



# UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS: IL COSTITUIRSI E DIFFONDERSI DELLA S.J. E SUOI ECHI (1540-1773)

Presentazione del percorso/repertorio tematico di Alessandro Pisani (a cura di Oriana Cartaregia - 2013)

In un momento di radicale rinnovamento della nostra biblioteca, ci piace riallacciarsi all'operato dei fondatori della biblioteca stessa: quei padri Gesuiti giunti a Genova nel 1548 per volere dello stesso Ignazio di Loyola.

Con questo percorso/repertorio di Alessandro Pisani, uno fra i possibili itinerari bibliografici sulla Compagnia, in una prospettiva più generale, si intende sottolineare la "modernità" dell'operare dei padri gesuiti. Ci pare che le odierne caratteristiche della sfera del conoscere, basata sulla più vasta interconnessione e su di un'organizzazione di tipo acentrato [rapida sintesi in Jean Petitot, *Centrato/Acentrato*, in *Enciclopedia Einaudi* v. 2], siano in qualche modo anticipate di alcuni secoli dalla S. J. la quale, pur operando all'interno di un sistema fortemente centrato quale quello della Chiesa Cattolica controriformista, aveva previsto già nella sua *Costituzione* la possibilità di arrangiamenti locali ("il nostro modo di operare") e, da un punto di vista più pratico, aveva saputo organizzare un efficace sistema informativo che metteva a sua disposizione fonti di sapere collocate in ogni parte del globo (informazioni che poi saranno messe in reciproca relazione, assimilate e trasformate a sostegno e giustificazione dell'operato della *Societas* stessa), vale a dire quello di pervenire, in un modo o nell'altro, alla globalizzazione dell'evangelizzazione.

In una prospettiva più particolare, quando si intende valorizzare un determinato aspetto della vita culturale, così come si vuol fare attraverso i beni librari custoditi nella nostra biblioteca, la prima operazione da fare è un'operazione di "pulizia": disambiguazioni, attribuzioni corrette, revisioni di false attribuzioni e addirittura catalogazione ex-novo di opere che, per i più vari motivi, sono rimaste "nascoste". E, per quello che riguarda le opere esaminate, spesso ci si è trovati nella necessità di effettuare una o più di queste operazioni di "pulizia": pamphlet antigesuiti pubblicati sotto pseudonimo, magari in seguito erroneamente attribuiti a un incolpevole autore; opere anonime per le quali solo di recente si è giunti a un'attendibile attribuzione di paternità; volumi miscelanei frettolosamente in passato catalogati sotto il titolo "Raccolta d'opuscoli" e dunque totalmente occultati agli occhi dei più. Non meno interessante, poi, e in un certo qual modo legata a questa operazione di "pulizia", è l'identificazione delle opere a cui fanno riferimento i titoli di alcuni dei volumi presi in considerazione (per es.: Jacob Gretser *Contra famosum libellum...* in cui si fa riferimento ai *Monita secreta*, che pure possediamo) ...

Ai testi del percorso sono collegate **751 schede relative a edizioni** che hanno attinenza con gli argomenti trattati. Le schede, consultabili anche tramite un **motore di ricerca specifico**, non si limitano alla descrizione bibliografica ma sono corredate in molti casi da **note di contenuto e file pdf con note bio-bibliografiche sugli autori** (319 profili d'autore e 26 di voci generali multilingue), nonché dalle **immagini del frontespizio e di alcune delle illustrazioni** quando presenti nei volumi. Il percorso è passibile di incremento soprattutto per la parte iconografica.

**IMPORTANTE: Schede dei volumi, file pdf o link a siti web con note bio-bibliografiche di autori e persone citate nel testo, nonché le immagini sono omessi in questa versione, salvo una copia di ciascuna tipologia di 'inserti' a titolo d'esempio. La presente versione è limitata ai testi costituenti la struttura del percorso.**

## UNIVERSALITAS & PERVASIVITAS. IL COSTITUIRSI E DIFFONDERSI DELLA S.J. E SUOI ECHI (1540-1773) - Incipit<sup>1</sup> -

---

<sup>1</sup> I criteri di individuazione delle opere sono rimasti sostanzialmente gli stessi di quelli usati per il repertorio, *Phantasia & Curiositas* [http://www.freemasons-freemasonry.com/alchimia\\_1.html](http://www.freemasons-freemasonry.com/alchimia_1.html) (a parte, ovviamente, un maggior uso delle fonti informatizzate). Si ritiene opportuno, dunque, riportare quanto si disse in quell'altra occasione a questo proposito:

"La Biblioteca Universitaria di Genova non dispone, al momento [2012], di inventari che rendano conto in modo esaustivo degli antichi fondi (in particolare quello gesuitico) attorno ai quali si è sviluppata prima come Biblioteca Nazionale della Repubblica di Genova e quindi come Biblioteca governativa. Ciò ha implicato l'impossibilità di effettuare uno spoglio che potesse rendere conto della disponibilità di tutto il materiale afferente al tema prescelto. L'indagine volta a identificare le opere afferenti al tema della *phantasia & curiositas* è stata dunque effettuata, secondo i criteri che verranno di qui a poco elencati, concentrando l'attenzione su quei settori che meglio rispecchiano la costituzione della Biblioteca prima dell'espropriazione del 1773, non senza tener conto, però, dei successivi apporti. Non si può comunque parlare di un repertorio che renda conto della presenza di una particolare area tematica all'interno di antichi fondi, quanto piuttosto di un repertorio che identifica un insieme di opere che permettono di tratteggiare i frastagliati contorni del manifestarsi di una "forma mentis" (la *phantasia*) e del concretizzarsi di una "cupido sciendi" (la *curiositas*) prendendo spunto dall'attuale patrimonio librario della Biblioteca Universitaria di Genova. Ed è proprio al fine di rendere più palpabili questi contorni che si è voluto corredare le schede bibliografiche di varie annotazioni grazie alle quali sia possibile non tanto incrementare i dati informativi su di un'opera o un autore, quanto soprattutto identificare i reciproci legami tra gli autori e quindi progredire nell'identificazione delle linee di forza che strutturano la complessa forma dell'area tematica della "phantasia & curiositas". A prescindere, però, dalla significatività in assoluto dei legami tra i vari autori, è sicuramente motivo di interesse anche il fatto di identificarli nell'ambito ristretto dei singoli settori in cui si articola la Biblioteca (in sostanza, quello prevalentemente gesuitico identificato dalle segnature 1., 2., 3. e quello contrassegnato dalla dicitura LAURA), fornendoci cioè preziose informazioni in un caso sulla "politica delle acquisizioni" di un'antica biblioteca, nell'altro caso su alcuni connotati della bibliofilia (e forse di qualcos'altro) di chi ha pazientemente messo insieme quell'interessante biblioteca privata identificata ora come "Fondo Laura". In ogni caso l'identificazione di tali legami illumina il tracciato di quei percorsi che, usando le parole dell'alchimista Rasis, sono determinate dal principio *Liber aperit librum*. Per quello che riguarda, in particolare, i libri dell'antica biblioteca gesuitica, è evidente che le informazioni derivanti dalle note di possesso o d'uso forniscono un'imprescindibile integrazione del significato espresso dalla tipologia dei libri che la componevano. È altrettanto chiaro, però, che il tempo - ma meglio sarebbe dire 'gli uomini che hanno vissuto in questo lasso di tempo' - ha fatto sì che non poche opere siano oggi irreperibili, vuoi per dolo, vuoi per incuranza, vuoi per ignoranza. Con esse non sono spariti solo i libri nella loro fisicità, nel loro valore per ciò che vi era contenuto, nel loro valore artistico o antiquario, ma sono sparite anche vere e proprie porzioni di significato che ben difficilmente sarà possibile recuperare. Tra le finalità di questo repertorio c'è anche quella di contribuire a frenare quel processo di distruzione di significato che sembra essere l'ineludibile conseguenza delle sempre diffuse stupidità e avidità. Si tratta quindi di un repertorio, non esaustivo ma un poco ragionato, di testi di carattere alchemico, cabalistico, magico & "curioso" posseduti dalla Biblioteca Universitaria di Genova. Né falsa modestia, né *excusatio non petita* determinano l'ammissione di non esaustività, bensì quel riconoscimento di possibili lacune che sarebbe presuntuoso non ipotizzare. Tali possibili lacune sono determinate dai fattori contingenti che vengono qui di seguito elencati:

I. i libri descritti non fanno parte di un unico o più fondi ben identificati bensì sono collocati attraverso tutto il patrimonio librario antico della BUG con, è vero, una particolare concentrazione in alcuni settori;

II. i cataloghi (il catalogo a schede e i vecchi cataloghi manoscritti) presentano, in modo asimmetrico tra di loro, delle lacune tali che libri che sono presenti a scaffale non sono segnalati nell'uno o nell'altro catalogo. Questo consente di ipotizzare l'esistenza di altre lacune oltre a quelle individuate;

III. non è possibile escludere che opere descritte nei cataloghi e successivamente segnalate come irreperibili (termine che spesso eufemisticamente denota la sottrazione dolosa) non siano in realtà ancora presenti all'interno del patrimonio librario della Biblioteca e siano rese irreperibili per uno di quei fattori che inevitabilmente colpiscono l'immagazzinamento di una gran copia di materiale;

IV. i cataloghi, come tutti i cataloghi, presentano errori che rendono talvolta difficoltoso riconoscere nell'opera descritta un esemplare pertinente a questo repertorio. Non si può escludere, quindi, che in qualche caso la difficoltà non si sia tramutata in impossibilità e, di conseguenza, nel mancato disvelamento di un'opera di interesse.

Al fine di ridurre quanto più fosse possibile le zone d'ombra determinate dai fattori esposti, si sono applicati metodi che si potrebbero definire di tipo deduttivo e di tipo induttivo:

A. appartiene alla prima tipologia la ricerca dei nomi di autori e di opere già noti a chi scrive attraverso tutti i cataloghi per autore (catalogo a schede, cataloghi manoscritti e i più recenti cataloghi degli incunaboli e delle cinquecentine).

B. appartengono alla seconda tipologia due tipi di indagine :

1. esame del catalogo topografico relativo ai settori del libro antico.

*Deus condidit mundum, in quo tamquam ingenti volumine impressit atque expressit, unde ipsa rerum magnitudo, motus, dispositio, constantia, utilitas, pulchritudo, temperatio, varietas in admirationem omnes raperet, atque oculos etiam rudium et ferorum hominum attolleret. Hi vero, cum nosset non potuisse tanti effectum operis nisi a sublimissima produisse maiestate, hanc in mundo quasi in eruditissima schola semper contemplarentur.*

[Antonio Possevino *Bibliotheca selecta*, Romae, 1593, pars I, p. 14]

*Le due ali della Compagnia sono le sezioni operanti in India e in Germania al soccorso delle anime in Gesù Cristo. Son esse il veicolo del corpo della Compagnia.*

[Girolamo Nadal *Epistolae*, v. IV, 698 (cit. in Mario Scaduto *L'epoca di Giacomo Lainez*, p. 174)]

Nell'immaginario collettivo la parola "gesuita" evoca, a torto o a ragione e pressoché indifferentemente dal livello di cultura posseduto, una galassia di connotazioni diverse e divergenti. A seconda che il giudizio morale, ideologico, scientifico o religioso nei confronti della *Societas Jesu* e dei suoi appartenenti sia pregiudizialmente positivo o negativo, si incontrano valutazioni, e argomenti a loro sostegno, del tipo più disparato: si parla dell'elevato grado di cultura dei gesuiti e persino della loro sapienza, ma anche dello sfruttamento di queste stesse a fini prevaricatori; si parla dell'eccellenza del loro sistema didattico come, per converso, del suo carattere omologatore<sup>2</sup>; si evidenzia la loro pulsione alla giustizia sociale e, con uguale convinzione, si sottolineano le loro collusioni con l'ordine costituito e con i potenti<sup>3</sup>; i progressi scientifici grazie a loro conseguiti e la

---

2. esame diretto dei libri appartenenti a questi stessi settori (in questo tipo di esame è fonte di stimolo l'imbatarsi in scaffali che contengono una concentrazione maggiore di libri appartenenti alle tematiche in questione e, in considerazione appunto del carattere di queste tematiche, la presenza della scritta "proibito" sul dorso del libro). Per quanto B1. e B2. siano, o almeno dovrebbero essere, del tutto coincidenti si può verificare, e si è verificato, che a causa di una grafia poco leggibile nel catalogo topografico, di abbreviazioni del titolo svianti o di incorrette attribuzioni di autore, non si sia potuto immediatamente identificare la presenza di un'opera di interesse per questo repertorio. Lo stesso problema, seppure con un'incidenza minore, si incontra nell'esame dei vecchi cataloghi manoscritti e nelle schede che riportano la riproduzione fotostatica delle vecchie schede modello '*Staderini*'. In ogni caso, è ragionevole ritenere che, grazie all'incrocio tra questi metodi di ricerca, le lacune di identificazioni siano state il più possibile ridotte."

<sup>2</sup> È indubbio che la *ratio studiorum* gesuitica sia stata indirizzata su una prospettiva di tipo aristotelico, laddove il Filosofo non possa entrare in contrasto con il dettato cattolico, e tomistico, e che la commissione di sei studiosi gesuiti costituita all'inizio del 1583 si sia proposta di elaborare una formula e una scansione degli studi universalmente valida al fine di "stabilire l'uniformità, la solidità e l'utilità della dottrina nella questioni speculative e a prescrivere, dal lato pratico, il modo di trattare le scienze e le varie discipline con tutto il profitto dell'Istituto", ma è altrettanto vero che le disposizioni finali che regolano l'andamento della *ratio studiorum* si rifiutano di stabilire un catalogo delle proposizioni della Summa tomistica da definire o da proibire, sulla base della considerazione che, nonostante l'eccellenza di Tomaso d'Aquino, non si potesse escludere che qualcun altro non potesse elaborare idee altrettanto ortodosse e ancor più efficaci. Se quindi da un lato la *ratio studiorum* presentò caratteri di effettiva chiusura, dall'altro non precluse la strada a chi, per altre vie, fosse in grado di far conseguire risultati a patto che, è ovvio, fossero in sintonia con le finalità della Compagnia. Un'ulteriore prova del carattere innovativo della Compagnia è fornita, a livello didattico, dal suo ampio uso delle *disputationes* tra allievi e, con spirito ancora più innovativo, del teatro. A questo riguardo si veda: *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes*, a cura di Georg M. Pachtler, Berlin, 1887-1894, 4 t. ; *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, a cura di Ladislaus Lukács, Roma, 1965-1992, 7 t. ; François de Dainville *L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIe siècles)* Paris : éd. Marie-Madeleine Compère, 1978 ; *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, a cura di Luce Giard, Paris : PUF, 1995 ; Dominique Julia *Généalogie de la ratio studiorum*, in *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640* ; Jean-Marie Valentin *Les jésuites et la scène : Orphée, Pallas et la renovatio mundi*, Ibid.; Jean-Marie Valentin *Theatrum catholicum. Les jésuites et la scène en Allemagne et en Autriche aux XVIe et XVIIe siècles*, Nancy, 1990 ; Jean-Marie Valentin *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande 1554-1680. Salut des âmes et ordre des cités*, Berne, 1978.

<sup>3</sup> In questo caso, i due corni dell'opposizione meritano una considerazione particolare. Infatti, prescindendo dagli elogi e dalle accuse palesemente partigiane, mentre in campo scientifico o in quello catechetico il comportamento dicotomico della *Societas Iesu*, vista nel suo complesso, è essenzialmente dovuto alle individuali differenze esistenti tra un membro e l'altro della Compagnia e/o alle differenti condizioni contestuali, in campo sociale è facile verificare come la stessa dicotomia possa convivere all'interno di uno stesso individuo (o piccolo gruppo di individui) col risultato che, nel caso di tensioni sociali o addirittura di violente rivolte, ognuna delle parti in campo sia convinta di avere i gesuiti dalla propria parte o, quanto meno, in condizioni di benevola neutralità. Se questo ha senza dubbio procurato all'Ordine vantaggi immediati, nei tempi lunghi ha influito a generare nei suoi confronti la fama di doppiezza. Sebbene questa sia l'impressione, è doveroso ammettere che ciò non è dovuto a una preordinata strategia. Bisogna ricordare infatti che le *Constitutiones* scongiurano, per esempio, la contiguità con i potenti, *a meno che* un beneficio

loro chiusura all'interno del più anacronistico aristotelismo<sup>4</sup>; la loro comprensione e tolleranza nei confronti di fedi e interpretazioni religiose diverse e il loro ostinato livore inquisitorio<sup>5</sup>; sono ora

---

operato nei loro confronti non produca, a cascata, ulteriori benefici per la massa dei sottoposti e, soprattutto, per il successo dell'opera di evangelizzazione. Il *modo de proceder* (il *nostro modo*) della Compagnia è chiaro: vengono enunciati dei principi generali ai quali si devono conformare, compiendo ogni sforzo possibile, i membri ... *per quanto sia possibile*, per quanto cioè circostanze particolari non consiglino di effettuare piccoli aggiustamenti e parziali deroghe. È stato inevitabile perciò che un simile *modo de proceder* abbia ingenerato le ambiguità più evidenti proprio laddove i contrasti fossero più accesi e incontrollati, vale a dire in "politica", nel sociale. La letteratura è ricchissima di testimonianze riguardanti le posizioni spesso poco ben definite dei gesuiti in questo campo. Se ne possono ricordare due esempi. Il primo riguarda i sodalizi di artigiani e di compagni sorti in Europa nella seconda metà del sedicesimo e nel diciassettesimo secolo a opera dei gesuiti, per contrastare l'eresia e diffondere la dottrina cattolica, divenuti in pratica dei sostituti delle ormai proibite società di compagnonaggio e in alcuni casi forse anche focolai dei moti che si verificarono nella seconda metà del diciassettesimo secolo (per citare i più famosi: l'insurrezione di Anversa del 1659 e la rivolta di Colonia del 1680-1686). Ancor più sorprendente (al punto che i padri gesuiti stessi dichiararono il loro stupore nelle *Litterae annuae* del collegio) fu l'esito della rivolta di Masaniello a Napoli nel 1647: benché la rivolta fosse indirizzata contro gli Spagnoli e le ricche famiglie a loro legate, i gesuiti, considerati a loro volta legati agli Spagnoli, furono risparmiati. Significativo, poi, il fatto che quando la reazione dei nobili prese il sopravvento, questi fecero omaggio della loro vittoria al santo gesuita Francesco Saverio, divenuto così il santo patrono di Napoli. A cosa fu dovuto l'atteggiamento favorevole ai gesuiti delle due parti avverse? Louis Châtellier [dal cui saggio *Les jésuites et l'ordre social* (in *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640 sous la direction de Luce Giard et Louis de Vaucelles*. Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 152-153) sono state ricavate queste informazioni] sostiene: "C'était... une consequence de l'activité déployée par les jésuites dans toutes les classes sociales depuis près d'un siècle. Les adversaires, nobles et milieux populaires, constituaient les deux catégories qui avaient été privilégiées par la Compagnie dans son action missionnaire à travers la ville."

<sup>4</sup> Il ruolo svolto dai gesuiti nel conflitto tra la Chiesa e Galileo ha proiettato sulla loro attività scientifica un'ombra che, ancora oggi a quasi quattro secoli di distanza, non si è ancora dissipata. Il giudizio resta fissato sulla figura ridicolizzata dell'aristotelico Simplicio e sull'ingiusta condanna di Galileo da parte del Sant'Uffizio (1633), dimenticando però altri aspetti del conflitto non poco significativi per inquadrare adeguatamente i tratti distintivi delle parti in causa. È indubbia la correttezza della posizione di Galileo nel sostenere l'autonomia della scienza dalla teologia, ma si deve altresì considerare l'impossibilità da parte della Chiesa di sorvolare su ipotesi scientifiche, quali quelle proposte da Galileo, gravide di tali implicazioni teologiche da rischiare di assumere rilevanza e di provocare turbativa proprio in ambito extra-scientifico. Tanto più, e questa fu una componente non poco importante nella chiamata in giudizio dello scienziato, se queste ipotesi non vengono formulate nella più selettiva lingua degli studiosi, il latino, bensì in volgare. Bisogna anche ricordare che le frizioni tra Galileo e gesuiti, culminate con la sua abiura coatta e la condanna al carcere perpetuo, hanno i loro prodromi nella disputa tra il gesuita Orazio Grassi e Galileo sulla natura delle tre comete apparse nel 1618 (il primo scrisse la *Disputatio astronautica*, confutata dal *Discorso sulle comete* del 1619, al quale il Grassi, sotto lo pseudonimo di Lotario Sarsi, controbatté con la *Libra astronomica ac philosophica*, polemicamente attaccata da Galileo con il *Saggiatore nel quale con bilancia squisita e giusta si ponderano le cose contenute nella Libra*). Se, da un lato, si deve proprio a questa disputa la creazione di un capolavoro della letteratura quale il *Saggiatore*, dall'altro lato è accertato che l'ipotesi galileiana era sbagliata e che più vicino al vero era il Grassi. Non stupisce perciò se la convinzione di essere nel giusto, la derisione subita e, soprattutto, la percezione di trovarsi di fronte a un antagonista dalle idee pericolose da un punto di vista dottrinale, portarono i gesuiti ad assumere un atteggiamento di chiusura nei confronti dello scienziato pisano, sebbene uno dei loro maggiori esponenti, il cardinale Roberto Bellarmino (1542-1621), continuò ad avere nei suoi confronti sentimenti di stima e simpatia (precedentemente Galileo era stato in rapporti di amicizia con il grande matematico tedesco Christoph Clavius (1538-1612) sebbene costui avesse condannato, sia dal punto di vista scientifico che da quello scritturale, la teoria eliocentrica di Copernico). A prescindere, ora, dalla questione galileiana, ma sempre tenendo presente che l'attività scientifica dei gesuiti non poteva non essere funzionale al discorso dottrinale, è doveroso ammettere che non pochi di loro si collocano su posizioni più avanzate dei loro contemporanei [per esempio per quello che riguarda il rifiuto dell'astrologia e della magia da parte dei pp. Martin Antoinem Del Rio (1551-1608) ed Eusebio Nieremberg (1595-1658)] e alcuni si possono a tutti gli effetti annoverare tra i più famosi scienziati della loro epoca, quali, per limitarsi ai primi due secoli, il già citato Christoph Clavius, matematico e astronomo; il Collegio gesuitico di Coimbra (Portogallo) al quale si deve il ponderoso commentario alle opere scientifiche di Aristotele (conosciuto come *Cursus Conimbricensis*); l'astronomo Christoph Scheiner (1575-1650) il quale, pur confutando il sistema copernicano, riconosce i meriti di Galileo; il poligrafo tedesco il poligrafo tedesco Athanasius Kircher (1602-1680) che ipotizzò, tra l'altro, la natura organica (*contagium animatum*) del contagio della peste bubbonica; Gaspar Schott (1608-1666); Francesco Lana Terzi (1631-1687); Francesco Maria Grimaldi, autore di uno dei trattati di ottica più importanti prima di Newton; Ruggiero Giuseppe Boscovich, studioso di ottica, matematica, astronomia e ingegneria, al quale si deve anche un'opera di alleggerimento dell'ostilità della Chiesa verso il sistema copernicano e di divulgazione delle teorie newtoniane.

