

CARLO FANTAPPIÈ

Universidad de Urbino

LE DOTTRINE TEOLOGICHE  
E CANONISTICHE SULLA  
COSTITUZIONE E SULLA RIFORMA  
DELLA CHIESA NEL SETTECENTO



VNIVERSITAT  
ID VALENCIA (φψ)

LA REAL SOCIEDAD ECONOMICA DE AMIGOS DEL PAIS  
Y LOS DPTOS. DE HISTORIA MODERNA Y DE FILOSOFIA MORAL DE LA  
UNIVERSITAT DE VALENCIA

Se complacen en invitarle a la Conferencia que dentro del Ciclo “**Ilustración Europea**”  
se celebrará el día 2 de Mayo, a las 19:30 horas en el Centre Cultural de BANCAIXA,  
Plaza de Tetuán 23, a cargo de:

*Carlo Fantappiè*

(Profesor de Historia de las ideas Jurídicas de la Universidad de Urbino, Italia)

Sobre el tema: **La reforma de la Iglesia en las doctrinas teológicas y  
canonistas (galicanos, jansenistas y reformadores).**

Colabora: fundació  
**BANCAIXA**

Valencia, Mayo 2000

**1.** L'Europa del Settecento è percorsa da una pluralità di correnti e di movimenti di riforma della Chiesa che gli storici, da un secolo a questa parte, hanno variamente denominato: sul terreno della politica ecclesiastica degli Stati si è generalmente distinto l'anticurialismo, il regalismo (più che altro di matrice gallicana), il giurisdizionalismo delle dinastie o degli antichi Stati e il giuseppinismo; sul terreno della riforma religiosa propriamente detta il gianse- nismo; sul terreno culturale il cattolicesimo illuminato o, come si preferisce ormai dire, l'*Aufklärung* cattolica.

Come tutte le schematizzazioni, anche queste hanno il difetto di essere incomplete (fino a qualche anno fa, per esempio, era dato pochissimo spazio alle correnti millenaristiche), di tendere ad una semplificazione dei complessi intrecci che collegano le realtà storiche sottostanti, e di presupporre una deter- minata comprensione del fenomeno che intendono descrivere. In particolare, la distanza storica che ci separa dai climi culturali propri del tempo in cui sono state coniate permette di ricondurre queste classificazioni alle controversie teo- logiche intraecclesiastiche, ai diversi sistemi di relazioni tra Stati e Chiese oppure, più in generale, a determinate premesse ideologiche. È quindi naturale che, con l'approfondimento delle indagini, questi concetti abbiano subito una certa usura intellettuale e, in certi casi, siano risultati parzialmente inadeguati o addirittura divenuti difficilmente utilizzabili, se non addirittura considerati come una moneta fuori corso.

La categoria di "gianse nismo" è stata rigorosamente ricondotta, da uno dei maggiori esperti come il padre Ceysens, a quella opposta ed inseparabile di "antigianse nismo" che storicamente l'ha preceduta e che ne avrebbe guidato l'interpretazione fino a un cinquantennio, quando con l'opera del Gazier si sarebbe aperta una breccia verso la verità storica, "vers ce jansénisme qui, à vrai dire, n'a jamais existé, du moins pas tel quel les antijansénistes l'ont combattu, les papes l'ont condamné, l'histoire l'a retenu".<sup>1</sup> Per il "gianse nismo"

---

<sup>1</sup> L. Ceysens, *Que penser finalement de l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme?*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", LXXXVIII, 1993, pp. 108-109.

presente nei vari Stati italiani del Settecento i problemi non sono meno complicati. Una lunga tradizione storiografica, di parte cattolica prima e laica dopo, ha da lungo tempo mostrato che esso, pur non essendo privo di qualche elemento di originalità dottrinale, mancava tuttavia di una sostanziale autonomia culturale e spirituale, restando in larga parte tributario delle opere francesi e fiamminghe. Da qui l'esigenza di comprenderne i caratteri differenziali del movimento sul piano politico-religioso, alla luce dei molteplici legami da esso instaurati con i riformatori illuminati; la necessità di evitare il rischio di "tipizzare" il movimento scegliendo alcune figure invece di altre ritenute senza ragione meno rappresentative o, comunque, non allineate alle posizioni che si intendono preferire;<sup>2</sup> l'inopportunità di "parlare di un giansenismo italiano dalle caratteristiche univoche, anche se è possibile indicare dei tratti unificanti".<sup>3</sup>

Allo stesso modo, anche per il termine astratto e assai recente di "gallicanesimo",<sup>4</sup> che è fenomeno tipicamente francese, ma i cui principi e argomenti vengono esportati e adattati in diversi Stati dell'Europa, si avverte il bisogno di parlare al plurale, a seconda degli autori e degli attori, e di dare a questo movimento una definizione non statica ma pragmatica e dialettica. Anziché costituire un corpo di dottrine omogeneo e fissato una volta per tutte, esso trasforma e modifica i suoi caratteri nell'opposizione al movimento "ultramontano", che si richiamava al primato giurisdizionale del papa e negava il principio della separazione del potere spirituale da quello temporale nonché le prerogative proprie della giurisdizione episcopale. Le diverse specificazioni aggiunte dagli storici al termine di base "gallicanesimo" ("politico", "ecclesiastico", "regalista" o "parlamentare") confermano che esse non sono utilizzabili al fine di individuarne l'identità perché richiamano componenti esterne che servono a definirlo di volta in volta in rapporto alle resistenze e alle reazioni da esso messe in opera.<sup>5</sup>

Ugualmente è in via di superamento la lunga polemica intorno al significato da attribuire al termine "giuseppinismo". Valjavec aveva parlato di "illuminismo cattolico"; Maass l'aveva assimilato al tentativo di creare una "Chiesa di Stato" (*Staatkirchen*), mentre per Winter rappresentava una forma di "cattolicesimo riformista" (*Reformkatholizismus*). Le tendenze più recenti degli studi tendono, invece, a smussare l'antagonismo di queste denominazioni, frutto dell'atmosfera del *Kulturkampf*, e ad evidenziare come "aspetti riguardanti la

---

<sup>2</sup> Conviene riferirsi alla vecchia ma sempre utile rassegna di F. Traniello - E. Passerin d'Entrèves, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", III, 1967, pp. 279-313; da completare ora con gli studi di M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999.

<sup>3</sup> M. Pieroni Francini, *Il giansenismo in Italia*, in F. Hildesheimer - M. Pieroni Francini, *Il giansenismo*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994, in part. p. 147.

<sup>4</sup> Littré lo introduce solo nel 1882 (cfr. A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, du Cerf, 1953, p. 13 nota 2).

<sup>5</sup> Per un quadro degli sviluppi degli studi si veda la 'voce' di J.M. Gres-Gayer, *Gallicanisme*, in *Dictionnaire critique de la théologie* sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, P.u.f., 1998.

Chiesa di Stato e aspetti riguardanti il cattolicesimo riformista siano, in diverse fasi, cresciuti insieme, si siano incrociati, sovrapposti e indeboliti”.<sup>6</sup>

Sebbene coniato o riscoperto per ultimo (B. Plongeron), anche il concetto di *Aufklärung* cattolica ha ricevuto critiche o è stato respinto per motivi ideologici dai sostenitori dell'irriducibilità tra la concezione delle *lumières* e quella cattolica. Uno storico del Settecento del valore di Franco Venturi pensa che i pochi casi rilevanti di “cattolici illuminati” abbiano rappresentato “soltanto il vestibolo della grande casa dei veri *philosophes*”.<sup>7</sup> Resta il fatto che questa categoria si è rivelata non solo applicabile su una scala assai larga, che comprende tutto lo spazio europeo e interessa le diverse confessioni cristiane poste di fronte alle trasformazioni culturali dell'età dei lumi, ma anche utile per “superare la rigida contrapposizione tra un pensiero conservatore o reazionario e le istanze della nuova cultura, individuando terreni d'incontro e forme d'intersezione” nonché per “aprire la strada ad un'interpretazione del riformismo ecclesiastico settecentesco non più legata soltanto alle premesse dell'anticurialismo e del giurisdizionalismo o alle sollecitazioni del giansenismo”.<sup>8</sup>

Come si può facilmente immaginare, l'acquisizione di queste cautele nell'impiego della terminologia storica da applicare alle diverse correnti di riforma è il risultato di un lungo lavoro interpretativo. In Italia esso ha preso le mosse alla fine del secolo scorso dalla storiografia militante di carattere politico ispirata alle idee del Risorgimento (Rota, Scaduto, Rodolico), per poi subire le rettifiche degli storici confessionali negli anni Trenta (Dammig, Matteucci), aprirsi alle influenze della storia sociale e religiosa negli anni Cinquanta e Sessanta (Passerin, Vecchi, Rosa, Stella) e concentrarsi nei due decenni successivi a studiare i movimenti di riforma ecclesiastica, con speciale riferimento al giansenismo, in rapporto alle trasformazioni culturali, sociali e politiche del Settecento, con particolare riferimento alla politica del “dispotismo illuminato”.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> G. Klingenstein, *Radici del riformismo asburgico*, in *Storia religiosa dell'Austria*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Milano, Centro Ambrosiano, 1997, p. 145.

<sup>7</sup> Così E. Passerin d'Entrèves, *Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e Stati assoluti*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa», 1978, p. 62 nota 4, a proposito del secondo volume di *Settecento riformatore* di F. Venturi (*La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti 1758 - 1774*, Torino, Einaudi, 1976).

<sup>8</sup> Rosa, *Settecento religioso*, cit., pp. 150-151, ma si veda tutto il saggio *L'«Aufklärung cattolica»*, alle pp. 149-184. Una conferma eloquente della legittimità e dell'utilità di questa categoria proviene dall'opera scientifica che Antonio Mestre ha svolto da quasi quarant'anni attorno alla “*Ilustración católica*” in Spagna e in particolare sulla figura di Gregorio Mayans. Basti ricordare, oltre alla cura dell'epistolario di Mayans, i volumi *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968; *Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y la ilustración valenciana*, Valencia, 1987; *Mayans y la España de la ilustración*, Madrid, 1990 e gli *Actas del congreso internacional sobre Gregorio Mayans*, Valencia, 1999.

<sup>9</sup> Per questi indirizzi storiografici mi permetto di rinviare a C. Fantappiè, *Iglesia y poder político en la historiografía italiana sobre el siglo XVIII*, in E. La Parra López - J. Pradells Nadal (editori), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1991, pp. 219-236.

Le ultime tendenze della ricerca tendono a riproporre in termini ammodernati il tradizionale interesse verso l'interpretazione socio-politica – si pensi, ad esempio, ai molteplici e importanti lavori di Dale K. Van Kley e di Catherine Maire<sup>10</sup> diretti a mostrare come il giansenismo abbia costituito una delle fonti della rivoluzione francese –, ma tendono anche a recuperare lo sfondo spirituale e teologico strettamente connaturato con i vari movimenti di riforma ecclesiastica.<sup>11</sup>

Su questa linea storico-dottrinale si sono ultimamente cimentati, tra gli altri, Gres-Gayer per il gallicanesimo, Pietro Stella per il giansenismo, Bruno Neveu in un'esplorazione molto vasta del problema delle censure teologiche pronunciate dal romano pontefice nei secoli XVI e XVII.

Nel caso del gallicanesimo Gres-Gayer è partito da una ricerca sulla vita ed opere di Louis-Ellies Du Pin († 1719)<sup>12</sup> per poi allargare lo sguardo alle posizioni dottrinali della Facoltà di teologia di Parigi nel secondo Seicento e nel primo Settecento.<sup>13</sup> L'analisi delle tesi teologiche ha messo in evidenza che i dottori della Sorbona avevano operato una mediazione tra la corrente gianse-nista e quella gallicana, aderendo a posizioni di tipo agostiniano-tomista (un tiers parti largamente condiviso), rifiutato gli atteggiamenti radicali e stavano perseguendo una sorta d'irenismo cristiano.<sup>14</sup> Ma la pubblicazione dell'*Unigenitus* divise i dottori della Facoltà in un gruppo di difensori, minoritario anche se omogeneo, e in una coalizione di oppositori “jansénistes mais surtout gallicans, que la dynamique propre des débats et les oppositions externes soudent

---

<sup>10</sup> D.K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven - London, Yale University Press, 1996; C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998. Ambedue gli studiosi si rifanno, con esiti differenziati, a M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985 (trad. it., Torino, Einaudi, 1992). Lo stesso Gauchet, intervenendo su *La question du jansénisme dans l'historiographie de la Révolution*, ha osservato: “Il y a un rapport entre jansénisme et Révolution, un rapport noué dans le long terme, un rapport efficace dans le court terme” (in *Jansénisme et révolution. Actes du colloque de Versailles... réunis par C. Maire*, Paris, Chroniques de Port-Royal, 1990, p. 23).

