di), *Morte e resurrezione di un ordine religioso: le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, Milano, 2006.

BILLINGTON J. H., *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, Bologna, 1986

BLUM W., *Byzantinische Fürstenspiegel. Agapetos, Theophylakt von Ochrid, Thomas Magister*, Stuttgart, 1981.

BOBBIO N., *Il giusnaturalismo*, in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. IV, Torino, 1980, pp. 491-558.

B. BOCCHINI CAMAIANI, A. SCATTIGNO (studi raccolti da), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, 1998, pp. 181-190.

B. BOCCHINI CAMAIANI, *Chiesa e rivoluzione francese*, in M. PAIANO (a cura di), *I cattolici e l'unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discusso percorso*, Assisi, 2012, pp. 57-89.

B. BOCCHINI CAMAIANI, *Gli «Annali ecclesiastici» e Pietro Tamburini*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, pp. 307-330.

B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, in B. BOCCHINI CAMAIANI, M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, vol. I, 1780-1791, Firenze, 1990, pp. 49-102.

BOCCHINI CAMAIANI B., VERGA M. (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, 3 voll., Firenze, 1990.

B. BOCCHINI CAMAIANI, *Ricci e Baldovinetti: un'amicizia e un progetto comune*, in D. MENOZZI (a cura di), *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano nel Settecento*, Atti del Seminario di Marti, 30 settembre 2000, Roma 2002, pp. 107-139

B. BOCCHINI CAMAIANI, "Ritorno degli ebrei" e dibattito sulla tolleranza nel giansenismo di fine Settecento, in B. BOCCHINI CAMAIANI, A. SCATTIGNO (studi raccolti da), *Anima e paura. Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, 1998, pp. 181-190.

BOLTON A. C., *Church reform in the 18th century Italy. The synod of Pistoia 1786*, La Haye, 1969.

BONA CASTELLOTTI M., BRESSAN E., VISMARA P. (a cura di), *Politica, vita religiosa, carità. Milano nel primo Settecento*, Milano, 1997.

BONAMENTE G., *La figura dell'imperatore in Giovanni Crisostomo*, in F. ELIA (a cura di), *Politica retorica e simbolismo del primato: Roma e Costantinopoli (secoli IV-VII)*, Atti del convegno internazionale in omaggio a R. Soraci, Catania, 2004, pp. 183-207.

BONARI V., *I conventi ed i cappuccini bresciani. Memorie storiche*, Milano, Cesare Crespi, 1891.

R. BONFATTI, *L'"erario" della modernità. Muratori tra etica ed estetica*, Bologna, 2010.

BOSSUET J. B., *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, ed. crit. di J. LE BRUN, Genève, 1967.

BOTTONI R., *Le confraternite milanesi nell'età di Maria Teresa: aspetti e problemi*, in A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, Bologna, 1982, vol. III, pp. 595-607.

BOULAD-AYOUB J., "L'homme de la raison" et la politique naturelle des passions, in *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, 2006, pp. 255-268.

BOURDIN J. C., *Helvétius, l'idée d'une science de l'homme et la politique*, in *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, 2006, pp. 167-192.

BOURDIN C., *Le matérialisme de d'Holbach puor "sortir" de la philosophie?*, in *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, 2006, pp. 325-351.

BOUTRY P., *Autour d'un bicentenaire: la bulle Auctorem fidei (28 août 1794), et sa traduction française (1850), par le futur cardinal Clément Villecourt*, in *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Italie et Méditerranée*, 106 (1994), 1, pp. 203-261.

BOUWSMA W. J., *Gallicanism and the Nature of Christendom*, in A. MOLHO, J. TEDESCHI (edit by), *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Firenze, 1971, pp.809-830.

BRAMBILLA E., *Il giuseppinismo e il suo influsso in Lombardia: battesimo e diritti civili dalla riforma protestante all'editto di tolleranza del 1781*, in E. CITTERIO, L. VACCARO (a cura di), *Storia religiosa dell'Austria*, Milano, 1997, pp. 223-250.

BRESSAN E., *Carità e riforme sociali nella Lombardia moderna e contemporanea*, Milano, 1998.

BRESSAN E., *Chiesa milanese e assistenza nell'età delle riforme*, in A. ACERBI, M. MARCOCCHI (a cura di), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano, 1988, pp. 150-179.

BRESSAN E., MONTANARI D., ONGER S. (a cura di), *Tra storia dell'assistenza e storia sociale. Brescia e il caso italiano*, Brescia, 1996.

BRIGHT J., *Covenant and promise. The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel*, Philadelphia, 1976.

J. D. BURSON, *Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790): An Enlightened Anti-Philosophe*, in D. BURSON, U. L. LEHNER (a cura di), *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame, 2014, pp. 63-88

BURSON J. D., LEHNER U. L. (a cura di), *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame, 2014.

CAFFIERO M., *La nuova era. Miti e profezie nell'Italia in rivoluzione*, Genova, 1991.

CAFFIERO M., *“La verità crocifissa”. Dal sinodo di Pistoia al millenarismo giansenistico nell’età rivoluzionaria*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 25 (1989), 48-65.

CAFFIERO M., *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», 24 (1987), 584-602.

CALABI F., *Sovranità divina, regalità umana in Filone di Alessandria*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002, pp. 63-77.

CAMBI F., *Tre pedagogie di Rousseau: per la riconquista dell'uomo-di-natura*, Genova, 2011.

CAMPOS BORALEVI L., QUAGLIONI D. (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze, 2002.

CANNAROZZI. C., *I collaboratori giansenisti di Pietro Leopoldo granduca di Toscana*, in «Rassegna storica toscana», 12 (1966), pp. 5-59.

CANTIMORI D., *Utopisti e riformatori italiani*, Firenze, 1943.

CAPRA C., *Aspetti delle riforme ecclesiastiche nella Lombardia austriaca*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, pp. 31-41.

CAPRA C., *Gli italiani prima dell’Italia. Un lungo Settecento, dalla fine della Controriforma a Napoleone*, Roma, 2014.

CAPRA C., *La Lombardia austriaca nell’età delle riforme (1706-1796)*, Torino, 1987.

CAPUCCI M. (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*, atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995), Firenze, 1996.

CARAVALE G., *Sulle tracce dell’eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Firenze, 2007.

CARISTIA C., *Riflessi politici del giansenismo italiano: la Repubblica ligure e il giansenismo democratico*, Torino, 1960.

CARMICHAEL C. M., *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca, 1974.

CARPIN A., *Agostino e il problema dei bambini morti senza il battesimo*, Bologna, 2005.

CATTANEO E., *Problemi liturgici nel Settecento italiano*, Milano, 1977.

CHATÉLLIER L., *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne. XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, 1993.

CHERUBINI G., DELLA PERUTA F., LEPORE E., MORI G., PROCACCI G., VILLARI R. (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985.

CHIODI G. M., GATTI R. (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Milano, 2012.

CHIRON J. F., *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Eglise s'étend-elle sur des vérités non révélées?*, Paris, 1999.

CIPRESSA S., *Celibato e sacerdozio*, Roma, 2008.

CIPRIANI N., *La dottrina del peccato originale negli scritti di sant'Agostino fino all'Ad Simplicianum*, in L. ALICI, R. PICCOLOMINI e A. PIERETTI (a cura di), *Il mistero del male e la libertà possibile: ripensare Agostino*, Roma, 1997, pp. 23-48.

CIPRIANI N., *La morale pelagiana e la retorica*, in «Augustinianum», 31 (1991), pp. 309-327.

CODIGNOLA E. (a cura di), *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 voll., Firenze, 1941.

CODIGNOLA E., *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio De Vecchi*, 2 voll., Firenze, 1944.

COGNETTI G., *La riforma degli sponsali e del matrimonio nel pensiero di Scipione de' Ricci*, in «Il diritto ecclesiastico», 71 (1960), pp. 328-348.