<sup>5</sup> Sulla cattiva fama dei gesuiti nella pratica inquisitoriale pesa probabilmente il giudizio che, a ragione, ha colpito i membri degli altri ordini religiosi che vi furono coinvolti, francescani e domenicani in particolare. E' indubbio che, come i membri degli altri ordini, anche i gesuiti si applicarono con solerzia nel compito della "reduzione" degli eretici, e cioè nel condurli al pentimento e alla riconciliazione con la Chiesa prima della loro messa a morte, ma, sembra, con minore accanimento e, forse a causa di più sottili strumenti psicologici, con maggiore efficacia. Per illustrare la differenza tra la disposizione dei gesuiti e quella dei domenicani in ambito inquisitoriale, sono paradigmatici i comportamenti del domenicano cardinal Michele Ghislieri, "grande inquisitore" a Roma, e del suo inviato in Puglia, con compiti e responsabilità inquisitoriali, il gesuita p. Cristoforo Rodriguez: "Il pentimento era il fine a

rappresentati come l'emblema della muta subordinazione al Papato, ora come sorta di movimento eversivo che si serve della Chiesa per conseguire la supremazia; ora i saldi testimoni della fede disposti al martirio, ora gli abili dissimulatori a tutto disposti per il proprio vantaggio... e l'enunciazione delle antinomie valutative nei loro confronti potrebbe continuare ancora a lungo. Tutto e il contrario di tutto, insomma. Di sicuro si può dire una cosa: che mai hanno suscitato, e suscitano, sentimenti tiepidi. O odiati o amati<sup>6</sup>: e questo, come ben si può capire, tutto a scapito dell'oggettività della ricerca storiografica nei loro confronti.

Per i sentimenti suscitati il Gesuita è accomunato per lo meno a un'altra figura: quella dell'Ebreo. Anche dell'Ebreo sono evidenziati ora l'intelligenza ora l'astuzia, ora l'adattabilità ora la capacità di insinuarsi e dissimularsi, ora l'emarginazione dai centri del potere ora l'impersonificazione del potere occulto. Se l'immaginario collettivo può facilmente trovare per la "natura" dell'Ebreo pseudo-spiegazioni intrinseche (i cosiddetti fattori "razziali") o estrinseche (la reazione di una collettività di minoranza nei confronti delle pressioni esercitate dalla collettività predominante che la ospita - e cioè, in definitiva, dal cristianesimo), per il Gesuita un simile tipo di "spiegazione" non è certo percorribile, non essendo questi accomunato ai suoi confratelli da una "razza" specifica né essendo differenziato per fede dai componenti delle collettività in cui vive (con l'esclusione, è chiaro, almeno degli esordi della loro epopea missionaria). Sembra però che tanto gli ebrei quanto i gesuiti, e dunque gli appartenenti a due collettività numericamente esigue, abbiano offerto alla

---

cui il gesuita e il domenicano congiuntamente tendevano. Ma dal loro epistolario si capisce che c'erano divergenze sulla strada migliore per arrivare a quell'obiettivo. Rodriguez chiedeva mitezza di pene, penitenze segrete e non pubbliche umiliazioni, dolcezza nell'approccio alle persone. Ghislieri era convinto invece che il vero pentimento si misurasse dalla collaborazione effettiva offerta dai pentiti con rivelazioni e denunce e che solo in questo caso si potessero offrire sconti di pena. La rete ereticale che egli voleva disfare si estendeva dalla Puglia al Piemonte e alla Francia; e per questo insisteva a chiedere che ognuno confessasse «i complici, non suol di luor terra, ma di tuotti li altri luoci, in Puglia, Piamonti, Franza, o ove si sia, perché altrimenti saria pegio per lor, che sariano fentamente convertiti, e sarian, quando si ritrovassi vero che malitiosamente gli havessero taciuti, puniti di pena di relapsi». Insomma, per Rodriguez bastava il pentimento della confessione, mentre il Ghislieri voleva qualcosa di diverso. Non era un'opposizione radicale: riguardava i mezzi, non i fini. Tanto è vero che i due collaborarono con reciproca soddisfazione." Cfr.: Antonio Prospero, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* Torino, Einaudi, 1996; p. 13. Anche nei confronti dei "nuovi cristiani" (musulmani ed ebrei convertiti al cattolicesimo) i gesuiti mostrarono sempre un atteggiamento meno sospettoso e più tollerante di altri, al punto che, a eccezione di un breve periodo, non elaborarono alcuna norma che vietasse il loro ingresso nell'Ordine: "Nel pesante clima inquisitoriale venutosi a creare, dopo la scoperta di comunità eterodosse a Valladolid e a Siviglia nel 1558-60, mentre la corona spagnola si ergeva a difesa della religione ormai nuda e abbandonata, come ricorda il quadro commissionato a Tiziano da Filippo II (1566-1575), e si rinchiudeva nell'ideologia della *limpieza de sangre*, Borja spalancava l'ordine gesuitico ai *conversos*." [Michela Catto *La Compagnia divisa. Il dissenso gesuitico tra '500 e '600* Brescia: Morcelliana, 2009, p. 41-2] Quando la Compagnia dovette uniformarsi ai dettami inquisitoriali arrivò sino a mascherare la propria storia. Bisogna ricordare, infatti, che anche tra i fondatori stessi della Compagnia vi erano alcuni "nuovi cristiani" e quando il biografo e storico ufficiale della Compagnia di Gesù, Francesco Sacchini, si applicò a scrivere la sua *Historia Societatis Jesu* fece non poca fatica a non fare trasparire certi particolari "sconvenienti".

<sup>6</sup> Emblematica è la posizione dell'*Encyclopedie* di Diderot & D'Alembert: "On s'arrêtera sans doute ici pour se demander comment cette société s'est affermie, malgré tout ce qu'elle a fait pour se perdre; illustre, malgré tout ce qu'elle a fait pour s'avilir; comment elle a obtenue la confiance des souverains en les assassinant, la protection du clergé en le dégradant, une si grande autorité dans l'église en la remplissant de troubles, & en pervertissant sa morale & ses dogmes. C'est ce qu'on a vu en même-temps dans le même corps, la raison assise à côté du fanatisme, la vertu à côté du vice, la religion à côté de l'impiété, le rigorisme à côté du relâchement; la science à côté de l'ignorance, l'esprit de retraite à côté de l'esprit de cabale & d'intrigue, tous les contrastes réunis. Il n'y a que l'humilité qui n'a jamais pu trouver un asile parmi ces hommes. [...] Les *Jésuites* étoient mal depuis très-long-temps avec les dépositaires des loix, & ils ne songeoient pas que les magistrats, aussi durables qu'eux, seroient à la longue les plus forts. Ils ont ignoré la difference qu'il y a entre des hommes nécessaires & des moines turbulents, & que si l'état étoit jamais dans le cas de prendre un parti, il tourneroit le dos avec dedain à des gens que rien ne recomandoit plus. [...] Ils étoient haïs ou enviés. Pendant que les études se relevoient dans l'université, elles achevoient de tomber dans leur college, & cela lorsqu'on étoit à demi-convaincu que pour le meilleur emploi du temps, la bonne culture de l'esprit, & la conservation des moeurs & de la santé, il n'y avoit guere de comparaison à faire entre l'insitution publique & l'éducation domestique. Ces hommes se sont mêlés de trop d'affaires diverses; ils ont eu trop de confiance en leur crédit." Cfr.: *Encyclopédie* A' Berne et à Lausanne: chez les Sociétés Typographiques, 1779, v. XVIII, p. 254-256.

società e alla storia una maggiore proporzione di loro rappresentanti di spicco rispetto alla media presentata dalla collettività in cui operano. Questo, almeno, in apparenza, in quanto la tipicizzazione di queste figure ha fatto sì che ogni qual volta un loro rappresentante raggiungesse, in positivo o in negativo, una particolare posizione si sottolineasse la sua appartenenza a questa o quella collettività, mentre ciò di norma non si verifica in altri casi e soprattutto quando un risultato conseguito non ha alcun legame con la sua appartenenza a una collettività. Si è verificato, e si verifica, quindi, che si parli di un consigliere del re o di uno scienziato ebreo o gesuita ma ben raramente si sottolinei la sua appartenenza a una comunità evangelica o il fatto di essere basco o lucano. Se, per amore della discussione, si prende per buona l'eccellenza di queste due figure, di questi due stereotipi, si può anche tentare di azzardarne una spiegazione. In questa prospettiva si possono identificare alcuni tratti comuni alle figure tipicizzate del Gesuita e dell'Ebreo, tratti che non solo consentono di offrire un'interpretazione assai ragionevole della loro eccellenza (sempre tenendo ben presente che una componente di questa eccellenza altro non possa essere che una proiezione esterna, una proiezione cioè dei sentimenti, benevoli o malevoli, di chi interagisce con rappresentanti di queste collettività) ma anche delle passioni che gravitano attorno alle loro figure. Il primo tratto è quello del fortissimo senso di appartenenza alle loro rispettive comunità, sebbene ben diverse siano le condizioni e le finalità: il Gesuita, rappresentante della religione predominante<sup>7</sup>, vive la sua appartenenza all'Ordine come a una *militia* finalizzata a favorire il trionfo finale e globale dell'opera di evangelizzazione<sup>8</sup>, l'Ebreo, vive invece nella diaspora, è il testimone di una fede non solo largamente minoritaria ma spesso anche perseguitata e, per quanto combattuta e lacerante possa essere l'appartenenza alla sua comunità (si pensi solamente all'immagine che i comici ebrei tratteggiano di loro stessi), vede motivato e giustificato il suo attaccamento attraverso un ventaglio di sentimenti che vanno dal desiderio di non vedere definitivamente estirpate le proprie radici, alla sua convinzione di appartenere al popolo eletto, fino, per i più religiosi (paradigmatico è il misticismo di cabalisti quali Luria e i suoi discepoli), al conformarsi al compito affidato dalla divinità a Israele di raccogliere le scintille divine rimaste imprigionate nel mondo materiale per accelerare così la finale riunione del Tutto nell'Uno. Il secondo tratto comune è quello che entrambe le comunità possono essere definite, certo operando grosse generalizzazioni e lasciando spazio a non pochi distinguo, "comunità del libro". Il Libro sacro, certo, ma anche il libro di studio, l'importanza data allo studio, all'interpretazione minuta, fino a diventare ossessiva, di fatti, fenomeni, passi scritturali e articolazioni della pura teoresi, unita alla capacità, stimolata e perseguita tanto nelle *yeshiva* ebraiche quanto nei *collegia* gesuitici, della rapida sintesi, del pensiero folgorante che sorpassa gli altri non sullo stesso piano bensì ascendendo ad altra dimensione. Il terzo tratto è quello dell'adattabilità la quale significa, innanzitutto, intelligenza, in particolare intelligenza dell'ambiente circostante, e volontà, soprattutto in funzione di una sopravvivenza finalizzata al trionfo di un'istanza superiore. Se le circostanze che costrinsero gli ebrei a esercitare la loro capacità di adattamento sono, ormai per ovvie ragioni, a tutti note, non

---

<sup>7</sup> È bene anche considerare, però, che per molti anni i gesuiti, nella loro non infrequente veste di missionario, si trovarono inevitabilmente in condizioni di assoluta minoranza, spesso di pericolo e in ogni caso di isolamento. Del tutto comprensibile, quindi, che un forte attaccamento all'Ordine, in massima parte ideale e in minima parte supportato dalla materialità delle missive che a intervalli lunghissimi li raggiungevano in missione, potesse anche svolgere la funzione di ausilio psicologico per chi operava in situazioni di insostenibile durezza.

<sup>8</sup> Bisogna tenere conto, inoltre, della forte struttura gerarchica, piramidale, della S.J. volta a rinsaldare i vincoli reciproci, a spingere all'emulazione, a creare un'*élite* in un corpo già elitario. Non è un caso, forse, che la struttura gerarchica e altri significativi richiami si ritrovino pressoché identici all'interno di un'altra associazione, almeno agli inizi, altamente elitaria: la massoneria del Rito Scozzese Antico e Accettato, al punto di aver fatto pensare alcuni a un ispirarsi di quest'ultima al consolidato e vincente modello gesuitico e altri, più inclini alla logica del complotto, a una sorta di "vampirizzazione" spirituale della porzione più elevata del corpo massonico da parte dei gesuiti ormai dispersi a causa dello scioglimento del loro Ordine o, ancora, a una precisa strategia gesuitica per colpire dall'interno quelli che il pensiero comune reputava come i loro più accaniti nemici. E non è forse neanche un caso che accuse molto simili a quelli che colpirono prima gli ebrei e poi i gesuiti (collusioni coi potenti, mercantilismo, infedeltà a ogni tipo di ordine costituito pur di aiutare i propri confratelli e, *in ultimis*, assoluta spregiudicatezza pur di conseguire il proprio vantaggio e la conquista del potere) saranno rivolte, anche in questo caso a torto e a ragione, alla massoneria e in particolare a quella di tipo "scozzese".

deve sfuggire tuttavia il fatto che non minore adattabilità dovettero possedere i padri gesuiti capaci di venire a capo non solo delle diversissime situazioni presentate dalle varie missioni, ma anche quelle non meno complicate, e forse solo materialmente meno pericolose, offerte dalla curia romana e dalle corti in cui si trovarono a operare. Se si pensa, allora, a individui caratterizzati da queste qualità (senso di appartenenza al gruppo, elevata preparazione culturale e adattabilità alle più diverse situazioni) è facile capire come per questi sia più elevata la probabilità di eccellere sulla massa e, parimenti, come possano essere spinti all'eccesso i sentimenti di chi li osserva dall'esterno: di esaltazione da parte di chi vede in loro dei modelli da imitare ma che per qualche motivo (perché non ebreo, perché impossibilitato a pronunciare i voti sacerdotali...) non può del tutto assimilarsi a loro, di disprezzo o addirittura di odio da parte di chi, indulgendo a quella presunzione paranoide del complotto tipica soprattutto di un certo cristianesimo, sopravvaluta le loro reali capacità e ne fa gli artefici di ogni disgrazia personale o collettiva.

Proprio perché sui gesuiti si può dire tutto e il contrario di tutto, l'ampio panorama storiografico che tratta del loro pensiero e delle loro vicende è massimamente variegato e contraddistinto dalle valutazioni anche opposte degli storici, inevitabilmente declinati dalle loro passioni, fedi e ideologie. La storia, fortunatamente, non ha la fredda e implacabile imparzialità della logica matematica: la storia è racconto, è memoria, racconto di memorie, memoria di racconti, attraverso plurimi passaggi, ognuno dei quali devia un poco un raggio che forse neppure all'origine era lineare. La storia, certo, è fatta anche di controlli incrociati, di interpretazioni volte a stabilire le finalità e le implicazioni di memorie e racconti, di esami filologici e chimici per stabilire datazioni e luoghi d'origine di documenti... la storia, insomma, è fatta anche di filtri finalizzati a restituire quanto più di linearità sia possibile a quel raggio inevitabilmente distorto. Essendo però storia di uomini raccontata da uomini, e tanto più quando maggiore è la difficoltà di filtrarne le passioni, la storia di fenomeni complessi e controversi quali il gesuitismo presenta serie difficoltà per chi voglia orizzontarsi senza finire nei vicoli ciechi a cui possono condurre i preconcetti di chi la scrive o sorvolarla talmente dall'alto non potendone afferrare che i tratti più grossolani. Ecco perché, allora, nel caso dei gesuiti forse più che in tanti altri è necessario che, chi voglia farsi una sua idea, chi voglia trarre le proprie conclusioni su questo Ordine che tanto ha fatto parlare di sé, vada a leggere di persona i documenti che, direttamente o indirettamente, ne tracciano un ritratto. Il gran numero di opere a stampa che i gesuiti produssero a uso interno (le costituzioni, i regolamenti, nonché i libri e opuscoli legati alla loro attività di missionari e di educatori, ecc., si veda la parte relativa agli *Atti costitutivi*) ed esterno (agiografie, difese e dispute) e il numero ugualmente grande di opere pubblicate a loro discredito dai tanti avversari (si veda *Sotto attacco* che contiene anche le opere in difesa) consentono inoltre all'uomo di cultura di individuare i parametri per formulare una sua opinione senza dover ricorrere, come deve invece fare lo storico, ai documenti d'archivio, di più difficile accessibilità e, soprattutto, di più difficile "lettura".

Nell'accidentato percorso della *Societas Jesu* si staglia una data: il 21 luglio 1773, quando Clemente XIV stilò il breve di soppressione della Compagnia (*Dominus ac Redemptor Noster*, intimato ai gesuiti il 16 agosto successivo) allora nel momento del suo massimo fulgore<sup>9</sup>. Fu in seguito a tale soppressione che in quello stesso anno i beni della Compagnia vennero requisiti e, in particolare, che la *Libreria* del Collegio dei Gesuiti di Genova venne presa in carico dalla Repubblica ligure e da questa, attraverso successivi passaggi, venne a costituire, nel quarto decennio del secolo scorso, il fondo più significativo della Biblioteca Universitaria di Genova. Grazie a questo accidente storico lo studioso, l'uomo di cultura e il semplice curioso possono oggi trovare riuniti nello stesso luogo molti - e forse si potrebbe dire una gran parte - di quei libri e

---

<sup>9</sup> Alla metà del XVIII secolo "la Compagnia di Gesù contava 669 collegi e una grande quantità di case minori organizzate in 39 province; il numero complessivo dei suoi membri era di circa 22.600, la metà dei quali erano novizi, chierici studenti e fratelli laici." Cfr.: Hertling-Bulla *Storia della Chiesa* Roma, Città Nuova, 2001, p. 423.

opuscoli utili per formarsi un'idea sulla natura, i compiti e gli scopi della Compagnia. Ancora più interessante poi è il fatto che tra i tanti libri "ereditati" dall'allora disciolta Compagnia si individuano ulteriori indizi delle già note qualità dei suoi appartenenti: a differenza di quanto si potrebbe constatare nelle biblioteche di tanti intellettuali (senza escludere, adottando questo termine, quella connotazione negativa che, soprattutto nei primi tempi del suo impiego, lo accompagnava) di tutti i tempi e di qualunque schieramento, spesso incapaci e men che meno desiderosi di chinarsi sulle pagine dei loro avversari ma sempre pronti a formulare acritici e infondati giudizi. Ciò che resta dell'antica *Libreria* del Collegio gesuitico di Genova offre invece un'ampia documentazione di opere scritte a detrimento della Compagnia. Come si potrà constatare la tipologia di queste opere è varia: si va da opere di avversari che combattevano la Compagnia operando sullo stesso piano (sia che si tratti di cattolici avversi come dom Augustin Calmet, Antoine Arnauld e Caspar Schopp, che di riformati), ad acrimoniosi pamphlet (per es. *I gesuiti mercanti*) a veri e propri apocrifi (opere fatte passare come scritti segreti dei gesuiti) pubblicati per provocare il massimo discredito della Compagnia (per es. *I lupi smascherati*, *Istruzioni secrete*). Questo non solo depone a favore della serietà con cui i gesuiti affrontavano critici e avversari e si apprestavano a controbatterli, ma soprattutto, per quello che riguarda l'odierno utente della Biblioteca, agevola questo stesso nel formarsi un'immagine maggiormente articolata e definita della *Societas Jesu*.

