

Introduzione

S. Carolus agebat cum clericis suis, et sicut discipuli Pittagorae non inquirebant de rationibus doctrinae Magistri, sed acquiescebant, dicentes Pitagora dixit, sic satis est dicere S. Carolus edixit, qui difficultates difficilis executionibus suarum reformationum opponere soliti, respondebat, pro ut in eius vita narrabatur: Le riforme sono più difficili nella discussione, che nell'esecuzione¹.

Colpiscono, oltre all'invito ad una fiduciosa acquiescenza intellettuale presentata come esemplare dallo spiazzante accostamento fra un filosofo di proverbiale complessità e il battagliero arcivescovo di Milano, le ultime sbrigative e concretissime riflessioni: a volte è necessario accantonare le fatiche speculative per scendere in campo con una buona dose di realismo ed efficienza. Questo lapidario precetto carolino riaffiorava, a quasi due secoli di distanza dalla sua formulazione originale, negli scritti dell'energico vescovo di Amelia Giuseppe Crispino (Roccaguglielma 1635 - Amelia 1721), che lo poneva in calce ad uno dei meno noti fra i suoi celebri manuali per il clero. L'invito dunque a tralasciare, talvolta, l'approfondimento teorico a vantaggio di una

¹ *De habitu clericorum*, s.n.t., rilegato in volume miscelaneo in ASDA, *Miscellanea Crispino*, b. 1.

prassi decisa, cosciente e indefessa, formulato in origine e ora significativamente riproposto, da due prolifici “teorici” delle riforme, sintetizza icasticamente tanto l’esperienza maturata durante i loro lunghi anni di intensa esperienza nella cura del gregge, quanto, forse, una delle più interessanti acquisizioni “strategiche” della Controriforma.

Si è scelto di aprire il presente lavoro con le parole del noto vescovo amerino sia perché rappresenta uno dei personaggi più noti che irrompono – e segnano profondamente – il modesto e defilato territorio delle diocesi meridionali dell’Umbria, principale scenario di questa analisi, sia perché la sua instancabile attività di riformatore rigoroso e intriso di richiami tridentini concorre ad avallare la scelta cronologica che si è operata, ossia di seguire il cammino di alcuni fenomeni devozionali, incentrati sull’“utilizzo” di alcuni importanti catalizzatori culturali (come reliquie e immagini religiose), dalla conclusione del Concilio di Trento fino al primo Settecento².

Reliquie, immagini religiose, storie di santi: tre veicoli del sacro dai contorni tanto confusi e sfumati, tanto poten-

² L’appartenenza di Giuseppe Crispino ad una cosiddetta “seconda fase tridentina”, collocabile fra la fine del Seicento e i primi decenni del secolo successivo, è stata oggetto di alcuni studi di G. DE ROSA, *Giuseppe Crispino (1635-1721) vescovo di Amelia ed i riflessi della sua pastoralità sulle chiese italiane*, in G. BOLLI - P. BORZOMATI (a cura di), *Comunità cristiana e società da Pio IX a Giovanni Paolo II nel territorio della diocesi di Terni-Narni-Amelia*, (Atti del Convegno Terni, 1985), Nuova editoriale, Terni 1988, 19-30; ID., *Vescovi, popolo e magia nel sud*, Guida Editori, Napoli 1983, in particolare 436-438; ID., *Giuseppe Crispino e la trattatistica sul buon vescovo*, in “Ricerche di Storia Sociale e Religiosa”, 5 (1976), 171-263, raccolto, con lo stesso titolo, nel volume miscelaneo, ID., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 1978, 103-143.

ti e interattivi che su di essi si sono polarizzate – in un'impressionante *continuum* storico – alcune delle più vistose e monumentali "politiche" religiose del territorio, ma al tempo stesso tre collettori di devozione tanto versatili e sfuggenti da alimentare un vigile, continuo e ambivalente controllo da parte delle autorità ecclesiastiche più accorte e sensibili alla complessità delle loro dinamiche.

Mentre infatti l'augusta assise tridentina chiudeva definitivamente la sua lunga e tormentata vicenda sinodale affrontando proprio lo scottante tema della venerazione da tributarsi ai santi e alle sacre immagini (1563), una miriade di corpi santi, con il loro impegnativo corredo di storie ed *exempla*, giaceva "in sonno" dispersa, dimentica e – più o meno – frammentata in ogni angolo dell'Europa, cattolica e non. Tante sacre immagini – mariane soprattutto – già da anni rivendicavano la necessità di portare una presenza e un'assistenza spirituale a tante comunità rurali da tempo abbandonate da parroci latitanti e, da un momento all'altro, erano pronte a scatenare, "all'uopo", un'offensiva di miracoli e apparizioni in grado di mettere letteralmente in ginocchio potenti vescovi e contadini irriducibili³; e ancora oggetti, luoghi, polveri e visioni, tutte armi raffinate e "intelligenti" che, quando sapientemente gestite e orchestrate, potevano rappresentare un'efficacissima, diretta e inesauribile fonte di devozione, controllo e ricchezza.