<sup>11</sup> Può essere utile indicare alcune ‘voci’ di dizionari specialistici: B. Neveu, *Duguet, Jean-Jacques*, in *Dictionnaire de biographie française*, XI, Paris, Létouzey et Ané, 1967, coll. 1526-1528; M. Dupuy, *Jansénisme*, § III (dottrine spirituali), in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, VIII, Paris, Beauchesne, 1974, coll. 128-148; *Mésenguy, François-Philippe*, *ibidem*, X, 1979, coll. 1067-1069; J.A.G. Tans, *Quesnel, Pasquier*, *ibidem*, XII/2, 1986, coll. 2732-2746; P. Zovatto, *Ricci, Scipion*, *ibidem*, XIII, coll. 546-554.

<sup>12</sup> J. Gres-Gayer, *Un théologien gallican, témoin de son temps: Louis Ellies Du Pin (1657- 1719)*, in “Revue d'histoire de l'Eglise de France”, LXXXII, 1986, pp. 67-121, e Idem, *Le gallicanisme de Louis Ellies Du Pin (1657-1719)*, in “Lias”, XVIII, 1991, pp. 37-63.

<sup>13</sup> J. Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir en Sorbonne. La Faculté de théologie de Paris et la bulle Unigenitus 1714-1721*, Paris, Klincksiek, 1991; Idem, *Jansénisme en Sorbonne 1643-1656*, Paris, Klincksiek, 1996.

<sup>14</sup> E. Préclin, *L'union des Eglises gallicane et anglicane. Une tentative au temps de Louis XV: P.-F. Le Courayer et Guillaume Wake (de 1681 à 1732)*, Paris, 1928; W. Hasse (ed.), *Rome and the Anglicans*, Berlin-New York, 1982; J. Gres-Gayer, *Paris-Cantorbéry (1717-1720). Le Dossier d'un premier œcuménisme*, Paris, 1989.

dans un front commun de défense de leurs droits”.<sup>15</sup> Il punto d’incontro e di saldatura tra i due movimenti sarebbe avvenuto sulla difesa dei contenuti propri della tradizione teologica parigina e specialmente sulle prerogative di magistero spettanti nella Chiesa al corpo dei dottori. Questi non intendevano esautorare i vescovi del loro ruolo di “giudici della fede”, ma rivendicavano, corporativamente, la rappresentanza di “testimoni della fede”, cioè una precisa funzione nell’elaborazione e nell’interpretazione della dottrina cattolica. Per legittimare le loro rivendicazioni ideali i “dottori” sarebbero ritornati alle dottrine di Edmond Richer,<sup>16</sup> sindaco della Facoltà ai primi del Seicento, e assertore di una visione della Chiesa dove era messa al primo posto la partecipazione di tutti i pastori e, in qualche misura, anche dei fedeli laici. La tesi di Gayer-Gasset è che, nella fase successiva a Bossuet e ai Quattro articoli gallicani, si è delineato nel movimento un’importante fase di svolta, una separazione di tendenze tra il tradizionale “gallicanesimo episcopale e regale” e un nuovo “gallicanesimo universitario e parlamentare”, i quali continuano ad opporsi sul piano ideologico e pragmatico alle posizioni ultramontane ma si diversificano sensibilmente sul terreno ecclesiologico, a seconda dell’accettazione del modello tridentino o di un suo rinnovamento radicale alla luce del modello della chiesa primitiva.<sup>17</sup>

Nel caso del giansenismo la centralità dell’aspetto ecclesiologico ha trovato una conferma nella pubblicazione, da parte di Stella, degli atti dei lavori preparatori della bolla *Auctorem fidei* (1794) con cui si condannava il Sinodo di Pistoia del 1786. Con il supporto di una enorme documentazione, Stella si è impegnato in un’operazione ermeneutica rivolta a mostrare la sovrapposizione di significati o “polisemie” a cui furono sottoposti i testi sinodali dal momento della loro formulazione originaria al momento della condanna. In tal modo egli intende sottolineare, principalmente, “il contrasto tra la lettura che dei propri decreti avevano fatta all’interno del sinodo i padri pistoiesi e l’altra, elaborata a Roma via via dalle tre congregazioni particolari che si succedettero nell’esame”. In ogni caso, il testo finale della bolla papale e la documentazione preparatoria ora pubblicata attestano, in maniera inequivocabile, che l’accusa principale rivolta al sinodo riguardava l’assetto gerarchico della Chiesa, la negazione del primato di giurisdizione del papa, i diritti dell’episcopato, i diritti dei parroci, la concezione della Chiesa come corpo mistico, insomma tutti quegli aspetti ecclesiologici che allora erano, come ammette Stella, “particolarmente scottanti” e “riguardo ai quali era più vivo il contrasto tra la visione romana e quella di altre posizioni entro l’ambito tradizionalmente cattolico”.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir*, cit., p. 207.

<sup>16</sup> Si veda l’ancora utile, ancorché polemico, E. Puyol, *Edmond Richer. Etude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du XVIIe siècle*, 2 voll., Paris, 1876.

<sup>17</sup> Gres-Gayer, *Le gallicanisme de Louis Ellies Du Pin*, cit., p. 38.

<sup>18</sup> P. Stella, *Il giansenismo in Italia, II/I, Roma: La bolla Auctorem fidei (1794) nella storia dell’ultramontanesimo*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1995, pp. V, X, CX. Sulla centralità della

D'altra parte il tema individuato e trattato da Neveu ha il pregio di sollecitare un confronto serrato tra le diverse correnti ecclesiologiche sorte dopo il concilio di Trento e di fare emergere in maniera chiara, nelle diverse fasi del loro sviluppo, sia i punti di contatto sia i punti di contrasto dottrinale. Proprio in apertura del suo volume, Neveu ha richiamato l'attenzione sul fatto che il rifiuto dei gallicani e dei giansenisti di ammettere l'infallibilità del giudizio della Chiesa su singoli fatti o l'infalibilità del papa a certe condizioni abbia stimolato nuove concezioni che riformulano la costituzione della Chiesa, la funzione del primato petrino mediante la distinzione tra *sedes* e *sedens*, i soggetti dell'autorità magisteriale, i rapporti tra chiesa romana e chiesa particolare.<sup>19</sup>

In quest'ottica di storia dottrinale si intende sviluppare l'analisi delle correnti di riforma religiosa del Settecento per meglio definirne la fisionomia storica mediante la ricerca delle fonti, antiche o recenti, di cui si avvalgono, l'individuazione delle tematiche fondamentali, la ricostruzione dei legami e degli innesti che ne segnano l'evoluzione e la trasformazione.<sup>20</sup> Si tratta, in sostanza, di seguire le trasformazioni più rilevanti intervenute nella concezione di Chiesa dal secolo XVII al XVIII sotto il duplice profilo teologico e canonistico.

Nel dare la preferenza a questi aspetti teorici siamo consapevoli del rischio implicito di isolare le singole correnti di riforma dal loro concreto terreno storico e di non tenere nel dovuto conto l'osmosi che avvenne tra esse e i movimenti culturali coevi (si pensi ad es. agli intrecci tra il gallicanesimo e il giansenismo in Francia o a quelli tra il giansenismo italiano e la cultura riformista, non necessariamente riducibile all'enciclopedismo laico). Si ritiene, tuttavia,

---

ecclesiologia come motivo fondamentale della condanna papale aveva già attratto l'attenzione L. Pásztor, *La curia romana e il giansenismo*, in *Actes du Colloque sur le jansénisme organisé par l'Académie Belga, Rome 2 et 3 novembre 1973*, Louvain, Publications Universitaires - Ed. Nauwelaerts, 1977, pp. 89-104. Una conferma ulteriore della forte valenza ecclesiologica della condanna romana del sinodo pistoiese è stata data da Ph. Boutry, *Tradition et autorité dans la théologie catholique au tournant des XVIIIe et XIXe siècles. La bulle Auctorem fidei (28 août 1794)*, in *Histoire et théologie*. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire contemporaine sous la direction de J.-D. Durand, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 59-82.

<sup>19</sup> B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993, in part. p. 21. Di Neveu è da ricordare anche la raccolta di saggi di storia dottrinale edita sotto il titolo *Erudition et religion au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Albin, 1994.

<sup>20</sup> Del resto, la necessità di risalire alle sorgenti spirituali e culturali dei diversi movimenti riaffiora anche nella recente sintesi di storia del Cristianesimo dedicato al secondo Settecento e curato da Plongeron (*Les défis de la modernité (1750 - 1840)*, Paris, Desclée - Fayard, 1997 ["Histoire du Christianisme" sous la direction de Jean-Marie Mayeur *et al.*, t. X]). Vi si nota il tentativo di Claude Michaud di radicare il giuseppinismo in una tradizione anticuriale propria della monarchia asburgica e di evidenziare i rapporti di alti funzionari di Corte e di frange dell'episcopato dell'Impero con la corrente di riforma giansenista della Chiesa. "Cette spiritualité philo-janséniste - conclut Michaud - fut partagée par Marie-Thérèse et cette heureuse conjonction donna ses chances à la réforme de l'Église" (*ibidem*, pp. 34-35). Parimenti, Plongeron avverte che i protagonisti del "partito giansenista" in Francia sono due generazioni di canonisti laici (da Maulrot a Portalis) che, oltre al rigore dei costumi e all'etica politica, sono dotati di un'erudizione schiacciante messa al servizio della lotta contro "un despotisme politique-ecclesiastique enté sur la sacralité du pouvoir" (*ibidem*, p. 32).

che un tale profilo possa servire a recuperare la centralità delle tematiche teologiche, storiche e canonistiche nelle controversie ecclesiastiche del Settecento e, al tempo stesso, costituire un presupposto essenziale per la corretta comprensione dei termini in cui allora fu posto il problema della riforma della Chiesa.<sup>21</sup>

2. Chiunque voglia seguire le trasformazioni più rilevanti intervenute in seno al cattolicesimo intorno al modello di Chiesa nel Settecento non può prescindere dall'eredità del secolo precedente, durante il quale la domanda sulla "vera" Chiesa e quindi la ricerca delle sue "note" o caratteri distintivi diviene, in virtù del principio *Extra Ecclesiam nulla salus*, più importante della famosa questione della giustificazione, che pure aveva originato la Riforma.<sup>22</sup> Accanto alla dominante definizione di Bellarmino ("[*Ecclesiam esse*] *coetus hominum, eiusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani pontificis*"<sup>23</sup>), che costituisce un'importante pietra di paragone dal concilio di Trento al Vaticano II ed è diretta a sottolineare le "note" della visibilità, della giuridicità e della gerarchicità, troviamo una concezione più elaborata in Berulle († 1629), che vede nella Chiesa il "corpo mistico" di Cristo e la perfetta immagine della Trinità, in quanto possiede sia la pluralità dei ministeri sia l'unità. L'articolazione di ministeri costituisce una sorta di "catena dorata" che, secondo lo schema dello Pseudo-Dionigi l'Aeropagita, procede dall'Uno e ci riconduce all'Uno dopo essere passata attraverso tutti gli intermediari della gerarchia ecclesiastica.<sup>24</sup>

Quest'idea, che era stata il cavallo di battaglia dell'Università di Parigi nel Duecento, sarà ripresa dal giansenista Saint-Cyran († 1643) per difendere i diritti del clero secolare contro i gesuiti che sostenevano la superiorità dello stato religioso. Ma, successivamente, Saint-Cyran porterà l'accento su una concezione pneumatologica della Chiesa, dove il legame e l'anima del 'corpo mistico' è il rapporto diretto con lo Spirito Santo.<sup>25</sup> Erano poste le premesse per la

---

<sup>21</sup> Dal nostro punto di vista si tratta di riprendere un problema che, già affrontato dallo Jemolo nel lontano 1914 in una prospettiva di sistematica giuridica, si è, nel frattempo, arricchito d'importanti contributi e di nuove interpretazioni (cfr. A.C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Torino, 1914. La seconda edizione di quest'opera (Napoli, Morano, 1972) è stata arricchita di una ricchissima *Nota* di interpretazione storiografica e di aggiornamento bibliografico a cura di F. Margiotta Broglio.

<sup>22</sup> J. Orcibal, *L'idée d'Eglise chez les catholiques du XVIIème siècle*, in *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Storia moderna*, IV, Firenze, Sansoni, 1955, p. 114 nota 4.

<sup>23</sup> R. Bellarminus, *Controversiae generales* (1586), IV,3,2.

<sup>24</sup> Cfr. J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle. Evolution d'une spiritualité*, Paris, 1965; P. Cochois, *Bérulle, hiérarque dionysien*, in "Revue d'ascétique et de mystique", XXXVII, 1961, pp. 314-353; M. Dupuy, *Bérulle et le sacerdoce. Etude historique et doctrinale*, Paris, Lethielleux, 1969 (per le influenze dionisiane, pp. 55-57, 69-70).

<sup>25</sup> J. Orcibal, *Les origines du jansénisme. Jean Duvergier de Hauranne et son temps*, II, Louvain - Paris, 1947, pp. 350-358.

critica a tutte le forme sociali e visibili di Chiesa, la quale verrà sviluppata da Antoine Arnauld († 1694).