- COMANDUCCI P., *Settecento conservatore: Lampredi e il diritto naturale*, Milano, 1981.
- COMINI M., *Giovan Battista Guadagnini. Un sacerdote giansenista in Val Camonica*, Brescia, 1995.
- CONTINISIO C., *Il governo delle passioni. Prudenza, giustizia e carità nel pensiero politico di Lodovico Antonio Muratori*, Firenze, 1999.
- CORDERO F., *St. Augustine's doctrine of original sin*, in «Augustinian Studies», 36 (2005), pp. 359-396.
- CORSINI U., *Pro e contro le idee di Francia. La pubblicistica minore del triennio rivoluzionario nello Stato Veneto e limitrofi territori dell'Arciducato d'Austria*, Roma, 1990.
- CORVINO F., *Gli scrittori politici del secolo IX*, in M. DEL PRA (a cura di), *Storia della filosofia*, vol. V, Milano, 1976, pp. 64-70.
- COULON R., *Ansaldo Casto Innocenzo*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1924, vol. 3, col. 424-426.
- COVA L., *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, Bologna, 2014.
- COZZI G., KNAPTON M., SCARABELLO G., *La Repubblica di Venezia nell'età moderna*, vol. II, *Dal 1517 alla fine della Repubblica*, in G. GALASSO (a cura di), *Storia d'Italia*, Torino, 1992, pp. 607-614.
- CREMONA V., DE LONGIS R., ROSSI L. (a cura di), *Una nazione da rigenerare. Catalogo delle edizioni italiane 1789-1799*, Napoli, 1993.
- CRISCUOLO V., *Ambrogio Catarino Politi (1483-1553): teologo e padre al Concilio di Trento*, Roma, 1985.
- CRISCUOLO V., *Riforma religiosa e riforma politica in Giovanni Antonio Ranza*, in «Studi Storici», 30 (1989), fasc. 4, pp. 825-872.

DA COMO U., *La repubblica Bresciana*, Bologna, 1926.

DAGRON G., *Empereur et prêtre. Étude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, 1996.

DAL POGGETTO G., *Reginaldo Tanzini (1746-1825). Un giansenista fiorentino tra riforme e rivoluzione*, Messina, 1999.

DALLA TORRE G., *Ancora su "due modelli di matrimonio". Considerazioni tra diritto e storia*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 5 (1988), pp. 33-55.

DALLA TORRE G., *Aspetti dell'inseparabilità tra contratto e sacramento e conflitti tra chiesa e stato nell'età moderna*, in «Monitor Ecclesiasticus», 118 (1993), n. 1-2, pp. 113-144.

DAMMING E., *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Roma, 1945.

DEMOUGEOT A., *Ranza à Nice. Il Monitore italiano*, in «Nice historique», 1961, pp. 33-55.

DE BENEDICTIS A. (a cura di), *Specula principum*, Frankfurt, 1999.

DE BROGLIE G., *Puor une meilleure intelligence du De correptione et gratia*, in «Augustinus Magister», 3 (1955), pp. 317-337.

DE CERIO F., *La publicacion en Espagna de la bula Auctorem Fidei*, in «Archivium historiae pontificae», 20 (1982), pp. 219-252.

DE FELICE R., *Giovanni Vincenzo Bolgeni*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 11, Roma, 1971, pp. 274-277.

DE FELICE R., *Italia giacobina*, Napoli, 1965.

DE FELICE R., *L'evangelismo giacobino e l'abate Claudio della Valle. Contributo alla conoscenza dell'aspetto religioso del triennio rivoluzionario, 1796-1799*, in «Rivista storica italiana», 69 (1957), pp. 196-249, 378-410.

DE GIORGIO M., KLAPISH-ZUBER C. (a cura di), *Storia del matrimonio*, Bari, 1996.

DE MARTINO G., *Muratori filosofo. Ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori*, Napoli, 1996.

DE ROSA L., *Broggia Carlo Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 14, Roma, 2003, pp. 416-421.

DE ZABALLA A., *La Venida del Mesías de Manuel Lacunza. Primeras ediciones y críticas*, in «Anuario de historia de la Iglesia», 11 (2002), pp. 115-127.

DEL LUNGO M., *Il dialogo-monologo con Lodovico Antonio Muratori*, in G. BENZONI, M. PEGRARI (a cura di), *Cultura, religione e politica nell'età di Angelo Maria Querini*, Atti del convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la Fondazione Giorgio Cini di Venezia (Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980), Brescia, 1982, pp. 355-360.

DELLA PERUTA F., *L'età rivoluzionaria e napoleonica e l'avvio del Risorgimento*, in D. MONTANARI, S. ONGER, M. PEGRARI (a cura di), *1797. Il punto di svolta. Brescia e la Lombardia veneta*, Atti del convegno in occasione del 200° della Rivoluzione bresciana, Brescia, 23-24 ottobre 1997, Brescia, 1999, pp. 11-19.

DELUMEAU J., *Storia della cristianizzazione e religione popolare*, in «Rassegna storica lucana», II (1981), pp. 11-23.

DENIEL R., *Omnis potestas a Deo. L'origine du pouvoir civil et sa relation à l'Église*, in «Recherches de Science Religieuses», 56 (1968), pp. 43-85.

DI BELLA S. (a cura di), *Chiesa e società nel Settecento italiano*, Milano, 1982.

DI IASIO D., *Il pensiero politico di d'Holbach: pregiudizi, diritti e privilegi*, Bari, 1993.

DI LISO S., *Melchor Cano e i Loci Theologici*, in A. LAMACCHIA (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul Tardo Rinascimento Spagnolo*, Bari 1995, pp. 119-167.

DIENI E., *Tradizione "iuscorporalista" e codificazione del matrimonio canonico*, Milano, 1999.

DOMPNEIR B., VISMARA P. (a cura di), *Confréries et dévotion dans le catholicité moderne (XV – XIX siècle)*, Roma, 2008.

DONATI C., *Dalla “regolata devozione” al giuseppinismo nell’Italia del Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, pp.77-98.

DONATI C., *Mondo nobiliare e orientamenti politici e culturali nella Brescia del tardo settecento*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, pp. 63-84.

DOTTI M., *Relazioni e istituzioni nella Brescia barocca. Il network finanziario della Congrega della Carità Apostolica*, Milano, 2010.

DUFOUR A., *Le mariage dans l’école allemande du droit naturel moderne au XVIII^e siècle*, Paris, 1972.

DUMAS J. L., *Un “vengeur de la Bible” contre la philosophie du XVIII^e siècle: Nicolas Bergier*, in «Mémoires de l’Académie nationale des sciences, arts et belles-lettres de Caen», t. 23 (1993), pp. 107-124.

DUSSEL E., *Il paradigma dell’Esodo nella teologia della liberazione*, in «Concilium», 1987, 23, vol. I, pp. 111-122.

EGER H., *Die ersten Ansätze zu einer politischen Theologie in der christliche*, in *Deutsche Theologie. Monatsschrift für die Deutsche evangelische Kirche* 2, Stuttgart, 1935, pp. 272-281.

ENSSLIN W., *Gottkaiser und Kaiser von Gott Gnaden*, München, 1943.

ELAZAR D. J., *Covenant and Polity in Biblical Israel. Biblical Foundation and Jewish Expressions*, New Brunswick, 1995.

ELLIOT J. H., *The Anchor Bible. 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, Ney York, 2000.

ESMEIN A., *Le mariage en droit canonique*, Paris, 1935.

FABI A., *Amaduzzi Giovanni Cristofano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Roma, 1960, pp. 612-615.

FAGIOLI VERCELLONE G. G., *Duranti Durante*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 42, Roma, 1993, pp. 126-130.

FAGIOLI VERCELLONE G. G., *Giovanni Battista Guadagnini*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 60, Roma, 2003, pp. 79-82.

FANTAPPIÉ C., *Alle radici del fallimento ricciano. Il tumulto di Prato del 20-21 maggio 1787*, Prato, 1980.

FANTAPPIÉ C., *Chiesa romana e modernità giuridica*, vol. II, *Il codex juris canonici (1917)*, Milano, 2008.

FANTAPPIÉ C., *Falchi Picchinesi Francesco Maria Gaspare*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 44, Roma, 1994, pp. 263-266.

FANTAPPIÉ C., *Per una rilettura del Sinodo di Pistoia del 1786. Note in margine all'opera di Pietro Stella*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 3 (1988), pp. 541-562.

FANTAPPIÉ C., *Per una rilettura del sinodo di Pistoia del 1786. Note in margine all'opera di Pietro Stella*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 3 (1988), pp. 541-562.

FANTAPPIÉ C., *Pietro Tamburini e la Toscana*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale per il 250° anniversario della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989), Brescia, 1993, pp. 227-245.

FANTAPPIÉ C., *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale della diocesi di Prato alla fine dell'antico regime*, Bologna, 1986.

FAPPANI A., *Guadagnini Giovanni Battista*, in *Enciclopedia Bresciana*, vol. 6, Brescia, 1985, pp. 109-112.

FAPPANI A., *Il clero liberale bresciano negli anni dell'unità d'Italia*, Brescia, 1968.

FARINA R., *L'impero e l'imperatore in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zurigo, 1966.

FATTORI M. T. (a cura di), *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, Roma, 2011.

FAYER C., *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari*, Roma, 2005.

FEDERICI D., *Echi di giansenismo in Lombardia e l'epistolario Pujati-Guadagnini*, in «Archivio Storico Lombardo», 67 (1940), pp. 109-158.