L'antico patto stretto dalla Chiesa con le immagini, che in Occidente aveva trovato una prima «compiuta

³ G. CRACCO, *Culto mariano e istituzioni di Chiesa tra medioevo ed età moderna*, in L. SACCARDO - D. ZARDIN (a cura di), *Arte religione e comunità nell'Italia rinascimentale e barocca*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 25-52.

sistemazione» in funzione didattica con Gregorio Magno⁴ (non a caso uno dei pontefici più attenti alle dinamiche della comunicazione⁵), mostra la necessità della Chiesa di dare fisicità concreta a contenuti teologici complessi, secondo i quali la stessa natura divina aveva scelto prepotentemente di entrare e vivere, con lacerante sofferenza, in corpi umani. E come documentano alcune tradizioni – più volte riproposte dalle correnti iconodule – erano stati proprio Cristo stesso e la Vergine, i più coinvolti “per natura” in tale complessa commistione di divino e umano, ad aver “incoraggiato” la raffigurazione di sé: già nel VI secolo, infatti, un testo chiamato la *Dottrina d’Addai* narrava che Cristo avrebbe realizzato “per impressione” un proprio autoritratto per inviarlo ad Adgaro, re di Edessa, che glielo aveva richiesto e ancora sempre al VI secolo è ascrivibile la leggenda del ritratto che Maria stessa avrebbe lasciato realizzare a s. Luca – significativamente medico e pittore – e che registrò una grande tradizione devozionale, tanto da finire con l’identificarsi nella salvifica immagine della *Salus Populi Romani*, conservata in S. Maria Maggiore a Roma, fulcro propulsore di tante eclatanti manifestazioni devozionali fino a tutta l’età moderna⁶. All’origine di altre importanti e ancora vitali

⁴ D. MENOZZI, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 75.

⁵ Si pensa alle interessanti considerazioni di Sofia Boesch Gajano sulla «dimensione pastorale» dei *Dialogi* di Gregorio Magno – S. BOESCH GAJANO, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiariche nei Dialogi di Gregorio Magno*, in “Quaderni Storici”, 41 (1979), 398-415 – e il più recente EAD., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Viella, Roma 2004.

⁶ BOESCH GAJANO, *Dislivelli culturali e mediazioni*, 14-15. Per quanto riguarda la fortuna dell’immagine *Salus Populi Romani* e la tradizione che la identificherebbe con il dipinto dell’evangelista, si rinvia a G. PALUMBO, *Giu-*

reliquie dell'Occidente cristiano, come la veneratissima Veronica e la sacra Sindone, l'immagine di Cristo sarebbe stata generata da un "processo" in cui molto forte appare la fisicità del contatto fra il corpo e la sua rappresentazione, tanto da infrangere completamente il – già tenue – confine tra immagine e reliquia. L'intervento e la volontà divina di raffigurarsi appaiono poi pienamente manifeste nelle numerosissime leggende relative a tante "miracolose" immagini acheropite, ossia compiute da mano divina: se ampiamente nota è la celebre tavola cristica conservata nel *Sancta Sanctorum* di S. Giovanni in Laterano, i cui pigmenti divini sarebbero stati schermati da un panno di seta dipinto per proteggere i fedeli dall'energia addirittura mortifera che da essa si sprigionava⁷, meno conosciuti ma altrettanto significativi in questo senso sono i tanti santuari locali in cui si venerano immagini che, lasciate a metà da scoraggiati o malpagati pittori, sarebbero state poi completate da mano divina, dando così un chiaro ed inequivocabile segno della loro volontà di venerazione.

Se dunque «la scelta iconica effettuata dalla cultura cristiana, basata sulla concretezza delle reliquie e la riproduzione per immagine dei simboli religiosi [...] fa irrompere materialità e immaginazione all'interno della sfera religiosa»⁸, queste due forze, umanissime, potenti e ricche di capacità attrattiva, tendono per natura a scivolare in eccessi e confusioni e offrono facilmente il fianco ad un'ampia gamma di critiche, che vanno dall'irrisione col-

bileo Giubileo. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari, Rai-Eri, Roma 1999, 261-265.

⁷ PALUMBO, *Giubileo Giubileo*, 245-246.

⁸ L. SCARAFFIA - G. ZARRI, *Introduzione*, in *Donne e fede*, a cura delle medesime autrici, Laterza, Roma-Bari 1994, XII.

ta ed intellettuale verso un'idolatria considerata sciocca e popolare, all'accusa di uno sfruttamento intenzionale ed economicamente interessato, da parte delle gerarchie ecclesiastiche di vario genere e grado, degli ingenui meccanismi della quotidiana e prevedibile pietà dei fedeli.