Se questi sono i vantaggi di trovare riuniti in un solo luogo tante opere sul tema in questione, è bene però ricordare una preliminare cautela e cioè che, nel bene e nel male, è semplicistico e spesso tendenzioso attribuire a un gruppo i pregi o i difetti dei suoi singoli componenti. Potrà avvenire dunque di trovarsi di fronte dei *pamphlet* fortemente critici circa il ruolo di cattivi consiglieri o di avidi intermediatori svolto da alcuni gesuiti, ed è possibile che quanto denunciato nei *pamphlet* sia effettivamente accaduto. Ciò non significa però che *necessariamente* la Compagnia intendesse influire sulla politica di quel governante o volesse acquisire grandi ricchezze. Logicamente è possibile anche il contrario, e cioè che attività dei gesuiti che sembrano improntate a un maggior senso della giustizia e a una maggiore osservanza del messaggio evangelico, in realtà altro non siano che l'espressione di una tecnica finalizzata a ottenere comunque quanto voluto (si pensi alle tecniche diverse di conversione delle popolazioni non cristiane adottate da un lato da francescani e domenicani, spesso basate sulla violenza e incuranti della reale comprensione da parte del neoconvertito del significato di ciò che gli era stato fatto subire, e dall'altro dai gesuiti, spesso pronti a cercare di far conciliare le tradizioni dei popoli da convertire con il messaggio cristiano e a individuare, anche a costo di forzature, ogni possibile equivalenza. Si ricordi, però, anche il diverso atteggiamento offerto dagli stessi missionari gesuiti a seconda che avessero a che fare con i più "civili" popoli orientali o con i "selvaggi" delle Americhe). Vale perciò per la *Societas Jesu* ciò che vale per qualsiasi gruppo costituito: un conto sono i principi fondatori, le costituzioni, i regolamenti, gli obiettivi perseguiti, un altro conto sono le modalità in cui gli uomini li traducono in pratica. Un conto sono le direttive emanate dai capi, un altro come vengono eseguite<sup>10</sup>; e infine, aspetto di non minore importanza, gli uomini che nel tempo vengono a far parte di un gruppo certo sono influenzati dalla sua natura ideale e, forse ancor di più, da come in quel momento storico il gruppo è

---

<sup>10</sup> È chiaro che la combinatoria dei due ordini (capi ed esecutori) e delle due qualità estreme (diciamo "malvagità" e "bontà") offre, con tutte le possibili sfumature intermedie quattro scenari possibili: 1. capi buoni ed esecutori buoni, 2. capi malvagi ed esecutori buoni, 3. capi malvagi ed esecutori malvagi, 4. capi buoni ed esecutori malvagi. Un recente esempio di come la ricerca storiografica possa far passare uno degli ordini da un campo all'altro è offerto dalla recente discussione sul ruolo della *Wehrmacht* (l'esercito regolare) e del popolo tedesco in generale negli stermini attuati dai nazisti durante il secondo conflitto mondiale. La posizione comunemente assunta era che l'esercito e la popolazione, in linea di massima, non fossero stati coinvolti in attività di questo tipo, di pertinenza invece dei cattivi per eccellenza, le SS, che sarebbero dunque stati gli esecutori cattivi degli ordini dei capi cattivi. Dalle ricerche di un giovane studioso americano, Daniel Jonah Goldhagen, risulterebbe invece che nel compito dello sterminio si applicarono con pari zelo dei cattivi per eccellenza (SS e membri del partito) uomini del tutto comuni quali appunto soldati regolari, poliziotti e uomini e donne civili i quali perciò verrebbero a passare da una posizione almeno neutrale e quella di zelanti esecutori (di qui il titolo del libro: *I volenterosi carnefici di Hitler. I tedeschi comuni e l'Olocausto* Milano, Mondadori, 1997).

concretizzato, ma di sicuro la natura ideale del gruppo non è minimamente intaccata dalle caratteristiche concrete dei suoi componenti. Come per tutti gli altri gruppi, ogni giudizio sulla *Societas Jesu* è dunque sottomesso ad almeno una distinzione preliminare: quali siano la sua natura e le sue finalità astratte e quale, in particolari momenti storici e in particolari luoghi, sia stato il suo comportamento concreto. Solo così è possibile evitare la formulazione di quei grossolani pregiudizi che nutrono i fantasmi dell'immaginario collettivo, sociale<sup>11</sup>.

Prima di formulare un giudizio, però, è necessario conoscere l'oggetto in questione e, nel caso dei gesuiti, è questo un compito particolarmente impegnativo. Conoscere la loro attività, e le reazioni da questa provocate, vuol dire in pratica doversi interessare di tutto: accanto agli interessi a cui normalmente attendono i religiosi (esegesi scritturale, teologia dogmatica, teologia morale, liturgia, vite di santi, ecc.) i gesuiti si applicarono con pari impegno al diritto, alla pedagogia, alle scienze teoriche e applicate, alla cronologia, alla geografia, alla storia, alla letteratura, al teatro, alla musica, per non parlare poi della loro intensa attività a difesa ed esaltazione dell'Ordine. La musica è forse l'aspetto meno conosciuto dell'attività dei padri gesuiti. Sebbene l'Ordine non abbia mai espresso compositori di primissimo piano, probabilmente anche per il fatto che la musica era vista in una prospettiva strettamente funzionale alle loro immediate esigenze liturgiche ed educative, si possono tuttavia ricordare i padri missionari in Cina<sup>12</sup> i quali trasposero in musica l'eclettismo che provocò tanti problemi alla Compagnia per gli aspetti dogmatici e liturgici (la famosa "Questione dei riti cinesi e malabarici"): p. Johann Adam Schall von Bell<sup>13</sup> (1592-1666), matematico e astronomo, scrisse in cinese delle lezioni per clavicembalo accompagnate da una melodia di salmi; p. Ferdinand Verbiest (1623-1688), matematico, astronomo e musicista, nominato dall'imperatore Kangxi maestro di musica della corte; p. Florian Bahr<sup>14</sup> (1701-1771) e Jean Walter<sup>15</sup> (1708-1759) autori di sedici raccolte di musiche e canti a uso della corte imperiale; p. Jean Joseph de Grammont<sup>16</sup> (1736-1812) maestro di musica dell'imperatore Qianlong e soprattutto Joseph Marie

<sup>11</sup> Si vedano: Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975 e *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978; Jean Marie Domenach, *La propagande politique*, Paris, PUF, 1950; Jacques Ellul, *Propagandes*, Paris, Colin, 1962; *Process and Effects of Mass Communication* (a cura di W. Schramm e D.F. Roberts) Urbana, University of Illinois Press, 1965.

<sup>12</sup> Cfr.: Davor Antonucci *Tomás Pereira: musica e diplomazia per l'imperatore*, in *La generazione dei Giganti: Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*, a cura di L. M. Paternicò, "Sulla Via del Catai. Rivista semestrale sulle relazioni culturali tra Europa e Cina", a. V (2011), n. 6, p. 135-147 (e bibliografia *ivi cit.*)

<sup>13</sup> Sulla figura di Johann Adam Schall von Bell, considerato il più importante missionario gesuita tedesco in Cina si veda: Claudia von Collani *Johann Adam Schall von Bell (Tang Ruowang)*, in *La generazione dei Giganti: Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*, a cura di L. M. Paternicò, "Sulla Via del Catai. Rivista semestrale sulle relazioni culturali tra Europa e Cina", a. V (2011), n. 6, p. 59-67 (e bibliografia *ivi cit.*)

<sup>14</sup> «Né à Falckemberg, en Silésie, le 16 août 1706, entra au noviciat, le 9 octobre 1726, arriva en Chine en 1739, fut supérieur du collège de Pékin at mourut dans cette ville, le 7 juin 1771. » Cfr.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus...* par Carlos Sommervogel, S.J., Bruxelles-Paris, 1900, T. I, col. 777.

<sup>15</sup> «Né à Bilina (Bohème), le 6 janvier 1708, entré le 16 octobre 1729, partit pour la mission du Malabar en 1737, puis pour la Chine, où il arriva en 1742. Il mourut à Pékin, le 27 juin 1759.» Cfr.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus...* par Carlos Sommervogel S.J., Bruxelles-Paris, 1908, T. VIII, col. 975.

<sup>16</sup> Nomi alternativi: Liang Dongcun; Liang Tung-ts'un ; Leang Tong-Ts'ai. «Né au chateau de Grammont, commune de Boucagnères, près Auch [Guascogna, provincial di Toulouse], le 19 mars 1736, entra au noviciat, le 21 mars 1750. Il faisait sa théologie à Toulouse en 1762, après avoir professé 6 ans la grammaire et les humanités et un an la rhétorique. Il parti pour la Chine, où il arriva en 1768, sous le titre de prêtre des missions étrangères"; il fut mathématicien de l'empereur. Le P. Pfister croit, sans pouvoir l'affirmer, qu'il fu reçu de nouveau dans la Compagnie en 1802. Il serait retourné a Macao, où il mourut vers 1808. D'après d'autres reinsegnements, il serait mort à Pekin avant 1812.» Cfr.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus...* par Carlos Sommervogel, S.J., Bruxelles-Paris, 1902, T. III, col. 1665. «Arr. 26 sept. 1768; envoyé comme mathématicien et musicien [violinista, nota agg.] à la Cour de Pékin; y baptise, en 1784, SENG-KOUN-YI, prince coréen de l'ambassade venue à Pékin (LEP IV 306) dont le fils convertit 4000 Coréens (persécution de 1791 en Corée); 1785, Canton; 1791, retour à Pékin. P. v. 1764, Gênes? -V. Pékin, 8 sept. 1770, pr. (Gal. 24, 558 et 111, 92; REO III, 265). Il signe: Jean Joseph GRAMMONT. Voeux renouvelés, avec l'autorisation de PIE VII, à la Toussaint 1806 (CCS 1940, 976). -M. Pékin, 1812? Il a signé Jean-Joseph GRAMONT son serment à Canton, 25 juill. 1769 (SOCP t. 57, fo 84), mais on trouve aussi Joseph-Jean de GRAMMONT (AN: K 1375 fo 120). S'il appartient à la famille des ducs de GRAMONT-BIDACHE, M. POCHELU, municipalité de Bidache (Pyr. Atlant.) m'informe que les registres paroissiaux manquent de février 1736 à 1740. Plusieurs des indications de cette notice sont dues à M.E. de MONTALEMBERT. - En 1765, déjà prêtre, en 2e année de théologie, à Gênes (Med. 16, 113).

Amiot<sup>17</sup> (1718-1793) autore dei testi e della musica di tredici cantici con doppia notazione occidentale e cinese. Il fondo gesuitico della Biblioteca Universitaria di Genova, implementato da opere di provenienza diversa, offre una panoramica soddisfacente di questa poliedricità di interessi. Tuttavia, sia perché tra le opere possedute alcuni aspetti (musica e teatro in particolare) sono poco o punto rappresentati, sia perché questi stessi aspetti sono di minor rilevanza per definire il carattere dell'Ordine, si è deciso di concentrare l'interesse su due filoni principali:

1) a. opere che sanciscono la struttura e le finalità della *Societas Jesu* (costituzioni, regolamenti, istruzioni, ecc.), che ne tracciano un'immagine a uso tanto interno quanto esterno (per es. *Imago primi saeculi* o Mathias Tanner *Societas Jesu apostolorum imitatrix*), e che ne difendono l'operato da attacchi provenienti tanto dal mondo cattolico quanto da quello protestante o libertino (per es. Nicolas Caussin *Apologia per i religiosi*, Pierre Cotton *Lettera declaratoria* o Pietro Sforza Pallavicino *Vindicationes Societatis Iesv*)

b. opere di avversari della *Societas Jesu*, tanto interni alla Chiesa cattolica quanto esterni, che cercano di minarne l'immagine attaccandola o su punti dottrinali o sulla base delle sue attività (missionaria, scientifica, politica, ecc.)

2) opere legate all'attività missionaria dei gesuiti. All'interno di questo filone si individua una tipologia notevolmente differenziata: si va infatti dai resoconti dei padri missionari (*Lettres edificantes et curieuses* o Nicolas Trigault *De christiana expeditione apud Sinas*), alle opere che cercano di individuare un denominatore comune tra cristianesimo e le tradizioni cinesi (*Confucius Sinarum philosophus*), a quelle che divulgano in Occidente il pensiero di lontane civiltà (Philippe Couplet *Tabula chronologica monarchia sinica* pubblicata insieme al *Confucius Sinarum* o Joseph Anne-Marie de Moyrac de Mailla *Storia generale della Cina*), che difendono la prassi missionaria gesuitica così diversa da quella degli altri ordini (Francisco Furtado *Informatio antiquissima de praxis missionariorum Sinensium Societatis Jesu*, Diego Lainez *Defensio Indicarum missionum* o François Noel *Memoriale, et summarivm nouissimorum testimoniorum Sinensium*) o che divulgano in terra di missione il catechismo cattolico (Alexandre de Rhodes *Catechismus* [testo in latino e in annamitico]). A queste opere di devono aggiungere, oltre a quelle già indicate al punto 1.b., quelle di studiosi, in particolare libertini, che sfruttarono a proprio vantaggio alcune tesi propugnate dai gesuiti (per esempio circa la questione dell'età del mondo e sull'identità dei mitici progenitori) per poter svolgere la propria attività missionaria senza entrare in contrasto con l'orgoglio di

---

Pf. 958; STREIT VII no. 3647 et XII no. 104; CORDIER, TP 1913, 465-472. ROCHEMONTEIX, 323-343, 399-404 montre qu'au début de 1781, il s'empare de l'administration des biens de la mission française.» Cfr.: *sub voce* in Ricci Roundtable – Biographies - <http://ricci.rt.usfca.edu/biography/view.aspx?biographyID=626>

<sup>17</sup> «En 1779, le père Joseph-Marie s. j. (Toulon 1718 – Pékin 1793, à Pékin depuis 1751) envoie de Pékin à Monsieur Bignon Bibliothécaire du Roi, Paris, quatre cahiers de musique, manuscrits, qu'il a fait noter, vraisemblablement par un lettré chinois. Chacun de ces cahiers existe en deux versions, les notes chinoises mises sur des lignes, à notre manière" et "les notes purement à la chinoise". Ces cahiers, conservés à Paris, Bibliothèque nationale de France, sont restés inédits. [...] Le dernier cahier, constitué de treize cantiques, s'intitule «Musique sacrée (*Shengyue jing pu*). Recueil des principales prières mises en musique chinoise.» Amiot ajoute: «Ce sont les prières que nos Néophytes chantent pendant l'office, les jours de grande solennité». [...] Certains des cantiques [...] figurent dans le "Bréviaire catholique" (*Tianzhu shangjiao rie*) des pères Buglio, Cattaneo, Diaz, Ferreira, Figueredo, Furtado, Verbiest, etc., Bibliothèque nationale de France, non daté. La plupart ont été traduits par le père Nicolò Longobardi (1565-1655, à Macao en 1597); adversaire de Ricci dans la querelle des rites dès 1610, contemporain d'Adam Schall, chargé en 1629 de l'établissement du nouveau calendrier, Longobardi est un précurseur de la liturgie en langue vernaculaire. Les prières et cantiques publiés dans le "Bréviaire catholique" font ainsi partie du plus ancien fonds catholique en chinois.» Cfr.: Jean-Christophe Frisch, *Le Cahier de Musique sacrée du père Amiot*, in Joseph-Marie Amiot *Messe des Jesuites de Pekin* (Auvidis Astrée 1998 - Ensemble Meihua Fleur de prunus / Choeur du Centre catholique chinois de Paris / François Picard / XVIII-21, Musique des Lumières / direction Jean-Christophe Frisch) [CD audio]

popoli dalla lunghissima e documentata tradizione come quello cinese. Si possono ricordare a tal proposito: Georg Horn *Dissertatio de vera aetate mundi*, Pierre Daniel Huet *Alnetanae quaestiones e Demonstratio evangelica*, Guillaume Saluste du Bartas *Première semaine ou Creation du monde*, François La Mothe Le Vayer *De la vertu des payens* (compresa nelle nelle *Oeuvres*), Isaac La Peyrere *Pre-Adamitae*.

Se la scelta di privilegiare le opere appartenenti al filone 1) si spiega da sé, è utile invece spendere qualche parola a giustificare la selezione delle opere appartenenti al filone 2). Alla base della decisione sta una questione di opportunità: le opere afferenti a questo gruppo, infatti, presentano una tale varietà di temi da permettere già al lettore del repertorio *Universalitas et pervasivitas*, e ovviamente ancor di più a chi voglia dedicarsi alla lettura delle opere lì indicate, di formarsi un'idea sull'Ordine, il suo pensiero e la sua attività, più ampia di quanto non avverrebbe con opere di altro tipo. Tra i temi, si è detto, questioni dogmatiche, liturgiche, catechetiche, resoconti geografici e carte geografiche (con interessanti addentellati sulla teoria della cartografia), storia dei popoli, dei loro costumi (si pensi alla *Historia naturale, e morale* [da: mos "costume"] delle Indie di p. José de Acosta) delle loro tecniche e del loro artigianato, questioni astronomiche e astrologiche, cronologia universale e storia dell'umanità, traduzioni e commenti di antichissimi testi, descrizioni di correnti filosofiche e delle caratteristiche delle varie "sette" religiose (la convinzione dell'universalità della religione cristiana sebbene, a loro avviso, talvolta occultata da fattori "degenerativi", impediva ai gesuiti di parlare di religioni concorrenti, le quali erano quindi ridotte al rango appunto di "sette" oppure assimilate a scuole di filosofia), questioni linguistiche (si pensi a tutte le riflessioni fatte per trovare in cinese gli equivalenti di nozioni fondamentali per l'insegnamento della religione cristiana quali "dio" o "paradiso" e, viceversa, per decidere se determinate espressioni cinesi designavano nozioni di tipo religioso o meramente filosofico). È degno di nota, inoltre, che, eccezion fatta forse per le opere di carattere "politico" [difese della Compagnia da accuse di vario tipo mosse a livello istituzionale (per es. la nota condanna ricevuta dai dottori della facoltà teologica della Sorbona) o da anonimi (i vari libelli e gli apocrifi pubblicati sotto il falso nome della Compagnia)], le opere legate all'attività missionaria dei gesuiti furono quelle che suscitarono le discussioni più accanite e le maggiori opposizioni. Fu attorno a tali temi che, per una delle poche volte (per ricordarne un'altra si può pensare al gallicanesimo dei gesuiti francesi), venne meno il monolitismo della Compagnia: di fronte alla tendenza generale di spingere i missionari ad assimilarsi ai caratteri della civiltà in seno alla quale operavano e, in un certo qual modo, di "indigenizzarsi", gesuiti importanti quali i pp. Longobardi, Fouquet e Vedelou mostrarono una netta opposizione. E a ragione, se si pensa non solo alle problematiche che suscitarono all'interno della Chiesa atteggiamenti quali il relativismo gesuitico, ma anche e soprattutto a tutte le conseguenze che discesero dalle prese di posizione e dalle strategie approntate dai gesuiti nella finalità di ottimizzare i risultati del loro impegno missionario.

La Compagnia era, ed è, sì *militia Christi* ma il suo compito non era certo quello circoscritto alla difesa della cittadella della fede contro gli attacchi degli eretici e dei non-cristiani, bensì quello ben più ambizioso e impegnativo di diffondere il cristianesimo in ogni angolo della Terra, stimolata in questo dallo spirito del tempo ancora eccitato dalle recenti scoperte geografiche e dalla competizione tra le maggiori potenze europee (Portogallo e Spagna in testa) per accaparrarsi i caposaldi commerciali più redditizi. La priorità del loro zelo missionario era tale che i gesuiti decisero che il modo più opportuno era quello di relativizzare le tecniche di evangelizzazione alle caratteristiche delle diverse genti con cui venivano a contatto<sup>18</sup>, adottando di conseguenza un

---

<sup>18</sup> Si ricorda quanto già segnalato in una precedente nota circa l'atteggiamento più rispettoso che i gesuiti mostrarono di fronte ai "civili" orientali piuttosto che di fronte ai "selvaggi" amerindi. Bisogna anche dire, però, che il doppio registro comportamentale dei gesuiti (prediche benevole e costante tentativo di conciliazione da un lato, e controllo e repressione dall'altro) non era riservato ai soli popoli esotici. Lo stesso comportamento venne infatti adottato anche per le "missioni interne" (l'opera di evangelizzazione svolta in Europa, e non solo ai suoi confini o nelle zone in cui si facevano sentire le influenze luterane ma anche nelle campagne

atteggiamento più elastico rispetto agli ordini religiosi che li avevano preceduti e con i quali si trovavano ora in concorrenza. Questo fervore missionario, disposto anche a compromessi non poco pericolosi in periodo di Controriforma, tradiva all'interno della Compagnia di Gesù una componente apocalittico-millenarista che da sempre aveva suscitato nelle autorità religiose sentimenti contrastanti, in quanto se per un verso additava a scenari del tutto ortodossi (la fine di questo mondo e del Male che vi ha preso posto, il ritorno del Messia, ecc.), per l'altro fatalmente indeboliva i vincoli di disciplina tra i fedeli e la Chiesa. All'interno della Chiesa rinascimentale era ancor ben vivo il ricordo di predicatori quali Gioacchino da Fiore e Girolamo Savonarola ma soprattutto del movimento chiliastico egualitario dei taboriti boemi (Jan Huss) e del chiliasmo rivoluzionario di Thomas Münzer, prete cattolico passato alla Riforma e poi protagonista della rivolta dei contadini tedeschi del 1525. Gli anni a cavallo tra sedicesimo e diciassettesimo secolo vedono, proprio in diretta relazione con l'attività missionaria da un lato e con l'espansione delle potenze europee dall'altro, un riattizzarsi delle profezie apocalittiche. All'interno di questa prospettiva apocalittica, un segno del prossimo avvento del regno di Cristo sarebbe infatti l'annuncio del Vangelo a tutte le genti, cosa che appunto si stava compiendo grazie all'impegno, non sempre concorde e armonico, dei vari Ordini impegnati nelle missioni. Un altro segno è legato invece all'imminente completamento del "ciclo delle religioni" che avrebbe dovuto avvenire, secondo Campanella<sup>19</sup>, allorché la "monarchia di Spagna", dopo aver portato la religione cristiana in America, si fosse indirizzata verso il Giappone per tornare poi al luogo d'origine, la Palestina. Pur senza esprimere concetti meritevoli di sanzione ecclesiastica, alcuni gesuiti furono talmente permeati da questo spirito apocalittico da considerare la Compagnia stessa come uno strumento specificamente approntato dalla Provvidenza per portare a termine il suo compito<sup>20</sup>.

---

dell'Appennino e nelle isole. A questo proposito si veda Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* Torino, Einaudi, 1996, cap. XXVIII.