FERASIN E., *Matrimonio e celibato al Concilio di Trento*, Roma, 1970.

FERREYROLLES G., GUION B., QUANTIN J.-L., (a cura di), *Bossuet*, Paris, 2008.

FERRARA A., *Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau*, in G. M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Milano, 2012, pp. 29-32.

FERRONE V., *Storia dei diritti dell'uomo. L'illuminismo e il linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, 2014.

FESTA F. S. (a cura di), *Fede e potere. Il capitolo 13 della Lettera ai Romani*, Roma, 2000.

FIRPO L. (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. IV, Torino, 1980.

FISHBANE M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985.

FINK B., STENGER G. (a cura di), *Etre matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, 1999.

FOHRER G., *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin, 1972.

FORESTI F., *The Rejection of Saul in the Perspective of the Deuteronomistic School*, Roma, 1984.

FORLANI C., *Echi lombardo-germanici sulla diminuzione delle feste secondo Muratori*, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*, Atti della III giornata di stufi muratoriani, Vignola, 14 ottobre, 1996, Firenze, 1996, pp.

FRUGONI A., *La fortuna di Arnaldo da Brescia*, in «Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa», serie II, vol. 24 (1965), f. III-IV, pp. 145-160.

FRUGONI A., *Lettura del giansenista Guadagnini (1723-1807)*, in «Ricerche religiose», 18 (1948), Roma, pp. 107-133.

FUMAGALLI CARULLI O., *I fondamenti religiosi dell'assolutismo in Bossuet*, Milano, 1975.

FURET F., *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, trad. italiana, Milano, 1995.

GAETA G., *Teologia e politica in Paolo a proposito dell'esegesi di Rm 13*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale*, Firenze, 2002, pp. 85-105.

GAETANO R., *La benda sugli occhi: teoria della conoscenza Etica e politica in Paul-Henri Thiry d'Holbach*, Soveria Mannelli, 1998.

GALANDRA M., BARATTO M., *Le baionette sagge: la campagna del maresciallo Suvorov in Italia e la prima Restaurazione in Lombardia*, Pavia, 1999.

GALASSO G., *Il pensiero religioso di Antonio Genovesi*, in «Rivista storica italiana», 82 (1970), pp. 800-823.

GAMBA G., *La transizione episcopale*, in D. MONTANARI, S. ONGER, M. PEGRARI (a cura di), *1797 il punto di svolta. Brescia e la Lombardia veneta da Venezia a Vienna (1780-1830)*, Brescia 1999, pp. 157-198.

GARLASCHI I., *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su Pietro Tamburini (1737-1827)*, Brescia, 1984.

GATTI R., *Rousseau, il male, la politica*, Roma, 2012.

GAUDEMET J., *Il matrimonio in occidente*, Torino, 1996.

GAUDEMET J., *Traditions canoniques et philosophie des Lumières dans la législation révolutionnaire: mariage et divorce dans les Projets du Code civil*, in M. VOVELLE (a cura di), *La Révolution et l'ordre juridique privé*, t. I., Paris, 1988, pp. 301-308.

GAY J.-P., *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris, 2011.

GEORGELIN J., *Venice au siècle des lumières*, Paris, 1978.

GIUNTELLA V. E., *Cristianesimo e democrazia in Italia al tramonto del Settecento. Appunti per una ricerca*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 42 (1955), f. 2, pp. 269-289.

GIUNTELLA V. E., *Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino»*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, pp. 266-294.

GIUNTELLA V. E., *La religione amica della democrazia. I cattolici democratici nel Triennio rivoluzionario (1796-1799)*, Roma, 1990.

GIUNTELLA V. E., *Le dolci catene. Testi della controrivoluzione cattolica in Italia*, Roma, 1988.

GODECHOT J., *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, Paris, 1951.

GOTTWALD N., *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*, Minneapolis, 1964.

GOYARD-FABRE S., *L'istance transcendente de la politique selon Jean-Jacques Rousseau*, in C. VAN STAEN (a cura di), *Jean-Jacques Rousseau (1712-2012). Matériaux pour un renouveau critique*, Bruxelles, 2012, pp. 223-243.

GRAF H., REVENTLOW H. G., HOFFMAN Y., UFFENHEIMER B. (a cura di), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature*, Sheffield, 1994.

GRECO G., *Benedetto XIV. Riforme e conservazione, rigore e compromessi: il governo e il magistero di un «sovrano pontefice» alle soglie della secolarizzazione della società europea*, Roma, 2011.

GRECO G., *Fra disciplina e sacerdozio: il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 1992, pp. 45-113.

GRELL C., LAPLANCHE F. (a cura di), *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI^e-XVIII^e siècles*, Colloques tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987, Paris, 1988.

GROSS J., *La problematica del male-Maligno-peccato in s. Agostino*, in *Male-Maligno-peccato nei Padri della Chiesa*, Roma, 2005.

GROSSI V., *L'antropologia cristiana negli scritti di S. Agostino. De gratia et libero arbitrio, De correptione et gratia*, in «Studi storico-religiosi», 4 (1980), pp. 89-113.

GUADAGNINI G. B., *Lettere a Giambattista Rodella*, a cura di O. FRANZONI, G. MORELLI, L. SANTINI, Brescia, 1989.

GUERRINI P., *Carteggi bresciani inediti sulla vita e i tempi di Pietro Tamburini (1737-1827)*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 27 (1927), pp. 161-250.

HAMPSHIRE S., *Innocenza ed esperienza. Un'etica del conflitto*, Milano, 1995.

HAZARD P., *La crisi della coscienza europea*, Torino, 2007.

HILLERS D. R., *Covenant. The history of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969.

HUUSSEN A. H. jr., *Le droit du mariage au cours de la Révolution française*, in «Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis», 47 (1979), pp. 9-51 e 99-127.

ISRAEL J., *Enlightenment contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, 2006.

JAMES E. D., *Pierre Nicole. Jansenist and Humanist: a Study of his Thought*, New York, 1972.

JEDIN H. (a cura di), *Canoni sul sacramento del matrimonio*, in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna, 1973.

JEMOLO A. C., *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Bari, 1928.

JEMOLO A. C., *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*, Bologna, 1993.

JEMOLO A. C., *Il pensiero religioso di L. A. Muratori*, in «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», 4 (1923), pp. 22-78.

JEMOLO A. C., *Stato e Chiesa negli scrittori italiani del Seicento e del Settecento*, Milano, Torino, Roma, 1914.

KADZIOCH G., *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma, 1997.

KERTZER D. I., SALLER R. P., *La famiglia in Italia dall'antichità al XX secolo*, Firenze 1995.

KÖRNER B., *Die Geschichte als locus theologicus bei Melchior Cano*, in «Rivista Teologica di Lugano», 5 (2000), pp. 257-269.

KÖRNER B., *Melchior Cano. De Locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz, 1994.

LA ROCCA C., *La politica matrimoniale di A. Baldovinetti*, in D. MENOZZI (a cura di), *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano nel Settecento*, Atti del Seminario di Marti, 30 settembre 2000, Roma 2002, pp. 179-200.

LANDI A., *Il richerismo e i suoi precedenti storico-canonistici*, in C. LAMIONI (a cura di), *Il sinodo di Pistoia del 1786*. Atti del convegno internazionale per il secondo centenario, Pistoia-Prato 25-27 settembre 1986, Roma, 1992, pp. 293-303.

JONSSON E. M., *La situation du speculum regale dans la littérature occidentale*, in «Études germaniques», 42, 1987, pp. 391-408.

LAMIONI C. (a cura di), *Il sinodo di Pistoia del 1786*. Atti del convegno internazionale per il secondo centenario, Pistoia-Prato, 25-27 settembre 1986, Roma, 1991.

LAMIONI C., *Lettere di vescovi e cardinali a Scipione de' Ricci (1780-1793)*, vol. III, Pistoia, 1988,

LAMIONI C., *Tra giansenismo e riformismo: la nomina di Antonio Martini ad arcivescovo di Firenze (1781)*, in «Rassegna storica toscana», XXII (1976), pp. 3-46.

LAPIDE P., *L'Esodo nella tradizione giudaica. L'esempio del libro di Isaia*, in «Concilium», 1987, 23, vol. I, pp. 67-77.

LAZZARINO DEL GROSSO A. M., *La Repubblica Hebraeorum come modello "scientifico" nel Methodus di Jean Bodin*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze, 2002, pp. 382-398.

LE BRAS G., *Le mariage d'après les théologiens de l'Eglise latine*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX/2, Paris, 1923, coll. 2123-2317.