L'aprirsi di ricorrenti crisi iconoclaste che hanno violentemente scosso la liceità dell'uso delle raffigurazioni fin dalle origini delle Chiese cristiane, costituisce la più viva testimonianza sia delle irrisolte ambiguità dottrinali insite nel rapporto fra rappresentazione e suo divino contenuto, sia delle profonde implicazioni socio-politiche che sono connesse alla loro devota fruizione. La prima grande battaglia iconoclasta (legata al decreto di Leone III del 730) scatenò un acceso e prolungato dibattito teologico sullo statuto e sulla legittimità delle rappresentazioni divine, polemica in cui, comunque, la questione teologica si legava a doppio filo da un lato con la lotta contro l'allora crescente potere monastico, custode di icone di grande fortuna devozionale, e dall'altro con l'aniconismo del sempre più incombente e temuto islam. Il Concilio Niceno II, tenutosi nel 787 (ma ribadito e proclamato ecumenico solo negli ultimi decenni del secolo successivo), ha segnato una tappa fondamentale nel definire doveri e poteri dell'immagine e nel sancire l'alleanza fra Chiesa e raffigurazioni sacre, fondandone la legittimità sulla tradizione ecclesiastica e lasciando aperti ampi spiragli di ambiguità, evidenti anche soltanto nel difendere insieme, elencandoli in una – strategica – vicinanza, «il Vangelo, la raffigurazione della Croce, immagini dipinte o le sante reliquie dei martiri»⁹.

⁹ MENOZZI, *La Chiesa e le immagini*, 21-29; alle pp. 101-103 si riproduce parte del testo del Concilio Niceno (tratto da *Conciliarum oecumenicorum*

Tale accostamento, “filtrando” lungo tutto il medioevo, venne riproposto, con un esplicito richiamo al secondo Concilio Niceno, nel decreto tridentino «sull’invocazione, la venerazione e le reliquie dei santi e le sacre immagini» (1563): i padri conciliari, dopo aver infatti ricordato che

si dovrà ancora insegnare che i fedeli devono venerare i santi corpi dei martiri e degli altri che vivono con Cristo, corpi che un tempo erano membra vive del Cristo stesso e tempio dello Spirito Santo [...] per mezzo dei quali Dio concede agli uomini molti benefici, [aggiungevano che] attraverso le immagini che noi baciamo e dinanzi alle quali ci scopriamo e ci prostriamo, noi adoriamo Cristo e veneriamo i santi, di cui esse mostrano l’immagine¹⁰.

Se è evidente che lo squassante terremoto protestante aveva attaccato violentemente molteplici aspetti della ricca secolarità della Chiesa romana, additandone con corrosiva irrisione l’avidità materiale e la superficialità devozionale e liquidando corpi sacri ed immagini in uno schematico binomio di credula devozione (da parte popolare) e spregiudicato interesse (da parte ecclesiastica), è pur vero che, anche all’interno del mondo cattolico, si svolgeva da anni, da parte di grandi umanisti e apocalittici predicatori, una diffusa riflessione spontanea ed eterogenea sulla necessità di regolare gli eccessi di «una Chiesa che appariva in primo luogo preoccupata di gestire una “religione visiva” come canale di consenso all’istituzione»¹¹.

decreta, a cura di G. ALBERIGO e altri, EDB, Bologna 1991), da cui si trae la citazione.

¹⁰ MENOZZI, *La Chiesa e le immagini*, 207.

¹¹ MENOZZI, *La Chiesa e le immagini*, 38. Anche A. TORRE, *Il consumo di devozioni: religione e comunità nelle campagne di Ancien Régime*, Marsilio, Venezia 1995.

Il fatto che tale necessità fosse avvertita sia all'interno che all'esterno della Chiesa stessa non fa che sottolineare quanto la questione fosse spinosa e complessa: ed è forse proprio per la delicatezza del problema che l'assemblea tridentina si decise – e oltretutto solo dopo la forte sollecitazione del cardinale francese di Guisa, preoccupato dagli esiti dell'iconoclasmo ugonotto – ad affrontare «due tra le più gravi questioni che erano state dibattute col mondo riformato», l'invocazione e venerazione dei corpi santi e delle sacre immagini, solo in chiusura dei lavori (3-4 dicembre 1563)¹².

Già da anni è stato evidenziato, in diversi ambiti di studi, come l'impatto e la portata del decreto, che si limitò soltanto ad alcune fondamentali ma molto generiche riaffermazioni (l'onore dovuto ai santi e alle loro reliquie, il tradizionale ruolo pedagogico e di *transfert* emotivo delle immagini, l'importanza della vigilanza vescovile) non stabilisse affatto "normativamente" una nuova poetica dell'arte e – aggiungerei soprattutto – del culto, ma ponesse delle importanti premesse, recependo di fatto istanze già circolanti da anni, dalle quali si sarebbero mossi, in direzioni a volte contraddittorie e diverse, i futuri teorici e pratici della comunicazione religiosa¹³.

¹² G. PALUMBO, *L'uso delle immagini. Libri di santi, libri di predicatori, libretti di dottrina dopo il Concilio di Trento*, in C. MOZZARELLI - D. ZARDIN (a cura di), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Bulzoni Editore, Roma 1997, 353-377, in particolare 353.

¹³ Ci si riferisce in particolare ad alcune affermazioni di un importante lavoro con cui P. Prodi riapriva, dal punto di vista storico e con grande ricchezza di tematiche, l'annosa questione di un eventuale influsso della riforma cattolica sulle arti figurative (ma per un approfondimento della storia degli studi sull'argomento si rimanda al primo capitolo del presente lavoro).