<sup>19</sup> "Negli *Astrologica* [Tommaso Campanella] ... connette persino i mutamenti della religione al progressivo avvicinarsi del sole alla terra. I popoli che vivono all'equatore furono i primi a fondare una religione, poi i loro spiriti si fecero "fumosi" e torpidi e allora la religione trasmigrò in Egitto, dove degenerò nel culto degli animali per il sopraggiungere del nuovo periodo "fumoso". Il ciclo della religione vede così il suo continuo spostarsi verso nord-ovest, con i Babilonesi, gli Ebrei, i Persiani, i Greci, i Romani, i Francesi e gli Spagnoli, emigrando con questi ultimi nel nuovo mondo. La «monarchia di Spagna» è predestinata a compiere il ciclo, consentendo al papa di trasferirsi prima nella penisola iberica e poi in America, donde in ultimo muoverà - dice Campanella per seguire la sua fantasia sbrigliata - verso il Giappone e farà in ritorno in Palestina alla fine dei tempi. Roma sarà anch'essa incenerita quando il sole, che per ora ha bruciacciato solo i tropici, salirà più su verso le zone temperate e renderà impossibile continuare a viverci." Cfr.: Enrico de Mas *L'attesa del secolo aureo (1603-1625)* Firenze, Olschki, 1982, p. 67. È bene ricordare, inoltre, che "Campanella riteneva che la *Societas Jesu* favorisse l'avvento di Cristo sulla Terra. Già a metà '500 il celebre orientalista Guillaume Postel aveva riconosciuto nei gesuiti i *virii spirituales* che, secondo Gioacchino [da Fiore], avrebbero inaugurato il *tertius status*." Cfr.: Gennaro Maria Barbuto *Il principe e l'Anticristo* Napoli, Guida, 1994, p.27. È anche opportuno ricordare che le componenti messianiche e apocalittiche non furono di esclusiva pertinenza gesuitica ma già erano presenti nella letteratura francescana e domenicana: "La letteratura missionaria prodotta in questa prima parte del Cinquecento - una letteratura prevalentemente ma non esclusivamente francescana - sottolineò la facilità della predicazione e il successo incontrato dai predicatori, come tratti che rinviavano appunto all'opera della Provvidenza e chiedevano di essere spiegati come segni della realizzazione di un disegno profetico. La disponibilità delle popolazioni indigene a ricevere la nuova religione, la loro mitezza, l'assoluta mancanza di resistenze sono i luoghi comuni delle relazioni dei religiosi europei, a prescindere dall'appartenenza a questo o a quell'Ordine. Nella tradizione domenicana, queste osservazioni ebbero il valore di argomenti a favore del riconoscimento della piena natura umana delle popolazioni scoperte. Ma anche tra i domenicani non mancarono sottolineature apocalittiche e messianiche: la lettera di fra Julian Garcés, con la cui pubblicazione nel 1537 l'Ordine domenicano fece sentire la sua voce autorevole nella questione della schiavitù degli indios, citava la profezia di Elia e alludeva alla prossima fine dei tempi - «plenitudo gentium» e «plenitudo temporum»." Cfr.: Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 566.

<sup>20</sup> Così, ad esempio, Giovanni Federico Lumnio (Jan Frederik Lumen) il quale "seguendo un indirizzo assai diffuso nella neonata Compagnia di Gesù... aveva proiettato sull'azione di apostolato del suo Ordine una luce provvidenziale, a rafforzare la quale contribuiva, tra l'altro, anche l'affermazione della presenza di ebrei nel Nuovo Mondo. Non si trattava di una identificazione completa degli americani con gli ebrei, né propriamente poteva considerarsi una risposta al problema dell'origine dei primi. Lumnio si era limitato ad affermare che una parte del popolo ebraico «venne in quelle parti del mondo remotissime, dove con molti infedeli, che ora vengono convertiti, al di fuori di ogni notizia degli uomini, rimase finora, senza re, senza principe, senza sacrificio, senza altare» [*De extremo Dei ludicio, et Indorum vocatione libri II Venetiis*, 1569, f. 46 v.]. La presenza di ebrei fra gli americani era unicamente sostenuta per potere inserire il Nuovo Mondo in un discorso profetico che consentiva di annunziare la prossima fine dei tempi dopo la riunificazione del disperso popolo di Israele nella Gerusalemme celeste. In questo contesto, la

Questo suscitò nei loro confronti non pochi allarmate attenzioni, non tanto per il peccato d'orgoglio che questa loro convinzione poteva sottendere, quanto piuttosto per quella tendenza anarchica che, come si è già detto, spesso se non sempre accompagnava le attese apocalittiche<sup>21</sup>.

Sono anche altri, però, i motivi che pongono i gesuiti in una posizione non priva di ambiguità. Mentre per un verso i resoconti di viaggi, dei quali i gesuiti furono i più prolifici estensori, costituivano un potente strumento di dimostrazione dell'universalità della fede<sup>22</sup>, per un altro verso

---

conversione degli indi diventava un compito storico, una «vocazione» provvidenziale, ad assolvere la quale erano chiamati dalla volontà divina gli «angeli» della Compagnia di Gesù [*ibid.*, cap. VI].” Cfr.: Giuliano Gliozzi *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)* Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1977, p. 100-101.

<sup>21</sup> Nella loro frenesia missionaria che li portò certo non ad assumere veri e propri comportamenti antinomistici ma di sicuro e rendere permeabili ed elastiche ben precise regole sancite dalla Chiesa, i gesuiti richiamano l'atteggiamento di tante correnti messianiche che percorsero l'ebraismo. Anche nel caso dei missionari gesuiti l'impressione è quella che operino per “accelerare i tempi” (o “accelerare la fine”, *lidhoq-haqqets*, per usare l'espressione tipica del messianesimo ebraico), e il pensiero non può non andare alla singolare coincidenza che proprio negli anni in cui nella curia romana, nella facoltà teologica della Sorbona e un po' ovunque nel mondo cattolico si dibatteva sull'accomodazione gesuitica in terra di missione, nelle sinagoghe di tutta Europa, ma in particolare in quelle dell'Europa orientale e della Turchia, si dibatteva con giustificato timore e spesso con toni di tragedia sul movimento messianico di Shabbetay Tzevi convinto, invece, che il tempo fosse ormai compiuto e che quindi ogni regola e precetto fosse privo di ogni validità e vigore (su questa singolare e potente figura di pseudo-profeta e apostata si veda il magistrale saggio di Gershom Scholem *Sabbatai Sevi. The mystical messiah* Princeton, Princeton Un. Press, 1973). Fatte le dovute differenze (ma bisogna anche ricordare che il movimento di Shabbetay Tzevi fu senz'altro il più estremista all'interno della diaspora ebraica, e che prima e dopo di questo ne esistettero numerosi altri più moderati e dediti a varie tecniche per accelerare la venuta del messia), fatte le dovute differenze, si diceva, bisogna ricordare che tutti i tipi di millenarismo apocalittico sono accomunati da una svalutazione, che nel caso di S. Tzevi arriva alla sua assoluta invalidazione, della componente normativa della religione. I modi per arrivare a questa svalutazione, o per lo meno a un certo relativismo, sono due: “La crise messianique qui aboutit au rejet de la tradition peut venir de l'extérieur, c'est-à-dire d'une contestation de la tradition. Ce fut le cas de la stratégie religieuse de Paul. Les Actes des apôtres nous montrent que c'est dans l'intérêt de la propagation du christianisme que Paul cessa d'exiger des chrétiens d'origine païenne l'observance de la Loi et l'accomplissement des préceptes... Cet appel s'est imposé en vertu de la logique qui conduit à regarder le Christ comme la «fin de la Loi» (*Romains*, 10, 4) et il en a fourni une justification dialectique de grande portée et directement antinoméenne dans le chapitre VII de l'*Épître aux Romains*. Ce cas est le premier dans l'histoire où la crise de la tradition s'explique à partir d'une dynamique relevant de la rédemption comme telle. En face de ce fait primordial, les justifications que cette théologie a élaborées sont sans importance et passent totalement au second plan. Il peut arriver aussi qu'un mouvement messianique naisse d'un événement qui a ouvert des perspectives nouvelles dans la notion même de Tora. Dans ce cas, il ne s'agit plus d'une abrogation de la Tora réclamée, par suite de la mise en question de sa validité, pour des motifs de propagande. Il faut chercher ici dans la Tora elle-même les tendances antinoméennes qui provoquent la formation de l'utopie messianique. Mais le radicalisme, l'extrémisme de ces tendances est comparable à de nombreux égards aux paradoxes de la théologie paulinienne...” Cfr.: Gershom Scholem *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* Paris, Calman-Levy, 1974, p. 113-114. Non è difficile vedere nel primo caso il paradigma all'interno del quale si mosse una parte della Compagnia di Gesù, intenta come Paolo a ottenere in breve tempo e si potrebbe dire con ogni mezzo quante più conversioni fosse possibile, e nel secondo caso il paradigma del movimento sabbatiano con il suo spinto antinomismo che culminò nella finale apostasia. E, peraltro, che i primi gesuiti mostrarono una vera predilizione per Paolo, e per la *Lettera ai Romani* in particolare, è testimoniato dai temi delle loro predicazioni: “A Ratisbona nel 1542... Jay parlò sui Galati; a Messina nel 1549 André des Freux sulle *Lettere ai Corinzi*; nello stesso anno a Belluno Salmeròn sugli *Efesini*; a Napoli nel 1551 Lainez teneva quattro o cinque lezioni alla settimana sui *Galati*... Nel corpus paolino preferivano la *Lettera ai Romani*. Su questa tenne lezioni ad esempio Bobadilla a Vienna nel 1542 e nel Regno di Napoli nel 1550 e nel 1552; lo stesso fecero Lainez a Napoli nel 1549; Nikolaas Floris (Nicolaus Gaudanus) a Ingolstadt l'anno dopo; nel 1551 André des Freux a Venezia e Paolo d'Achille a Palermo. Nadal parlò sui *Romani* a Messina nel 1548 a una vasta platea che comprendeva il viceré, e ripeté quella serie di lezioni nella stessa città durante l'estate del 1550. Del resto anche nei suoi scritti dimostrò uno speciale interesse per i *Romani*”. Cfr.: John W. O'Malley *I primi gesuiti* Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 119. Accanto a queste similarità ideali tra movimenti di ispirazione apocalittico-millenarista, si può però anche ipotizzare che la Compagnia di Gesù, soprattutto nella sua prima fase (1540-1600), abbia ricevuto una qualche forma di influenza da parte del pensiero messianico ebraico. Non bisogna infatti dimenticare che alcuni tra i più importanti esponenti dell'Ordine erano di origine ebraica (in alcuni casi provata, in altri no): Diego Lainez, uno dei primi compagni di Ignazio e vicario generale alla sua morte, era un “nuovo cristiano”, Juan de Polanco, segretario di Ignazio e dei due suoi immediati successori, e Antonio Possevino, successore di Polanco, discendevano probabilmente da “nuovi cristiani”, G.B. Eliano, nipote di Elia Levita, era un convertito e di probabile ascendenza ebraica fu pure Francisco de Toledo, primo fra i gesuiti a essere elevato al cardinalato. Per una migliore comprensione dei fattori che determinarono e/o influenzarono le idee e le strategie dei gesuiti sarebbe certo di ausilio fare ulteriore luce su queste interessanti relazioni tra il mondo dei gesuiti e quello ebraico.

<sup>22</sup> “Molti apologisti utilizzano l'argomento classico dell'universalità della fede in Dio, sfruttando... i risultati dei viaggi di esplorazione. Per il padre Cotton, gli africani, gli indiani, gli ebrei concordavano tutti «nell'adorare un artefice universale ed eterno»; per Derodon, e Rebreviettes, anche i cannibali conoscono un Essere supremo; Garasse fa l'esempio dei canadesi,

fornivano, certo a prescindere dalla volontà degli autori, utili argomenti a chi voleva sottolineare la relatività dei valori morali e, soprattutto, mettere in dubbio l'universalità dell'idea dell'esistenza di Dio<sup>23</sup>. Di questo pericolo era consapevole, per esempio, J. De La Bruyère che nella sua opera *Les Caractères* sottolineò i rischi connessi con i viaggi e la conoscenza di altre credenze: "Alcuni finiscono di corrompersi con lunghi viaggi e perdono quel po' di religione che loro restava. Essi vedono ogni giorno nuovi culti, diversi costumi, diverse cerimonie..." (Citato in Georges Minois, *Storia dell'ateismo*, Roma, Editori riuniti, 2003, p. 221). Più che la potenzialità corruttiva di simili racconti sulle usanze di popoli lontani, il rischio maggiormente temuto era però quello che tali resoconti fornissero argomenti a favore degli avversari della Chiesa. Il che, ovviamente, avvenne e i gesuiti dovettero pensare non poco per cercare di confutare conclusioni per le quali i loro stessi missionari avevano fornito materiale a sostegno. Si può così vedere Pierre Bayle che desume, *ex silentio*, dall'opera di padre Le Gobien (*Histoire de l'édit de l'empereur de Chine*) l'ateismo delle popolazioni di alcune isole, così come dei cinesi, unito in quest'ultima convinzione da Montesquieu, Voltaire e dal marchese d'Argens. Ancora peggio poi quando, dopo aver stimolato la curiosità sulle religioni di popoli lontani, i gesuiti, ma non solo loro, si sforzarono di individuare al loro interno segni che dimostrassero il primato della dottrina mosaica e come, in ultima istanza, le altre religioni non fossero altro che una forma corrotta dell'originaria religione universale<sup>24</sup>. Una delle conseguenze immediate di questo tentativo di monopolizzazione della spiritualità universale fu quella di incrementare, e non solo all'interno del cattolicesimo, gli studi di esegesi biblica, di cronologia, di archeologia. E, anche in questo caso, alcune posizioni sostenute dai gesuiti in opere legate alla loro attività missionaria furono utilmente sfruttate da critici e avversari della Chiesa di Roma. Il problema per i gesuiti (i missionari e i loro confratelli in Europa con i quali corrispondevano) che venivano a conoscenza delle tradizioni di popoli e delle loro forme di religiosità e si apprestavano a divulgarle ai sempre più interessati lettori occidentali, era quello di dimostrare sempre e comunque l'assoluta precedenza della dottrina mosaica. Quando l'incommensurabilità o il divario tra quelle tradizioni e la tradizione giudaico-cristiana erano evidenti, la soluzione privilegiata era quella di affermare l'esistenza di una religione universale (che poi fatalmente corrispondeva a quella cristiana, coronamento e completamento della tradizione mosaica) che presso i popoli selvaggi si sarebbe stravolta e degenerata. Sarebbe stato sufficiente, a loro avviso, eliminare le tracce di questa corruzione, spazzare via i sedimenti accumulati da un corso distorto della storia, per ritrovare in quei selvaggi dei veri cristiani. Per loro più soddisfacente,

---

mentre Gamaches cita le credenze dei cinesi, dei giapponesi, degli arabi, degli americani, e Jean Boucher scrive: «Quanti da poco tempo hanno scoperto un mondo nuovo, vi hanno trovato uomini senza re, senza magistrati, senza scienza né legge, ma mai senza religione».» Cfr.: George Minois *Storia dell'ateismo* Roma, Editori Riuniti, 2000, p. 192.

<sup>23</sup> Tra gli scettici che sfruttarono ai propri fini la vasta letteratura, in gran parte missionaria e in particolare gesuita, dei resoconti di viaggi, il più famoso è probabilmente François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), erudito, precettore prima del duca d'Orléans (1649) e poi di Luigi XIV (1651), autore, tra l'altro, dei *Quatres dialogues faits à l'imitation des Anciens par Orasius Tubero*, comparsi in forma anonima nel 1630, nei quali condanna sulla base di principi razionali la fede in Dio, e de *La vertu des païens*, in cui dimostra l'inutilità del cristianesimo per la fondazione della morale.

<sup>24</sup> Tra le molte opere di questo tipo si possono ricordare quelle di Philippe Couplet (l'Introduzione a *Confucius Sinarum philosophus* e la *Tabula chronologica monarchia sinica*) nelle quali egli afferma che le differenze di datazione tra la cronologia biblica e quella cinese sono dovute agli errori a cui sarebbero stati indotti i cinesi in quanto privi dell'illuminazione della Bibbia, facendo inoltre rilevare come alcuni eventi della mitologia cinese puntualmente ne rispecchino analoghi presenti nella Bibbia che egli, ovviamente, considera antecedente a ogni forma di mitologia. Ancor più singolari sono le tesi, assai confuse per il vero, sostenute da Athanasius Kircher in *China monumentis qua sacris profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata* (Amsterdam 1667). Per quanto concerne, in particolare, la religione "in part three of *China illustrata*, Kircher portrayed Chinese religions as ridden with abominable falsehoods borrowed from the pagan religions of the West [sott. aggiunta, nda] ... Kircher granted nothing to the Chinese in terms of indigenous natural religion, nor did he recognize the ancient *Shang-ti* (Lord-on-high) or *T'ien* (Heaven) to be early monotheistic forms which had since degenerated, as proponents of accommodation like Ricci had maintained. At most, Kircher saw certain vestiges of Christianity in China, such as the cross of the Trinity, left from missionary work by earlier apostles like St. Thomas. For Kircher, the strongest religious influences on China were the Egyptian and the Greek pagan religions [sott. aggiunta, nda]." Cfr.: David Mungello *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* Honolulu, University of Hawaii Press, 1989, p.136.

ma più gravida di possibili contestazioni, era invece l'evenienza che in quelle tradizioni si trovassero aspetti che mostravano un certo grado di commensurabilità con aspetti della tradizione giudaico-cristiana. Per un verso questo non faceva che confermare ai loro occhi l'unicità e universalità del cristianesimo. Per un altro verso, però, era incombente il rischio di essere accusati dai cattolici più ortodossi e intransigenti di desacralizzare la *storia sacra* tramandata dall'Antico Testamento riducendola al rango di un qualsiasi racconto da poter sottoporre alle prove comparative della scienza e trasformarsi dunque in un dato della storia *tout court* (è infatti sul finire del Seicento che nasce, tra lo scandalo di molti, la storia delle religioni). Ad andare incontro a queste accuse furono sia coloro che commisero la leggerezza, come minimo!, di divulgare le informazioni su tradizioni empie, sia quelli che sfruttarono questo materiale per elaborare ipotesi di fatto desacralizzanti la storia sacra. Nel primo caso i maggiori colpevoli furono chiaramente i gesuiti<sup>25</sup>, nel secondo soprattutto quelli che si potrebbero definire i protostorici delle religioni, nonostante non necessariamente questi ultimi agissero in chiave anticristiana ma anzi, come Pierre Daniel Huet e Richard Simon, per contrastare gli attacchi dei libertini eruditi. La posizione dei gesuiti era però estremamente delicata soprattutto per il ruolo che assunsero in Cina.

Una volta che fu ammessa la loro presenza sul suolo cinese e tollerata la loro attività missionaria, i membri della Compagnia, perseguendo peraltro la ben precisa strategia di svolgere la loro attività di proselitismo partendo dalle classi più elevate compresi i membri della corte imperiale e l'imperatore stesso<sup>26</sup>, riuscirono in tempi relativamente brevi a rivestire cariche pubbliche (per lo più in qualità di astronomi, matematici e musicisti) e in ogni caso a riscuotere consensi relativamente ampi e talvolta addirittura ammirazione per le loro qualità di eruditi e di scienziati. Per motivi più che ovvi la loro strategia di evangelizzazione non poteva essere improntata, come avvenne invece con i "selvaggi"

---

<sup>25</sup> Gli appartenenti alla Compagnia vennero attaccati, in particolare, in merito alla nota questione dei "riti cinesi e malabarici" che, fin da subito, presentò implicazioni che trascendevano la mera inosservanza liturgica. L'importanza della questione fu anzi tale da diffondere immediatamente il dibattito al di fuori dell'ambiente ecclesiastico: "Tuttavia, a riguardare la vexata quaestio dei riti dal di fuori e a distanza, e quindi anche dall'angolo visuale della cultura europea coeva che ne aveva recepito le premesse e le motivazioni essenziali, ma anche le conseguenti implicazioni etico-religioso-filosofiche, l'esponente della cultura francese seicentesca che avrebbe dato maggior risonanza ecclesiastica alla celebre controversia, anche per la più specifica contrapposizione che ne uscì accentuata tra gesuiti e giansenisti, fu certamente Pascal che, affrontando il tema nelle *Pensées* e soprattutto nella *V* delle sue *Provinciales* (1656), avrebbe conferito la connotazione di fondo alla polemica in cui culminarono anche le coeve controversie sul problema della grazia e le correlative tematiche del libero arbitrio e della predestinazione con riverberi in dispute accesissime fino all'età dell'illuminismo, e avrebbe colto, per primo, il nesso tra questione dei riti cinesi e tesi probabilistiche gesuitiche nella sua inesausta offensiva (insieme a Nicole, Arnauld e più tardi Quesnel) in difesa del rigorismo giansenista contro il lassismo della Compagnia di Gesù... La polemica sui riti cinesi e malabarici, coi suoi ampi e proteiformi coinvolgimenti religiosi, morali, giurisdizionalistici in tutt'Europa, avrebbe finito per importare anche il problema della tolleranza e delle libertà religiosa, problema che si qualifica, quasi per definizione, come concetto o principio essenzialmente giuridico, andando a distinguersi più partitamente dal libero pensiero che è concetto o principio più specificamente filosofico, e inoltre da quella libertà ecclesiastica la quale non può qualificarsi che come concetto o principio teologico. Ma nel mare magnum della questione dei riti, veniva anche a confluire un gran numero di problemi e di controversie religiose che s'erano in quel secolo XVII incarnati in talune correnti teologiche all'interno del cattolicesimo e che avevano visti contrapposti diversi ordini religiosi e soprattutto i gesuiti da un lato, e le congregazioni religiose tradizionali... dall'altro. Si trattava del probabilismo, del probabiliarismo, del tuziorismo, della casistica o casuistica o casuismo, del lassismo, del quietismo, del molinismo, del semipelagianesimo, i quali avevano finito per compenetrare di sé la vita religiosa del tempo, soprattutto a livello teologico, fino a innervarsi nella questione dei riti e a costituire come una sorta di storia comune nella storia religiosa del Seicento e del Settecento." Cfr.: Sergio Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Stato laico e "Oriente" libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei Lumi. Alle origini del laicismo e dell'illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997, p. 440-442. Bisogna ammettere che ai gesuiti venne anche riconosciuto di aver agito in buona fede. Così Eusèbe Renaudot, nelle sue Dissertazioni che accompagnano le *Antiche relazioni dell'indie e della Cina di due maomettani che nel secolo nono v'andarono*, che differenzia tra lo spirito evangelizzatore delle relazioni dei missionari gesuiti e della finalità di falsificare il dettato biblico dei libertini che si servirono di affermazioni un po' imprudenti presenti in quelle stesse relazioni.