LETTIERI G., *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale*, cit., pp. 216-265.

LOMBARDI D., *Fidanzamenti e matrimoni. Norme e consuetudini sociali dal Concilio di Trento alle riforme settecentesche*, in M. DE GIORGIO, C. KLAPISH-ZUBER (a cura di), *Storia del matrimonio*, Bari, 1996, pp. 215-250.

LOMBARDI D., *Matrimoni di antico regime*, Bologna, 2001.

LOMBARDI D., *Scipione de' Ricci e il matrimonio*, in C. OSSOLA, M. VERGA, M.A. VISCEGLIA (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, 2003, pp. 431-441.

LOMBARDI D., *Storia del matrimonio: dal Medioevo a oggi*, Bologna 2008; Ead., *Il matrimonio di antico regime*, Bologna, 2001.

MAFFEIS A., *Tra molinismo e illuminismo. Il pensiero teologico di Giambattista Guadagnini*, in X. TOSCANI (a cura di), *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, Atti del convegno di studi, Cividate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012, pp. 43-84.

MAIRE C., *Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française: deux modèles en discussion*, in «Le Débat», 130 (mai-août 2004), pp. 133-153.

MAIRE C., *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIII^e siècle*, Paris, 1998.

MANCA L., *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma, 2002.

MANGIO C., *Rivoluzione e riformismo a confronto: la nascita del mito leopoldino in Toscana*, in «Studi Storici», 30 (1989), n. 4, pp. 947-967.

MANTESE G., *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, Milano, 1942.

MANUELA A. (a cura di), *Governare il mondo: l'economia come linguaggio della politica nell'Europa del Settecento*, Milano, 2009.

MARCHETTO G., *Diritti sul corpo e "servitù coniugale" nella dottrina canonistica pretridentina*, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico di Trento», 34 (2008), pp. 89-112.

MARCONI G., *I Cristiani di fronte al potere politico al tempo del NT. L'esempio di 1 Pt*, in «Ricerche storico bibliche», 18 (2006), pp. 211-222.

MARGIOTTA BROGLIO F., *Atteggiamenti e problemi del riformismo e dell'anticurialismo veneto in alcune lettere di G.M. Pujati, A. J. Clement, G. Massa (1776-1786)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 20 (1966), f. 1, pp. 84-104.

MARGIOTTA BROGLIO F., *Appunti storiografici sul giansenismo italiano*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, Milano, 1962, pp. 791-849.

MARI G., *Il pensiero pedagogico rousseauiano tra culmine e superamento della modernità*, in BERTAGNA G. (a cura di), *Il pedagogista Rousseau: tra metafisica, etica e politica*, Brescia, 2014, pp. 99-114.

MAROCCO G., *Giovanni Antonio Ranza e il «Monitore italiano politico e letterario per l'anno 1793»*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XII, 1978, pp. 251-280.

MARTIMORT A. G., *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953.

MARUTI S., *Il caso Guadagnini (1723-1807). Tendenze parrochiste nell'ecclesiologia del giansenismo lombardo*, Tesi di Dottorato quadriennale di ricerca in Storia Religiosa, Università degli Studi di Torino, XIV ciclo: 1 novembre 1999 - 31 ottobre 2003.

MARUTI S., *Teologia e politica nel giansenismo lombardo*, Milano, 1998, pp. 185 ss.

MATTEUCCI B., *Scipione De Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia, 1941.

MATTOZZI I., *Il politico e il pane a Venezia (1570-1650): calmieri e governo della sussistenza*, in «Società e storia», XX, 1983, pp. 197-220.

MATTOZZI I., *Il politico e il pane a Venezia (1570-1650). Le tariffe dei calmieri: semplici prontuari contabili o strumenti di politica annonaria?*, in «Studi Veneziani», 7 (1983), pp. 197-220.

MENDENHALL G. E., *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, 1955.

MENOZZI D. (a cura di), *Antonino Baldovinetti e il riformismo religioso toscano nel Settecento*, Atti del Seminario di Marti, 30 settembre 2000, Roma, 2002.

MENOZZI D., «Aufklaerung» delle Chiese cristiane e «chrétiens éclairés». In margine ai lavori della terza sessione del congresso C.I.H.E.C. di Varsavia, in «Critica storica», 16 (1979), pp. 150-161.

MENOZZI D., *Cristianesimo e rivoluzione francese*, Brescia, 1977.

MENOZZI D., *Intorno alle origini del mito della cristianità*, «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 5 (1984), pp. 523-562.

MENOZZI D., *La Bibbia dei rivoluzionari*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 7 (1986), pp. 493-513.

MENOZZI D., *La Chiesa, la rivoluzione francese e l'impero napoleonico*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORE, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, pp. 143-187.

D. MENOZZI, *La Patente di tolleranza in Italia (1781-1790)*, in «Mitteilungen des Osterreichischen Staatsarchivs», 35 (1982), pp. 57-84.

MENOZZI D., *Lecture politiche della figura di Gesù, Dall'Ancien régime alla Rivoluzione*, Brescia, 1979.

MENOZZI D., *Sacro cuore: un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, 2001.

MENOZZI D., *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in G. CHITTOLINI, G. MICCOLI (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 9. La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino, 1986, pp. 777- 806.

MINERBI BELGRADO A., *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, 1983.

MINGOTTI O., *L'azione pastorale nella diocesi di Brescia durante l'episcopato di Gabrio Maria Nava (1807-1831)*, Roma, 1970.

MINICHELLO G., *L'esperienza autobiografica come categoria pedagogica nel Contratto e nell'Emilio*, in BERTAGNA G. (a cura di), *Il pedagogista Rousseau: tra metafisica, etica e politica*, Brescia, 2014, pp. 83-97.

MINNUCCI G., *La laurea in diritto civile di Lancellotto Politi (Ambrogio Catrino)*, in «Bullettino senese di storia patria», 88 (1981), pp. 245-255.

MIRRI M., *Sallustio Bandini*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 5, Roma, 1963, pp. 720-731.

MOLESTI R., *Economisti e accademici nel Settecento veneto: una visione organica dell'economia*, Milano, 2006.

MONACO M., *La vita, le opere, il pensiero di L.A. Muratori e la sua concezione della pubblica felicità*, Lecce, 1977.

MONDOT J. (a cura di), *Les Lumières et leur combat. La critique de la religion et des Églises à l'époque des Lumières*, Berlin, 2004.

MONSAGRATI G., *Giudici Gaetano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 56, Roma, 2001, pp. 669-672.

MONTANARI D., ONGER S., PEGRARI M. (a cura di), *1797 il punto di svolta. Brescia e la Lombardia veneta da Venezia a Vienna (1780-1830)*, Brescia 1999.

MONTANARI D., *I luoghi della carità. La diocesi di Brescia tra XVII e XVIII secolo*, in M. PEGRARI (a cura di), *La società bresciana e l'opera di G. Ceruti*, Atti del convegno, Brescia 25-26 settembre 1987, Brescia, 1998, pp. 163-180.

MONTANARI D., *I monti di pietà nella Lombardia d'età moderna*, in P. AVALLONE (a cura di), *Prestare ai poveri. Il credito su pegno e i Monti di pietà in area mediterranea (secoli XV-XIX)*, Roma, 2007, pp. 55-68.

MONTANARI D., ONGER S. (a cura di), *I ricoveri della città. Storia delle istituzioni di assistenza e beneficenza a Brescia (secoli XVI-XX)*, Brescia, 2002.

MONTANARI D., *Monti di Pietà e presenza ebraica in Italia (secoli XV-XVIII)*, Roma, 1999.

MONTANARI D., *Organizzazione confraternale e sistema caritativo nella Diocesi di Brescia in età moderna*, in G. SPINELLI (a cura di), *Le sante croci. Devozione antica dei bresciani*, Brescia, 2001, pp. 37-44.

MORNET D., *Le origini intellettuali della Rivoluzione francese 1715-1787*, Milano, 1982.

MOZZARELLI C., *Introduzione*, in MURATORI L. A., *Della pubblica felicità oggetto de' buoni principi*, Roma, 1996, pp. VI-XXXVIII.

NADLER S., *Un libro forgiato all'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Torino, 2013.

NAKAGAWA H., *Diderot, Rousseau et autres "incrédules" au service du catholicisme: à propos du Déisme réfuté par lui-même de l'abbé Bergier*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 39, 2005, pp. 157-176.

NARDI E., *Oltre l'Emilio : scritti di Rousseau sull'educazione*, Milano, 2005.

NAVARRETE U., *Matrimonio, contratto e sacramento*, in «Monitor Ecclesiasticus», 118 (1993), n. 1-2, pp. 91-112.