Questi abbandona il misticismo dello Pseudo-Dionigi per fondare la Chiesa-società spirituale sul principio interiore della carità e, influenzato dalla filosofia cartesiana, valorizza l'apporto delle facoltà naturali: la 'coscienza', la 'ragione', il 'diritto' di ogni fedele sono da porre in relazione con la Chiesa-società esteriore, organizzata gerarchicamente.<sup>26</sup> Nella Chiesa i poteri dati da Cristo sono distribuiti in vario modo e con funzioni diverse tra i membri della comunità dei credenti; i fedeli laici partecipano alla vita della Chiesa nella scelta dei vescovi e dei parroci (si richiama l'esperienza del primo millennio), nella regolazione della disciplina (mediante l'adesione alle decisioni prese dai pastori), nelle definizioni di fede (perché esse si limitano a precisare una dottrina già contenuta nel corpo dei fedeli e trasmessa dalla Tradizione). In ogni caso, l'esercizio dei poteri nella Chiesa non può essere motivo di limitazione dei diritti dei fedeli, deve evitare ogni tendenza al dominio e regolarsi sullo spirito di carità.<sup>27</sup>

Allo stesso modo, sul terreno propriamente dottrinale, Arnauld rivendica da parte dei fedeli la necessità di una fede consapevole ed esplicita, almeno nelle verità insegnate nel catechismo, cioè in quelle fondate sulla Scrittura e sulla Tradizione. Poiché il deposito delle verità di fede è stato trasmesso dagli apostoli fino a noi attraverso la fede unanime della comunità dei credenti, la Chiesa deve regolare la credenza di ciascuno sul metro della credenza comune.<sup>28</sup> Ciò significa che la Chiesa non può inventare nuovi dogmi, che i papi e i concili non sono gli organi di produzione ma solamente di tutela e di interpretazione della verità dogmatica, e che nella Chiesa non vi può essere un'opposizione tra la fede dei singoli fedeli e la fede comune.<sup>29</sup>

Se alla corrente giansenista si aggiungono i tentativi dei gallicani di opporsi alla centralizzazione romana,<sup>30</sup> di formare una chiesa nazionale sia mediante le dichiarazioni dottrinali contenute nei famosi IV articoli dell'Assemblea del clero del 1682 sia con il progetto politico del Richelieu di dare vita ad un patriar-

---

<sup>26</sup> J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld)*, II, Paris, Vrin, 1952, pp. 280-285.

<sup>27</sup> *Ibidem*, II, pp. 360-366.

<sup>28</sup> "Le pape n'est pas infaillible sur les dogmes sans le consentement de l'Eglise. Le concile général n'est pas infaillible sur les questions de foi et l'Eglise ne demande pas une foi divine pour les faits qui dépendent des expériences humaines" (A. Arnauld, *Sixième mémoire...*, citata da Neveu, *L'erreur et son juge*, cit., p. 78).

<sup>29</sup> *Ibidem*, II, pp. 364-365.

<sup>30</sup> Un sintomo culturale dell'esigenza di riforma della Chiesa avanzata dai gallicani può essere considerata la riedizione a Parigi, nel 1671, dei *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* (1311) di Guglielmo Durando, del *De emendatione Ecclesiae* di Pietro d'Ailly, del *De corrupto ecclesiae statu* (1417) di Nicola de Clemanges e del memoriale *De emendanda ecclesia* presentata da diversi cardinali al papa Paolo III nel 1538. Si trattava di testi che chiedevano la riforma della Santa Sede e il ritorno alla tradizione antica: "Quod antiquitas bene statuit, novitas nostri temporis... male neglexit" (Martimort, *Le gallicanisme*, cit., p. 301).

cato della chiesa di Francia, si comprende come agl'inizi del Settecento, una volta falliti i tentativi di riunione tra cattolici e protestanti incoraggiati da Leibniz tra il 1677 e il 1684, la nozione di Chiesa e delle sue note distintive così come erano uscite dal Tridentino e definite da Bellarmino, fosse sottoposta, all'interno dello stesso mondo cattolico, ad attacchi radicali che ne indebolivano le dottrine teologiche e ne minavano la costituzione gerarchica.<sup>31</sup>

Una via d'uscita dalla crisi in cui si trovava l'autorità ecclesiastica viene proposta nel 1714 dall'erudito Ludovico Antonio Muratori, il prototipo dell'*Aufklärung* cattolica, in uno scritto animato dalla duplice finalità apologetica ed ecumenica: il *De ingeniorum moderatione*.<sup>32</sup> Muratori vi affronta, tra l'altro, il problema del fondamento e dell'esercizio dell'autorità della Chiesa con l'intenzione di stabilire diritti e limiti della gerarchia e della libera ricerca dei fedeli. Nell'esercizio del governo l'autorità ecclesiastica è soggetta al pericolo di cadere in forme tiranniche, mentre in quello del magistero rischia di confondere le dottrine essenziali con quelle accidentali, la fede con la devozione, la pietà con la superstizione. D'altro canto, la libera indagine individuale estende talvolta in modo indebito prerogative e meriti della Chiesa, finendo per alimentare uno *zelus ineruditus* come nel caso dei falsi miracoli o degli abusi del culto per Maria vergine. Contro simili deviazioni o amplificazioni del patrimonio di fede, Muratori richiama l'uso della ragione, che valuta a tutti gli effetti criterio teologico necessario per accertare il fondamento di legittimità dell'*autoritas* divina e umana in materia dottrinale. Inoltre, egli dà rilievo al fedele e al corpo della Chiesa nel processo di ricezione, conservazione e approfondimento del deposito di fede fissato entro la comunità dei credenti dalla Tradizione apostolica e da quella successiva nel corso dei secoli.<sup>33</sup>

Quale premessa necessaria per il raggiungimento della concordia interna alla chiesa cattolica e tra le diverse chiese cristiane, Muratori propone di ritornare alle fonti autentiche del cristianesimo – la Sacra Scrittura e la Tradizione evangelico-apostolica o Tradizione passiva –, e di impiegare la storia della teologia per purificare la cosiddetta Tradizione attiva, ossia gli apporti dottrinali e disciplinari introdotti dalla Chiesa, da ogni forma di religiosità meccanica e servile. L'uso della “teologia positiva”, costruita sulla metodologia storico-critica, servirà a distinguere la tradizione apostolica da quella ecclesiastica, a separare gli autentici contenuti dogmatici dalle novità e dagli errori che li hanno inquinati, e quindi, in sostanza, a non confondere la sfera propria del *dogma* immutabile da quella propria della *disciplina* che è di per sé strumentale, variabile e mutevole e che è doveroso modificare in vista della pace e dell'unità della Chiesa.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Orcibal, *L'idée d'Eglise*, cit., pp. 132-135.

<sup>32</sup> L.A. Muratori, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, (1714), Verona 1752.

<sup>33</sup> A. Vecchi, *Tradizione e teologia nel Muratori*, in “*Studia Patavina*”, XV, 1968, pp. 266-271; Idem, *L'opera religiosa del Muratori*, Modena, Ed. Paoline, 1955, pp. 121-130.

<sup>34</sup> Vecchi, *Tradizione e teologia nel Muratori*, cit., pp. 271-277; P. Vismara, *Muratori “immode-*

Un ultimo punto importante del Muratori, in rapporto alle controversie tra “giansenisti” e “ultramontani”, riguarda la posizione sul problema dell’infallibilità: i decreti del papa e della Santa Sede devono ricevere un rispettoso ossequio da parte dei fedeli, tuttavia godono una diversa qualificazione a seconda che si riferiscano a questione di diritto o a questione di fatto: nel primo caso la Chiesa non erra mai nel condannare come eretica una dottrina ma nel secondo, dovendo giudicare persone o espressioni tratte da libri, può errare.<sup>35</sup>

Appena un anno prima del volume dove Muratori aveva dato una lezione di metodo sulle fonti della teologia e richiamato il magistero ecclesiastico a criteri di prudenza nelle definizioni dottrinali, era stata emanata da Clemente XI la bolla *Unigenitus* con cui si condannavano 101 proposizioni tratte dalle *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* di Quesnel.<sup>36</sup> Questa bolla avrà conseguenze del tutto inattese, sia perché le polemiche e le controversie da essa suscitate, invece di limitarsi alla Francia, finiranno per investire tutto il mondo cattolico sia perché provocheranno una radicale discussione sui punti essenziali del primato papale e dell’autonomia e autorità dell’episcopato, aprendo la porta alle rivendicazioni degli Stati e al loro intervento nelle materie della giurisdizione ecclesiastica.

Convinti che sia dovere dell’intero popolo dei credenti “testimoniare” la verità cristiana secondo la dottrina autentica di Agostino, alcune migliaia di sacerdoti e di religiosi nonché alcuni rappresentanti dell’episcopato abbandonano l’atteggiamento paziente di un Saint-Cyran e chiedono di appellarsi ad un concilio generale perché sia rivista la condanna contenuta nell’*Unigenitus*.<sup>37</sup> Per giustificare teologicamente e canonicamente la proprie posizioni, i principali esponenti gallicani e giansenisti del Settecento (Quesnel, Laborde, Boursier, Le Gros, Travers, Maultrot) recuperano le dottrine già difese da Edmond Richer, le quali sintetizzavano in maniera ardita le antiche tesi del conciliarismo.<sup>38</sup>

Le analogie col periodo di Basilea e di Costanza non mancavano: in tempo di gravi crisi e turbamento della Chiesa l’unica via d’uscita era quella di ricorrere al concilio. L’autore preferito dagli “appellanti” non era però né Ockham

---

rato”. *Le censure romane al “De ingeniorum moderatione in religionis negotio”*, in *Il cristianesimo e le diversità. Studi per Attilio Agnoletto*, a cura di R. Cacitti, G.G. Merlo, P. Vismara, Milano, Ed. Biblioteca Franciscana, 1999, pp. 219-220.

<sup>35</sup> Vecchi, *L’opera religiosa del Muratori*, cit., pp. 127-129. Sulle critiche romane a questa e alle altre posizioni di Muratori, si veda Vismara, *Muratori “immoderato”*, cit., pp. 207-246.

<sup>36</sup> Sulla dottrina contenuta in quest’opera, cfr. Tans, *Quesnel*, cit., coll. 2732 ss. Per la bibliografia recente sull’*Unigenitus*, si veda: R. Aubert, *Jansénisme*, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastique*, ... in part. coll. 922-923.

<sup>37</sup> Resta fondamentale il vecchio libro di E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé. Le développement du richérisme. Sa propagation dans le Bas Clergé 1713-1791*, Paris, J. Gamber, 1929.

<sup>38</sup> Cfr. E. Préclin, *Edmond Richer (1559-1631). Sa vie, son œuvre, le richérisme*, in “Revue d’histoire moderne”, V, 1930, pp. 241-296, 321-336; M. Cottret, *E. Richer (1559-1631): le politique et le sacré*, in *L’Etat baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe siècle*, a cura di H. Méchoulan, Paris, 1985, pp. 161-177.

né Cusano ma Jean Gerson. Questi incarnava al meglio tanto lo spirito della Facoltà di teologia di Parigi, essendo stato il cancelliere dell'Università, quanto l'ipotesi della superiorità della gerarchia sul solo papa. Per Gerson, infatti, la Chiesa è essenzialmente struttura 'gerarchica' e non 'democratica', in quanto basata sull'ordine sacramentale e non sulla *congregatio fidelium* di Marsilio da Padova o sulla *ecclesia universalis* di Ockham. Rifacendosi alla visione della scala gerarchica di Dionigi l'Areopagita, Gerson non intendeva affermare che il concilio era superiore al papa, quanto sostenere che l'insieme della Chiesa gerarchica o corpo dei pastori (papato, cardinalato, episcopato e sacerdozio) aveva un potere superiore a quello del papa. In questo senso l'obiettivo polemico di Gerson era l'assolutizzazione del potere papale teorizzata da Egidio Romano e dalla sua scuola.<sup>39</sup>

Alla luce di queste sostanziali differenze tra il pensiero di Gerson e quello di altri conciliaristi, appare significativa la riscoperta delle sue opere tra Sei e Settecento negli ambienti gallicani. Nel 1706 l'erudito Du Pin ne cura l'*Opera omnia* in cinque tomi ad Anversa e vi aggiunge altri importanti testi di dottori della Sorbona.<sup>40</sup> Tale edizione, del resto, non faceva altro che riprendere una precedente, filologicamente meno accurata, dello stesso Richer apparsa a Parigi un secolo prima.<sup>41</sup> Proprio le tesi difese da Richer in un opuscolo di trenta pagine, *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, apparso anonimo nel 1611, diventeranno il cavallo di battaglia degli "appellanti" e caratterizzeranno tutto il movimento in senso "richerista".

In linea con Gerson, Richer aveva sostenuto due tesi fondamentali: che la *iurisdictio* ecclesiastica (comprendente la *potestas* di santificare, istruire e governare i fedeli) risiede "in modo primario e essenziale" nel corpo intero della Chiesa e "solo in modo ministeriale" nel romano pontefice e negli altri vescovi e che essa opera in modo analogo al rapporto tra la potenza o facoltà di vedere e l'organismo umano (*caput I*).<sup>42</sup> Come la vista non può esercitarsi a beneficio dell'intero corpo se non mediante un organo appropriato da esso dipendente, allo stesso modo la potestà ecclesiastica può operare per il bene della Chiesa mediante lo strumento specifico della gerarchia istituita da Cristo solo in dipendenza del corpo dei fedeli.