<sup>26</sup> Fu Matteo Ricci, a dare impulso a questa inusitata tecnica. Per arrivare a questo Ricci fu sicuramente edotto dalla sfortunata impresa di Francesco Saverio, scambiato dalle autorità cinesi per uno dei tanti monaci mendicanti buddisti e morto ai confini della Cina dopo anni di inutili tentativi di svolgerci la sua attività di missionario. Cfr.: *Attività missionaria la S. J. in Cina* in questo percorso.

americani, alla più o meno benevola imposizione della prospettiva mosaico-cristiana, con tutte le sue implicazioni per quello che riguardava la storia del mondo e delle genti che lo popolavano. La decisione fu perciò quella di far concordare la tradizione cinese (basata sugli *Annali* che affondano le loro radici nell'epoca protostorica del mitico imperatore *Fu-Hsi*) con lo sviluppo cronologico dell'umanità implicito nel tracciato biblico. I padri gesuiti (in particolare Magalhaes e Martini) acquisirono presto consapevolezza di essere di fronte a una civiltà la cui datazione originaria sconvolgeva la cronologia che era stata elaborata sulla base dei racconti biblici. Bisogna considerare a questo punto che, differentemente dal comportamento che osservavano in America, i gesuiti tenevano informati i potenti interlocutori cinesi sui risultati delle loro ricerche. Semplici questioni di opportunità, perciò, non consentivano loro di smentire la veridicità dei più autorevoli testi cinesi, sebbene la differenza tra le due cronologie fosse davvero rilevante: sulla scorta degli *Annali* cinesi Martini collocò il regno di *Fu-Hsi* nel 2952 prima della corrente era (p.c.e.), mentre la cronologia cristiana fissava nell'anno 4004 p.c.e. la creazione di Adamo e nel 2349 p.c.e. il Diluvio universale [l'opera di riferimento per l'epoca erano gli *Annales veteris et novi testamenti* (London 1650-1654) dell'arcivescovo irlandese James Ussher (1581-1656) basati sui testi masoretici ebraici]. La terribile alternativa era quindi quella o di ammettere che Noè non era il padre del genere umano o di sancire la falsità di una delle due cronologie. Venne in soccorso ai gesuiti una disparità nelle datazioni all'interno della tradizione cristiana stessa. Era sul testo della *Vulgata* di S. Gerolamo che allora si fondava la cronologia, come si è visto in stridente contrasto con gli *Annali* cinesi, a cui la Chiesa faceva riferimento. Era pur parte, però, del patrimonio cristiano la traduzione greca dell'Antico Testamento, la cosiddetta *Septuaginta*. Questa versione forniva il considerevole vantaggio di fissare il momento della creazione nell'anno 5200 p.c.e. e quello del Diluvio nel 2597 p.c.e. e dunque di consentire un accordo tra la cronologia cristiana e quella della tradizione cinese (a ulteriore conforto di questa alternativa era la notizia di terribili inondazioni che attorno all'anno 3000 occorsero in Cina, a detta di p. Martini fino ad allora spopolata). Fu per questo motivo che, nel 1637, i missionari gesuiti in Cina ottennero esplicito permesso di fare uso, nella loro opera di evangelizzazione, della *Septuaginta*, e dunque della sua implicita cronologia, mentre i loro confratelli in Europa avrebbero continuato a preferire la *Vulgata*. Sebbene agli occhi del moderno simili dilemmi non appaiano di una particolare gravità<sup>27</sup>, non deve stupire che questo ulteriore atteggiamento compromissorio ed eterodosso abbia attirato contro i gesuiti critiche e attacchi da parte dei più strenui difensori dell'ortodossia cattolica e dello spirito tridentino, ormai convinti che i membri della Compagnia costituissero un pericolo ben maggiore dei protestanti e dei calvinisti: a differenza di questi ultimi, infatti, i gesuiti non esitavano a “manipolare” il testo biblico e, ciò che è peggio, fornivano supporto alle argomentazioni di atei e libertini. Come nel caso dei riti, “per un curioso paradosso della sorte, milizie affatto difformi e, per l'addietro, fra di loro contrastanti e, almeno fino ad allora, tradizionalmente opposte come gesuiti<sup>28</sup> e libertini (e in genere calvinisti

---

<sup>27</sup> “Fin verso la metà del secolo XVII... si può dire che le conoscenze, nella fattispecie, intorno alla cronologia cinese, in Francia, ma anche in Europa, segnatamente attraverso le opere del Gonzales de Mendocça, del Trigault e del Semedo, non fossero, certamente, state tali da produrre sconvolgimenti apprezzabili o comunque di qualche consistente entità nel campo della teologia. D'altronde, sullo sfondo della assai proteiforme cultura del tempo, sarebbe apparso sempre più chiaro che quello della cronologia della storia universale non era soltanto un problema di datazione o una questione storico-epigrafica, bensì anche un problema metafisico di tutto rilievo, in quanto importava, con tutti i suoi corollari, la questione delle origini del mondo, andando poi, via via, a intrecciarsi con altri altrettanto complessi problemi riguardanti la natura e le origini dell'uomo e il suo mondo etico e religioso, finanche il suo modo di essere nella società, ma pure con problemi di evangelizzazione e di strategia missionaria in ordine al valore della religione, in una civiltà che andava facendosi sempre più scettica e incline ad avvalorare le prerogative della saggezza naturale e della religiosità universale dell'uomo. Il problema della cronologia, cioè, si saldava a quell'altro di altrettante portata e natura che avrebbe assillato anche Bossuet e che, rimasto a lungo acceso e quasi delitescente, in disparte, e, per così dire, sopito all'interno del pensiero umanistico, avrebbe, poi, trovato fortuna e rifioritura in età illuministica: il problema della salvezza dei pagani e degli infedeli.” Cfr.: S. Zoli *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Stato laico e "Oriente" libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei Lumi. Alle origini del laicismo e dell'illuminismo* Firenze, Nardini, 1997, p. 441.

<sup>28</sup> “Si trattò, per lo più, di gesuiti francesi in Francia e in Oriente, e in genere di gesuiti di tendenza gallicana, ligi più a Luigi XIV che alle direttive della S. Sede, e in generale di gesuiti missionari in Oriente, ma anche di gesuiti italiani, tedeschi o belgi, trattatisti,

eterodossi, cattolici allodossi, sociniani di varia tendenza), si trovarono a combattere, quasi irriflessamente, sullo stesso fronte... sia pure con motivazioni diverse e per fini diversi<sup>29</sup>.”

La relativizzazione della cronologia e dunque la permeabilizzazione delle “verità” basate sull’interpretazione cristiano-cattolica della Bibbia fornivano il destro a ulteriori deduzioni in potente contrasto con il dettato della Chiesa e, seppur solo indirettamente responsabili, anche in questo caso i gesuiti furono chiamati in causa. L’ulteriore ragione del contendere sorse attorno all’origine delle genti che popolano la Terra: se abbiano tutte la stessa origine o se invece si debba postulare l’esistenza di uomini che precedettero Adamo<sup>30</sup>, il quale si rivelerebbe dunque il progenitore dei soli ebrei (con tutto ciò che questo comporta per l’universalità del dio che lo avrebbe creato). Il dibattito su questo tema trae le sue origini, nella prima metà del Cinquecento, dai primi tentativi di chiarire le origini delle genti del Nuovo Mondo. Sottesa a questo dibattito non era tanto la volontà di fare chiarezza “scientifica” sull’argomento quanto piuttosto di trovare giustificazioni di carattere ereditario per il possesso di quelle nuove terre. A seconda degli interessi particolari, dunque, vennero avanzate le ipotesi più disparate<sup>31</sup>. Per i gesuiti i problemi incominciarono a sorgere quando alcuni scrittori, in netto contrasto con la Chiesa, fecero uso delle loro opere per sostenere le proprie ipotesi eretizzanti: si può vedere così un La Mothe Le Vayer sostenere [“Des Monstres” in *Oeuvres*, t. III, p. I (Dresda, 1756)], chiamando a testimone l’opera di p. José Acosta, il carattere intermedio tra uomo e bestia degli abitanti delle Americhe e, sempre utilizzando l’*Historia* di Acosta, negare [*De la vertu des Payens* in *Oeuvres*, t. V, p. I (Dresda, 1757)] che alcun cristiano avesse mai messo piede in quelle terre prima di Colombo, per concludere, tra lo scandalo generale, l’irrilevanza dell’adesione al cristianesimo per l’ottenimento della salvezza, essendo a questo fine necessario il semplice esercizio delle virtù naturali; ma si deve pensare soprattutto all’opera del calvinista bordolese Isaac de La Peyrère, formatosi sui libri di Giuseppe Giusto Scaligero ma anche del gesuita portoghese Alvarez Semedo [*Imperio de la China*

---

polemisti o scienziati, che avevano a cuore più i successi della Compagnia di Gesù in Oriente che l’obbedienza a Roma.” Cfr.: S. Zoli, *op. cit.*, p. 499 n. 153.

<sup>29</sup> Cfr.: S. Zoli, *Dall’Europa libertina all’Europa illuminista. Stato laico e “Oriente” libertino nella politica e nella cultura dell’età dell’assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei Lumi. Alle origini del laicismo e dell’illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997, p. 447.

<sup>30</sup> La prima è conosciuta come “teoria monogenetica”, con una filiazione che parte da Adamo, passa per Noè (unico sopravvissuto al Diluvio), compie la sua prima differenziazione attraverso i suoi figli Jafet (secondo Postel, progenitore dei popoli europei), Cam (al quale venne affidata l’Africa, venne poi scomunicato dal padre ma, ciononostante continuò ad avanzare le sue pretese) e Sem (dal quale trasse origine, tra gli altri, Israele la cui successiva dispersione delle sue tribù stimolò le più disparate interpretazioni). La seconda è nota come “teoria poligenetica”. Tra i suoi precursori, Paracelso e Giordano Bruno. Per una articolata discussione su questo tema si veda: G. Gliozzi *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell’antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)* Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1977.

<sup>31</sup> Gonzalo Fernandez de Oviedo (*Historia generale y natural de las Indias*, 1535), ispirandosi a una cronologia dello pseudo-Beroso, elabora argomentazioni utili a giustificare i diritti dinastici e dunque il possesso delle Indie Occidentali da parte della monarchia spagnola. Due decenni dopo il portoghese Antonio Galvão (*Tratado dos descobrimentos antigos e modernos feitos até a era de 1550*) accampa analoghi diritti per il suo popolo. Gli inglesi controbatteranno pubblicando un’opera dello pseudo-Caradoc (l’opera è infatti falsamente attribuita al vescovo gaelico del XII secolo Caradoc di Llancarvan) secondo la quale il principe gaelico Madoc, figlio di Owen Gwyneth, avrebbe raggiunto la Florida attorno all’anno 1170. L’olandese Martin Hamconius nei primi anni del Seicento pubblica un’opera (*Frisia sue de Viris rebusque Frisiae libri duo*) sostiene, portando a sostegno anche argomentazioni linguistiche e simboliche (il simbolo dell’aquila frisia che ricorre nell’iconografia cilena) che il Nuovo Mondo venne scoperto da un gruppo di nobili Frisi verso l’anno 1027, mentre nel 1618 il teologo anglicano Nicolas Fuller (*Miscellaneorum theologicorum, quibus non modo Scripturae divinae, sed et aliorum classicorum auctorum plurima monumenta explicantur atque illustrantur, libri quatuor*) dà per certo che le Indie Occidentali siano state colonizzate dal popolo giapetico settentrionale, detto anche scitico, sarmatico o celtico. Slegata, invece, da intenti ereditari, e finalizzata a spiegare le origini delle genti del Nuovo Mondo all’interno di una cornice biblica, è l’ipotesi giudeogenetica, avanzata per la prima volta attorno al 1540 da un certo Doctor Roldàn ma diffusa solo a partire dal Seicento, che vede gli ebrei in fuga prima da Israele, e poi dall’Assiria, che raggiungono il Nuovo Mondo dopo un viaggio durato un anno e mezzo (Roldàn fa un calcolo estremamente accurato degli spostamenti delle tribù ebraiche, ipotizzando un percorso di venti miglia giornaliere e sottraendo dal computo finale i sabati e le pasque, giorni in cui in osservanza ai loro precetti religiosi gli ebrei non viaggiano. Nella sua *Historia natural y moral des las Indias* il gesuita José Acosta definisce come assolutamente falsa questa ipotesi, sebbene, egli ammette, alcune somiglianze superficiali nel comportamento degli indios e degli ebrei possano indurre le persone meno colte ad abbracciarla [queste notizie sono state desunte da G. Gliozzi 1977, cap. I e II, *nda*].

y *Cultura Evangelica en el por los Religiosos de la Compañia de Jesús sacado de las noticias de Padre Alvarez Semedo* (Madrid, 1642)]<sup>32</sup>. I *Pre-Adamitae* di La Peyrère suscitarono da subito vive rimostranze, anche da parte di non cattolici, “per gli scabrosi agganci e le inoppugnabili e conturbanti connessioni che la teoria preadamitica presentava con le opere e con talune impostazioni teologiche dei gesuiti, e segnatamente dei gesuiti missionari, e con le loro posizioni missionologiche in aperta frizione con le direttive di Roma (molinismo, pelagianesimo e semipelagianesimo, probabilismo, nelle esasperazioni e accentuazioni che ne erano derivate da parte gesuitica nell’opera delle missioni in Oriente in rapporto alla questione dei riti<sup>33</sup>)”. La Peyrère venne arrestato dall’Inquisizione spagnola a Bruxelles e riuscì a evitare il processo, e una probabile condanna al rogo, convertendosi al cattolicesimo e ritrattando le proprie teorie.

## **Atti Costitutivi. Documenti che ispirano, definiscono e costituiscono la *Societas Jesu***

Affrontando lo studio dei documenti che costituiscono e regolano la Compagnia di Gesù si resta stupiti dalla relativa scarsità della letteratura loro dedicata<sup>34</sup> anche da parte degli appartenenti all’Ordine stesso, di solito così fecondi nella produzione di commenti ed esegesi di testi quali gli *Esercizi spirituali*<sup>35</sup> o l’autobiografico *Racconto del pellegrino* di Ignazio di Loyola, quasi che questa renitenza riflettesse il lento lavoro che caratterizzò l’elaborazione delle *Costituzioni* e delle *Regole* stesse: basti pensare che dal momento della fondazione (nel 1540 con la bolla *Regimini Militanti Ecclesiae*<sup>36</sup>) trascorreranno ben sedici anni (nel 1556, anno della morte di Ignazio) per

---

<sup>32</sup> «La prima edizione, in lingua spagnuola, dell’opera del Semedo era apparsa a Madrid nel 1640, col titolo *Imperio de la China, y cultura evangelica en el por los Religiosos de la Compañia de Jesus*. La prima parte dell’opera contiene un quadro generale dell’Impero cinese, della sua organizzazione e forme di governo, cultura e religioni, usi e costumi; la seconda parte, la più interessante, riguarda i primordi della predicazione evangelica in Cina, la penetrazione dei padri della Compagnia di Gesù, le due persecuzioni cui furono sottoposti, ed infine la riammissione e riappacificazione attraverso i Mandarini. L’ultima parte contiene il testo del Martini sulla guerra dei Tartari. Nel suo complesso il testo del Semedo costituisce una delle prime fonti attendibili di conoscenza del mondo e della cultura cinesi pubblicate in Europa, grazie alle esperienze dirette del Semedo, gesuita di origine portoghese giunto in Cina nel 1613 e rimasto fino al 1659, anno della morte dell’autore. Il testo è in realtà basato sui documenti del Semedo ma rielaborato poi da Manuel de Faria y Sousa; ed è particolarmente interessante per la storia dei Gesuiti in Cina e l’opera del padre Matteo Ricci. De Backer-Sommervogel, VII/col. 1114, n. 4; Palau, XX/n. 307306.» Cfr.: *De Societate Iesu*, catalogo antiquario della Libreria Antiquaria Soave di Torino, p. 13 n. 29.

<sup>33</sup> Cfr.: Sergio Zoli, *Dall’Europa libertina all’Europa illuminista. Stato laico e “Oriente” libertino nella politica e nella cultura dell’età dell’assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei Lumi. Alle origini del laicismo e dell’illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997, p. 271.

<sup>34</sup> In particolare quella dedicata alle *Costituzioni*. Si vedano a questo proposito: Laszlo Polgar *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jésus 1901 – 1980*, Roma, Institutum historicum S.I., 3 v. e le rilevazioni annuali a opera dell’“Archivum historicum Societatis Iesu”.

<sup>35</sup> Gli *Esercizi spirituali* sono stati pubblicati nel 1548 e sono stati concepiti per essere letti da chi li “dà”, da un maestro che li propone oralmente a un “esercitante”. “La struttura pedagogica riprende l’andamento tradizionale delle tre vie che conducono all’unione con Dio, ma si organizza in modo diverso. Una progressione in quattro tappe (in altrettante settimane) mette al centro dell’itinerario la scelta di una condizione di vita. Questa scelta, denominata ‘elezione’, diventa la condizione per realizzare lo scopo (che resta l’unione con Dio). Lo stile indiretto e la scansione temporale hanno l’effetto di assicurare la libertà di chi ‘fa’ gli esercizi, nel suo rapporto con Dio e con se stesso, come individuo e come membro della società, quando al tempo stesso gli si propongono dei mezzi ben precisi per prendere la sua decisione e accedere alla sua libertà.” Cfr.: Adrien Demoustier s.j. *L’originalité des Exercices spirituels in: Les jésuites à l’âge baroque (1540 – 1640)*, sous la direction de Luce Giard, CNRS et Louis de Vaucelles, s.j. Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1996, p. 23-35. Tra i testi con cui Ignazio aveva familiarità e che con ogni probabilità hanno lasciato traccia negli *Esercizi* si possono ricordare la *Vita Jesu Christi* di Ludolfo di Saxe le Chartreux (+1377) e le opere dell’abate benedettino di Montserrat Garcia de Cisneros.

<sup>36</sup> Preceduta dal lavoro di Ignazio, con l’aiuto dei suoi primi compagni, il quale dall’autunno del 1537 all’estate del 1539 elaborerà la *Formula* (o *Summa*), la prima presentazione scritta delle caratteristiche e degli scopi della Compagnia, finalizzata al conseguimento dell’approvazione canonica dell’Ordine, *Formula* che sarà poi presentata nel settembre del 1539 a papa Paolo III dal cardinale Gaspare Contarini, uno dei primi e dei più fidati mentori dei futuri gesuiti. La bolla sarà promulgata il 27 settembre di quello stesso anno e la prima versione delle *Costituzioni* sarà poi pubblicata nel marzo del 1541. La “licenza ufficiale” che, ancora oggi, consente

arrivare alla stesura di una prima versione, ufficiale ma non definitiva, e che bisognerà aspettare il 1558 perché le *Costituzioni* siano definitivamente promulgate.

Ancora più lento sarà lo sviluppo di quegli altri ordinamenti (peraltro già previsti dalle *Costituzioni* al punto 136) volti a definire e regolamentare la vita e l'attività degli aderenti all'Ordine: per le *Regulae Societatis Iesu*, che concernono i compiti da assolvere all'interno delle case e dei collegi, saranno necessari venticinque anni<sup>37</sup> e addirittura quasi mezzo secolo per la *Ratio Studiorum*, che definisce invece l'insieme delle regole da applicare nell'attività didattica.

Questa lentezza nell'opera di consolidamento degli apparati costitutivi e normativi non è però segno di incertezza, di stasi, di immobilismo, bensì il suo contrario: è la conseguenza, e dunque il segno, della vivacità dei dibattiti che nella Società hanno sempre preceduto ogni decisione definitiva; è il segno delle profonde riflessioni volte a escogitare regole che non paralizzassero l'Ordine in un momento dato e che gli consentissero quindi di adattarsi, pur sempre nel rispetto della natura e delle finalità dell'Ordine, a tempi, luoghi ed esigenze diverse; è il segno, infine, della pluralità di voci che, pur nella conformità all'ortodossia cattolica, fin dall'inizio hanno caratterizzato la *Societas*.

La lentezza con cui i gesuiti si sono dati gli apparati costitutivi e normativi è perciò l'indice di ciò che più distingue quest'ordine dagli altri: il movimento<sup>38</sup>. Per ovvi motivi l'Ordine deve darsi *Costituzioni* e *Regole* ma, agli occhi di Ignazio e dei suoi primi collaboratori, è altrettanto necessario che queste non lo frenino, non lo paralizzino in quella che è, per loro, la sua prima finalità: portare il messaggio evangelico in ogni luogo, in ogni fascia sociale, in ogni campo del sapere, in ogni sfera di attività.

Il lungo processo di istituzionalizzazione di *Costituzioni* e *Regole* non implica però che per decenni interi la Compagnia abbia operato in una sorta di *vacuum legis*: in tutto questo periodo, ma anche in seguito, le attività e i comportamenti dei gesuiti sono stati infatti guidati dai consigli e dai principi espressi nei *Directoria*<sup>39</sup> e nelle lettere del generale.

Sarebbe limitativo e persino erroneo, perciò, cercare di comprendere la natura, l'organizzazione, la struttura di quest'ordine guardando solo ai documenti ufficiali che lo costituiscono e lo regolano, documenti che, invece, sono da guardare in parallelo con le *Lettere* (ricchissima fonte di informazioni sulla pratica del governo) e con gli *Esercizi spirituali* che, contrariamente a quanto avviene nel modello monastico, sono finalizzati alla ricerca della santità *nel secolo* e che, non implicando in alcun modo una rottura con il modo di vita anteriore, mettono progressivamente in luce, attraverso un sapiente lavoro di analisi, necessità e nozioni che saranno poi fissate nelle *Costituzioni* le quali saranno dunque da vedere come l'istituzionalizzazione delle modalità del

---

ai gesuiti di operare all'interno della chiesa cattolica è, invece, un'espansione e una revisione della bolla paolina: si tratta dell'*Esposcit Debitum* approvata da papa Giulio III il 21 luglio 1550.

<sup>37</sup> La prima edizione di un testo non del tutto definitivo sarà pubblicata a Roma nel 1580. Nelle varie edizioni successive vi saranno alcune variazioni nell'ordine di presentazione e qualche aggiunta ma, per l'essenziale, il contenuto resterà fissato. Tra le più di 800 regole, le prime 52 (il cui insieme viene anche denominato *Summa Sapientiae*) si rivolgono a tutti i gesuiti e sono formate da estratti delle *Costituzioni* al fine di rappresentarne un *Sommario*. Tutte le altre, invece, si rivolgono a particolari categorie di gesuiti (per es., provinciali, maestri di novizi, prefetti, predicatori, missionari, coadiutori...) e di attività (esame di coscienza, "formulae scribendi", modestia...) e saranno anche soggette a pubblicazioni parziali.