È dunque tenendo fermamente presente l'esemplare e versatile cautela adottata dai padri conciliari in questa scottante materia, che ci si accinge ad affrontare, nel presente lavoro, lo studio delle conseguenze e delle influenze che l'applicazione dei decreti tridentini ha esercitato sul terreno culturale e devozionale di uno specifico e limitato ambito territoriale. Si esaminerà dunque il lento e contraddittorio cammino di quella che, alla metà del Settecento, verrà definita e auspicata – più che constatata – da Lodovico Antonio Muratori "regolata devozione".

La scelta operata nel presente lavoro, ossia di condurre la ricerca in un ambito locale, per quanto «allettante, dotato di potenziale feracità», è da tempo oggetto di discussione e dibattito¹⁴: si è riproposto spesso all'attenzione degli studi il problema della validità e dell'opportunità di tali indagini localizzate e si individua ormai, con un certo consenso tra gli studiosi, la fertilità di tale percorso nella possibilità di verificare categorie e acquisizioni storiografiche generali sul terreno delle singole realtà particolari, valutando le adesioni o resistenze a grigie interpretative di natura più globale. Riconosciuta allora ormai da autorevoli voci la legittimità della scelta «di misurarsi anche con l'entità di formato diocesano o magari parrocchiale»¹⁵, si rende doveroso segnalare, in

ro); P. PRODI, *Ricerche sulla teorica delle arti figurative nella riforma cattolica*, in "Archivio Italiano per la Storia della Pietà", IV (1962), 121-212.

¹⁴ G. TOCCI, *Le comunità in età moderna. Problemi storiografici e prospettive di ricerca*, Carocci, Roma 1998, 18.

¹⁵ B. TOSCANO, *Storia dell'arte e forme della vita religiosa*, in *Storia dell'arte italiana. L'esperienza dell'antico, dell'Europa, della religiosità*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1979, vol. III, 271-318, qui in particolare 305. Altre meditate riflessioni sono state avanzate dallo stesso autore, in relazione al contesto

questa sede preliminare, che la citata e intrigante «feracità» offerta dalle poco esplorate realtà locali si riflette drammaticamente – o forse il rapporto causa-effetto andrebbe invertito – nello stato di diffusa «feracità» in cui si trovano le fonti locali, solo parzialmente accessibili e in gran parte non inventariate¹⁶.

La presente analisi si concentrerà dunque sull'area meridionale di una regione, l'Umbria, dall'identità unitaria – come si accennerà – piuttosto tardiva e sfuggente: ci si riferisce alle diocesi di Narni, Amelia e Terni¹⁷, realtà di complessivamente modesto spessore territoriale ma che, per la loro posizione relativamente vicina alla capitale

più specifico dell'Umbria meridionale, in *Confini amministrativi e confini culturali*, in *Dall'Albornoz all'età dei Borgia. Questioni di cultura figurativa nell'Umbria meridionale*, Ediart, Todi 1990, 363-375.

¹⁶ Le limitazioni causate dalla poca fruibilità del patrimonio archivistico diocesano sono state superate solo grazie alla grande disponibilità e competenza personale dei responsabili dei suddetti archivi, in particolare Giuseppe Cassio, direttore dell'ASDT, ed Emilio Lucci, direttore dell'ASDA, senza la cui collaborazione diverse parti di questa ricerca sarebbero risultate impossibili. L'archivio diocesano di Narni si è rivelato al momento del tutto "inespugnabile" e non rimane che formulare l'auspicio che la sua prossima annunciata bonifica e ricollocazione consenta nei prossimi anni di colmare le inevitabili lacune della presente ricerca.

¹⁷ Le tre diocesi, distinte fino al primo Novecento, sono oggi unificate in un'unica realtà che ha la sua sede istituzionale a Terni. Nonostante infatti quest'ultima fosse l'entità diocesana più modesta delle tre, a partire dalla fine dell'Ottocento, con il sorgere delle grandi industrie e con la conseguente rapida crescita del peso politico ed economico della città rispetto alle vicine Narni e Amelia, finì per assumere un'inedita centralità. Fra le tre diocesi dunque, a partire dai primi del Novecento, iniziò una nuova stagione di collaborazione, sancita nel 1907 dall'unione di Narni e Terni (Amelia si aggiungerà solo nel 1986). Per un breve inquadramento storico delle tre diocesi mi permetto di rinviare a C. COLETTI, voci *Amelia; Narni; Terni-Narni-Amelia*, in *Dizionario delle Diocesi*, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI), in corso di pubblicazione.

dello Stato ecclesiastico e per essere situate lungo due importanti arterie stradali, la via Flaminia per Narni e Terni, la via Amerina per Amelia, possono rappresentare un osservatorio interessante ed in gran parte inesplorato per verificare la concreta portata e i tempi di penetrazione di modelli, ideali, comportamenti e sensibilità culturali elaborati nei "centri" del mondo cattolico (la Roma dei papi in primo luogo, ma anche la Milano borromaica).