NAZZARO A. V. (a cura di), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia cristiana*, Atti del convegno di Mirabella Eclano, 4-6 giugno 2003, Napoli, 2004.

NEGRUZZO S., *Confraternite e vita di pietà*, in X. TOSCANI (a cura di), *A servizio del Vangelo. Il cammino storico dell'evangelizzazione a Brescia*, vol. 2, *L'età moderna*, Brescia, 2007, pp. 203-234.

NEGRUZZO S., *Nani Giambattista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 77, Roma, 2012, pp. 703-705.

NEVEU B., *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1994.

NEVEU B., *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, 1993.

NEVEU B., *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien La Nain de Tillemont 1637-1698*, La Haye, 1966.

NEVEU B., *Juge suprême et docteur infaillible. Le pontificat romain de la bulle In eminenti (1643) à la bulle Auctorem fidei (1794)*, in *Erudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris 1994, pp. 385-450.

NEWTON J., *Analisi di testi programmatici dei movimenti esodali*, in «Concilium», 1987, 23, vol. I, pp. 78-87.

NICOLETTI M., *Il problema della "teologia politica" nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. SARTORI, M. NICOLETTI (a cura di), *Teologia politica*, Bologna, 1991, pp. 17-67.

NICOLETTI M., *Sul concetto di "teologia politica" in Carl Schmitt*, in P. BETTIOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002, pp. 327-348.

NICOLETTI M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, 1990.

NOTH M., *The Laws in the Pentateuch*, London, 1984.

O'MALLEY J., *Gesuiti: una storia da Ignazio a Bergoglio*, Milano, 2014.

O'MALLEY J. W., *Quattro culture dell'Occidente*, Milano, 2007.

ONGER S., PORTA G., *Fermenti riformatori nella cultura bresciana del Settecento*, in E. LUCCHESI RAGNI, R. STRADIOTTI, C. ZANI (a cura di), *Napoleone Bonaparte. Brescia e la Repubblica Cisalpina, 1797-1799*, Milano, 1997, pp. 57-58.

ORIANI G., *Matrimonio civile e divorzio dalla Riforma a Napoleone*, in S. QUADRI (a cura di), *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Torino, 1969, pp. 139-170.

ORLANDI G., *La missione popolare in età moderna*, in M. ROSA e T. GREGORY (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 2, *L'età moderna*, Roma-Bari, 1994, pp. 419-452.

OSSOLA C., VERGA M., VISCEGLIA M. A. (a cura di), *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna. Studi offerti a Mario Rosa dagli amici*, Firenze, 2003.

M. PAIANO (a cura di), *I cattolici e l'unità d'Italia. Tappe, esperienze, problemi di un discusso percorso*, Assisi, 2012.

PALANDRI E., *La "Via Crucis" del Puiati e le sue ripercussioni polemiche nel mondo giansenistico e in quello francescano ai tempi di mons. Scipione de' Ricci*, Firenze, 1928.

PANATTONI R., *Appartenenza ed eschaton: la Lettera ai Romani di San Paolo e la questione teologico-politica*, Napoli, 2001.

PANCERA C., *L'utopia pedagogica rivoluzionaria (1789-1799)*, Roma, 1985.

PASSERIN D'ENTRÈVES E., *Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e stati assoluti*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 14 (1978), pp. 58-67.

PASSERIN D'ENTRÈVES E., *Corrispondenze francesi relative al sinodo di Pistoia del 1786*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», VII (1953), pp. 377-410; VIII (1954), pp. 49-92.

PASSERIN D'ENTRÈVES E., *La politica dei giansenisti in Italia nell'ultimo Settecento*, in «Quaderni di cultura e storia sociale», 6 (1952), pp. 230-236.

PASSERIN D'ENTRÈVES E., TRANIELLO F., *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», Firenze, 3 (1967), pp. 279-313.

PASTA R., *Scienza politica e rivoluzione. L'opera di Giovanni Fabbroni (1752-1822) intellettuale e funzionario al servizio dei Lorena*, Firenze, 1989.

PASTORE S., PROSPERI A., TERPSTRA N. (a cura di), *Brotherhood and boundaries. Fraternità e barriere*, Pisa, 2011.

PASTORI P., *Frammenti di un altro 1799. Comunità e federazione nella resistenza delle popolazioni italiane alle armate giacobine*”, Torino, 2003.

PÁSZTOR L., *La curia romana e il giansenismo. La preparazione della bolla Auctorem fidei*, in *Actes du Colloque sur le jansénisme*, Rome, 2-3 novembre 1973, Louvain, 1977, pp. 89-104.

PEDANTE V., *Il Seminario generale di Pavia sotto Giuseppe II*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981, pp. 205-237.

PEDERZANI I., *Postille sul Bovara, ministro moderato*, Roma, 2008.

PEDERZANI I., *Un ministero per il Culto. Giovanni Bovara e la riforma della chiesa in età napoleonica*, Milano, 2002.

PEGRARI M., *La società bresciana e l'opera di G. Ceruti*, Atti del convegno, Brescia 25-26 settembre 1987, Brescia, 1998.

PEGRARI M., *Tra economia e secolarizzazione: i Monti di Pietà della Repubblica Veneta in epoca moderna*, in D. MONTANARI (a cura di), *Monti di Pietà e presenza ebraica in Italia (secoli XV-XVIII)*, Roma, 1999, pp. 97-120.

PELLETTIER G., *Rome et la révolution française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la révolution française (1788-1799)*, Rome, 2004.

PESCE M., *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in P. PRODI, L. SARTORI (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985, Bologna, 1986, pp. 43-80.

PETERSON E., *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in «Hochland», 30 (1933), pp. 289-299.

PETERSON E., *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, 1983.

PICCA J. V., *Romanos 13, 1-7. Un texto discutido. Prolegómenos para su interpretación*, Roma, 1981.

PIERONI FRANCINI M., *Un vescovo toscano tra riformismo e rivoluzione. Mons. Gregorio Alessandri (1776-1802)*, Roma, 1977.

PIGNATELLI G., *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, 1974.

PIGNATELLI G., *Cristianopulo Ermanno Domenico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 11, Roma, 1969, pp. 28-31.

PIGNATELLI G., *Marchetti Giovanni*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 68, Roma, 2007, pp. 642-648.

PII E., *Un aspetto della reazione cattolica: il caso Spedalieri*, in D. MENOZZI (a cura di), *La Chiesa italiana e la rivoluzione francese*, Bologna, 1990, pp. 47-74.

PISERI M. (a cura di), *L'alfabeto in montagna. Scuola e alfabetismo nell'area alpina tra età moderna e XIX secolo*, Milano, 2012.

PITZER V., *Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, 1976.

PIVA F., *Contributo alla fortuna di Helvétius nel Veneto del secondo Settecento*, in «Aevum», 45 (1971), III-IV, pp. 234-287.

POTESTÀ G. L., *Rm 13,1 in Ockham. Origine e legittimità del potere civile*, «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 3 (1986), pp. 465-492.

PRANDI A., *Cristianesimo offeso e difeso. Deismo e apologetica cristiana nel secondo Settecento*, Bologna, 1975.

PRETI C., *Mamachi Tommaso Maria*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 68, Roma, 2007, pp. 367-370.

PLONGERON B., *Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien régime à Napoléon*, in «Reveu d'histoire de l'église de France», 68 (1982), pp. 54-67.

PLONGERON B., *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie*, in «Il pensiero politico», 3 (1970), pp. 30-58.

PLONGERON B., *Théologie politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Genève, 1973.

PRÉCLIN E., *Edmond Richer, 1559-1631. Sa vie, son oeuvre, le richérisme*, in «Reveu d'histoire moderne», 5 (1930), n. 28, pp. 241-269, n. 29, pp. 321-336.

PRÉCLIN E., *Les jansénistes du XVIII^e siècle et la Constitution Civile du Clergé. Le développement du richérisme. Sa propagation dans le Bas-Clergé. 1713-1791*, Paris, 1929.

PRODI P., SARTORI L. (a cura di), *Cristianesimo e potere*, Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985, Bologna, 1986.

PRODI P., *Cristiano-cittadino/suddito: appartenenza alla Chiesa e appartenenza allo Stato tra antico regime, rivoluzione e restaurazione*, in G. ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XVII-XIX*, Atti del III Convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania, 24-26 novembre 1994, Torino, 1995, pp. 119-133.

PRODI P., *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992.

PRODI P., *Profetismo e utopia nella genesi della democrazia occidentale*, in G.M. GARFAGNINI (a cura di), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Firenze, pp. 199-211.

PRODI P., *Storia moderna o genesi della modernità?*, Bologna, 2012.