<sup>38</sup> Nei primissimi anni la Compagnia è caratterizzata come "corpo volante". Solo in seguito, soprattutto durante il generalato di Acquaviva, diventa ben radicata sul territorio e sviluppa una tendenza a specializzare alcuni padri nell'attività missionaria. Su questo aspetto si veda: Paolo Broggio *Attività missionarie e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù (1581 – 1700)* in: *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento* Brescia, Morcelliana, 2007, p. 87-118.

<sup>39</sup> Per esempio il *Directorium Confessarium* redatto dal potentissimo segretario di Ignazio, Juan de Polanco; il *Directorium Exercitiorum spiritualium P.N. Ignatii* edito a cura del generale Claudio Acquaviva o le *Instructiones ad Provinciales* contenuto nell'*Institutum S.I.*

cammino verso l'unione con Dio pensate non più e non solo per l'individuo, ma per l'Ordine nel suo insieme<sup>40</sup>. Questo passaggio da un insieme di nozioni normative o organizzative valide per l'individuo (*Esercizi spirituali*) a un insieme valido per tutto l'Ordine è peraltro riflesso dal progressivo stemperarsi dell'impronta ignaziana: marcata ed evidente nei primi e, attraverso le varie edizioni<sup>41</sup>, sempre più sfumata nelle seconde.

Costante, però, è lo spirito di adattamento a ogni possibile situazione pur di portare a termine i compiti che si sono proposti. Questi sono ben chiari già nel documento che presentarono a papa Paolo III nel 1539 (la *Formula instituti*, detta anche "i cinque capitoli"), in apparenza molto elementari, basilari. Il primo è quello di sforzarsi per il progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana, il secondo quello di operare per il propagarsi della fede. Questi compiti implicano chiaramente un impegno pastorale fatto di catechesi, di predicazione, di letture e, come si vedrà col passare del tempo, di qualsiasi altro mezzo, anche apparentemente anomalo<sup>42</sup>, che fosse reputato idoneo al raggiungimento dei fini prefissi.

Ma il compito più intimamente connesso con l'immagine della Compagnia è quello di "missione". È bene ricordare che, già nella *Formula*, il voto speciale di obbedienza al papa è fatto per le missioni (*circa missiones*). Fu proprio con l'emergere di questo nuovo ordine che, nel sedicesimo secolo, il termine venne ad assumere il significato di "evangelizzazione di genti non ancora

---

<sup>40</sup> "Dans leur version officielle ('texte B' de 1556, avec quelques modifications ultérieures limitées), les *Constitutions* ont la forme familière d'un *itinerarium* qui mène le postulant du dehors de la Compagnie, à travers l'admission demandée (elle peut lui être refusée, en fonction de ses réponses à l'Examen 'premier en général', placé en préambule et longuement détaillé), la probation, la formation, l'incorporation (à un 'degré' et par le prononcé des 'vœux' qui, pour la première fois, engage la Compagnie à son égard: jusque là, le sujet en formation figurait dans l'institution sur mode provisoire et révocable par la Compagnie pour la bonne conservation de l'institution), la mission, jusqu'à celui qui symbolise l'unité du dedans, à savoir le Supérieur général (élu à vie par la Congrégation générale réunie après la mort du précédent Supérieur général). Mais cet itinéraire n'est pas présenté comme un classique chemin vers la perfection à travers l'acquisition des vertus et la conformation aux pratiques de l'Institut: ici le dedans à tout instant s'articule à un dehors et réciproquement, car l'un est impossible sans l'autre." Cfr.: Luce Giard *Relire les Constitutions in Les jésuites à l'âge baroque (1540 – 1640)* sous la direction de Luce Giard, CNRS et Louis de Vaucelles, s.j. Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1996, p. 54-55.

<sup>41</sup> Ignazio lavorò fino alla fine dei suoi giorni alla correzione delle *Costituzioni*. La prima versione, redatta in spagnolo, fu ripresa da Ignazio e dai suoi compagni nel 1550 per essere riordinata, riassunta e resa più comprensibile. Sul manoscritto si contano numerose correzioni di Polanco e più di 220 correzioni da parte dello stesso Ignazio. La versione che risulterà da questo paziente lavoro sarà a sua volta ripresa da un gruppo di otto compagni (tra i quali Francisco Borja) verso la fine del 1550 / inizio 1551 e avrà come risultato quella versione che sarà presentata alla Prima Congregazione Generale (1558) e che verrà denominata "testo autografo di Ignazio". Sarà su questa versione che si procederà, allora, alla sua traduzione in latino. Solo con la Quinta Congregazione Generale (1594) si arriverà però alla formulazione definitiva del testo.

<sup>42</sup> Tra le attività che non ci si aspetterebbe coinvolte nell'impegno pastorale dei padri gesuiti si possono ricordare le arti visive e decorative nelle quali anticiparono il concetto wagneriano di *Gesamtkunstwerk* (fusione delle arti) grazie al quale si proponevano di lasciare un'indelebile impronta nella mente di chi vi si fosse avvicinato (soprattutto se semplice e incolto), facendogli così compiere il primo passo lungo la strada che, attraverso il catechismo, l'avrebbe portato a una forma più profonda di fede e a un più frequente accesso ai sacramenti della confessione e dell'eucarestia; si può ricordare il loro impiego dell'architettura dei giardini (*landscaping*) tale da offrire, a chi vi fosse addentrato, una lettura allegorica, un supporto e suggerimento alla meditazione (come è espresso, per esempio, in *Parthenia sacra* (1633) del gesuita inglese Henry Hawkins). Detto a margine, si deve proprio ai gesuiti, attraverso le loro *Lettres édifiantes et curieuses*, l'emergere in Europa della passione per i "giardini cinesi", che verranno poi denominati "all'inglese". Ma la ricerca di nuove e diverse modalità di portare a termine il loro compito pastorale non si fermava qui; è noto infatti il loro impegno nella danza, nel teatro e nella musica. A quest'ultimo riguardo si possono ricordare curiosi esperimenti di "contaminazione" nei quali l'effetto di "meraviglia" era ottenuto inserendo in una composizione musicale di (dignitosa) struttura barocca tradizionale stili, intonazioni e strumenti tipici della musica orientale, ottenendo così un duplice risultato: destare interesse e meraviglia, appunto, nel pubblico europeo e rendere invece più "orecchiabile" a quello orientale una composizione tradizionale come poteva essere quella di una messa cantata. Esempari, a questo riguardo, sono la *Messe des jésuites de Pekin* e i *Divertissements* di Joseph Marie Amiot (1718 – 1793) (anche da ricordare, però, le *Sonate* del lazzarista Teodorico Pedrini (1678 – 1746).

cristiane” sovrapponendosi e, nell’uso dei gesuiti, sostituendo la dicitura più tecnica, e ufficiale, di “propaganda della fede”.

Questo compito, però, appariva agli occhi dei primi gesuiti ancora troppo limitato. Ecco allora che, nella versione del 1550, si parlerà di “difesa e propaganda della fede”, sottolineando così il loro impegno controriformistico soprattutto in paesi quali la Germania e l’Inghilterra.

È per questo suo ruolo di “difensore della fede” che il gesuita sarà identificato come “soldato di Dio” e non a caso la bolla pontificia del 1550 riporterà nel suo titolo la dicitura “militantis ecclesiae”.

La bolla del 1550, scritta sulla base di quanto suggerito da Ignazio nella *Formula*, porta anche un’interessante novità: l’espressione “servire il suo vicario sulla terra” diventa “servire la chiesa... sotto il Romano Pontefice, vicario di Cristo sulla terra”. Accanto a una possibile motivazione controriformista, la ragione fondamentale di questo cambiamento è probabilmente da vedere nella volontà di sottolineare il loro ruolo all’interno del corpo della Chiesa. Ruolo, però, che viene assunto dai gesuiti in maniera affatto specifica: i padri infatti rifiutano di occuparsi delle parrocchie o di assumere compiti e funzioni nella struttura gerarchica della Chiesa<sup>43</sup>. Il loro compito, invece, sarà quello, un po’ generico ma più volte ricordato, di “aiutare le anime”. Si vede dunque come già nella *Formula* (e nelle Bolle che a questa si ispirano) e nelle *Costituzioni* sia in opera il loro caratteristico “modo di procedere”. Modo di procedere che, sempre nelle *Costituzioni*, si manifesta ogni qualvolta venga data un’indicazione operativa: per ogni compito vengono date precise indicazioni su come portarlo a termine, a meno che, a seconda di particolari circostanze, non si trovino altre modalità ritenute più adeguate. Questa stessa, sorprendente, relatività si ritrova nella fitta corrispondenza che Ignazio intrattiene con singoli gesuiti.

È anche interessante notare come, sia nella *Formula* che nelle *Costituzioni*, non vi sia alcuna traccia di un impegno in quell’approfondimento teologico e filosofico a cui i padri fondatori pur si dedicarono durante la loro permanenza a Parigi, né si parli, cosa forse ancor più stupefacente considerando la successiva evoluzione della *Societas*, di un loro impegno nell’insegnamento. Pur non essendo questo previsto nel progetto iniziale, è un dato di fatto, però, che nel giro di pochi anni, diventò una delle attività principali. Due ne sono le ragioni: una interna, l’altra esterna. Quella interna è conseguente alla necessità di fornire ai giovani postulanti quel tipo di preparazione che era richiesto dal progetto ignaziano. Per i primi tempi i *collegia* erano istituiti alla maniera medievale: fornivano un rifugio ai giovani che compivano, invece, i loro studi presso la locale università. È su quest’ultimo aspetto che si toccano le ragioni esterne: i gesuiti si resero presto conto che le università fornivano un tipo di preparazione inadeguato alle loro necessità, inadeguato non solo ai loro standard ma anche alla necessità di formare un nuovo tipo di religioso cattolico munito di una

---

<sup>43</sup> “La peculiarità dell’istituto ignaziano stava proprio nella grande forza dirompente rispetto alla tradizione, non più considerata dal fondatore adeguata alla conquista delle anime, alla necessità di evangelizzare le ‘Indie’, lontane e vicine. Le decisioni di adottare alla fine non solo il terzo voto di obbedienza, ma anche il quarto voto speciale di obbedienza al papa, possono essere considerate frutto di profonde valutazioni, e forse anche di un calcolo politico. In questo modo si davano rassicurazioni: l’ordine si presentava nuovo (niente obblighi di recita del coro in comune, di ogni forma di osservanza esteriore, un sistema di progressione interna delle carriere particolarmente anomalo rispetto alla tradizione) e la sua forza esplosiva veniva bilanciata da una aparente maggiore sottomissione e vicinanza al potere spirituale e al suo vicario in terra. Nonostante questi accorgimenti... i ritardi di Paolo III nel riconoscimento dell’ordine ebbero origine proprio da questi elementi. Erano le nuove caratteristiche identitarie dei primi gesuiti, interpretate come una palese sfiducia e ostilità rispetto agli ordini religiosi mendicanti e monastici, ad alimentare i dubbi e le perplessità dei cardinali chiamati ad esprimere un parere sulla richiesta ignaziana.” Cfr.: Michela Catto *La Compagnia divisa. Il dissenso nell’ordine gesuitico tra ‘500 e ‘600* Brescia, Morcelliana, 2009, p. 114-115.

formazione teologica tale da metterlo in grado di difendersi e di contrattaccare i riformati. La percezione di questa inadeguatezza era condivisa dagli appartenenti ai ceti elevati che per i figli cercavano a loro volta forme di istruzione adeguate ai tempi. È del tutto naturale che gli appartenenti ai ceti elevati abbiano apprezzato, fin dal loro esordio, le scuole gesuitiche. Gli insegnamenti li impartiti erano infatti “più di questo mondo”: i gesuiti facevano più riferimento al mondo classico (e quindi pagano) e alla sua cultura, certo rivisitato sotto particolari filtri, che non a quello cristiano, senza contare l’ampio spazio dato all’insegnamento della matematica, della fisica, dell’astronomia. In tutto e per tutto, dunque, i gesuiti vivevano più nel secolo rispetto agli altri religiosi senza essere, per questo, meno impegnati degli altri nell’esercizio del loro ministero. La differenza tra i gesuiti e gli altri religiosi era invece conseguente a quella diversa impostazione di base che, già presente negli *Esercizi spirituali*, troviamo poi chiaramente esplicitata al punto 288 delle *Costituzioni* quando si esorta a “trovare Dio in tutte le cose”.

L’assenza di un esplicito impegno, tanto nella *Formula* quanto nelle *Costituzioni*, di occuparsi dell’insegnamento è la prova di quanto sia illusorio pensare di comprendere la *Societas* solo sulla base dei documenti ufficiali. Ma c’è di più. L’imprevisto ingresso dei gesuiti nel campo educativo (e il loro immediato successo) li costrinse ad aggirare, in qualche modo, proprio due dei punti chiave dell’architettura spirituale dell’Ordine: il voto di povertà e di non possedere beni materiali e quello di essere predicatori e missionari itineranti, entrambi ovviamente inconciliabili con le necessità di gestione, organizzazione e amministrazione di *collegia* in cui si impartiva gratuitamente l’insegnamento.

È in questa capacità di adattarsi a tutte le circostanze, anche piegando o sovvertendo le regole che essi stessi si erano dati, che si raggiunge il cuore dell’essere gesuita, è in questo che si individua la loro unità, un’unità che i gesuiti in nessun piano hanno mai avuto, dispersi com’erano in missioni sempre più lontane dal centro [si pensi che, a un certo punto, Ignazio si trovò a essere da solo a Roma, unito ai suoi confratelli solo attraverso il lento e incerto contatto epistolare] e diversificati gli uni dagli altri in risposta ai diversi contesti e compiti in cui erano impegnati: chi confessore di re o di potenti aristocratici, chi catechista di bimbi analfabeti, chi missionario presso civiltà colte, raffinate e di antichissima tradizione quali quella indiana, giapponese e cinese, chi invece presso tribù del Sud America apparentemente prive di qualsiasi forma di spiritualità, chi impegnato in accese e profonde diatribe con teologi protestanti e chi intento a far comprendere i rudimenti del cristianesimo ai villici dell’agro romano.

L’unità della *Societas* è dunque in questo, nella loro specifica “maniera di fare”, nel loro *modo de proceder*. Nonostante due specifiche sezioni delle *Costituzioni*, l’ottava (655-718) e la decima (812-827), si occupino del gravoso problema dell’unità dell’Ordine, la reale soluzione percorre in modo sottile tutto il loro testo e consiste nell’implicito suggerimento di cercare di coniugare due impegni opposti e complementari: il voto di obbedienza assoluta agli ordini dei superiori<sup>44</sup> e quel grado di

---

<sup>44</sup> Michela Catto vede nell’obbedienza il reale collante della *Societas*: “Molti passi erano stati fatti dal tempo in cui Loyola e i suoi primi compagni avevano nutrito dubbi se trasformarsi in ordine religioso e sui requisiti che esso doveva avere, e dalle prime incertezze l’obbedienza era divenuto il cardine della Compagnia, il collante per tenere uniti i gesuiti in un unico corpo, in una completa adesione di esecuzione, volontà e intelletto: ‘Lasciamoci portare e guidare dalla divina provvidenza per mezzo del superiore, come un cadavere che si lascia portare dovunque e trattare come altri vuole, o come un bastone da vecchio, che serve dovunque e per qualsiasi cosa per cui voglia avvalersene chi lo tiene in mano’. [Costituzioni, VI, p. 836] L’obbedienza, anche nella sua accezione cieca, era considerata indispensabile per governare i gesuiti (Lettera di Loyola alla comunità di Gandia...), doveva essere esterna e interna perché ‘anche a volere e a fare quanto il superiore ordina, ciò non può durare se tuttavia si sente il contrario e si preferisce il proprio giudizio a quello del superiore (Lettera di Loyola agli studenti di Coimbra del 15 gennaio 1548...). L’obbedienza era il vero vessillo del corpo gesuitico perché, scriveva Loyola: ‘possiamo tollerare che in altri Istituti religiosi ci si superi in digiuni, veglie e altre austerità che ognuno santamente osserva secondo la regola; ma nella purezza e perfezione dell’obbedienza con la vera rinuncia della nostra volontà e l’abnegazione del nostro giudizio, desidero tanto, fratelli carissimi, che si

relativa libertà che si rende necessario per portare a termine ciò che è stato ordinato, quali che siano le circostanze.

Questa peculiare forma di unità, il prevalere cioè del loro specifico “modo di procedere” su ogni possibile forma di limitazione, si può individuare sia a livello sincronico che a quello diacronico. Si possono vedere, allora, i gesuiti che interpretano diversamente le regole a seconda del contesto geografico/sociale/politico in cui si trovano a operare e, parimenti, si vedono i gesuiti che, attraverso le varie generazioni, accentuano il rispetto ad alcune regole, lo allentano o addirittura sospendono per altre, per poi magari tornare sulle loro decisioni al mutare delle circostanze.

Dall'esame della *Formula*, delle *Costituzioni* e delle *Regole* alla luce delle indicazioni e dei suggerimenti presenti nelle lettere e alla luce delle decisioni prese dai gesuiti caso per caso, si arriva facilmente alla conclusione che il loro “modo di procedere” altro non sia che una manifestazione di quel comportamento intelligente che inevitabilmente si deve adottare per il raggiungimento dei propri scopi. Ma questo non deve stupire se si pensa che la *Societas*, probabilmente unica fra tutti gli ordini religiosi, già nella *Formula* fa un esplicito richiamo affinché solo i candidati dotati di ragguardevole dottrina e sapere siano ammessi all'Ordine.

## **In altri mondi - Attività missionaria -**

“Ite, incendite, inflammate omnia”<sup>45</sup>. Con questo motto, dedicato all'attività missionaria del suo ordine, Ignazio riuscì a sintetizzare i caratteri precipui dell'essere gesuita: il movimento e la volontà di cambiare, proprio come il fuoco si muove e trasforma ciò con cui viene a contatto.

La scelta di dedicarsi all'attività missionaria risale ai primordi della *Societas*, quando Ignazio e i suoi dieci compagni decisero di rinunciare ai beni materiali e a ogni tipo di funzione nella gerarchia ecclesiastica, sì da essere al massimo grado liberi nella loro opera di evangelizzazione e di difesa dalle eresie.

“Abbandonato l'iniziale progetto di pellegrinaggio a Gerusalemme che risentiva ancora dell'ideale medievale della crociata, si era scelto un ministero sacerdotale, itinerante: le ‘missioni’, come spedizioni temporanee per ‘aiutare le anime’ dove fosse necessario. Era una scelta di impegno attivo, che – insieme alla rinuncia (antimonastica) alla recita del breviario – caratterizzava il nuovo Ordine come un organismo dalla grande mobilità. Pochi anni dividono il progetto di partire per Gerusalemme dall'approdo in India di Francesco Saverio. Ma in quel mutamento di rotta è ravvisabile una svolta carica di conseguenze. Le missioni furono assunte come compito proprio dalla Compagnia di Gesù fin dagli inizi della sua esistenza: la materia non le apparteneva in maniera esclusiva, ma l'importanza che i gesuiti le riconobbero e gli strumenti che elaborarono li resero un punto di riferimento essenziale per chi desiderava dedicarsi ad ‘aiutare gli altri’ (la loro parola d'ordine). Non è un caso che i due significati complementari di ‘missione’ – ‘mandato

---

segnalino coloro che servono Dio nostro Signore in questa Compagnia e che da questo si riconoscano i suoi figli genuini’ (Lettera di Loyola ai gesuiti di Portogallo del 26 marzo 1553...). La perfetta adesione al pensiero, azione e volontà del superiore, come fosse ‘Cristo nostro Signore’, era il vero perno dell'unità gesuitica, la base della sua coesione nel mondo.” Cfr.: Michela Catto *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600* Brescia, Morcelliana, 2009, p. 122-123.

<sup>45</sup> Le parole di Ignazio riprendono quelle attribuite a Cristo: “ignem veni mittere in terram, et quid volo, nisi ut accendantur” [Luca 12.49]

apostolico di predicazione del Vangelo, specialmente tra le popolazioni non cristiane' e 'sede di missione in terra non cristiana' – si trovino registrati nella letteratura gesuitica. Il fine delle missioni fu la conversione dei cuori, opposta a quella conversione superficiale dei battesimi forzati che apparve dovunque una fonte di simulazioni e di problemi infiniti<sup>46</sup>.”

I gesuiti non furono certo i primi a spingersi negli angoli più remoti del pianeta per diffondere il Vangelo, ma sicuramente lo furono nel comprendere la necessità di adattare le strategie di evangelizzazione a ogni particolare contingenza<sup>47</sup>, capirono cioè che le selvagge popolazioni dell'Amazzonia non potevano ricevere lo stesso trattamento che era invece adeguato per i raffinati uomini di corte cinesi, né quello da adottare con i contadini dell'Europa centrale, caratterizzati da una religiosità primitiva e superstiziosa nonché facili prede della propaganda riformista.

In certe aree, più che il pericolo dell'eresia, il vero problema era l'ignoranza, il persistere della superstizione, l'imbattuta fiducia in antichi riti, aspetti, tutti, contro i quali la pur attiva ed efficiente Inquisizione aveva ben poca presa. L'apostolato nelle “Indie di quaggiù” aveva quindi il compito di scalzare questi antichi riti e solide superstizioni tramite la persuasione e non con la repressione inquisitoriale. Ma per fare ciò il primo compito era quello di insegnare i rudimenti del cristianesimo della Chiesa post-tridentina a individui che, seppur formalmente appartenenti a questa stessa Chiesa, in pratica ne erano lontani quanto gli abitanti dell'Asia o delle Americhe.