La ricerca dunque toccherà solo tangenzialmente i problemi del cambiamento dell'assetto e delle strutture istituzionali delle tre diocesi fra Cinque e Settecento (come l'organizzazione e la consistenza numerica del clero, delle parrocchie, la presenza degli ordini religiosi, la "densità" dei fedeli), aspetti senz'altro importanti in relazione ai fenomeni di razionalizzazione organizzativa di matrice post-tridentina ma che sono già stati diffusamente studiati da altri¹⁸; la presente indagine intende invece

¹⁸ Fra le ricerche specificamente dedicate all'assetto istituzionale delle tre diocesi menzionate in età moderna si segnalano soprattutto i seguenti interventi: il volume miscelaneo T. PULCINI (a cura di), *Istituzioni, Chiesa e cultura a Terni tra Cinquecento e Settecento*, Provincia di Terni e Istes, Terni 1997 e R. CHIACHELLA, *Appunti per una storia della diocesi di Amelia in età moderna: le fonti ecclesiastiche*, in *Comunità cristiana e società*, 31-53. Fra gli studi dedicati alle strutture istituzionali complessive dell'Umbria, si ricordano soprattutto: R. CHIACHELLA, *Per una storia della parrocchia in Umbria nei secoli XVII e XVIII*, in "Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria", LXXIV (1977), 52-79; EAD., *Tra mediazione e imposizione: primi risultati di un'indagine su potere e controllo del territorio nello Stato della Chiesa*, in A. MONTICONE (a cura di), *Poveri in cammino. Mobilità ed assistenza tra Umbria e Roma in età moderna*, Franco Angeli, Milano 1993, 17-40; EAD., *Città, chiesa locale e stato ecclesiastico*, in EAD. (a cura di), *Una città e la sua cattedrale: il Duomo di Perugia*, Grafica Salvi, Perugia 1996, 395-604; EAD., *Le strutture amministrative in Umbria durante lo Stato pontificio*, in *Istituzioni, Chiesa e cultura*; EAD., *L'Umbria nel Cinquecento*, in V. CRISCUOLO (a cura di), *I Cappuccini nell'Umbria del Cinquecento*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2001, 23-40;

concentrarsi essenzialmente, seguendo il già menzionato *fil rouge* dei percorsi legati a reliquie, immagini religiose e storie di santi, su altri aspetti del cambiamento, come i modelli di santità proposti e/o recepiti, il rinnovamento degli strumenti comunicativi di *captatio animarum* o l'elaborazione di nuovi linguaggi agiografici, fattori di rinnovamento senz'altro più "impalpabili", ma non per questo di meno profondo impatto sul vissuto religioso del territorio e dei fedeli.

Anche gran parte delle fonti "classiche" utilizzate nella prima parte del volume, come le visite apostoliche, redatte da "ispettori" inviati da Roma in periferia negli anni '70 del Cinquecento per controllare lo stato delle diocesi, o le *relazioni ad limina apostolorum*, presentate dagli ordinari diocesani a Roma con cadenza triennale a partire dagli ultimi decenni del Cinquecento, oppure ancora gli atti dei primi sinodi post-tridentini¹⁹, sono sta-

EAD., *L'Umbria nel Seicento*, in V. CRISCUOLO (a cura di), *I Cappuccini nell'Umbria del Seicento*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2003, 41-69 e il recente EAD., *Regionalismo e fedeltà locali. L'Umbria tra Cinque e Settecento*, Edizioni Nerbini, Firenze 2004; M. TOSTI, *Istituzioni ecclesiastiche e riforme religiose in Umbria nel Cinquecento*, in *I Cappuccini nell'Umbria del Cinquecento*, 41-61 e ID., *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nell'Umbria del Seicento*, in *I Cappuccini nell'Umbria del Seicento*, 73-94. Si rinvia al capitolo successivo per un più esaustivo e ragionato panorama degli studi sulla realtà religiosa dell'Umbria in età moderna.

¹⁹ Le visite apostoliche, pastorali e le relazioni *ad limina* costituiscono una fonte già piuttosto utilizzata nel panorama degli studi umbri; si ricordano ad esempio i lavori di U. NICOLINI, *La visita apostolica post-tridentina della diocesi di Perugia (1571-1572)*, in *Storia e cultura in Umbria nell'età moderna (secoli XV-XVIII)*, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Perugia, Perugia 1972, 457-473 e di M. LUPI, *Vescovi e diocesi a Terni in età moderna attraverso le "relationes ad limina"*, in *Istituzioni, Chiesa e cultura*, 45-86. Sul valore della fonte si rinvia a U. MAZZONE - A. TURCHINI (a cura di), *Le*

te tutte indagate non genericamente per ricostruire un quadro dettagliato dello stato materiale della diocesi, ma con un obiettivo preciso e selettivo, ossia quello di cogliere al loro interno i primi segnali di un cambiamento nelle sensibilità e attitudini comunicative dei protagonisti dell'universo religioso locale.