PULLAN B., *La politica sociale della Repubblica di Venezia. 1500-1620*, 2 voll., Roma, 1982.

QUAGLIONI D., *L'iniquo diritto. Regimen regis e jus regis nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli specula principum del tardo Medioevo*, in A. DE BENEDICTIS (a cura di), *Specula principum*, Frankfurt, 1999, pp. 209-242.

QUAGLIONI D., *La politeia biblica in Martin Buber*, in L. CAMPOS BORALEVI, D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze, 2002, pp. 501-521.

QUANTIN J.-L., *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, 1999.

QUANTIN J.-L., *Le rigorisme chrétien*, Paris, 2001.

QUANTIN J.-L., *Le rigorisme: sur le basculement de la théologie morale catholique au XVIII^e siècle*, in «Reveu d'histoire de l'Église de France», 89, 2003, pp. 23-43.

QUACQUARELLI A., *Il De praescriptione haereticorum di Tertulliano nella polemica giansenista di Pietro Tamburini*, Bari, 1954.

RAO A. M. (a cura di), *Felicità pubblica e felicità privata nel Settecento*, Roma, 2012.

RE S., *Giovanni Battista Guadagnini e la controversia sulla Via Crucis*, in «Brixia Sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», XII, 2007, vol. I, pp. 441-492.

REVIV H., *The Elders in Ancient Israel. A Study of a Biblical Institution*, Jerusalem, 1989.

RICONDA G., RAVERA M., CIANCIO C., CUOZZO G. L (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Brescia, 2009.

RICUPERATI G., *Frontiere e limiti della ragione. Dalla crisi delle coscienze europea all'Illuminismo*, 2006, Torino.

RIGAMONTI G. (a cura di), *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como, 1972.

RIVA F., *Esperienze etico-politiche. Città biblica e città greca*, in F. RIVA, M. RIZZI (a cura di), *La politica e la religione*, Roma, 2000, pp. 161-212.

RIVA F., RIZZI M. (a cura di), *La politica e la religione*, Roma, 2000.

RIZZI A., *Esodo e teologia politica*, in L. SARTORI, M. NICOLETTI (a cura di), *Teologia politica*, Bologna, 1991, pp. 109-119.

RIZZI A., *Sull'esodo come paradigma teologico-politico*, in «Filosofia e teologia», 1988, f. 3, pp. 33-44.

RIZZI M., *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna, 2009.

RIZZI M., *Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione*, in P. BETTILOLO, G. FILORAMO (a cura di), *Il Dio mortale: teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia, 2002, pp. 267-298.

ROBERTI G., *Il cittadino Ranza, ricerche documentate*, in «Miscellanea di storia italiana», serie II, vol. XIV, Torino, 1890.

ROCHINI M., *L'infallibilità della Chiesa e i "Fatti dommatici" nel pensiero di Giovanni Vincenzo Bolgeni*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 67 (2013), f. 2, pp. 475-498.

ROCHINI M., *Orientamenti della teologia politica tardo-settecentesca in Italia e in Francia. Giovanni Battista Guadagnini e Nicolas-Sylvestre Bergier*, in D. ZARDIN (a cura di), *Lombardia e Europa. Incroci di storia e cultura*, Milano, 2014, pp. 237-256.

ROSA M., *Alpruni Francesco Antonio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 2, Roma, 1960, pp.531-533.

ROSA M., *Ansaldi Casto Innocente*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3, Roma, 1961, pp. 362-365.

ROSA M., *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma, 1981.

ROSA M. (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 1992.

ROSA M., *Gesuitismo e antigesuitismo nell'Italia del Sei-Settecento*, in «*Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*», 42, 2006, pp. 247-281.

ROSA M., *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella politica ecclesiastica leopoldina*, in «*Rassegna storica toscana*», XI (1965), pp. 257-300.

ROSA M., *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, 2014.

ROSA M., *Introduzione all'«Aufklärung» cattolica*, in *Cattolicesimo e Lumi nel Settecento italiano*, Roma 1981, pp. 1-47.

ROSA M., *La Chiesa tra «Ancien Régime» ed età napoleonica*, in G. ZITO (a cura di), *Chiesa e società in Sicilia*, Atti del III convegno internazionale organizzato dall'arcidiocesi di Catania, vol. III, *I secoli XVII-XIX*, Torino, pp. 3-22.

ROSA M., *Le parrocchie italiane in età moderna e contemporanea. Bilancio di studi e linee di ricerca*, in *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Settecento*, Bari, 1976, pp. 157-181.

ROSA M., *Organizzazione ecclesiastica e vita religiosa in Lombardia dall'età dei Borromei al periodo napoleonico (linee per una ricerca)*, in G. RIGAMONTI (a cura di), *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como, 1972, pp. 159-184.

ROSA M., *Religione e società nel Mezzogiorno tra Cinque e Settecento*, Bari, 1976.

ROSA M., *Riformatori e ribelli nel Settecento religioso italiano*, Bari, 1969.

ROSA M., *Riformismo religioso e giansenismo in Italia alla fine del Settecento*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, pp. 1-30.

ROSA M., *Politica e religione nel Settecento europeo*, Firenze, 1974.

ROSA M., *Politica ecclesiastica e riformismo religioso in Italia alla fine dell'antico regime*, in D. MENOZZI (a cura di), *La Chiesa italiana e la Rivoluzione francese*, Bologna, 1990, pp. 17-45.

ROSA M., *Settecento religioso. Politica della ragione e religione del cuore*, Venezia, 1999.

ROSA M., GREGORY T. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, vol. 2, *L'età moderna*, Roma-Bari, 1994.

ROSA M., *Tra Muratori, il giansenismo e i «lumi»: profilo di Benedetto XIV*, in *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, 1969, pp. 49-85.

ROTA E., *Il giansenismo dell'Università pavese e la questione religiosa della Repubblica Cisalpina*, in «Bollettino della Società Pavese di Storia Patria», 6, 1906, pp. 564-608.

ROTA E., *Il giansenismo in Lombardia e prodromi del Risorgimento italiano*, in *Raccolta di scritti storici in onore di Giacinto Romano*, Pavia, 1907, pp. 363-626.

RUGGIERI E., *Teologia e società. Momenti di un confronto sul finire del Settecento in riferimento all'opera di Nicola Spedalieri*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche», 2 (1981), pp. 437-486.

RUSTIGHI L., *Pedagogia, istituzione, governo. Il discorso pedagogico come discorso politico in Rousseau*, in G. M. CHIODI, R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Milano, 2012, pp.215-222.

SALVATORELLI L., *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, 1941.

- SALVESTRINI A. (a cura di), *Relazioni sul governo della Toscana*, 3 voll., Firenze, 1974.
- SANSTERRE J. M., *Eusèbe de Cesarée et la naissance de la théorie cesaropapiste*, in «Byzantion», 42, 1972, pp. 185-186.
- SAVIO P., *Devozione di Mons. Adeodato Turchi alla Santa Sede. Testo e DCLXXVII documenti sul giansenismo italiano ed estero*, Roma, 1938.
- SCATTOLA M., *Teologia politica*, Bologna, 2007.
- SCHAHL C., *Il tema della concupiscentia in Agostino e la tradizione dell'enkrateia*, in «Augustinianum», 25 (1985), pp. 155-183.
- SCHATZ K., *Il primate del papa. La sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, 1996.
- SCHÜLTE M. J., *Speculum Regis. Studien zur Fürstenspiegel Literatur in der griechischen-römischen Antike*, Hamburg, 2001.
- SEBASTIANI L., *La riorganizzazione delle parrocchie nel periodo giuseppino*, in «Quaderni storici», 15 (1970), pp. 866-910.
- SESTON W., *Constantine as a bishop*, in «Journal of Roman studies», 37, 1947, pp. 127-131.
- SICARD M., SICARD G., *Rôles des époux et rôles des parents d'après les catéchismes français du XVII^e siècle*, in *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse, 1979, pp. 753-772.
- SIGNOROTTO G., *Guadagnini Giovanni Battista*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XXII, Paris, 1987, coll. 457-460.
- SIGNOROTTO G., *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologna, 1989.
- SIGNOROTTO G., *Le inquietudini del clero bresciano (tra XVII e XVIII secolo)*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 43-61.

SIGNOROTTO G., *Milano sacra. Organizzazione del culto e consenso tra XVI e XVIII secolo*, in F. DELLA PERUTA, R. LEYDI, A. STELLA (a cura di), *Mondo popolare in Lombardia. Milano e il suo territorio*, vol. I, Milano, 1983, pp. 581-629.

SIGNOROTTO G., *Un eccesso di devozione. Preghiere pubbliche ai morti nella Milano del XVIII secolo*, in «Società e storia», 20, 1983, pp. 305-336.