Cristo Signore, scriveva Richer, ha conferito il "potere delle chiavi" prima a tutto l'ordine gerarchico indiviso e comune, poi in modo separato all'unico e

---

<sup>39</sup> Particolare importanza viene a rivestire il trattato di Gerson, *De potestate ecclesiastica et origine juris et legum*, presentato al concilio di Costanza il 6 febbraio 1417 ed ora edito, in edizione critica, in J. Gerson, *Œuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux, VI, Paris - Tournai - Rome - New York, Desclée, 1965, pp. 210-250.

<sup>40</sup> Johannis Gerson, *Opera omnia*, ed. Louis-Ellies Du Pin., 5 vol., Antwerpiae, 1706. I testi inseriti appartenevano a Pierre d'Ailly, Jean Courtemisse, Jean de Varenne, John Major e Jacques Almain.

<sup>41</sup> Su quest'opera di Du Pin, Gres Gayer, *Un théologien gallican*, cit., pp. 90-91.

<sup>42</sup> Si utilizza la seguente edizione: E. Richer, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate nec non eiusdem Libelli per eundem Richerium demonstratio*, Parisiis, 1660, p. 1.

solo Pietro. Questo potere è stato attribuito “per immediatam et realem missionem” divina non solamente agli apostoli, ma anche ai discepoli (*caput II*).<sup>43</sup> Ne deriva che la partecipazione al sacerdozio è *uguale* per tutti, nonostante la diversità dei poteri. Se è vero, infatti, che i vescovi quali successori dei dodici apostoli, detengono una parte più ampia di poteri rispetto ai parroci quali successori dei settantadue discepoli, è parimenti vero che chiunque partecipa del sacerdozio di Cristo è sia *giudice necessario* della fede, almeno per consenso tacito agli insegnamenti dei vescovi, sia consigliere necessario per regolare la disciplina.<sup>44</sup>

D'altra parte, l'esigenza di preservare l'unità e l'ordine nonché la necessità di rendere efficaci i canoni o leggi canoniche impongono, anche all'interno della Chiesa, una distinzione tra *status* e *regimen*. Mentre lo *status* o potestà esecutiva non può che essere di tipo monarchico, il *regimen* o potestà legislativa ha una natura aristocratica, perché la Chiesa non è retta da una potestà assoluta ma dai sacri canoni (*caput V*).<sup>45</sup> Al pari dei primi secoli, la chiesa particolare deve essere governata “in commune”, mediante un senato o consiglio formato dal vescovo e da tutti sacerdoti aventi la cura delle anime.<sup>46</sup> Nel governo della chiesa universale il romano pontefice è affiancato dal concilio ecumenico e dai sinodi particolari dei vescovi. Il potere sacro dei successori degli apostoli non subisce una restrizione esterna nei riguardi del romano pontefice, ma una limitazione volontaria in funzione dell'unità della Chiesa.

Il successore di Pietro è, quindi, per Richer, considerato capo ministeriale, mentre Gesù Cristo è “Dominus absolutus, fundator, caput et fundamentum essenziale Ecclesiae” (*caput IV*).<sup>47</sup> La pienezza dei poteri del pontefice riguarda le chiese particolari disperse nel mondo, ma non la chiesa universale “in concilium congregatam” (*caput IX*)<sup>48</sup> rispetto ai cui canoni il papa detiene solo il potere di renderli esecutivi, di interpretarli e, talvolta, di dispensarne dall'osservanza. In ogni caso, per la natura corporativa del potere nella Chiesa, la celebrazione frequente dei concili è, come aveva affermato il concilio di Costanza, “simpliciter et absolute necessaria” per governare la Chiesa in modo migliore e più santo (*caput VIII*).<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>44</sup> La dottrina sull'origine divina dei parroci trova le sue radici nelle opere di alcuni decretisti (A. Landgraf, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo*, in “Scholastik”, XXVI, 1951, pp. 513-514). Verrà ripresa e amplificata nella disputa duecentesca avvenuta nell'Università di Parigi tra clero secolare e clero regolare e continuerà ad essere insegnata ancora nel XIX secolo in ambiente gallicano. Cfr. Y. M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*, in “Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, XXXVI, 1962, pp. 65-69.

<sup>45</sup> Richer, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, cit., p. 115.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 154.

Infine, sempre in base ai medesimi presupposti, la potestà infallibile di emanare decreti o di costituire canoni spetta a tutta la Chiesa non all'unico solo Pietro e necessita dell'approvazione della prassi della Chiesa ossia del corpo dei fedeli (*caput VII*).<sup>50</sup> Cristo, infatti, non ha assicurato a Pietro di non errare o di essere infallibile, ma lo ha preservato dalla mancanza della fede.<sup>51</sup>

Oltre che a Richer e al conciliarismo, gli "appellanti" del Settecento trovavano argomenti a loro difesa anche nel "gallicanesimo moderato" rappresentato, a metà Seicento, dagli scritti del Bossuet. Gesù Cristo – egli sosteneva – ha stabilito da un lato la piena autonomia dei re negli affari temporali e dall'altro le potestà di ordine e di governo dei vescovi in quelle spirituali. Tuttavia ha conferito alla chiesa romana la *potentior principalitas* per garantire l'unità dell'episcopato. Al successore di Pietro spetta il diritto di presiedere il collegio episcopale disperso nel mondo, di essere informato sugli affari più importanti della Chiesa e di decidere in appello le cause insorte tra vescovi. Bossuet ritiene inoltre che la convocazione dei concili generali, la cui autorità deriva dal fatto di rappresentare la cristianità e di essere presieduti dallo Spirito Santo, sia di grande utilità ma non strettamente necessaria, se non in casi straordinari o di fronte a pericoli estremi.<sup>52</sup>

In materia di infallibilità Bossuet aderisce alla concezione secondo la quale la forza delle decisioni della Chiesa risiede nel consenso delle chiese particolari e nel giudizio dei vescovi (la cosiddetta *infallibilità congiunta* diversa dall'*infallibilità personale*), anche se riconosce alla chiesa particolare di Roma di essere "indefettibile" ossia, a fronte della possibilità di errare in un caso e per un tempo, il privilegio di non potere perseverare nel suo errore se la Chiesa universale glielo segnala.

---

<sup>50</sup> "Infallibilis potestas decernendi aut constituendi canones, toti Ecclesiae, quae est columna et firmamentum veritatis, non uni et soli Petro competit: idque praxi Ecclesiae comprobatur" (*ibidem*, p. 133).

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 147. Per quanto riguarda i rapporti tra la potestà spirituale e quella temporale, Richer segue la tradizione delle "libertà gallicane". Essendo per sua natura istituita per un fine solo soprannaturale, la Chiesa non ha ricevuto da Cristo né un territorio né il *ius gladii* o potere coattivo di irrogare pene temporali; dispone, invece, dei mezzi necessari alla salvezza e di un potere meramente persuasivo (*caput XI*). In quanto protettore della Chiesa, il principe "vindex est atque protector legis divinae, naturalis, et canonicae" (*caput XII*) oltre che "iudex... legitimus appellatorum quas ab abusu vocant" (*caput XIII*).

<sup>52</sup> Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, cit., pp. 207-208. Va anche ricordata l'importanza della manualistica teologica del gallicanesimo moderato di Honoré Tournely (1658 - 1729) che nel *De Ecclesia Christi*, a somiglianza di Richer, insiste per una moderazione del regime "monarchico" con quello "aristocratico", richiama la necessità che l'esercizio della potestà apostolica debba conformarsi ai "sacri canoni" universalmente recepiti, afferma il *ius divinum* ossia l'origine divina del potere episcopale, per cui anch'essi sono *vicarii Christi* nelle loro chiese particolari, al pari del papa per la chiesa universale, e veri giudici in materia di fede (A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid - Toledo, B.A.C., II, 1987, pp. 101-102; R.F. Costigan, *The Consensus of the Church: differing classic views*, "Theological Studies", LI, 1990, pp. 25-48, in part. pp. 28-38).

Se le fonti principali dei gallicani e dei giansenisti francesi del primo Settecento si erano rivolte al secolo passato, ed in particolare alle dottrine di Richer e di Bossuet sopra richiamate, quelle dei giansenisti europei del secondo Settecento vengono rafforzate dal *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis*..., opera pubblicata nel 1763, sotto lo pseudonimo di Giustino Febronio, dal vescovo ausiliare di Treviri, Nikolaus von Hontheim.<sup>53</sup> L'intenzione ecumenica a cui si allude nel sottotitolo non deve nascondere le mire profondamente riformatrici e, in senso lato, politiche dell'autore. Febronio si propone la riconciliazione di tutti i cristiani attorno ad un papato autenticamente riformato, cioè ricondotto alle proporzioni che aveva prima dell'influsso delle False decretali isidoriane,<sup>54</sup> e il ritorno all'armonia tra credenti e sudditi nell'Impero mediante un governo sinodale della Chiesa, ad imitazione del regime vigente al tempo dei primi sette concili ecumenici e dei concili di Costanza e di Basilea.<sup>55</sup>

A differenza di Bellarmino e di Richer, che avevano paragonato la costituzione ecclesiastica ad una forma di governo politico, fosse quella monarchica oppure quella aristocratica, Febronio rifiuta qualsiasi assimilazione della Chiesa con lo Stato e ne difende il carattere e il fine peculiare, la *communio sanctorum*.<sup>56</sup> Allo stesso modo, pur condividendo gran parte delle dottrine di Bossuet e dei gallicani,<sup>57</sup> egli se ne differenzia su due fondamentali punti: sulla

---

<sup>53</sup> J. Febronius, *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus*, Bullioni, G. Evrardi (1763), 1765. Sulle dottrine canonistiche di Febronio si vedano questi contributi: A. Rösch, *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung (Febronianismus und Josephinismus)*, in "Archiv für katholischen Kirchenrecht", LXXXII, 1903, pp. 446 ss. e pp. 620 ss. (ancora utile per i confronti con altri canonisti); R. Duchon, *De Bossuet à Febronius*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", LXV, 1970, pp. 375-422; V. Pitzer, *Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

<sup>54</sup> In particolare *De statu Ecclesiae*, cit., c. V § III n. 4: "... cum per falsas Isidori Decretales auctoritas Papae in immensum aucta, et vicissim Conciliorum provincialium, quin et ipsorummet Episcoporum nativa potestas depressa esset". Cfr. anche c. III § VII n. 4.

<sup>55</sup> Si veda l'indirizzo *Doctoribus Theologiae et Juris Canonici*: "Cum e contra, si depositis hisce despotici Monarchatus principis, omnia secundum placita Concilii Generalis Constantiensis agerentur, Disciplinae Ecclesiae ubique in salvo esset, et incurrentibus subinde abusibus tuto obviaretur".

<sup>56</sup> *De statu Ecclesiae*, cit., c. I § 8 n. 5. Febronio riprende un importante brano di S. Pufendorf circa l'assurdità dei problemi relativi alla forma monarchica, aristocratica o democratica della Chiesa in virtù del principio che "Ecclesia autem Status non est" (Duchon, *De Bossuet à Febronius*, cit., p. 381).

<sup>57</sup> *De statu Ecclesiae*, cit., I, p. 3, ove menziona come sue fonti le opere di Gerson, Bossuet, N. Alexander e Cl. Fleury. Accanto a queste fonti gallicane, esplicitamente dichiarate, non si può del tutto trascurare l'influenza dei giuristi protestanti del XVII e inizi del XVIII secolo (Grotius, Pufendorf, Thomasius, J.H. e G.L. Böhmer) sostenitori del giusnaturalismo e della "Chiesa di Stato". Si veda, al riguardo, F. Vigener, *Bischofsamt und Papstgewalt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 39-42; Pitzer, *Justinus Febronius*, cit., pp. 99-100. La vecchia tesi secondo cui Febronio sarebbe stato allievo del canonista di Lovanio Van Espen e ne avrebbe assimilata la dottrina è stata sostanzialmente respinta da G. Leclerc, *Zeger-Bernard Van Espen (1646-1728), et l'autorité ecclésiastique*, Zürich, Pas Verlag, 1964, in part. pp. 368-376.

“necessità relativa” della convocazione dei concili ecumenici e sulla “infallibilità congiunta” del papa e dei vescovi. Per Febronio la celebrazione delle assemblee episcopali a carattere universale non solo è strettamente necessaria ma deve essere fatta ad intervalli regolari.<sup>58</sup> Per quanto concerne il diritto della Chiesa di pronunciarsi infallibilmente su una questione di fatto, egli non riconosce al papa alcuna riserva di giudizio su una determinata questione, seppure con lo scopo di evitare divisioni nell’episcopato, ma ritiene sia necessario l’assenso della Chiesa nella sua totalità perché il giudizio del romano pontefice possa acquistare un carattere irrefragabile.