Dunque, mantenendo sullo sfondo le dinamiche di controllo e riorganizzazione del territorio innescate dai decreti tridentini, si è concentrata l'indagine sul lento mutare dell'atteggiamento di vescovi e visitatori nei riguardi dell'universo figurativo e del patrimonio di sacri resti che era custodito – anzi inizialmente giaceva quasi “abbandonato” – in ogni angolo delle diocesi. Dopo un'iniziale generalizzata indifferenza verso il mondo visivo, noncuranza che si trasformava in ostilità alla scoperta di fenomeni di devozione popolare legati a vecchie e consunte immagini mariane spesso disseminate in un territorio rurale da troppo tempo abbandonato dalla presenza sacerdotale e preda di una sorta di paganesimo di ritorno, negli anni '80-90 del Cinquecento una rinnovata attenzione episcopale investì il mondo figurativo dioce-

visite pastorali. Analisi di una fonte, Il Mulino, Bologna 1985. Si veda anche il recente I. FARINELLI, *Sinodi a Perugia (1210-2006). Guida alle fonti dell'Archivio storico diocesano*, Cisam, Spoleto 2006. Sui sinodi diocesani, meno studiati in ambito locale, si vedano: G. DE ROSA, *L'utilizzazione storica dei sinodi post-tridentini: il caso della diocesi di Rieti*, in “Ricerche di Storia Sociale e Religiosa”, 33 (1988), 108-130, D. MENOZZI, *Prospettive sinodali nel Settecento*, in “Cristianesimo nella Storia”, VIII/1 (1987), 115-146, A. TURCHINI, *Pastorale e riforma della Chiesa fra '600 e '700: il “synodicon” del cardinal Orsini*, in “Rivista di Storia e Letteratura Religiosa”, XIX (1983), 388-414 e, per una più approfondita bibliografia sul tema dei sinodi diocesani, il volume miscelaneo *Il sinodo diocesano nella teologia e nella storia*, (Atti del Convegno di Studi, Catania 1986), Galatea Editrice, Acireale 1987.

sano e in alcuni atti sinodali trovarono posto, per la prima volta, lunghe pagine dedicate alle immagini sacre e alle reliquie dei santi.

Proprio l'invadente ed estenuante attenzione che finì per riversarsi, nel corso del Seicento, sulle reliquie custodite nel territorio è oggetto di un'altra parte del volume che si è concentrata su alcune interessanti dinamiche devozionali scaturite proprio dalla riesumazione dei corpi dei santi patroni con il loro complesso corollario di entusiasmi, contrasti e rivendicazioni. Se sul possesso dei resti mortali del martire Valentino, antico vescovo e patrono di Terni, si consumò un duro e duraturo scontro tra vescovo, capitolo della cattedrale e Carmelitani Scalzi, ordine religioso giunto in città proprio allo scopo di "occuparsi" del culto del santo e della sua basilica, parallelamente la figura del proto-vescovo narnese s. Giovenale fu sottoposta ad una "serrata" indagine erudita allo scopo di conferirgli – *honoris causa* si direbbe – la palma di martire, attributo divenuto fondamentale in una Chiesa cattolica che aveva da poco riscoperto "le potenzialità" ideali di una Roma paleocristiana eroica, intrisa del sangue dei primi martiri e dunque al riparo dalle violente accuse protestanti.

L'ideale del martirio dunque, se da un lato affondava le radici nelle origini tormentate e "pure" della cristianità, dall'altro trovava un potente motore, allora estremamente "attualizzante", nella lotta contro i nuovi eretici (protestanti di ogni ordine e grado) e nella corsa alla conquista delle anime di terre mai toccate dal messaggio cristiano: una tale potente tensione ideale arrivava a diffondersi capillarmente anche in un territorio, come quello scelto nella presente indagine, non certo direttamente

coinvolto da una particolare vicinanza geografica con le terre contagiate dall'eresia o ancor meno dal contatto con i nuovi mondi.

A determinare tale clima di partecipazione emotiva concorsero dunque potentemente le strategie messe in atto da una Controriforma ormai in possesso di raffinati strumenti di comunicazione. I canali del coinvolgimento visivo, di una studiata regia pastorale, di una predicazione esperta ed in grado di raggiungere anche le zone più remote delle diocesi, attivati da un'azione spesso congiunta di vescovi e nuovi ordini religiosi – Gesuiti e Cappuccini in prima linea – finirono per rivitalizzare sensibilmente il tessuto religioso diocesano, arrivando talvolta a raggiungere esiti che, agli occhi di un lettore contemporaneo, possono apparire drammatici ed estremi. Ci si riferisce in particolare alle tragiche vicende esistenziali di alcune "sante vive", giovani donne vissute nella prima metà del Seicento, che nel desiderio di emulare le sofferenze di Cristo o dei primi martiri vollero imprimere nel proprio corpo un modello di santità grondante di sangue e che spesso, perdute in violente e lunghe estasi, finivano per entrare in teatrale simbiosi con le sacre immagini che contemplavano instancabilmente.

Lo snodo di metà Seicento si è segnalato poi, oltre che per il già citato febbrile spostamento di reliquie, anche per il sensibile intensificarsi di produzione sinodale già a partire dagli anni Quaranta del secolo. Nei decenni centrali del XVII secolo si è manifestato infatti un forte attivismo da parte vescovile, cui è sembrato corrispondere un quadro di progressiva rivitalizzazione del clero diocesano, a giudicare almeno dall'analisi della produzione di alcuni testi guida per il clero scritti da religiosi "locali" e

da una nuova consapevolezza delle potenzialità generate da un'accorta valorizzazione del patrimonio santuarioale delle diocesi (come il caso di Santa Maria della Cerqua nel Seicento o della Madonna del Ponte nel primo Settecento)²⁰.