Questa adattabilità farà loro conseguire, in poco tempo, lusinghieri successi ma, parallelamente, porterà a divisioni interne e ad attacchi esterni<sup>48</sup> sia da parte delle gerarchie ecclesiastiche, sia da parte di altri ordini religiosi, sia da parte di autorità civili timorose di vedere intaccati gli equilibri dell'espansione coloniale [Basta pensare alla questione del *padroado* portoghese] e di veder messi in discussione i loro metodi di amministrare le colonie<sup>49</sup>. A complicare le cose, poi, c'era anche la

---

<sup>46</sup> Cfr.: Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 567-568.

<sup>47</sup> In realtà l'approccio all'attività missionaria differiva non solo a seconda dell'area geografica ma anche della personalità dei singoli gesuiti. Per quello che riguarda la collocazione geografica delle missioni, si può dire che, in linea generale, in Asia si mostrava più rispetto nei confronti delle culture locali in virtù dell'imponente bagaglio culturale di quelle civiltà. Per quello che riguarda le diverse personalità, invece, all'interno della Società vi era chi (come Valignano e Ricci) era più propenso al metodo dell'adattamento e chi, come i religiosi portoghesi, vi si opponeva. Ulteriori variabili erano inoltre introdotte dai risvolti politici delle missioni. Vediamo così, per esempio, che se da un lato Acquaviva cercava di affrancare la Compagnia dal controllo degli spagnoli, dall'altro doveva cercare di non interferire con la loro politica locale: da qui le concessioni all'Inquisizione spagnola e al dettato della *limpieza de sangre*. A far da contraltare alla cautela della Chiesa romana e della Compagnia c'era il costante impegno degli spagnoli per far fallire gli organismi centralizzati di giurisdizione missionaria. In questa guerra d'attrito gli ordini tradizionali spesso fiancheggiavano la corona spagnola, fondamentalmente allo scopo di tutelare i privilegi che questa aveva loro concessi nei territori colonizzati. È necessario segnalare, inoltre, la presenza di un altro tipo di variabile, che discende dall'opera di evangelizzazione stessa. Vediamo infatti che, durante la prima fase dell'evangelizzazione del Sud America, “un elemento caratteristico... consistette nella volontà di trovare punti di contatto e corrispondenza allo scopo di poter cristianizzare i riti e le credenze locali. I missionari cercarono apertamente una continuità nei riti e nei simboli... Nel 1610 cominciarono le campagne di estirpazione delle idolatrie indigene, che in parte... sono campagne di estirpazione rivolte contro quelle pratiche religiose fissate dalla prima evangelizzazione”.

<sup>48</sup> Le *querelles* più famose furono quelle per i riti cinesi e malabarici. Meno note sono quelle legate alle tecniche di evangelizzazione delle popolazioni indigene delle Americhe. L'assenza di qualsiasi forma preesistente di religiosità da parte degli indiani li rendeva infatti del tutto incapaci di adottare credenze e rituali loro insegnati. Ai missionari si aprivano due possibilità: cambiare gli indiani con la forza o adattare l'evangelizzazione ai loro costumi. Ufficialmente venne presa la prima via, ma in pratica molto spesso si adottò la seconda. La strategia era quella di sedurre e attrarre gli indigeni per mezzo di pratiche caratteristiche della loro cultura, alle quali in seguito sarebbe stato dato un significato cristiano, fino a condurli al battesimo. In certi casi i missionari, anziché “duellare” con gli stregoni per vincerli e dimostrare così la superiorità del cristianesimo, si trasformavano a loro volta in stregoni. Il messaggio cristiano veniva così adattato alla cultura locale, e questo era, soprattutto per le gerarchie ecclesiastiche di Roma e per gli altri ordini, molto problematico in quanto l'adattamento avveniva nei confronti di culture considerate “basse”, vicino all'animalità, e non, come per esempio in Cina, con culture alle quali veniva riconosciuta un'intrinseca dignità.

<sup>49</sup> Il problema era infatti anche politico perché attraverso la coercizione i colonizzatori volevano fissare i rapporti gerarchici che, invece, con l'adattamento venivano indeboliti: un conto era avere a che fare con esseri che per ampi aspetti potevano essere assimilati agli animali - e di conseguenza trattati - e un altro era avere di fronte degli individui che, in virtù del loro ingresso nella comunità cristiana, dovevano in qualche modo essere considerati come propri simili. Sebbene fondamentalmente favorevole agli indigeni (si pensi solo alle dirompenti polemiche innescate da Las Casas) il comportamento dei gesuiti nei loro confronti (e dunque

possibilità che questi tre tipi di soggetto (altri ordini, gerarchie ecclesiastiche e autorità civili) agissero di concerto per cui una disputa tra i gesuiti e un altro ordine poteva servire da pretesto per un intervento delle gerarchie ecclesiastiche le quali, a loro volta, potevano essere sollecitate ad agire da stati che cercavano di sfruttare la situazione per modificare equilibri coloniali.

“La crisi del modello di conversione dei popoli che si basava sul sacramento del battesimo amministrato sommariamente a intere collettività, da parte di predicatori dotati di apostolico fervore, doveva portare alla nascita di una diversa e moderna idea della missione: essa si incarnò nell’opera dei gesuiti. Le regole, che imponevano al nuovo Ordine una speciale disponibilità a recarsi dovunque il papa li avrebbe mandati per aiuto delle anime, esprimevano una coscienza dei compiti di conquista religiosa come qualcosa che richiedeva una preparazione e una disponibilità del tutto particolari. Fu da questa coscienza e dal fallimento della prima ondata missionaria di tipo ‘apostolico’ che nacque l’idea della missione come impegno costante di corpi specializzati, da svolgere con metodi specifici e in sedi proprie – insomma, l’istituzionalizzazione della missione. La visione di Ignazio depositata nelle pagine degli *Esercizi* – il mondo come un globo dove si trattava di combattere e di vincere una battaglia spirituale di conquista – rispecchia in qualche modo l’immagine dell’impero spagnolo negli anni delle conquiste di Cortés. Le *Costituzioni* e le bolle di approvazione dovevano insistere poi sulla disponibilità dei gesuiti a recarsi dovunque a seconda della volontà del papa per operare per il bene delle anime. Qui, nell’incontro tra l’offerta dei gesuiti e la ripresa papale di un’azione a sfondo universale nacquero le missioni moderne, come termine e come realtà. La scelta delle missioni – il celebre ‘quarto voto’ – è così legata alla storia della Compagnia da costituirne quasi l’impronta genetica<sup>50</sup>.”

Accanto all’adattabilità, i gesuiti si dotarono di uno strumento insostituibile per il raggiungimento dei loro fini: l’uso intenso e attento della corrispondenza epistolare. Così facendo non solo mantenevano un’unità virtuale di un corpo altrimenti disperso ma riuscivano anche, in tempi per l’epoca ragionevolmente brevi, a essere informati sull’attività dell’Ordine nel mondo, a individuare nuove problematiche e, soprattutto, a confrontare metodologie missionarie.

Le lettere ci presentano l’attività, le necessità, le problematiche della Compagnia con un taglio diverso a seconda della categoria a cui appartengono. Al livello “più basso” vi sono le lettere inviate dai singoli missionari ai superiori [si ricorda che nella prassi della Compagnia era contemplato che anche il più giovane dei gesuiti potesse rivolgersi a qualsiasi superiore, Generale compreso] nelle quali, accanto alle notizie sulla propria attività in missione, si chiedono permessi, consigli o aiuti:

“Chi sta in missione fuori sede scriverà ogni settimana al suo Provinciale; i Provinciali seguiranno la stessa norma riguardo al Generale se abitano nello stesso paese; se non, scriveranno mensilmente. Ogni mese pure scriveranno a Roma i Superiori delle case o collegi ed il Generale si sforzerà di rispondere almeno mensilmente ai Provinciali... e così via per la corrispondenza ordinaria o d’ufficio [...] Oltre queste lettere propriamente dette e dei loro allegati amministrativi, S. Ignazio contemplava anche l’invio periodico a Roma di un’altra categoria di scritti, che chiameremo piuttosto relazioni, d’un carattere quindi più narrativo. Essi dovevano servire alla conoscenza e all’edificazione mutua dei soci, alla difesa del loro operato contro eventuali polemiche e, mirando più lontano, a porre le basi d’una storia di grande respiro. Gli inizi furono modesti, ma – allo stile usuale del Loyola – già minuziosamente regolati nelle *Costituzioni*. Nacquero così le *Litterae quadrimestres*. Sono redatte casa per casa, spesso da uno dei membri più giovani della comunità, ma per concessione del Rettore [...] Col crescere dell’Ordine, anche questa istituzione doveva

---

il rapporto degli stessi gesuiti con i colonialisti) si collocava su di un continuum molto esteso sul quale, oltre che fattori di ordine religioso, esercitava un rilevante influsso anche l’appartenenza del missionario all’una o all’altra identità nazionale.

<sup>50</sup> Cfr.: Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 566-567.

maturare. Dopo una breve fase di transizione come *Litterae semestrales*, sotto il secondo generale P. Giacomo Lainez (1665), le *Quadrimestres* diedero vita alle famose *Litterae annuae* [...] Una categoria di relazioni, che troviamo incluse sia nelle *Litterae annuae* sia in serie separate, è venuta alla ribalta questi ultimi anni: le *Relazioni delle missioni popolari*<sup>51</sup>, rurali o urbane. Si tratta d'uno dei ministeri fondamentali della Compagnia, uno dei più stimati ed amati dalla sua origine, e facilmente considerate come il termometro del fervore d'una Provincia [...] Con le *Litterae annuae* delle missioni estere, siamo trasportati in una atmosfera di più ampio respiro; fra tutte le *Annuae*, poche hanno risposto più di queste allo scopo per cui furono create. [...] Si capisce con quale avidità erano attese a Roma, non solo le lettere d'ufficio... ma anche le relazioni più ampie sul quadro e lo sviluppo delle missioni, i principali ostacoli, l'introduzione progressiva in queste terre lontane degli usi religiosi del vecchio mondo<sup>52</sup>.”

Dalle lettere tra la periferia e Roma emerge talora il disagio causato dall'incompatibilità tra il messaggio e i principi evangelici e le modalità in cui erano governate le colonie, portando taluni a mettere persino in dubbio la legittimità della colonizzazione stessa, dubbi però che non potevano avere conseguenze concrete, pena il conflitto, assolutamente non voluto, con le potenze coloniali<sup>53</sup>. Acosta era stato peraltro esplicito (nel suo *De procuranda Indorum salute*) nel segnalare come il praticare l'attività missionaria nelle grandi città dell'America Latina altro non fosse che un'opera vana e un tradimento del concetto stesso di “missione”.

A un altro livello vi sono le lettere in partenza da Roma alla periferia nelle quali si emanano direttive<sup>54</sup>, si amministrano consigli e suggerimenti, si sollecitano informazioni e si concedono

---

<sup>51</sup> “Il sistema d'intervento che essi mettono a punto costituisce il risultato più complesso di una strategia pastorale che sin dalle prime prove di Silvestro Landini, con la metà degli anni quaranta del 1500, genera una prassi innovativa e radica la propria forza nella sperimentazione continua e nella capacità di elaborare modelli dotati di autonomia, pienamente originali. Al piccolo gruppo di gesuiti (generalmente non meno di due, con funzioni distinte) inviati in missione, sull'esempio degli apostoli, è affidato il compito di riconquistare alla Chiesa i poveri delle campagne, rafforzandoli nella fede mediante la conoscenza elementare della dottrina, la riforma dei costumi, la compunzione e la penitenza, significata dal suggello sacramentale di confessione e comunione, e instillando in loro uno zelo e una devozione che li facciano capaci di perseverare nella virtù e di mantenersi nella pace e nella giustizia reciproca, senza conflitti. Inizialmente si risponde così anche all'emergenza ereticale e poi, via via, all'ignoranza religiosa, identificata soprattutto con l'immoralità delle condotte; e s'intende sopperire alle carenze del clero in cura d'anime, alla cui sensibilizzazione pure è destinata l'opera missionaria.” Cfr.: Bernadette Majorana *Missionarius/concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII – XVIII secolo)*, “Aevum”, LXXIII – 3 (1999), p. 807-829.

<sup>52</sup> Cfr.: *L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù: Informazioni generali - Historia Domus* in “La Curie jésuite à Rome. La Maison du Supérieur Général” <[http://www.sjweb.info/curiafrgen/arsi\\_italian.cfm?LangTop=2&Publang=2#Historia](http://www.sjweb.info/curiafrgen/arsi_italian.cfm?LangTop=2&Publang=2#Historia)> (ultima consultazione marzo 2013).

<sup>53</sup> Il desiderio dei vertici romani della Compagnia di non interferire nell'attività coloniali è evidente nei casi in cui, in seguito a richieste di pareri su temi politico-militari legati all'attività missionaria (fondazione di città, penetrazione in territori inesplorati, sottomissione militare di popolazioni), rispondono che è di loro pertinenza occuparsi solo dei “casi di coscienza” e che “tutto ciò che non è immediatamente ordinato al profitto spirituale deve essere considerato contrario al canone stesso” (il generale Acquaviva in risposta a Rodrigo de Cabredo). Anche le potenze coloniali, però, avevano tutto l'interesse a mantenere rapporti quanto più possibile amichevoli con la Chiesa in tema di missioni in quanto la giustificazione della conquista e della colonizzazione stava proprio nella conversione dei nativi. Non è un caso che la Chiesa non riconobbe mai di aver compiuto l'opera, pena il porre fine alla situazione coloniale.

<sup>54</sup> Fondamentali per lo sviluppo dell'attività missionaria furono le regole emanate da Juan de Polanco. Egli, molto probabilmente discendente, come Lainez, da una famiglia di ‘cristianos nuevos’, fu segretario di Ignazio a partire dal 1547 e “fu... il creatore della rete epistolare e il regista della espansione missionaria; fu anche l'elaboratore delle regole che i gesuiti dovevano meditare per avere successo e penetrare in ambienti nuovi e ostili. Le sue regole, dette anche ‘*Industriae*’, circolarono manoscritte fra le varie sedi e suggerirono forme astute e coperte di penetrazione, legandole al principio fondamentale dell' ‘accomodarsi a tutti’. Interprete attento e intelligente della regola ignaziana, si mostrò particolarmente sensibile a questo punto dell'a dattamento e della simulazione, giustificandolo in nome del guadagnare le anime a Cristo. Che fosse proprio lui a suggerire al Landini il confronto fra le Indie vere e proprie e le Indie interne non fu certo frutto del caso. Erede di una tradizione di diversità che doveva costargli l'elezione alla carica di generale della Compagnia, era capace di compiere quel processo di astrazione e di allontanamento che portava a considerare come diversi e non cristiani quei contadini e quei montanari italiani di cui nessuno aveva contestato fino ad allora l'appartenenza alla religione ufficiale.” Cfr.: Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 588.

permessi. Accanto a queste lettere rivolte all'interno della Compagnia vi sono quelle, non meno importanti, *ad externos* (cardinali, principi, laici...). In parte questa corrispondenza è ben conosciuta in quanto i Superiori erano tenuti a conservare una copia delle lettere in partenza in cui fosse impegnata una loro decisione, ma una conoscenza globale è decisamente più difficoltosa in quanto impegnerebbe in una ricerca negli archivi di tutti i loro destinatari.

A un altro livello ancora vi sono raccolte a stampa di lettere in arrivo dalle missioni, quali i *Nuovi avvisi delle Indie di Portogallo*, le *Litterae Societatis Iesu e Regno Sinarum*, le *Lettere annuali delle cose del Giappone* e le *Litterae annuae Societatis Iesu anni... ad Patres ac Fratres Societatis Iesu*. Queste raccolte contenevano, ovviamente, una selezione della vastissima corrispondenza in arrivo, selezione effettuata attraverso particolari filtri a seconda di quali aspetti si volessero enfatizzare e quali mettere in secondo piano o addirittura omettere. Nei casi in cui si è in possesso anche della lettera originale si può constatare, talvolta, che l'operazione di "filtraggio", di "abbellimento" è stata talmente spinta da stravolgerne il contenuto iniziale. Esemplari, per questo aspetto, sono le *Relations de la Nouvelle France* e, soprattutto, le *Lettres édifiantes et curieuses*. Quest'ultime hanno aperto la conoscenza dell'Oriente a un vasto pubblico dell'Europa rinascimentale<sup>55</sup> stimolando, sul piano profano, una vera e propria passione per le "cineserie" e, su quello spirituale, uno spettacolare incremento delle vocazioni di molti giovani per le missioni.

Questo incremento di vocazioni è all'origine di un'altra categoria di corrispondenze, quella delle *litterae indipetarum*, le lettere di coloro che chiedono di essere mandati in missione, menzionando la parte per il tutto, "nelle Indie"<sup>56</sup>:

---

<sup>55</sup> La pubblicazione delle *Lettres édifiantes* ha avuto un peso rilevante anche sull'evoluzione del pensiero illuminista e ha ricevuto l'apprezzamento di personaggi quali Voltaire, Montesquieu e Leibniz. Su questo tema, continua ad essere fondamentale l'opera di Virgile Pinot *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640 – 1740)*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1932.

<sup>56</sup> L'espressione "le nostre Indie" per far riferimento alle missioni nelle zone rurali e montane d'Italia e dell'Europa, dette anche "missioni interne", viene spesso attribuita al missionario gesuita Silvestro Landini (1503 – 1554) che, inviato in Corsica, in una lettera a Ignazio scrive: "Non ho mai provato terra, che sia più bisognosa delle cose di Signore di questa. Vero è quello che me scrisse il P. Maestro Polanco, che questa isola sarà la mia India, meritoria quanto quella di prete Giovanni, perché qua c'è grandissima ignoranza di Dio" [MHSI, *Epistolae mixtae, exc variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae...*, III (1553)]. "La descrizione continuava, con un torrente di cose terribili e straordinarie. Ma fermiamoci sull'immagine usata dal Landini per raccogliere e comprendere tutta quella nuova e inaudita realtà: 'Questa isola sarà la mia India'. E' un'immagine importante: erano stati scoperti i 'selvaggi interni'. Com'era nata la scoperta? Come per ogni antropologo, l'esperienza sul campo dovette certo avere un peso notevole. Le differenze culturali interne all'Europa erano talmente numerose e talmente forti da imporsi all'attenzione di chiunque. Ma per coglierle occorreva uno sguardo estraniato, un punto di vista lontano. Agli osservatori interni mancavano i termini di confronto: l'unico utilizzabile fu, per molto tempo, quello della differenza di collocazione nella scala delle creature e nell'ordine di età. I contadini erano visti come animali, o come bambini: 'vivono come il buon bestiame e i porci irragionevoli', aveva detto Lutero della Sassonia. Così la differenza di cultura appariva come differenza di natura. Solo con la comparsa all'orizzonte dei selvaggi d'America si fece strada la nozione della differenza culturale [...] Era un processo di allontanamento intellettuale di quel che si aveva vicino, che dava al missionario gli occhi di un antropologo. Ma intanto restava l'illuminazione di quella analogia, che permetteva di portare sulle plebi contadine uno sguardo curioso e di suscitare nei loro confronti una volontà di conquista religiosa. Landini voleva dire molte cose con quella espressione: prima di tutto che avrebbe preferito andarsene nelle Indie vere, a fare quelle emozionanti esperienze di cui scrivevano i suoi confratelli più fortunati; ma voleva anche dire che aveva scoperto lì, a poca distanza dal cuore romano della cristianità, dei popoli che, pur essendo lontanissimi dalla conoscenza della 'vera' religione, non le erano ostili come gli eretici e gli infedeli ma erano, come i 'pagani' del Nuovo Mondo, ben disposti ad accoglierla. Era una vera e propria scoperta e il Landini fu il primo a esserne stupito. Ma non era farina del suo sacco. Era il frutto di una strategia che era stata concepita al vertice della Compagnia, da chi teneva, da Roma, i fili delle comunicazioni interne: il segretario Juan de Polanco. Era stato lui a dettare le regole per la scrittura e la circolazione delle lettere... Proprio lui faceva arrivare al Landini copia di quelle lettere dalle Indie nelle quali il missionario di Sarzana aveva trovato come lo specchio lontano dove riflettere quel che stava facendo: e fu lui che, scrivendo al Landini che chiedeva 'con instantissimi prieghi la missione dell'India', gli suggerì abilmente un'idea capace di consolarlo e di spronarlo. In calce alla lettera di Ignazio che lo inviava in Corsica, aggiunse una annotazione di questo tenore: 'Andasse con tutta la generosità del suo zelo perché al certo la Corsica gli sarebbe India, Molucco e Giappone, dove facendo e patendo, soddisferebbe pienamente al suo desiderio' (La lettera si è perduta; la citazione è tratta dalla *Storia della Compagnia* di Daniello Bartoli...). E Ignazio in quegli stessi giorni faceva suo e generalizzava quel concetto: 'Se pur ci

“...queste lettere<sup>57</sup>, considerate esclusivamente dal punto di vista dell’istituzione, si presentano per definizione come standardizzate, in quanto corrispondono ad un’esigenza di ‘dichiarazione d’intenzione’ missionaria, e rispondono dunque a una domanda precisa... La possibilità di leggere i memoriali degli *Indipetae*<sup>58</sup> come un processo di negoziazione, sempre rinnovantesi, tra un ‘desiderio’ – il desiderio delle Indie spesso descritto nelle lettere - e la sperimentazione dell’oggetto reale (le Indie storicamente date) che esse presuppongono, emerge solo se essi vengono considerati come strumenti al servizio dell’istituzione (vale a dire, mezzo per la soluzione dei candidati alla partenza) e, contemporaneamente, in relazione con l’orizzonte missionario stesso, come strumenti per misurare gli scarti tra le concrete realtà di quest’orizzonte e la loro percezione europea, a partire dal primo, immediato divario, il più evidente, tra destinazioni sperate e luoghi effettivamente raggiunti... [L]e lettere degli *Indipetae* non solo segnalano la complessità della spiritualità o della psicologia dell’istituzione in quanto corpo unico formato da una massa di individui singoli, ma partecipano anche alla definizione della complessità dello spazio della Compagnia, uno spazio che non si può cercare solo all’interno dell’istituzione, ma che non coincide neanche con l’intero globo. Esse, come altre fonti, invitano a rintracciare e a delineare lo spazio politico, sociale, culturale, economico, come anche quello spirituale, nel quale la Compagnia interagisce con il mondo. Tale spazio non può essere altro che policentrico, il che non esclude gerarchie, ma invita tuttavia ad un riconsiderare in maniera problematica sia Roma, sia la figura del generale e le scansioni di una storia scritta dal punto di vista di questo unico paradigma.”<sup>59</sup>

È chiaro, però, che se si vuole avere un’immagine oggettiva dell’attività missionaria della Compagnia non ci si può fermare alla considerazione delle pur preziosissime fonti archivistiche (lettere in arrivo, in partenza, *Indipetae*) né, tantomeno, delle opere a stampa, eulogizzanti e propagandistiche. Sarà utile di conseguenza collocare l’immagine offerta dai gesuiti a proposito delle loro missioni sullo sfondo delle critiche e degli attacchi che, un po’ da ogni direzione, riceveranno. L’insieme dell’immagine offerta dai gesuiti e delle critiche e attacchi subiti dovrà, a sua volta, essere considerato in relazione al particolare momento storico e delle vicende politiche che lo caratterizzavano.