La diversità di prospettiva di cui Febronio si fa portavoce rispetto al vecchio gallicanesimo concerne il nucleo fondamentale della costituzione della Chiesa. Mentre Bossuet rimane legato alla visione episcopalista che considera il papa superiore a ciascun vescovo e il concilio ecumenico adunato superiore al vescovo di Roma, Febronio sostiene la natura essenzialmente collegiale dell’autorità nella Chiesa<sup>59</sup> e afferma che, al di fuori del concilio, il “corpo” della Chiesa non si manifesta esclusivamente tramite la voce dei vescovi, ma anche tramite tutto il clero del secondo ordine, il quale deve poter prendere parte attiva ai sinodi diocesani.<sup>60</sup>

La distanza che separa Febronio da Bossuet si può misurare meglio sul problema dell’assenso da prestare a una decisione dogmatica o disciplinare presa dal papa fuori del concilio. Perché essa possa godere della prerogativa dell’infallibilità, occorrono, secondo Febronio, diverse condizioni: 1) il papa deve pronunciarsi pubblicamente; 2) deve ricevere il consenso di tutte le Chiese disperse nel mondo e 3) queste devono, a loro volta, recepire come loro proprio il giudizio papale. Ciò significa che 4) il consenso generale della Chiesa si esprime in modo progressivo e che, per conseguenza, 5) il pronunciamento papale deve ottenere, alla fine, la medesima autorità di quella che spetta ad una definizione data da un concilio universale.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Duchon, *De Bossuet à Febronius*, cit., pp. 385-386.

<sup>59</sup> Per le teorie della collegialità episcopale nel Settecento: Vigener, *Bischofsamt und Papstgewalt*, cit., pp. 28-45; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*, Roma - Freiburg - Basel - Barcelona - Wien, Herder, 1964, pp. 221-348; J. Beumer, *Die Kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts*, in “Gregorinum”, XLV, 1964, pp. 280-293; A. de la Hera, *Doctrina regalista sobre el carácter colegial de la jerarquía*, in A. d’Ors - J. Orlandis - A. de la Hera, *Tres estudios históricos sobre la colegialidad episcopal*, Navarra, 1965, pp. 67-91; I. Saraiva Martins, *De collegialitate episcoporum in concilio Tridentino ac in theologia posttridentina*, in “Divus Thomas”, XLIV, 1967, pp. 269-311. Per il collegialismo nel mondo protestante: M. Heckel, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, München, Claudius Verlag, 1968.

<sup>60</sup> Febronius, *De statu Ecclesiae*, cit., c. VI § 8 n. 14. Sulle posizioni dei canonisti del Settecento in materia di sinodalità, si veda la rassegna di H.J. Sieben, *Die Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderbon - München - Wien - Zürich, Schöningh, 1988, pp. 450-481.

<sup>61</sup> Duchon, *De Bossuet à Febronius*, cit., p. 413. Per il periodo moderno si rivela molto lacunosa la ricostruzione storico-dottrinale degli atti del Colloquio internazionale di Salamanca del 1996 su *Recezione e comunione tra le Chiese*, a cura di H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Bologna, 1998.

Qui la regola ultima di fede fatta valere dal vescovo ausiliare di Treviri è, in linea con Richer e con l'antica tradizione gallicana, quella dell'unanimità o del *sensus universalis* della Chiesa. Il riferimento obbligato era la massima del *Commonitorium* di Vincenzo di Lerino (434): "Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est".<sup>62</sup> In ogni caso Febronio recupera tutta la tradizione canonistica che da Graziano giunge al conciliarismo.<sup>63</sup> Non si limita a richiamare il *dictum* per cui l'autorità della Chiesa è stabilita mediante la successione degli apostoli e il consenso dei popoli (c. 9 D. XI citato nel *De statu Ecclesiae*, c. VI § 8 n. 14), ma dà la priorità all'approvazione, anche tacita, da parte del *corpo dei fedeli* nelle cose della fede sul concilio medesimo, giungendo a sostenere che "è maggiore il privilegio dell'osservanza nelle cose di fede, che è assolutamente infallibile" rispetto al "concilio generale, che lo è in modo condizionato".<sup>64</sup> L'*universitas Ecclesiae* ha ricevuto da Cristo la *potestas clavium*, la quale viene esercitata dai ministri della Chiesa e dal romano pontefice con un ruolo primario, ma pur sempre *Universitati subordinatus*.<sup>65</sup>

In tal modo Febronio si distacca dall'episcopalismo gallicano e porta alle estreme conseguenze la *teoria consensualista* secondo cui l'approvazione dei fedeli, destinatari della legge canonica o dei pronunciamenti papali, costituirebbe una condizione necessaria perché essi fossero dichiarati in vigore, teoria che era stata originata dall'interpretazione che Gerson, Nicola Cusano e molti gallicani (da Pithou al Fleury<sup>66</sup>) avevano dato di un altro e più noto *dictum* di Graziano: "Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur autem cum moribus utentium approbantur" (dictum post c. 3 D. IV).<sup>67</sup> Nella visione di Febro-

---

<sup>62</sup> M. J. Rouët de Journal, *Enchiridion patristicum*, Barcinone - Friburgi Brisg. - Romae, Herder, 1959, n. 2168. Bossuet vi si riferisce nella *Defensio Declarationis celeberrimae, quam de potestate ecclesiastica sanxit Clerus Gallicanus XIX Martii MDCLXXXII*, Luxembourg, 1730, XII, 15, Febronio nel *De statu Ecclesiae*, c. I § 1-3; c. VI § 8 n. 1.

<sup>63</sup> Sulle fonti di Febronio si veda l'analisi dettagliata di Pitzer, *Justinus Febronius*, cit., pp. 84-102, che sottolinea il complesso intrecci o di tradizioni storiche che confluiscono nel *De statu Ecclesiae*.

<sup>64</sup> "In hoc tamen maius est privilegium universalis observantiae in rebus fidei, quod haec sit absolute infallibilis, Concilium generale conditionate: si nempe Patres legitime convocati, in eo ita gesserint, ut dici debeant representasse totam Ecclesiam; quod, an ita de facto sit, declarat agnitio seu receptio Ecclesiae" (J. Febronius, *De statu Ecclesiae*, cit., c. VI § 8 n. 12 in fine, testo messo in evidenza da Duchon, *De Bossuet à Febronius*, cit., p. 419).

<sup>65</sup> Febronius, *De statu Ecclesiae*, cit., c. I § 6.

<sup>66</sup> "...il faut considerer que deux choses sont requises pour faire que les lois tant ecclésiastiques que civiles soient observées. Premièrement qu'elles soient légitimement publiées, et puis qu'elles soient receués et mises en usage" (*Commentaire sur le traité de l'Eglise Gallicane de maistre Pierre Pithou*, Paris, 1652, p. 90); "Les constitutions des papes sont [...] des lois qui obligent toute l'église, quand elles sont acceptées par les évêques, et publiées dans leurs diocèses, ou reçues par un usage constant; et généralement on n'est point obligé d'observer les lois écrites, qui demeurent notoirement sans exécution" (C. Fleury, *Institutions au droit ecclésiastique*, I, Paris, 1771, p. 43).

<sup>67</sup> Questo principio è elaborato da Febronio nel *De statu Ecclesiae*, cit., c. V § II, che porta il titolo: "In materiis disciplinae Papa non habet potestatem obligandi totam Ecclesiam". Per la fonte di Hontheim si veda J. Gerson, *De potestate ecclesiastica et origine juris et legum* (1417) in Id., *Œuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux, VI, Paris - Tournai - Rome -

nio il principio della ricezione da parte del popolo dei fedeli corrisponde all'intenzione di restituire loro i diritti inalienabili che scaturiscono dal sacramento del battesimo e non contrasta con la facoltà del papa di *proporre leggi* alla Chiesa universale; anzi qualora risulti la loro "equità intrinseca" e quindi siano giudicate "atte a promuovere il bene della religione e della disciplina ecclesiastica" ed evitino di "apportare pregiudizio allo stato pubblico del regno o dell'Impero", esse *dovranno* essere accettate.<sup>68</sup>

3. Gli sviluppi dell'ecclesiologia di Richer, di Bossuet e di Febronio costituiscono un presupposto fondamentale del pensiero di Pietro Tamburini, il teologo più emblematico e, per certi aspetti, più originale, del giansenismo italiano del secondo Settecento. Accanto alla tradizione gallicana confluiscono in Tamburini motivi tipici dell'ecclesiologia giansenista e di quella "appellante" in particolare. Ciò risulta evidente nelle sue due opere principali, sotto il profilo teologico: l'*Analisi del Libro delle Prescrizioni* di Tertulliano del 1781 e la *Vera idea della Santa Sede* del 1784, le quali hanno un medesimo punto di partenza: la constatazione che si è introdotto nella Chiesa un "oscuramento" delle verità di fede al punto da non poter più distinguere la verità dall'errore. Da qui l'urgente necessità di fissare principi chiari e certi circa i fondamenti della fede sia per rispondere alle moderne eresie e alle teorie dei philosophes (motivo apologetico), sia per far avanzare il movimento di unione delle chiese cristiane (motivo ecumenico).<sup>69</sup>

Il motivo dell'"oscuramento della verità" – cavallo di battaglia su cui avevano puntato gli "appellanti" all'indomani del rifiuto di sottoscrivere il formulario di dottrina antigiansenista –, era il risultato di una particolare concezione millenaristica elaborata nel primo decennio del Settecento da Jacques-Joseph Du Guet e da Vivien de Laborde.<sup>70</sup> Applicando alla Bibbia il metodo esegetico "figurista", essi attualizzavano nella Chiesa del loro tempo le profezie escatologiche di un prossimo ritorno degli ebrei e di un ripudio definitivo della verità da parte dei gentili.<sup>71</sup> Fenomeni come l'irreligione, l'oscuramento della dottri-

---

New York, 1965, pp. 217-218. Per l'interpretazione del *dictum* graziano si veda L. De Luca, *L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, in "Studia Gratiana", III, 1955, pp. 193-276.

<sup>68</sup> Febronius, *De statu Ecclesiae*, cit., c. V § II n. 4.

<sup>69</sup> Su queste opere: P. Stella, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita...*, a cura di P. Corsini e D. Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 164-178. Sulle censure teologiche dell'Inquisizione spagnola, si veda A. Barcala Muñoz, *Censuras inquisitoriales a las obras de P. Tamburini y al Sínodo de Pistoya*, Madrid, 1985.

<sup>70</sup> Sul Du Guet, cfr. ora F. Vanhoorne, *Du jansénisme au mercantilisme: la politique de l'abbé Du Guet*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", XCI, 1996, pp. 41-65. Sul Laborde, oltre a Préclin, *Les Jansénistes*, cit., pp. 41-51, Maire, *De la cause de Dieu*, cit., pp. 206-211. L'opera di V. de Laborde s'intitola, significativamente, *Du Témoignage de la vérité dans l'Eglise (1714, 1718, 1754)*.

<sup>71</sup> Sul metodo figurista vedi la relativa voce di E. Manganot nel *Dictionnaire de théologie catholique*, V/2, Paris, 1924, coll. 2299-2304.

na della grazia, la diffusione di una morale rilassata erano considerati segni premonitori della fine del mondo. Benché il processo di corruzione fosse avanzato nel corpo della Chiesa rimaneva pur sempre, in virtù delle promesse di Cristo, un “resto d’Israele” ossia un piccolo numero di “testimoni della verità” che, respinto ai margini della Chiesa o addirittura perseguitato, continuava nel tempo del dubbio ad incarnare la lotta contro l’“errore” per la difesa del Vangelo.<sup>72</sup> Da queste premesse millenaristiche derivava la necessità, per i gianse-  
nisti, che si identificavano con il “partito della verità”, di organizzare una resistenza pubblica, in sintonia con il carattere proprio della testimonianza di fede, al dilagare dell’“errore” nel corpo della Chiesa.<sup>73</sup>

Anche Tamburini parte dall’affermazione che la verità nella Chiesa “non può perire; ma ella può essere, ed è alle volte oscurata su certi punti, e fino ad un certo grado”,<sup>74</sup> per andare alla ricerca, nell’opera di Tertulliano, di principi generali in grado di evitare controversie ed eresie. Per privilegio divino la fede non cesserà mai di esistere nella Chiesa universale e l’autorità da Dio stabilita per giudicare in materia di fede e di morale non potrà mai cadere nell’errore. Quindi la Chiesa – argomenta Tamburini – ha una tradizione infettibile e un tribunale infallibile per garantire le verità rivelate.<sup>75</sup> Tuttavia la tradizione per trasmettere in modo inviolato il “deposito della fede” da Gesù Cristo fino a noi, deve possedere il requisito dell’universalità nello spazio, ossia deve essere seguita in tutti i punti dal consenso di tutte le Chiese.