Fra Sei e Settecento, infatti, si sono potute cogliere anche nel territorio in esame le linee di una pastoralità nuova, caratterizzata da un forte «richiamo all'ascesi e ai modelli della pietà sacerdotale più esigente», dal «risalto della dimensione pastorale del governo ecclesiastico, inteso come deliberato rilancio dello spirito tridentino o se si vuole tridentino-borromaico», modello interpretativo elaborato dagli studi di Gabriele De Rosa e Claudio Donati²¹.

²⁰ Sull'opportunità di una lettura integrata delle varie tipologie di fonti prodotte dall'autorità diocesana cf. G. DE ROSA, *I codici di lettura del "vis-suto religioso"*, in G. DE ROSA - T. GREGORY - A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa 2. L'età moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994, 303-373.

²¹ Si rinvia in particolare a DE ROSA, *Giuseppe Crispino e la trattatistica*, anche per la centralità data, all'interno di questa più globale lettura delle dinamiche pastorali del tardo Seicento, ad un vescovo coinvolto nella presente ricerca, e al già citato DE ROSA, *Vescovi, popolo e magia*; si segnalano, nell'ottica del recupero di un più intenso – ed intensamente vissuto – attivismo episcopale e dei suoi rapporti con Roma, i lavori di C. DONATI, *La Chiesa di Roma tra Antico regime e riforme settecentesche*, in *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, (Storia d'Italia, Annali 9), Giulio Einaudi Editore, Torino 1986, 721-766 e *Id.*, *Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime*, in M. ROSA (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, 321-389. La citazione nel testo è invece tratta da alcune dense «note in margine» ad un recente convegno sul vescovo Gregorio Barbarigo di D. ZARDIN, *Gregorio Barbarigo, la "crisi" della prima Controriforma e i vescovi italiani del Seicento*, in *"Annali di Storia Moderna e Contemporanea"*, 6 (2000), 645-655, qui in particolare 646 e 649. Gli atti del Convegno sono invece usciti a cura di L. BILANOVICH e P. GIOS, *Gregorio Barbarigo patrizio veneto, vescovo e cardinale nella tarda Controriforma (1625-1697)*, Istituto per la storia ecclesiastica padovana, Padova 1999 (San Gregorio Barbarigo. Fonti e ricerche III/1-2), 2 voll.

Un aspetto dunque interessante e dibattuto dalla ricerca storica appare proprio il ruolo rivestito dall'«impegnativo paradigma carolino»: si confrontano da anni due opposte tendenze, l'una che vede il recupero borromaico del secondo Seicento «compreso entro gli argini angusti di un modello ascetico di rinuncia al mondo e di virtù edificanti, sempre più divaricate [...] dal loro originario nesso costitutivo con l'esercizio della missione episcopale», l'altra che invece sottolinea l'intelligente operazione emulativa compiuta da diverse significative figure episcopali²², che tenevano in realtà molto ben presente l'impegno e il coinvolgimento dell'arcivescovo milanese nella quotidiana militanza diocesana. Lo studioso Danilo Zardin ha auspicato che

un serio studio comparativo sulla questione cruciale degli assetti delle curie episcopali di tardo Seicento [possa portare] ad arricchire di nuove conferme l'esigenza di ridare spazio all'influsso del modello borromaico anche sul suo terreno più strettamente organizzativo, istituzionale²³.

Si spera allora, nei capitoli conclusivi del presente lavoro, di offrire un altro tassello a tale futura analisi comparativa, esaminando il caso di una piccola diocesi alle porte di Roma, in cui l'interventista e attivissimo vescovo Giuseppe Crispino si mosse seguendo – e proponendo con insistenza anche visiva – l'*exemplum* borro-

²² Si vedano in proposito i saggi di E. CHIOSI, *Il buon governo pastorale. Gli anni di Antonio Pignatelli a Napoli*, e M. TURRINI, *La riforma del clero secolare durante il pontificato di Innocenzo XII*, in B. PELLEGRINO (a cura di), *Riforme, religione e politica durante il pontificato di Innocenzo XII (1691-1700)*, Congedo, Lecce 1994, rispettivamente 95-119 e 249-274.

²³ ZARDIN, *Gregorio Barbarigo, la crisi*, 651.

maico, ma sottolineandone non tanto le componenti di ascetico individualismo quanto il suo propositivo e concretissimo impegno diocesano. Prova ulteriore di tale “orientamento al cliente” – si direbbe con una buona dose di irriverente modernità – è l’associazione più volte compiuta e proposta dal vescovo di Amelia fra l’aristocratico e “aggressivo” arcivescovo milanese, del quale senz’altro aveva ereditato l’intransigenza “politica”, e il più dolce, accattivante e popolare s. Filippo Neri, i cui busti aveva voluto si fronteggiassero, complici e complementari, all’interno di una cappella nella cattedrale amerina.

Se tali domande sul ruolo giocato dagli episcopati post-tridentini sono riemerse più volte nel corso del lavoro, una verifica delle frequenze sinodali è sembrata allora un utile strumento di indagine: l’analisi di tali costituzioni, anche se si è scelto di non esaminarne le deliberazioni *in toto*, per non incorrere in un’eccessiva dispersione tematica, ma prevalentemente in relazione alle tematiche oggetto del presente lavoro (culto dei santi, uso delle immagini), ha rappresentato un fertile terreno di studio, peraltro piuttosto inesplorato in area umbra²⁴.