SILVER A., *The Jewish Political Tradition*, in M. WALZER, M. LORBERDAUM, N. J. ZOHAR, *The Jewish Political Tradition*, vol. I, *Authority*, New Haven, 2000, pp. 122-126.

SOFRI G., *Camillo Pietro Almici*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 2, Roma, 1960, pp. 512-513.

SOFRI G., *Almici Giovanni Battista*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 2, Roma, 1960, p. 512.

SOMMERVOGEL C., *Bolgeni Jean Vincent*, in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1890, tomo I, coll. 1611-1622.

SOZZI M., *Virtuoso e felice. Il cittadino repubblicano di C. A. Helvétius*, Pisa, 2002.

SINA A., *Esine: storia di una terra camuna*, Brescia, 1978.

SOMMERVILLE P., *English and European Political Ideas in the Early Seventeenth Century: Revisionism and the Case of Absolutism*, in «Journal of British Studies», 35 (1996), pp. 168-194.

SIMONETTI M., *Giuliano d'Eclano nelle controversie dottrinali del suo tempo*, in A.V. NAZZARO (a cura di), *Giuliano d'Eclano e l'Hirpinia christiana*, Atti del convegno di Mirabella Eclano, 4-6 giugno 2003, Napoli, 2004, pp. 21-33.

STELLA P., *Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento*, in: «Augustinianum», 16, 1976, pp.173-205

STELLA P. (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia*, vol I, *Ristampa dell'edizione Bracali*, Firenze, 1986.

STELLA P. (a cura di), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia*, vol II., *Introduzione storica e documenti inediti*, Firenze, 1986.

STELLA P., *Giurisdizionalismo e giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, Torino, 1958.

STELLA P., *Il giansenismo in Italia*, vol. I, *I preludi tra Seicento e primo Settecento*, Roma, 2006.

STELLA P., *Il giansenismo in Italia*, II vol., *Il movimento giansenista e la produzione libraria*, Roma, 2006.

STELLA P., *Il giansenismo in Italia*, vol. III, *Crisi finale e transizioni*, Roma, 2006.

STELLA P., *Itinerari portorealistici: Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) e le sue fortune in Italia*, Torino, 1966.

STELLA P., *L'oscuramento delle verità nella Chiesa dal sinodo di Pistoia alla bolla "Auctorem Fidei"*, in "Salesianum", 43 (1981), pp. 731-756.

STELLA P., *La bolla "Auctorem fidei" (1794) nella storia dell'ultramontanismo. Saggio introduttivo e documenti*, in *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti*, Roma, 2007, pp. XXXIV-CXLI.

STELLA P., *La duplex delectatio: agostinismo e giansenismo dal Sinodo di Pistoia alla Bolla "Auctorem Fidei"*, in "Salesianum", XLV/1 (1983), pp. 25-48.

STELLA P., *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita, Brescia 25-26 maggio 1989, Brescia, 1993, pp. 151-204.

STELLA P., *Quo primum tempore: progetto di bolla pontificia per la condanna del sinodo di Pistoia (1794)*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 45 (1991), f. 1, pp. 1-41.

STELLA P., *Roma e Utrecht: dal dissidio alla rottura (XVII-XIX). Appunti per una rilettura storiografica*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 2011, n. 2, pp. 523-536.

STORCH R., *The "Eusebian Constantine"*, in «Church History», 40, 1971, pp. 145-155.

STRAUB J., *Constantine as "Koinòs episkopos"; tradition and innovation in the representation of the first christian emperor's majesty*, in «Dumbarton Oaks Papers» 21, 1967, pp. 37-56.

STRAUB J., *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart, 1939.

SULLIVAN A., *Il magistero nella Chiesa cattolica*, Assisi, 1986.

TAGLIAPIETRA A. (a cura di), *Che cos'è l'Illuminismo: i testi e la genealogia del concetto*, Milano, 1997.

TAPIÉ V.-L., *L'Europa di Maria Teresa*, Milano, 1982

TARCHETTI A., *Censura e censori di Sua Maestà Imperiale nella Lombardia austriaca: 1740-1780*, in A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, Bologna, 1982, vol. II, pp. 741-792.

TARCHETTI A., *Gaetano Giudici, "abate giansenista e massone": scritti politico-religiosi nel triennio cisalpino*, in «Archivio Storico Lombardo», 101 (1976), pp. 321-345.

TARCHETTI A., *L'esperienza politico-religiosa di Gaetano Giudici «cristiano illuminato»*, in M. ROSA (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, cit., pp. 239-266.

TARCHETTI A., *Un'affaire di politica ecclesiastica "assai scabrosa e delicata": la proibizione della bolla In Coena Domini nella Lombardia austriaca*, in *Dai quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves*, Torino, 1988, pp. 131-149.

THILS F. G., *Primauté et Infaillibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*, Leuven-Louvain, 1989.

TIERNEY B., *Origins of papal infallibility: 1150-1530. A study on the concepts of infallibility, sovereignty in the Middle Ages*, Leiden, 1972.

TODESCHINI G., *I mercanti e il tempio: la società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed età moderna*, Bologna, 2002.

TOGNARINI I., *La rivoluzione francese e la crisi del riformismo italiano*, in G. CHERUBINI, F. DELLA PERUTA, E. LEPORE, G. MORI, G. PROCACCI, R. VILLARI (a cura di), *Storia della società italiana*, parte quarta, v. XIII, *L'Italia giacobina e napoleonica*, Milano, 1985, pp. 11-24.

TOSCANI X., *A misura d'uomo. L'assistenza nella campagna bresciana in Antico Regime*, in G. DA MOLIN (a cura di), *Istituzioni, assistenza e religiosità nella società del Mezzogiorno d'Italia tra XVIII e XIX secolo. Atti del convegno* (Bari, 18-19 dicembre 2008), Bari, 2009, pp. 45-63.

TOSCANI X. (a cura di), *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, Atti del convegno di studi, Cividate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012.

TOSCANI X., *Il clero della Lombardia veneta nella prima metà del secolo XVIII*, in G. BENZONI, M. PEGRARI (a cura di), *Cultura, religione e politica nell'età di A. M. Querini*, Atti del Convegno di studi promosso dal Comune di Brescia in collaborazione con la fondazione Giorgio Cini di Venezia (Venezia-Brescia, 2-5 dicembre 1980), Brescia, 1982, pp. 225-246.

TOSCANI X., *Il clero lombardo dall'Ancien Régime alla Restaurazione*, Bologna, 1979.

TOSCANI X., *L'autorità civile e i seminari nella Lombardia teresiana*, in A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, Bologna, 1982, vol. II, pp. 537-548.

TOSCANI X., *Le scuole nelle valli bresciane e bergamasche*, in M. PISERI (a cura di), *L'alfabeto in montagna. Scuola e alfabetismo nell'area alpina tra età moderna e XIX secolo*, Milano, 2012, pp. 109-148.

TOSCANI X., *Scuole e alfabetismo nello Stato di Milano da Carlo Borromeo alla Rivoluzione*, Brescia, 1993.

TOSI C., *Famiglia e divorzio dalla Repubblica Cisalpina alla Repubblica Italiana: polemiche pubblicitarie e tentativi di legislazione*, in «Critica storica», 25 (1988), 1, pp. 3-55.

TOSI C., *Giuseppinismo e legislazione matrimoniale in Lombardia. La costituzione del 1784*, in «Critica storica», 27 (1990), 2, pp. 233-301.

TIMMERMANS C., *L'abbé Bergier et l'origine des dieux du paganisme: entre érudition et apologétique*, in C. GRELL, F. LAPLANCHE (a cura di), *Les religions du paganisme antique dans l'Europe chrétienne, XVI^e-XVIII^e siècles*, Colloques tenu en Sorbonne les 26-27 mai 1987, Paris, 1988, pp. 185-201.

TRAMPUS A., *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, 2009.

TRANIELLO F., *Il giansenismo bresciano nell'ultima storiografia*, in «Brixia sacra. Memorie storiche della diocesi di Brescia», 3 (1968), pp. 40-47.

TRANIELLO F., *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, in P. CORSINI, D. MONTANARI (a cura di), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita (Brescia, 25-26 maggio 1989), Brescia, 1993, pp. 85-105.

TREBESCHI C., *Una poco conosciuta eredità di Guadagnini e la lezione di Antigone sulle società di antichi originari di Valcamonica*, in X. TOSCANI (a cura di), *Don Giambattista Guadagnini (1723-1807)*, Atti del convegno di studi, Civate Camuno, 21 ottobre 2006, Breno, 2012, pp. 115-126.