Il primo contrassegno della verità consiste, dunque, nell’unità della dottrina che si manifesta o nel concilio ecumenico o nella concordia delle chiese particolari disperse nel mondo. Ed è qui che Tamburini fa la prima apertura ecumenica, affermando che la varietà dei riti delle diverse chiese e la diversità delle loro opinioni teologiche non pregiudicano necessariamente il principio dell’unità, perché essa si fonda, come aveva sostenuto Arnould, sulla carità e

---

<sup>72</sup> Queste vanno raccordate con la concezione di Quesnel che distingue tra “corpo” e “anima” della Chiesa. Mentre i giusti appartengono sia all’uno che all’altra, i peccatori fanno parte del Corpo di Cristo, ma, essendo privi dello Spirito Santo, non possono appartenere all’“anima”, e sono quindi da considerare membra morte. Riprendendo il pensiero di Nicole e, prima ancora, di Agostino, Tamburini dirà che i peccatori sono *nella* Chiesa, ma non sono *della* Chiesa. L’appartenenza perfetta alla Chiesa, che deriva dall’esercizio della carità ed è frutto dello Spirito Santo, rimane invisibile agli occhi del mondo e inconoscibile per gli stessi fedeli (L. Cognet, *Note sur le P. Quesnel et sur l’ecclésiologie de Port-Royal*, in “*Irénikon*”, XXI, 1948, pp. 442-445; P. Stella, *La dottrina del Corpo mistico nell’ecclésiologia giansenista del Settecento*, in Pontificium Athenaeum Salesianum, *De Ecclesiae praelectionum selectio*, Augustae Taurinorum, 1961-1962, pp. 219-221).

<sup>73</sup> Osserva la Maire che, con la sua opera, Laborde pone “le nuove basi dell’ecclésiologia dell’appello all’opinione pubblica e inaugura la trasposizione del ragionamento religioso sul piano politico” (C. Maire, *Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme*, in *Jansénisme et révolution*, cit., p. 109).

<sup>74</sup> P[ietro] T[amburini], *Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano con alcune osservazioni*, in Pavia, Stamperia del R.I. Monistero di S. Salvatore, [1781], § LIII. In merito: P. Stella, *L’oscuramento delle verità nella Chiesa dal sinodo di Pistoia alla bolla “Auctorem fidei” (1786 - 1794)*, in “Salesianum”, 43, 1981, pp. 731-756.

<sup>75</sup> *Ibidem*, § LV.

sul corpo di dottrine rivelate esclusivamente da Cristo.<sup>76</sup> Benché la chiesa di Roma sia stata costituita come “il segno e lo stendardo della unità, e come un canale della comunione ecclesiastica”, tuttavia, nel momento in cui travalica i limiti prescritti dalla Chiesa universale, diventa chiesa particolare ed è soggetta, com'è accaduto più volte nella storia, ad abusi ed errori.<sup>77</sup> In questo senso Tamburini sembra seguire l'idea di ‘ecumenismo minimalista’ fondato sul fatto che la comunione con Roma si riduce a quei punti “in cui le altre Chiese comunicano colla Chiesa di Roma, ed essa con loro”.<sup>78</sup>

L'altro contrassegno della verità rivelata consiste nell'accogliere solo le dottrine dell'antichità (“un'antichità, specifica Tamburini, che abbracci tutte le età della Chiesa dalla sua origine fino a noi”) e nel rifiutare ogni novità col marchio dell'errore. Questa seconda regola è, a ben vedere, in stretta relazione con la prima perché intende comprovare il carattere universale della fede della Chiesa nel tempo mediante la dimostrazione che le verità rivelate non hanno subito aggiunte o perdite nel corso delle varie epoche e che la fede è una, immutabile, sempre la medesima in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

Si tratta di un punto teorico decisivo che nel tardo Seicento come nel tardo Settecento provoca un'interminabile discussione tra gallicani e giansenisti da una parte, gesuiti e papato dall'altra. I primi, con Arnauld in testa,<sup>79</sup> sono fedeli ad un concetto storico-documentario di tradizione, che mostri non solo la “perpetuità della fede” ossia la fedeltà della trasmissione delle verità ma anche, con l'aiuto dell'erudizione e della critica, gli accomodamenti, gli abusi, le soluzioni di continuità; i secondi si richiamano ad un concetto magisteriale di tradizione che assegna la pienezza delle verità non scritte all'insegnamento oracolare del papa.

La distinzione tra *traditio scripta* e *traditio viva*, sorta per la prima volta in relazione alla condanna di Giansenio,<sup>80</sup> non rimane una disputa erudita ma sottende una diversa concezione della Chiesa e, in ultima analisi, una diversa filosofia della religione. Grazie ai materiali ricostruiti dagli eruditi europei tra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento i giansenisti si proiettano idealmente nell'antichità cristiana e assumono le dottrine dei Padri e dei concili ecumenici come regola e modello insuperabile, fonte pura e perfetta della Rivelazione.<sup>81</sup> I gesuiti e il papato assumono il concilio di Trento come un nuovo punto di partenza della storia della Chiesa alla luce del quale vanno a rileg-

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, § XLI.

<sup>77</sup> *Ibidem*, §§ XL-XLV.

<sup>78</sup> *Ibidem*, § XLII.

<sup>79</sup> Sul concetto di tradizione in Arnauld come deposito della Rivelazione, contenuto nella successione e nella collezione dei libri sacri, dei Padri della Chiesa e dei papi, garantito dalla fede unanime di tutta la Chiesa cfr. Laporte, *La morale*, cit., II, p. 281, 364 nota 2.

<sup>80</sup> Cfr. A. Gits, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne*, Louvain, Universitas Catholica Lovaniensis, 1940, pp. 111 ss.

<sup>81</sup> La religione di Cristo, afferma Tamburini, “doveva avere da principio tutta la sua perfezione” (Tamburini, *Analisi del libro delle Prescrizioni*, cit., § LXIX).

gere la tradizione scritta per rispondere ai nuovi bisogni.<sup>82</sup> Per i giansenisti la pienezza e la definitività della verità religiosa è collocata nel tempo dell'origine e ogni modifica successiva è un segno della sua perversione; per i gesuiti la verità religiosa trova il suo fondamento nel passato ma viene continuamente attualizzata nei secoli dal magistero vivente della Chiesa.<sup>83</sup>

Quest'opposizione porta i giansenisti a concepire la fede come un dato immutabile e la disciplina della Chiesa come necessariamente mutevole,<sup>84</sup> mentre i gesuiti e i difensori del papato ammettono non solo l'evoluzione delle norme canoniche ma anche la possibilità da parte del romano pontefice di definire nuove verità dogmatiche. In definitiva, questi ultimi non accettano un ritorno meccanico ai tempi apostolici perché paragonano la vita della Chiesa ad una pianta che progredisce dal tempo dell'infanzia a quello della maturità.<sup>85</sup>

Le conseguenze di questa diversa concezione della religione si possono riscontrare anche nel tardo Settecento italiano, in Tamburini e nel Sinodo di Pistoia del 1786. Sul piano teologico la negazione della "tradizione vivente" o insegnamento comune del magistero conduce i giansenisti a negare alcune decisioni papali su fatti non rivelati e ad operare la distinzione tra *sedes*, la Santa Sede quale rappresentante la Chiesa universale, e *sedens*, il vescovo della chiesa particolare di Roma, ridimensionando le pretese romane di dominio sugli altri vescovi. Sul piano pastorale la difesa della *traditio scripta* dei primi secoli cristiani comporta un'attitudine fortemente critica verso l'arbitrarietà delle devozioni, delle immagini, delle indulgenze che si erano sedimentate nella pratica religiosa. Su questa linea si capiscono le ragioni profonde che spingeranno il Sinodo di Pistoia del 1786 a varare un drastico contenimento delle manifestazioni della religiosità popolare, una riforma del culto e della pietà liturgica e una chiarificazione della dottrina sulle indulgenze.<sup>86</sup> Infine, sul pia-

---

<sup>82</sup> M. Fumaroli, *Temps de croissance et temps de corruption. Les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française du XVIIe siècle*, in *XVIIe siècle*, 33, 1981, pp. 151-153; più diffusamente B. Neveu, *L'érudition ecclésiastique du XVIIe siècle et la nostalgie de l'Antiquité chrétienne*, ora in *Idem, Erudition et religion*, cit., pp. 333-383.

<sup>83</sup> Appare significativo che nel suo volume *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione* (Bari, Laterza, 1928, pp. 404-406) Jemolo, sulla scia di A. Gazier, paragoni il conflitto tra giansenisti e gesuiti a quello tra papato e modernisti cattolici.

<sup>84</sup> Esempio Thomassin: "La foi ne change point, et elle est la même durant tous les siècles; mais sa discipline change assez souvent, et elle éprouve dans la suite des années des révolutions continuelles" (L. Thomassin, *Ancienne et discipline discipline de l'Eglise* [1679], Bar-le-Duc, Guérin, 1864, p. XXVIII).

<sup>85</sup> Si veda la posizione di [G.V. Bolgeni], *L'episcopato ossia della potestà di governar la Chiesa*, s.l., 1789, pp. 119-121.

<sup>86</sup> Rosa, *Settecento religioso*, cit., pp. 225-266; J. Lamberts, *The Synod of Pistoia (1786) and Popular Religion*, in "Questions liturgiques", 76, 1995, pp. 86-105. È stato osservato da uno specialista di storia della liturgia che "i voti di riforma espressi in quei documenti [decreti del sinodo di Pistoia] sono oggi quasi tutti realizzati: ad es. la partecipazione attiva dei fedeli al sacrificio eucaristico; la comunione con le ostie consacrate nella stessa messa; una minore stima della messa privata; unicità dell'altare; una limitazione nell'esposizione delle reliquie sull'altare; significato della preghiera liturgica; la necessità di riforme del breviario; la veracità e la storicità delle letture; la lettura

no ecumenico il ritorno al patrimonio dell'antichità cristiana se da un lato era stato motivato dai giansenisti dalla controversia teologica con i protestanti, dall'altro preparava il ritorno se non all'unità certo al dialogo delle chiese, perché forniva una base dottrinale comune e sottoponeva a critica le credenze che vi erano state aggiunte, per lo più in modo avventizio, nei tempi successivi.

Il convinto interesse ecumenico di Tamburini si esprime in alcune regole prudenziali che devono guidare il teologo cattolico: innanzi tutto bisogna evitare di rendere i non cattolici "più colpevoli di quello che sono", in secondo luogo non bisogna rifiutare "tutto ciò che essi dicono" per il fatto che si sono ingannati su alcuni punti; infine bisogna, soprattutto, impegnarsi a conoscere "le vere differenze, che da noi gli dividono" per non prolungare le controversie teologiche e rendere "gli animi inoperosi e freddi per la riunione della Chiesa".<sup>87</sup>

L'altro volume sopra ricordato di Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, rappresenta un notevole tentativo di sviluppare una teologia della Chiesa come *communio* (comunione dei fedeli tra loro e comunione tra le chiese particolari e la sede apostolica) in stretta dipendenza con la dimensione della sinodalità e della collegialità. La sinodalità locale e generale è vista come l'espressione della comunione della chiesa ai diversi livelli, come esplicitazione necessaria della capacità di rappresentanza dei singoli vescovi e del vescovo di Roma come capo della Chiesa universale. Questa concezione del Tamburini trova le sue fonti nella visione teologica dei Padri africani dei primi secoli cristiani (Cipriano, in specie<sup>88</sup>) riletta e interpretata alla luce della teoria di Gerson circa la rappresentazione della Chiesa per mimèsi o per rispecchiamento delle diverse componenti.<sup>89</sup>

Tutta l'opera è imbastita sulla duplice valenza di due coppie di termini tra loro analoghe e corrispondenti: "sedente" e "sede", da un lato, "rappresentante" e "rappresentanza", dall'altro. In base alla prima coppia Tamburini distingue il vescovo (*sedens*) dalla chiesa (*sedes*), perché essa non è formata solo dal suo capo ma da tutto il clero che la compone e che forma il sinodo dioce-

---

annuale di tutta la s. scrittura; la liturgia nazionale accanto al latino nei libri liturgici; la soppressione di molte novene e simili forme devozionali; il rilievo dato alla comunità parrocchiale contro ogni frazionamento" (B. Neunheuser, *Movimento liturgico*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di D. Sartore e A. Triacca, Roma, Edizioni Paoline, 1984).

<sup>87</sup> *Analisi del libro delle Prescrizioni*, cit., p. 253. Per indicare le altre chiese Tamburini parla di "comunioni separate", denuncia le "ingiuste imputazioni di errori" falsamente attribuiti alla chiesa ortodossa, osserva che i protestanti si sono col tempo avvicinati ai cattolici su molti punti e ritiene la comunione degli episcopalisti inglesi (gli anglicani) quella più vicina ai cattolici (*Ibidem*, §§ CXCIII-XCVI).

<sup>88</sup> Per l'importanza della rinascita degli studi patristici, cfr. P. Stella, *Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento*, in "Augustinianum", XVI, 1976, pp. 173-203.