In conclusione, il minio ed il sangue evocati nel titolo sintetizzano le due “piste” che la presente ricerca ha scelto di seguire nel tentativo di ricomporre alcuni percorsi ideali ed emotivi tracciati dalla Controriforma nell’Um-

²⁴ Si cercherà di presentare un primo bilancio – del tutto provvisorio – dell’attività sinodale (a stampa e non) nelle diocesi di Terni, Narni e Amelia, indagine che risulta comunque parziale e bisognosa di ulteriori accertamenti a causa delle già menzionate difficoltà di esplorazione archivistica, evidenti specialmente per l’area narnese.

bria meridionale. Mentre il sangue richiama, ovviamente, i corpi dei martiri, “testimoni” non solo di fede ma anche di una stagione di straordinaria ed indiscreta attenzione – e attrazione – devozionale, il minio vuole alludere più in generale al colore, ora strumento per dare consistenza visiva ai testi sacri, ora pigmento per scrivere e decorare le nuove “historie” di santi, ora calda pittura che tragicamente intride le pareti domestiche di chi sceglie di trasformare il suo corpo in una vivente immagine di Cristo.

Le diverse “strategie” del sacro appaiono tanto più imprevedibili ed articolate quanto più si puntano i riflettori nelle pieghe – e nelle piaghe – di realtà circoscritte. Se è vero dunque che le premesse poste a Trento costituirono un duraturo modello, le pressioni sociali e ideali, la forza dei modelli e le spinte eccentriche legate alle insondabili, umanissime profondità dell’istinto religioso, hanno contribuito a rendere, nei secoli, la diffusione di una vera “regolata devozione” un – forse eterno – miraggio intellettuale.

La volontà di approfondire il torbido coacervo di forze e debolezze, istinti e istituzioni, concretezza e inafferrabilità che percorrono lo spazio sacro è nata in me dalla partecipazione, negli anni 1999-2001, al progetto di ricerca finanziato dal MURST, *I santuari nell’area mediterranea dal tardo antico all’età contemporanea*: la stimolante e accogliente atmosfera che ha animato i numerosi incontri e le vivaci riflessioni del folto gruppo di studiosi ha costituito per me un primo importante passo nella ricerca storica e, nell’impossibilità di menzionare tutti individualmente, li ricordo coralmemente nel ringraziare la coordina-

trice nazionale, Sofia Boesch Gajano, grande esempio, in primo luogo per noi giovani schedatori, di instancabile curiosità intellettuale e di impeccabile cortesia.

L'idea si è potuta concretizzare negli anni in cui ho frequentato il dottorato di ricerca in *Scienze storiche dal medioevo all'età contemporanea*, presso il Dipartimento di Scienze Storiche dell'Università degli Studi di Perugia, al termine del quale, nel 2004, ho discusso una tesi dal titolo *La Controriforma nell'Umbria meridionale. Persistenze e nuove forme di gestione del consenso (1563-1750)*, primo "nucleo generatore" del presente volume. Per tutti gli stimoli e i suggerimenti ricevuti in quegli anni, oltre che per la disponibilità e l'affetto che hanno sempre dimostrato verso i loro "dottorandi", ringrazio Vittor Ivo Comparato e Carla Frova, allora coordinatori del dottorato.

Nei due anni seguenti un assegno di ricerca attivato presso il Dipartimento di Scienze Umane e della Formazione dell'Università di Perugia, nell'ambito del progetto *Cultura, istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nell'area centrale dello Stato della Chiesa tra età dei Lumi e Rivoluzione* mi ha permesso di "mettere a punto" il lavoro fino a trasformarlo nel presente volume.

Ringrazio sentitamente Paolo Prodi, Gaetano Greco e Angelo Turchini per l'attenta lettura, i preziosi consigli e i gentili incoraggiamenti che hanno voluto concedere al mio manoscritto.

Sono molto grata a Emilio Lucci, direttore dell'Archivio storico diocesano di Amelia, e a Giuseppe Cassio, direttore dell'Archivio storico diocesano di Terni, per la grande professionalità e disponibilità che mi hanno dimostrato nel corso del lavoro: senza il loro aiuto le fonti locali sarebbero risultate veramente inaccessibili.

Ringrazio il consiglio di amministrazione della Fondazione Cassa di Risparmio di Terni e Narni, e in particolare l'avvocato Paolo Candelori e l'ingegnere Giuseppe Belli, per aver mostrato attenzione verso il mio volume e aver generosamente contribuito alla sua stampa.

Ringrazio ancora per tutti i suggerimenti, i vari supporti tecnici e morali e soprattutto per l'amicizia, nata e cresciuta proprio nel corso di queste ricerche, Regina Lupi, Maria Ciotti, Paolo Balistreri, Gaia Cecca e Filippo Maria Troiani.

Un sentimento particolare di stima e affetto va a Mario Tosti e a Rita Chiacchella, primi ispiratori e attenti "tutors" di questo lavoro, che da anni seguono i miei studi con competenza e assiduità: non trovo parole sufficienti per ringraziarli di tutto l'appoggio e degli stimoli con cui continuamente sorreggono e alimentano il mio cammino professionale.