TURCHINI A., *“A beneficio pubblico e onor di Dio”. Povertà e carità nella legislazione e nella pastorale della Chiesa milanese*, in D. ZARDIN (A CURA DI), *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano, 1995, pp. 191-251.

TURCHINI A., *I «loca pia» degli antichi stati italiani fra società civile e poteri ecclesiastici*, in C. NUBOLA, A. TURCHINI (a cura di), *Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa, XV-XVIII secolo*, Bologna, 1999, pp. 369-409.

TURCHINI A., *Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna, 1999.

- TURI G., *“Viva Maria”*. *La reazione alle riforme leopoldine (1790-1799)*, Firenze, 1969.
- VAN KLEY D., *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven, 1996.
- VAN STAEN C. (a cura di), *Jean-Jacques Rousseau (1712-2012). Matériaux pour un renouveau critique*, Bruxelles, 2012.
- VAUCHER A.-F., *Une célébrité oubliée: le P. Manuel de Lacunza y Diaz (1731-1801) de la Société de Jésus, auteur de La Venue de Messie en gloire et Majesté*, Collonges-sous-Salève, 1941.
- VAUSSARD M., *L'epistolario di G.M. Pujati col canonico du Pac de Bellegarde*, in «Studi Veneziani», 7 (1965), pp. 443-486.
- VECCHI A., *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia, Roma, 1962, p. 473.
- VECCHI A., *Questioni d'onore*, in M. CAPUCCI (a cura di), *Corte, buon governo, pubblica felicità. Politica e coscienza civile nel Muratori*, atti della III giornata di studi muratoriani (Vignola, 14 ottobre 1995), Firenze, 1996, pp. 87-104.
- VENTURI F., *Bianchi Isidoro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 10, Roma, 1968, pp. 132-139.
- VENTURI F., *Settecento riformatore*, vol. I, *Da Muratori a Beccaria*, Torino, 1998.
- VENTURI F., *Settecento riformatore*, vol. II, *La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, Torino, 1967.
- M. VERGA, *Il vescovo e il Principe. Introduzione alle lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, in B. BOCCHINI CAMAIANI, M. VERGA (a cura di), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo*, vol. I, cit., pp. 3-47.
- VERSCHOREN M., *The appearance of the concept of concupiscentia in Augustine's early antimanchaen writings (388-391)*, in «Augustiniana», 52 (2002), pp. 199-240.

VERZELLA E., *Nella rivoluzione delle cose politiche e degli umani cervelli. Il dibattito sulle Lettere teologico-politiche di Pietro Tamburini*, Firenze, 1998.

VETTORI I. G. (a cura di), *Brescia nel Settecento*, Brescia, 1985.

VIANELLO A., *Assistenza a domicilio a Venezia nel XVIII secolo. L'uso del denaro da parte delle fraterne dei poveri*, in A. PASTORE, M. GARBELLOTTI (a cura di), *L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII)*, Bologna, 2001, pp. 243-244.

VIANELLO C. A., *La legislazione matrimoniale in Lombardia da Giuseppe II a Napoleone*, in AA. VV., *Atti e Memorie del Secondo Congresso Storico Lombardo*, Milano, 1938, pp. 327-362.

VIGLIONE M., *Libera Chiesa in libero Stato? Il Risorgimento e i cattolici: uno scontro epocale*, Roma, 2005.

VIGLIONE M., *Rivolte dimenticate: le insorgenze degli italiani dalle origini al 1815*, Roma, 1999.

VISMARA G., *Il diritto di famiglia in Italia. Dalle riforme ai codici*, Milano, 1978.

VISMARA P., *Cattolicesimi, itinerari sei-settecenteschi*, Milano, 2002.

VISMARA P., *Echi e riflessi del sinodo di Pistoia in Lombardia*, in *Settecento religioso in Lombardia*, Milano, 1994, pp. 217-240.

VISMARA P., *Forme della pietà barocca nelle campagne lombarde tra Sei e Settecento*, in *Settecento religioso in Lombardia*, Milano, 1994, pp. 171-185.

VISMARA P., *Il "buon cristiano". Dibattiti e contese sul catechismo nella Lombardia di fine Settecento*, Firenze, 1984.

VISMARA P., *L'abolizione delle missioni urbane dei gesuiti a Milano*, in «Nuova rivista storica», LXII, 1978, pp. 549-571.

VISMARA P., *La soppressione dei conventi e dei monasteri in Lombardia nell'età teresiana*, in A. DE MADDALENA, E. ROTELLI, G. BARBARISI (a cura di), *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, Bologna, 1982, vol. II, pp. 481-500.

VISMARA P., *La questione del catechismo nella Lombardia austriaca durante la seconda metà del sec. XVIII*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 32 (1976), pp. 460-503.

VISMARA P., *Le reazioni alla bolla Auctorem fidei nella Lombardia austriaca*, in *Cattolicesimi, itinerari sei-settecenteschi*, Milano, 2002, pp. 273-286.

VISMARA P., *Lodovico Antonio Muratori (1672-1750): Enlightenment in a Tridentine Mode*, in BURSON J. D., LEHNER U.L. (a cura di), *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, Notre Dame, 2014, pp. 249-268.

VISMARA P., *Migliavacca Celso*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 74, 2010, Roma, pp. 359-361.

VISMARA P., *Oltre l'usura. La Chiesa moderna e il prestito a interesse*, Soveria Mannelli, 2004.

VISMARA P., *Pietro Tamburini, il "caso Moladori" e la questione del matrimonio nel Settecento lombardo*, in *Settecento religioso in Lombardia*, Nuove Edizioni Duomo, Milano, 1994, pp. 241-272.

VISMARA P., *Questioni di interesse. La Chiesa e il denaro in età moderna*, Milano, 2009.

VISMARA P., *Settecento religioso in Lombardia*, Milano, 1994.

VOLPI V. (a cura di), *Una "libreria" nel turbine della storia: Giansenismo, Classicismo e Risorgimento nella biblioteca parrocchiale di Esine*, Milano, 1996.

WALZER M., *All'ombra di Dio. Politica nella Bibbia ebraica*, Brescia, 2013.

WALZER M., LORBERDAUM M., ZOHAR N. J., *The Jewish Political Tradition*, vol. I, *Authority*, New Haven, 2000.

WANDRUSZKA A., *Pietro Leopoldo un grande riformatore*, Firenze, 1968.

WEILER A., *L'esperienza di comunità religiose fuggiasche*, in «Concilium», 1987, 23, vol. I, pp. 88-98.

WEINFELD M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972.

YOUNG J., *L'Esodo come paradigma per la teologia nera*, in «Concilium», 1987, 23, vol. I, pp. 123-132.

ZAGHI C., *L'Italia giacobina*, Torino, 1989.

ZALIN G., *Il pane e la fame: mondo rurale e crisi alimentari nel bresciano del Sei e Settecento*, in M. PEGRARI (a cura di), *La società bresciana e l'opera di G. Ceruti*, Atti del convegno, Brescia, 25-26 settembre 1987, Brescia, 1988, pp. 17-42.

ZAMBARBIERI A., *Giansenismo e rivoluzione. Francesco Alpruni*, in «Annali di storia pavese», 20 (1991), pp. 123-146.

ZAMBARBIERI A., *Terra uomini religione nella pianura lombarda. Il Lodigiano nell'età delle riforme asburgiche*, Roma, 1983.

ZANFREDINI M., *Bolgeni Giovanni Vincenzo*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, a cura di C. O' NEIL e J. DOMÍNGUEZ, Roma-Madrid, 2001, vol. I, p. 476.

ZARDIN D., *Carità e mutua assistenza*, in M.P. ALBERZONI, O. GRASSI (a cura di), *La carità a Milano nei secoli XII-XV: Atti del convegno di studi*, Milano 6-7 novembre 1987, Milano, 1989, pp. 281-300.

ZARDIN D., *Confraternite e "congregazioni" gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche*, in A. ACERBI, M. MARCOCCHI (a cura di), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano, 1988, pp. 180-252.

ZARDIN D., *Confraternite e vita di pietà, nelle campagne lombarde tra '500 e '600*, Milano, 1981.

ZARDIN D., *Le confraternite bresciane al tempo della visita apostolica di san Carlo Borromeo*, in AA. VV., *San Carlo Borromeo e Brescia. Atti del convegno*, Rovato, 1987, pp. 123-151.

ZARRI G., *Il matrimonio tridentino*, in P. PRODI, W. REINHARD (a cura di), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996, pp. 437-483.

ZINGALE A., *Gaetano Giudici (1766-1851). Un giansenista lombardo tra riforme e rivoluzione*, Roma, 1978.