<sup>89</sup> Sulle diverse teorie della rappresentanza elaborate nel periodo conciliarista (per personificazione, per mimèsi e per delega) si veda l'analisi di B. Tierney, *Il concetto di rappresentazione nei concili medievali dell'Occidente*, in "Concilium", XIX, 1983, pp. 1060-1070; per Gerson, p. 1068.

sano;<sup>90</sup> parlando in modo assoluto si può anche dire che “la chiesa può esistere ed esiste di fatto qualche tempo senza il suo capo ministeriale”.<sup>91</sup> La ragione ultima di tale articolazione risiede nell’ordine gerarchico stabilito da Cristo, il quale “ha voluto per governo della sua chiesa stabilire una gerarchia, che comprendesse vescovi, preti e ministri”, a cui ha anche affidato *in solidum* il ministero dei sacramenti e della parola divina.<sup>92</sup> Già da queste parole risulta evidente l’influsso di Richer e del trattato *De Ecclesia* del giansenista Nicolas Le Gros.<sup>93</sup>

Allo stesso modo, il papa non è la stessa cosa della chiesa romana e meno che mai della Santa Sede; la sua persona va infatti considerata sotto un duplice profilo: come capo di una chiesa particolare, quella di Roma, e come successore di san Pietro costituito da Cristo capo della chiesa universale. Ora, secondo Tamburini, è non solo possibile ma necessario tenere distinte queste due realtà in virtù del principio che Cristo non può aver legato le sue promesse di indefettibilità della Chiesa ad un elemento meramente strumentale e accidentale come la chiesa particolare di Roma, la quale può benissimo perire per qualche causa naturale o umana oppure può cadere in eresia, come di fatto è avvenuto.<sup>94</sup>

La seconda distinzione introdotta da Tamburini è correlativa alla prima e verte tra “rappresentante” e “rappresentanza”: i due termini, in apparenza sinonimi, indicano due diverse realtà, o meglio significano la stessa realtà sotto un duplice profilo, uno meramente formale e l’altro sostanziale, uno attinente alla sfera simbolica, l’altro a quella giuridica. I due termini, spiega Tamburini sulla scia di Bossuet,<sup>95</sup> non possiedono la stessa forza in quanto una cosa è “il diritto che ha il capo di rappresentare la chiesa”, un’altra “l’attuale rappresentanza della medesima”. Una cosa è detenere *in potentia* la rappresentanza e

---

<sup>90</sup> Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, cit., p. 25: “Chi dice chiesa, dice assemblea e società. Ora questa non è, né può essere un uomo solo. Dunque il solo vescovo non è la sua chiesa. Egli è il capo, la parte principale di essa, ma non è il tutto. Per essere egli il capo, il vescovo presiede alla chiesa, ma per aver egli i pastori del secondo ordine come suoi comministri e cooperatori nel governo di essa, egli solo non è, né rappresenta per sé stesso tutta la chiesa”.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>93</sup> Apparso a Venezia in seconda edizione nel 1784, è considerato da Stella la “*magna charta* del conciliarismo presbiterale del tardo giansenismo” (Stella, *Pietro Tamburini*, cit., p. 178). Sul teologo Nicolas Le Gros: Préclin, *Les Jansénistes*, cit., pp. 60 ss.; J. Visser, *Jansenismus und Konziliarismus: ekklesiologische Anschauungen des Nicolas LeGros (1675-1751)*, in “Internationale Kirchliche Zeitschrift”, 73, 1983, pp. 212-224; Maire, *De la cause de Dieu*, cit., *ad indicem*.

<sup>94</sup> Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, cit., pp. 45-48. Per Tamburini “la sede apostolica esisteva anche avanti la chiesa di Roma [in Antiochia, dove Pietro governava quella chiesa]; e la chiesa particolare di Roma può perire, e cessare di esistere”. La localizzazione della Santa Sede “è suscettibile di variazione, ed ha variato di fatto, e potrebbe ancora variare, se la necessità lo richiedesse”. Inoltre la primazia di Roma ha un carattere accidentale perché derivato dal primato della Roma politica.

<sup>95</sup> Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, cit., p. 243. Bossuet argomenta sulla base di un passo di Agostino secondo il quale Pietro *figurava* la Chiesa ma non la *rappresentava*.

un'altra è detenerla *in actu*. Un vescovo gode certamente della prerogativa di rappresentare a tutti gli effetti la propria chiesa particolare, ma “non la rappresenta di fatto se non quando agisce in nome della chiesa, secondo le istruzioni della chiesa, e coll'autorità della chiesa”.<sup>96</sup> Perché possa parlare *in nomine Ecclesiae* non è sufficiente che si consigli col proprio vicario generale o con i collaboratori della curia vescovile, ma è necessario che abbia consultato tutto il clero avente diritto ad assistere al sinodo diocesano e ne abbia anche ricevuto un “consenso moralmente unanime”.<sup>97</sup> Si ritorna al modello ideale dell'antichità cristiana, quando i “pastori del primo ordine” (vescovi) governavano le loro chiese “insieme col clero” e i preti che formavano “il senato e il concilio del vescovo” erano posti “al fianco del vescovo come confratelli e cooperatori, e con lui presidenti al governo delle anime” nonché giudici nelle cause riguardanti la fede.<sup>98</sup> Queste medesime prerogative dei “pastori del secondo ordine”, rivendicate in Francia pochi anni prima in alcuni piccoli trattati del canonista giansenista Maulrot,<sup>99</sup> saranno attribuite dal vescovo Ricci nel sinodo diocesano di Pistoia del 1786.

Sul piano del governo della chiesa universale, Tamburini considera il primato del papa parte integrante dell'autentica tradizione della Chiesa e non il frutto di falsificazioni successive; inoltre non lo valuta un mero titolo onorifico ma un titolo cui sono annessi autorità, giurisdizione per far rispettare i sacri canoni, e diritto d'ispezione sulla dottrina di tutte le chiese.<sup>100</sup> La primazia distingue il papa da tutti i vescovi, lo costituisce capo della Chiesa e gli dà il diritto di rappresentarla, purché, come nel caso del vescovo, agisca “in nome della Chiesa”, ossia “di concerto con tutta la fraternità”.<sup>101</sup> In ogni caso, le prerogative papali trovano un limite nei diritti originari che per volontà divina spettano agli altri vescovi sul gregge delle loro diocesi. Si ritorna al principio dei gallicani e di Febronio che connette la prerogativa dell'infallibilità papale al consenso universale o concordia di tutte le chiese.

Al riguardo Tamburini distingue ulteriormente nell'ufficio papale il “centro dell'unità ecclesiastica” e “centro della infallibilità”. L'unità della Chiesa si mantiene mediante la comunicazione tra i diversi “canali della comunione

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, cit., p. 235.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 30-33.

<sup>99</sup> Tra i vari scritti di G.-N. Maulrot in merito: *L'Institution divine des curés et leur droit au gouvernement général de l'Eglise*, en France, 1778, 2 voll. (tradotto a Firenze, Cambiagi, 1784); *Le Droit des prêtres dans le synode ou concile diocésain*, s.l., 1779, 2 voll.; *Le droit du second ordre défendus contre les apologistes de la domination épiscopale*, s.l., 1779; Préclin, *Les Jansénistes*, cit., pp. 342-359; Van Kley, *The Religious Origins*, cit., pp. 335-339; Maire, *De la cause de Dieu*, cit., pp. 563-574.

<sup>100</sup> Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, cit., pp. 232 ss.

<sup>101</sup> *Ibidem*, pp. 235-236. Nel caso del vescovo di Roma la consultazione del suo clero, scrive Tamburini, non può essere fatta consistere nell'esame da parte delle congregazioni romane; pertanto i loro decreti non hanno né il carattere né l'autorità della Sede Apostolica, anche se servono a garantire la vigilanza e la *sollicitudo* del papa verso tutta la Chiesa.

ecclesiastica”, i quali scorrono dal basso verso l’alto, dal parroco al vescovo, dal metropolitano al papa, fino a fare del papa il “punto di comunione di tutte le chiese”. Ma di per sé né il papa né alcun altro dei vescovi, presi separatamente, possiede il privilegio dell’infallibilità “se non in quanto sta attaccato alla testimonianza della chiesa universale”.<sup>102</sup>

I legami di comunione tra le diverse chiese particolari possono essere preservati solo si mantiene l’originario equilibrio esistente tra il “diritto antico” e la “libertà delle (singole) chiese”. Alla base dell’ordinamento giuridico della Chiesa universale va posta l’antica disciplina generale della Chiesa, fermo restando il principio di conservare e rispettare gli antichi diritti e consuetudini di ogni chiesa locale, come sancito nel concilio di Efeso. Al pari del piccolo resto di fedeli che nella Chiesa continua a testimoniare, contro ogni avversità, la verità della Tradizione, esistono “chiese considerabili” (l’accenno è alla chiesa di Francia e a quella dissidente di Utrecht) che “hanno conservato, se non tutto, almeno una parte dell’antico diritto” e che testimoniano “la voce dei diritti primitivi sempre viventi malgrado gli abusi” del papato. Solo col ritorno al “diritto comune primitivo” si potrà reintrodurre il principio per cui tutte le chiese hanno originariamente gli stessi diritti e attuare il rinnovamento della Chiesa “in capite et in membris”. In tale ottica Tamburini non esita, però, a delegare all’azione legislativa dei “sovrani illuminati” il compito di introdurre alcuni elementi dell’antica normativa ecclesiastica.<sup>103</sup>

Le trasformazioni che vengono introdotte nella concezione della Chiesa dai seguaci di Quesnel in Francia hanno riflessi sul terreno propriamente politico. Come sostenevano i teorici dell’assolutismo monarchico, i confini tra la democrazia della Chiesa e la democrazia dello Stato erano estremamente labili. Non stupisce, quindi, che tra gli “appellanti” e i teorici del “costituzionalismo” si stabiliscano punti d’incontro specialmente ad opera dell’avvocato giansenista Le Paige, che nei suoi numerosi scritti di diritto pubblico tende a trasporre i principi dell’ecclesiologia giansenista.<sup>104</sup> Sotto questo profilo, la *Constitution civile du clergé* votata dall’Assemblea Costituente nel luglio 1790 può essere vista come il risultato del trasferimento della teoria del consenso generale dall’ecclesiologia alla teologia politica. La chiesa repubblicana francese si richiamerà all’antica disciplina comune e all’autonomia delle singole chiese, secondo la formulazione del 1682, per affermare che il popolo tutto intero, in quanto sovrano, è il protettore dei sacri canoni, che il governo della Chiesa appartiene *in solidum* a tutti i ministri o pastori (compresi i parroci), che il vescovo non potrà esercitare alcun atto di giurisdizione senza aver deliberato insieme con il clero, che la scelta del vescovo e del clero dipenderà dalle elezioni del popolo.<sup>105</sup> Tuttavia, va osservato che non tutti i giansenisti aderiranno

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 305-307.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 88-89 (ed. 1784).

<sup>104</sup> Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, cit., pp. 404-472.

<sup>105</sup> Cfr. L. Carret, *Constitution civile du clergé*, in *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direc-

alla Costituzione. Maulrot e Jabineau rifiutano l'idea di un patriottismo radicale che inglobava la Chiesa nell'organismo dello Stato e rimangono fedeli ad una visione contrattualistica e antiassolutista assai lontana dal vecchio gallicanesimo.<sup>106</sup>

Assai diverso il contesto ideologico dei giansenisti italiani come traspare dalle *Lettere teologico-politiche* del 'secondo' Tamburini, pubblicate nel 1794 col plauso degli esponenti più significativi del movimento. Egli rifiuta le premesse contrattualiste che stanno alla base dei principi democratici e nega qualsiasi legame teorico o pratico del movimento giansenista con la rivoluzione francese. A suo avviso tutta la migliore tradizione portorealista ha sempre difeso la tesi che fa derivare immediatamente da Dio la sovranità e che vede nel principe un suo rappresentante.<sup>107</sup> Ma la polemica contro l'opera di Spedalieri, *De' diritti dell'uomo*, sollecita il teologo bresciano anche a riflettere sulle trasformazioni recenti dell'ecclesiologia, ed in particolare a criticare l'impiego, sebbene in modo analogico, della terminologia politica, giuridica e filosofica. Termini come monarchia, aristocrazia, democrazia appaiono estranei e inadeguati per descrivere la realtà della Chiesa in quanto sono desunti dal giansenismo e non dal *depositum fidei* o dal linguaggio dei Padri.

Negli anni tra la Rivoluzione e la Restaurazione il processo di separazione dalla politica e dal filone richerista da parte dei giansenisti italiani sarà accelerato dalla esiguità numerica degli aderenti e dall'incubo di assistere all'estinzione del clero fedele a Port-Royal. Ciò porterà a relativizzare l'importanza della dimensione sinodale, a proiettare gli interessi su tematiche spiritualistiche o millenaristiche, quale la conversione degli ebrei e la loro sostituzione alla massa incredula dei cristiani gentili, a vedere nel separatismo l'unico sistema di relazioni con gli Stati capace di garantire la natura trascendente della Chiesa.<sup>108</sup>

---

tion de R. Naz, IV, Paris, Létouzey et Ané, 1949, coll. 429-453; B. Plongeron, *L'abbé Grégoire (1750 - 1831) ou l'Arche de la Fraternité*, Paris, Létouzey et Ané, 1989, pp. 65-80. Un altro elemento di continuità tra la Chiesa costituzionale e la corrente giansenista è la rivalutazione dei sinodi diocesani come assemblee deliberative aperte alla partecipazione non solo del clero ma anche dei membri laici delle assemblee elettorali (Plongeron, *L'abbé Grégoire*, cit., pp. 75-78).

<sup>106</sup> Sul dibattito sulla *Constitution* all'interno dello stesso gruppo giansenista, cfr. Y. Fauchois, *Les jansénistes et la Constitution civile du clergé: aux marges du débat, débats dans le débat*, in *Jansénisme et révolution*, cit., pp. 195-209; Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution*, cit., pp. 349-367. Sulle posizioni politiche di Maulrot si veda il saggio anticipatore di E. Passerin d'Entrèves, *Le idee politiche di un canonista del parlamento di Parigi all'inizio della rivoluzione francese*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, Ramelli, 1954, pp. 243-272, nonché Y. Fauchois, *Jansénisme et politique au XVIIIe siècle: Légitimation de l'Etat et délégation de la Monarchie chez G.N. Maulrot*, in "Revue d'histoire moderne et contemporaine", XXXIV, 1987, pp. 473-491.

<sup>107</sup> Cfr. C. Caristia, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, Napoli, Morano, 1965, pp. 23-37; B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières*, Genève, Droz, 1973, pp. 121-126; G. Ruggieri, *Teologia e società. Momenti di un confronto sul finire del '700 in riferimento all'opera di Nicola Spedalieri*, in "Cristianesimo nella storia", II, 1981, pp. 437-486; E. Pii, *Un aspetto della reazione cattolica: il caso Spedalieri*, *ibidem*, X, 1989, pp. 251-272; F. Traniello, *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 85-105.

<sup>108</sup> Sul mito della conversione degli ebrei tra fine Settecento e Restaurazione: M. Caffiero, *La*

4. Per concludere, sembra utile richiamare l'attenzione su alcuni elementi distintivi delle diverse idee di riforma della Chiesa nel Settecento. Come anticipato all'inizio, il riferimento alle correnti del gallicanesimo, del giansenismo e dell'*Aufklärung* cattolica si rivela, sotto diversi aspetti, troppo generico e persino fuorviante se non si opera uno sforzo ulteriore tendente a individuare, di volta in volta, i contenuti peculiari e le effettive derivazioni dottrinali dei singoli autori. La storiografia mostra a sufficienza quanto sia stato facile finora assegnare in maniera sbrigativa, sulla base delle accuse degli avversari o di citazioni avulse dal contesto, etichette ideologiche, qualifiche dottrinali e appartenenze ad un dato movimento. Ugualmente, occorre cautelarsi nei confronti della tendenza, ancora diffusa, che concepisce le correnti di riforma come sistemi di idee astratte e immobili, anziché come sintesi composite e dinamiche.

Si possono osservare, prima di tutto, i profondi mutamenti che investono il movimento gallicano all'indomani del punto di equilibrio tra le due sfere del temporale e dello spirituale faticosamente raggiunto con i Quattro Articoli del 1682. Accanto ad un gallicanesimo politico, regalista o parlamentare, che continua ad affermare il predominio dello Stato sulla Chiesa, si affaccia un gallicanesimo ecclesiastico, episcopale o presbiteriano che, ritornando alle teorie di Richer ed integrandole con nuovi apporti, dietro le apparenze di una fedeltà alla tradizione nazionale, si fa portatore di una nuova visione della società religiosa e politica e sviluppa un sentimento d'indipendenza di fronte a tutte le forme di autorità, regale, papale o episcopale. Questo nuovo gallicanesimo del XVIII secolo, se da un lato trova incontestabilmente le sue radici teologico-canoniche nelle teorie di Richer, dall'altro viene ad essere integrato dai lavori storico-eruditi intorno all'antica disciplina della Chiesa, alle dottrine dei Padri della Chiesa e a quelle dei conciliaristi francesi, con un occhio particolare a Gerson.<sup>109</sup> Con questi apporti culturali il gallicanesimo si distacca dal modello tridentino di organizzazione ecclesiastica per risalire, tramite la tradizione patristica, al modello ideale, originario e fondante, della costituzione ecclesiastica primitiva<sup>110</sup> basata sui principi della comunione delle chiese, sulla tradizione sinodale e conciliare e sul riconoscimento del principio della ricezione delle leggi ecclesiastiche e delle decisioni del magistero papale. In tal modo si opera definitivamente il passaggio determinante dall'episcopalismo gallicano del XVII secolo al movimento antiromano e conciliarista del XVIII secolo.

---

*nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991, pp. 83-131, in particolare le pp. 86-91 per Eustachio Degola, autore del saggio manoscritto *Sulla conversione degli Ebrei* (1821), su cui si è creduto lungamente avesse operato anche la mano di Manzoni (cfr. F. Margiotta Broglio, *Sul giansenismo del Manzoni*, in "Nuova Antologia", CV, 1970, n. 2033, pp. 28-45). Sugli ultimi giansenisti e sulle trasformazioni della loro concezione teologica si veda: P. Stella, *I "macolatisti" pavesi e il tramonto del portorealismo in Lombardia (1854-1908)*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XIX, 1965, pp. 38-85.

<sup>109</sup> Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir*, cit., p. 200.

<sup>110</sup> Il modello della chiesa primitiva, per Arnould non è la chiesa di Gerusalemme descritta dagli *Atti degli Apostoli* ma la Chiesa nella sua purezza e nell'esatta osservanza della sua disciplina così com'era nei primi tre secoli (Neveu, *L'erreur et son juge*, cit., pp. 147-148).

Da questo punto di osservazione è possibile capire meglio anche il percorso del movimento giansenista non più nei termini di un movimento parallelo ma in modo fortemente intrecciato con questo neo-gallicanesimo. Le sue metamorfosi possono essere indicate in stretto riferimento alla figura che, dopo Saint-Cyran e Arnauld, ne domina gli sviluppi settecenteschi: Quesnel. Secondo interpreti assai accreditati l'autore delle *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* avrebbe abbandonato, o per lo meno trascurato, elementi peculiari del pensiero di Port-Royal intorno alla grazia per spostare il baricentro della sua riflessione teologica sulla questione pregiudiziale del ritorno alla Sacra Scrittura e alla Tradizione apostolica. Quesnel si sarebbe mosso in continuità con la spiritualità béruilliana e con l'ecclesiologia giansenista del "corpo mistico", ma l'*alleanza strumentale* con l'ecclesiologia gallicana di tipo conciliarista e parrochista avrebbe trasformato gl'impulsi spirituali originari di Port-Royal in un movimento di riforma e in un partito politico.<sup>111</sup>

In effetti, la costruzione ecclesiologica del giansenismo settecentesco è il risultato di un complesso processo di stratificazione dove, accanto ad alcuni apporti originali – come la dottrina del corpo mistico di Quesnel o l'affermazione del ruolo attivo, della partecipazione responsabile e dei diritti dei fedeli nella vita della chiesa da parte di Arnauld –, si mescolano elementi del gallicanesimo episcopale di Bossuet con molti aspetti, si direbbe la maggioranza, chiaramente derivati dalla tradizione neo-gallicana di Richer e di Du Pin – come la dottrina del potere indiviso e comune affidato da Cristo all'intero corpo dei pastori, la teoria rappresentativa e consensualista nel processo di formazione delle decisioni nella Chiesa, la necessità della celebrazione frequente dei sinodi e dei concili, l'organizzazione comunionale delle chiese particolari, l'ufficio primaziale al servizio dell'unità della Chiesa universale nel rispetto delle libertà delle singole chiese. La continuità di questi legami dottrinali è attestata, come si è visto, dall'opera teologica del giansenista italiano Tamburini.

L'aspetto composito della concezione ecclesiologica del tardo giansenismo aiuta a comprendere la ragione profonda della sua permanente oscillazione tra tendenze episcopalistiche e tendenze parrochistiche: un fenomeno che si registra in Francia (si pensi alle "Nouvelles ecclésiastiques",<sup>112</sup> ai catechismi diocesani<sup>113</sup> e in genere alla pubblicistica degli appellanti o al canonista Maulrot) e,

---

<sup>111</sup> J. A.G. Tans, *Port-Royal entre le reveil spirituel et le drame gallican*, in "Lias", IV, 1977, pp. 110-111. Il titolo, assai evocativo, riprende un breve scritto di L. Cognet, *Le jansénisme, drame gallican*, in "L'année canonique", X, 1965, pp. 80-83.

<sup>112</sup> B. Plongeron, *Une image de l'Eglise d'après les "Nouvelles ecclésiastiques"*, in "Revue d'histoire de l'Eglise de France", LIII, 1967, pp. 241-268; D. Hudson, *The Nouvelles ecclésiastiques, Jansenism and Conciliarism*, in "The Catholic Historical Review", LXX, 1984, pp. 389-406; M. Albaric, *Regard des jansénistes sur l'Eglise de France de 1780 à 1789 d'après les Nouvelles Ecclésiastiques*, in *Jansénisme et révolution*, cit., pp. 65-79; D. Julia, *En guise de "Conclusions"*, *ibidem*, pp. 279-281.

<sup>113</sup> Si rinvia all'esplorazione fatta da Ch. Van der Plancke, *Une conscience d'Eglise à travers la cathéchèse janséniste du XVIIIe*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", LXXII, 1977, pp. 5-35.

forse in maniera ancor più accentuata, in Italia (vengono in mente le opere del Cornaro e del Guadagnini o le pubblicazioni ricciane<sup>114</sup>) a causa dell'influsso più largo che qui ebbero le teorie conciliariste di Febronio.

Senza misconoscere il peso delle dottrine di Arnauld e di Quesnel, occorre riconoscere che l'"ecclesiologia giansenista" del Settecento trovi le sue radici profonde nel connubio con gli sviluppi del cosiddetto gallicanesimo. Tratto costante di quest'ultimo è il radicarsi nella complessa tradizione teologica della Sorbona, la quale comprendeva sia il tradizionale filone politico di Bossuet sia il filone ecclesiologico di Richer<sup>115</sup> sia il filone, più recente e più radicale, che si rifaceva a Richer e alle opere conciliariste di Gerson<sup>116</sup> ma attingeva direttamente alle fonti patristiche e alla storia ecclesiastica. Questo "neo-gallicanesimo", che aveva trovato nelle opere di Du Pin la propria sintesi e negli scritti degli "appellanti" la traduzione operativa, si distacca, a ben guardare, dallo stesso Richer per una visione della Chiesa incentrata non sulla gerarchia, seppure allargata ai presbiteri, ma sull'intero corpo dei fedeli, e per una visione non regalista ma antiassolutista dei rapporti tra i fedeli e l'autorità. Secondo questo modello tutti i fedeli partecipano alla vita della Chiesa dal basso verso l'alto mediante sinodi e concili (nozione di "rappresentazione") e dall'alto verso il basso mediante la libera adesione alle verità teologiche e la ratifica delle decisioni della gerarchia (nozione di "recezione").<sup>117</sup> Da questo ceppo "neo-gallicano" dipende anche, più o meno direttamente, Febronio il cui sfondo culturale non è costituito tanto dal grande canonista Van Espen<sup>118</sup> quanto dalla cultura giuridica del giusnaturalismo e del collegialismo protestante.

Appare invece confermata la tesi che vede nel Sinodo di Pistoia del 1786 non solo lo sbocco finale dell'intero giansenismo europeo ma anche l'amalgama tra i più riusciti di tutte le aspirazioni di riforma della Chiesa erano emerse in quel secolo. Negli atti sinodali confluiscono, infatti, l'episcopalismo di Febronio, le tendenze conciliariste e parrochiste di Richer, la dimensione pas-

---

<sup>114</sup> Cfr. A. Frugoni, *Lettura del giansenista Guadagnini*, in "Ricerche Religiose", XIX, 1948, in part. pp. 107-131; A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia - Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1962, pp. 485-486; Passerin d'Entrèves - Traniello, *Ricerche sul tardo giansenismo*, cit., pp. 285-286; G. Signorotto, *Guadagnini, Giambattista*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XXII, Paris, 1988, coll. 457-460.

<sup>115</sup> Cfr. la ricostruzione delle tesi della Facoltà teologica parigina sulla Chiesa in Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir en Sorbonne*, cit., pp. 339-352.

<sup>116</sup> L'influenza preponderante di Gerson negli scritti di gallicani e di giansenisti è confermata dalla acuta polemica che nei suoi riguardi viene condotta dagli autori filopapali. Si veda, ad esempio, la requisitoria del Bolgeni che considera ormai giunto il momento "di scuotere il gioco dell'autorità di Gerson" celebrato da "molti Scrittori di questo secolo" e ritiene la sua autorità nelle materie giurisdizionali "nulla affatto" (Bolgeni, *L'episcopato*, cit., nn. 264-271).

<sup>117</sup> Cfr. Gres-Gayer, *Le gallicanisme de Louis Elties Du Pin*, cit., pp. 61-63.

<sup>118</sup> Sull'influsso di Van Espen sul Sinodo, cfr. Leclerc, *Zeger-Bernard Van Espen*, cit., pp. 402-405.

torale e catechetica del giansenismo francese, il riformismo liturgico e devozionale di Muratori e della corrente dell'*Aufklärung* cattolica, la riforma organizzativa e patrimoniale della diocesi secondo il disegno del canonista Van Espen.<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Per una sintesi in tale direzione rimane ancora utile l'articolo di M. Rosa, *Il movimento riformista liturgico, devozionale, ecclesiologico, canonico sfociato nel sinodo di Pistoia (1786)*, in "Concilium", II, 1966, n. 5, pp. 113-127. Per l'analisi in dettaglio si veda *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, II, a cura di P. Stella, Firenze, Olschki, 1986.