Si prenda il caso delle missioni in Cina. Descritte con toni enfatici ed entusiastici nella corrispondenza e soprattutto nelle opere a stampa dei gesuiti [certo non furono nascoste le difficoltà, le momentanee sconfitte e le sofferenze patite ma tutto ciò, in effetti, altro non faceva che

---

comparamo con quelli fratelli nostri dell’India – scrisse Ignazio in una lettera circolare ai gesuiti d’Europa - ...non mi pare che il patir nostro sia troppo duro. *Potremo anche noi far conto d’esser nell’Indie nostre, quali per tutto se trovano*’ (Lettera ‘alumnis Societatis Iesu in diversis Europae locis’, datata 24 dicembre 1552 ...).”

Cfr.: Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 555 – 558 passim.

Sempre per quello che riguarda le “missioni interne”, un grosso problema con cui i gesuiti si scontrarono fu quello del finanziamento:

“Il problema del finanziamento delle missioni non appariva di facile soluzione: fare affidamento esclusivo sulle elemosine, quindi sulle popolazioni locali avrebbe... provocato non poche opposizioni alla Compagnia, ‘sì che o la spesa tocchi al curato o alla comunità o a particolari, sempre cagiona qualche avversione, et impedisce il frutto che si potrà fare’, anche in considerazione della non florida situazione economica di certe aree... Ciò nondimeno, impiegare le risorse dei collegi voleva dire scontrarsi non solo contro la loro povertà ma anche contro difficoltà di tipo giuridico, dato che i legati e le rendite di cui godevano i collegi erano strettamente vincolate alla volontà dei testatori.”

Cfr.: Paolo Broggio *Attività missionaria e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù (1581 – 1700)*, in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 91-92.

<sup>57</sup> Le *litterae indipetarum* (circa 14.000 per l’età moderna) sono state un’iniziativa del generalato Acquaviva, in epoca quindi precedente all’istituzione della *Congregazione de Propaganda Fide*. Sono anni in cui il raggio d’azione della Compagnia non ha equivalenti all’interno di tutta la Chiesa cattolica.

<sup>58</sup> Su gli *Indipetae* si vedano: Adriano Prosperi *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996 e Gian Carlo Roscioni *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001.

<sup>59</sup> Cfr.: P. Broggio – F. Cantù – P.A. Fabre – A. Romano “Introduzione” a *I gesuiti al tempo di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007, p. 12-14 passim.

amplificare l'eroicità della loro impresa ], queste missioni provocarono tensioni e dissidi tanto all'interno quanto all'esterno della Compagnia. Inizialmente, le autorità spagnole delle Filippine avevano progettato una conquista militare della Cina. Fra i gesuiti, Alonso Sanchez era uno strenuo sostenitore di questa operazione, che era invece vista criticamente dai vertici che né volevano scontentare i portoghesi per i danni commerciali che avrebbero subito, né volevano favorire l'egemonia spagnola che, tra l'altro, avrebbe perpetuato l'eccessivo influsso, iniziato con Carlo V, della monarchia spagnola sul Vaticano. I gesuiti decisero dunque di opporsi alla conquista militare e di proseguire nell'opera di evangelizzazione secondo gli stessi criteri che Valignano aveva già con successo adottato in India e Giappone. Ma questo non avvenne senza pesanti conseguenze: gli attacchi ai gesuiti (lettere al papa e ai vertici del Vaticano, opere a stampa, tentativi di influenzare personalmente esponenti sia del Vaticano che dell'Ordine) passarono su di un altro piano. Il cosiddetto "partito castigliano" (si trattava di un gruppo di nobili castigliani che, dopo un periodo di lotte cortigiane, aveva preso il sopravvento sugli altri nel momento in cui la corte spagnola si insediò definitivamente a Madrid), preoccupato anche per la crescente influenza dei gesuiti a corte, cercò di liberarsene facendo istituire presso il Sant'Uffizio inchieste e processi per *sollicitationes ad turpia* nei confronti di alcuni gesuiti. E questo non fu che il primo passo di un lungo conflitto, che si concluse solo ai primi del Seicento sotto il regno di Filippo III, tra Ordine e monarchia spagnola (spalleggiata soprattutto dall'Inquisizione e dai domenicani) e, all'interno dell'Ordine stesso, tra "partito spagnolo" e gli altri.

### **In altri mondi - Attività missionaria la S. J. in Cina -**

Dopo la sconfitta e l'espulsione dei Mongoli nella seconda metà del '300, gli imperatori della nuova dinastia (i Ming) si sforzarono per rendere sicuro il Paese da ogni possibile invasione per terra o per mare. Resi sicuri tutti i confini, nel 1429 la Cina si rinchiuse in un totale isolamento al fine di evitare contaminazioni esterne e restaurare così la purezza della cultura sinica. Queste misure bloccarono gli sforzi di evangelizzazione dei vari ordini religiosi cristiani già attivi in Oriente e, in particolare, in Giappone. È da quest'isola che il gesuita Francesco Saverio cercò, con ogni mezzo, di riuscire a entrare in Cina per farsi ricevere dall'Imperatore o, secondo le sue parole, morire in una prigione cantonese. Nel corso del suo ultimo tentativo, Francesco Saverio morì nell'isola di Shang-ch'uan, al largo delle coste cinesi, il 3 dicembre 1552. Dopo questo suo tentativo, numerosi missionari riuscirono, tra il 1552 e il 1583, a entrare in Cina senza, però, stabilire una residenza permanente.

Prima di morire Saverio aveva espresso ai suoi superiori il suo ottimismo circa la futura evangelizzazione della Cina e questo suo ottimismo, unito al suo spirito e metodo di adattamento già adottati in Giappone, mantennero vivo l'anelito dei gesuiti per tutti gli anni che trascorsero fino al loro effettivo ingresso nel Celeste Impero. Ciò avvenne per gradi. Nel 1577-78 il gesuita Alessandro Valignano trascorse circa un anno a Macao e, studiata la situazione, scrisse al generale della Compagnia, Francisco Borgia, evidenziando che i metodi di penetrazione in Cina avrebbe dovuto essere diversi da quelli impiegati altrove: la curiosità e il rispetto per il sapere avrebbero indotto i cinesi ad ascoltare qualsiasi cosa fosse loro presentata in modo intelligente, aprendo così la loro mente agli insegnamenti cristiani. Assolutamente da evitare, però, era qualsiasi tipo di approccio che potesse far pensare a una presunzione di superiorità culturale da parte dei missionari. Valignano chiese anche di essere affiancato da un altro gesuita. La scelta cadde su Michele Ruggieri.

Il metodo di adattamento culturale introdotto da Francesco Saverio venne ulteriormente sviluppato, puntando soprattutto sulla preparazione intellettuale dei futuri missionari. Tra questi vi era Matteo

Ricci, che giunse a Macao nell'agosto del 1582 per stabilirsi poi, nel settembre del 1583, a Chao-ch'ing insieme a Ruggieri. Se fu Valignano a stabilire il nuovo tipo di approccio all'evangelizzazione e Ruggieri il primo ad applicarlo, è a partire dall'insediamento di Ricci che inizia per la Compagnia una lunga stagione di successi.

Ricci comprese ben presto che la comunicazione con i cinesi doveva sì basarsi sul ragionamento e l'intelligenza, ma che una funzione altrettanto importante era esercitata dai principi morali e dal comportamento etico di chi volesse avere una relazione con loro. Si accorse, inoltre, del fascino esercitato dalla scienza e dalle innovazioni tecniche. Ricci, che studiò geometria, fisica, astronomia tolemaica, meccanica, cartografia e, soprattutto, filosofia e matematica sotto la guida di Christopher Clavius (oltre a dedicarsi ad applicazioni pratiche quali la costruzione di orologi e di altri meccanismi), sfruttò queste sue conoscenze lungo tutta la sua attività missionaria in Cina e cioè fino al momento della sua morte, avvenuta a Pechino l'11 maggio 1610.

I predecessori di Ricci (Saverio, Valignano e Ruggieri), consapevoli del rispetto e dell'ammirazione per la scienza e la tecnologia da parte dei cinesi, vi avevano fatto ricorso con il pretesto di usarli come "esca". Ricci si rese conto, invece, che i cinesi avevano una visione globale del mondo, tale che la scienza, la tecnologia, l'etica e la filosofia formavano un'unità organica ed è dunque in questo modo, quello di una visione del mondo globale e organica, che egli decise di presentare loro il cristianesimo.

Per quanto qualche voce di dissenso al metodo ricciano si levasse all'interno della Compagnia (Alfonso Vagnoni, Valentin Carvalho e André Palmeiro si opposero, per esempio, all'uso della matematica, dell'astronomia e delle altre scienze per la diffusione della fede), le vere controversie sorsero a partire dal 1632 con l'arrivo in Cina degli ordini mendicanti.

## **Il potere temporale e l'attività politico-diplomatica**

Su di un piano puramente teorico, associare il concetto di "potere temporale" al nome della Compagnia sembrerebbe un'antitesi, legato com'è quest'ordine al voto di povertà, al rifiuto di beni materiali, all'impegno di assistenza ai bisognosi<sup>60</sup>.

Sul piano del pensare comune, invece, questo stesso concetto (così come quello di "astuzia" o quello di "doppiezza") rientra spesso a far parte del vasto campo semantico del termine "gesuita".

Ma né la pura teoria, né i luoghi comuni possono essere di molto aiuto per la comprensione di una relazione così articolata e controversa come quella esistente tra l'Ordine e il potere. A prescindere, per ragioni di semplicità, dalle trasformazioni di questa relazione lungo gli assi diacronico e sincronico, si può dire che l'assoluta distanza dal potere e un coinvolgimento talvolta imbarazzante con questo, costituiscono i due termini estremi dell'arco d'azione dei gesuiti nel secolo.

Le due anime, quella dell'assoluta lontananza e quella del coinvolgimento, si manifestano fin dagli esordi della Compagnia: di fronte a un Ignazio, forse il più strenuo difensore del voto di povertà, sta il suo segretario Juan de Polanco che prevede anche la possibilità che i gesuiti ricoprano importanti

---

<sup>60</sup> Le fondamenta della Compagnia si collocano sul dovere di assolvere le sette opere di carità (o misericordia) spirituale e le sette opere di carità corporale. Il fatto che al suo esordio la Compagnia si dedicasse a un insegnamento elementare del catechismo a bambini e analfabeti, spiega perché alcuni padri continuarono a svolgere questi umili compiti anche quando i collegia gesuitici diventano centri di studio di altissimo livello e alcuni gesuiti assumono ruoli di primo piano nel mondo della cultura e a corte.

cariche amministrative. La situazione è però più complessa perché le due anime possono convivere nella stessa persona. Ecco allora Ignazio, sollecitato da un suo confratello [il portoghese Simão Rodrigues de Azevedo (1510 – 1579) che per primo, insieme al navarrese Francisco de Javier, rappresentò l'Ordine in Portogallo] a dare un parere sulla richiesta del re di Portogallo di occuparsi dell'insegnamento della dottrina cristiana all'infante Dom João, dire che se da un lato i principi fondativi dell'Ordine lo avrebbero spinto a declinare l'offerta, questioni di opportunità (non da ultimo il desiderio di non arrecare offesa al re) indicavano esattamente il contrario. E infatti così accadrà, semplicemente invertendo la direzione della strategia di evangelizzazione: “dall'alto” anziché, come previsto nei testi di fondazione della Società, “dal basso”.

Parte della complessità della questione del rapporto tra gesuiti e potere sta proprio in questo, sta nell'estrema difficoltà nell'operare la scelta migliore, la scelta più adeguata per il raggiungimento del fine ultimo della *Societas*: “aiutare le anime”. Paradigmatico è il caso della confessione, uno dei punti di forza del loro operare e pratica di cui mai cessarono di sottolineare l'insostituibile funzione<sup>61</sup>. Prescindendo dal voto di povertà e dall'impegno preso dai primi gesuiti di costituire un ordine di religiosi itineranti, diventare confessore di un potente presenta non pochi vantaggi poiché, accanto a quello primario e basilare di contribuire alla salvezza della sua anima, si dischiude la possibilità di influenzare le sue scelte: sul piano della politica estera (quando, per esempio, vi sono nazioni confinanti rette da principi riformati o che rischiano di cadere sotto l'influenza della Riforma), sul piano della politica interna (influenzandoli sulla necessità di bandire certi libri o certi sudditi o incoraggiandoli a facilitare il più possibile le “missioni interne” o spingendoli a favorire la *Societas* nei confronti degli altri ordini), sul piano dell'educazione (sollecitando donazioni e pensioni a contributo della fondazione e/o del mantenimento di un collegio). Ma proprio questi possibili vantaggi sono possibili forieri di sospetti, critiche e attacchi, alcuni fondati, altri no. Ad esempio, sempre nel caso del Portogallo, è senz'altro vero che a un certo punto vi fu una specie di “inflazione” di gesuiti che operavano a corte: per non citare che i più importanti, a un certo punto vi furono tre gesuiti con l'incarico di confessori delle più insigni personalità del regno: Miguel de Torres come confessore della regina, Leão Henriques<sup>62</sup> del cardinale Henrique (che succederà sul

---

<sup>61</sup> La confessione era per i gesuiti uno dei fondamenti dell'Ordine e, al tempo stesso, poteva anche essere uno dei più efficaci strumenti di governo. Fu questo potenziale a suscitare, soprattutto da parte dei domenicani, aspre critiche nei loro confronti, sebbene non poche resistenze venissero anche dall'interno e cioè da quei padri gesuiti che volevano a tutti i costi evitare coinvolgimenti con la politica. Né si possono dimenticare altri due aspetti della confessione gesuitica che stimolarono accese discussioni, sospetti e accuse. Il primo è quello della confessione epistolare (“per litteras seu internuntium”), ammessa o addirittura favorita da alcuni gesuiti (primo fra tutti, Francisco Suarez). Fonte di sospetti ancora maggiore è però l'altro aspetto, quello del privilegio di assolvere gli eretici loro concesso (prima oralmente, poi con il breve *Sacrae religionis* del 22 ottobre 1552) da papa Giulio III. Non è dunque certo un caso che una rilevante porzione della libellistica a danno dei gesuiti sia proprio dedicata alla confessione, arrivando anche a formulare pesanti insinuazioni nei loro confronti. Queste insinuazioni ebbero talvolta serie conseguenze, tanto è vero che non pochi sono stati i casi in cui si vedevano gesuiti inquisiti per *sollicitationes ad turpia*. I gesuiti, tra l'altro, furono anche vittime dei loro tempi. Infatti fino ai primi decenni del Cinquecento l'attenzione dei confessori era principalmente rivolta verso l'eresia e verso “peccati sociali” quali l'avarizia. Fu nel periodo in venne fondata la *Societas* che i teologi cattolici compresero che la partita doveva giocarsi sul controllo della libertà individuale e quindi sul controllo dei pensieri, delle intenzioni, sulla penetrazione dei segreti e, di conseguenza, l'attenzione si spostò verso la lussuria. Ma se da un lato, come faceva notare proprio in quegli anni Erasmo da Rotterdam, vi erano dei rischi nel fatto che un uomo, e per di più celibe, portasse il discorso su argomenti pruriginosi, dall'altro lato il concilio tridentino aveva dato precise disposizioni affinché il penitente non celasse nulla al confessore il quale, a sua volta, doveva condurre un'indagine il più possibile approfondita e minuziosa. Con questi presupposti era inevitabile che i gesuiti, che nella confessione avevano uno dei loro punti di forza, si potessero trovare in situazioni ambigue e si esponessero, a ragione o a torto, ad accuse anche pesanti. È per evitare certe situazioni, e le conseguenti insinuazioni o accuse, che si rese necessario introdurre una barriera architettonica tra confessore e penitente ed è dunque in quel periodo che, soprattutto grazie all'intervento di Carlo Borromeo, si sviluppò, a partire da una tavoletta divisoria (il *confessorium*) introdotto dal vescovo di Verona Gian Matteo Giberti, il mobile del confessionale.

<sup>62</sup> Padre Leão de Henriques aveva relazioni di parentela con un altro gesuita operante alla corte portoghese, Luis Gonzalves da Camara, con il quale condivideva i sentimenti contrari alla presenza di conversos all'interno della Compagnia. In questa prospettiva egli, nella veste di rappresentante della delegazione portoghese, nel corso della Terza Congregazione Generale (1573) diede luogo a una sorta di congiura ai danni di Juan Alfonso de Polanco, in quel momento Vicario Generale della S.J., facendosi latore di lettere da parte di Filippo, re di Spagna, Sebastião, re di Portogallo e del Cardinal Infante del Portogallo. Queste lettere vennero diffuse non

trono alla morte del giovane re) e padre Luis Gonzalves de Camara<sup>63</sup> come confessore di Sebastião I. Altrettanto vero è che i gesuiti ebbero un ruolo non poco rilevante nell'impedire l'unione del Portogallo alla Spagna<sup>64</sup>, ma è del tutto falso che furono i gesuiti a spingere, anni dopo, il giovane, devoto e ascetico re Sebastião I nella folle impresa di occupazione militare del Marocco nella quale perse la vita. Per quanto falsa, l'accusa era comunque difficile da rintuzzare, perché le apparenze suggerivano il contrario: fin dall'infanzia, infatti, il giovane re era stato affidato alle cure di padre Luis de Camara e quando morì, nella mischia di Alcáser-Quibir (4 agosto 1578), aveva al suo fianco il gesuita Gaspar Mauricio, suo confessore.

Più ancora, forse, che l'ingerenza dei gesuiti nella politica dei singoli stati, quello che preoccupava molti era la loro filosofia generale dei rapporti tra chiesa e stato. Anche a questo livello la situazione è più articolata di quanto non possa apparire a una prima analisi, anche a questo livello, cioè, l'unità dell'Ordine è più apparente e superficiale di quanto in realtà sia: basti solo pensare che il Canone XII stabilito dalla Quinta Congregazione Generale esplicitamente escludeva un'ingerenza dei gesuiti dalle cose dello stato<sup>65</sup> e, dall'altro lato, si pensi a tutti i singoli casi (Portogallo, Francia,

---

solo all'interno della Congregazione Generale ma nello stesso Vaticano, nella finalità di opporsi all'elezione del converso spagnolo Polanco e, in prospettiva, di modificare le *Constitutiones* in modo tale da precluderne l'ingresso a postulanti di origine ebraica.

Cfr.: Maryks, Robert Alexander *The Jesuit Order as a synagogue of Jews. Jesuits of Jewish ancestry and purity-of-blood laws in the early Society of Jesus*, Leiden, Brill, 2009.

«Leão Henriques, um alcaçovense nascido em 1575, filho do senhor das Alcáçovas, Henrique Henriques e de sua mulher D. Maria de Aragão. Membro destacado da Companhia de Jesus de Évora, para onde entrou a 17 de Dezembro de 1590. Das suas incursões académicas constam a frequência dos estudos de Retórica e Filosofia na Universidade de Évora e, em 1599, a frequência de Teologia no Colégio Romano, em Itália. Depois disso, já como mestre/lente exerceu funções no Colégio Inglês, entre 1601 e 1602 e no Colégio Greco, entre 1602 e 1603, em ambos os casos em Itália. Foi também lente de Filosofia na Universidade de Évora entre 1604 e 1608 e, mais tarde, entre 1611 e 1612. Acabou por se doutorar nessa mesma universidade, em Teologia Moral e Teologia Especulativa, em 1619. Virá a falecer em Évora, a 12 de Novembro de 1621.

Bibl. : GUERRA, Maria Luísa, *A Universidade de Évora - Mestres e Discípulos Notáveis (sécs. XVI - XVIII)*, Universidade de Évora - Reitoria, Évora, 2005, p. 58.» Cfr.: Frederico Nunes de Carvalho, *Ilustres Personalidades do Concelho - Leão Henriques* - <http://alcacovas.blogs.sapo.pt/642472.html>.

<sup>63</sup> «Né en 1520 dans la diocèse de Guarda (Portugal) ou dans l'île de Madère, entra au novitiat, le 27 avril 1545. Il fut recteur de Coimbre, confesseur de Jean III et de Don Sébastien. Il mourut à Lisbonne, le 15 mars 1575.» Cfr.: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus...* par Carlos Sommervogel, S.J., Bruxelles-Paris, 1902, T. III, col. 1605.

«Quand Ignace décida ... en 1552 de destituer le provincial Simão Rodriguez en raison de graves critiques suscitées par sa gestion de la province portugaise, on choisit Camara pour remplacer Rodriguez comme précepteur et confesseur du prince héritier João. Camara n'accepta cette charge qu'avec de grandes réticences et parce que son Supérieur lui en fit un devoir d'obéissance ... Camara craignait, par-dessus tout, de se trouver pris dans la vie de Cour, cette vie et ce milieu de haute noblesse avec lesquels il avait voulu rompre définitivement en entrant dans la Compagnie ...

Les arguments de Camara valaient partiellement pour tout jésuite. On chercha à persuader le roi de choisir son confesseur en dehors de la Compagnie. Mais le roi resta ferme sur ses positions. Finalement l'affaire fut réglée le 16 juin 1552 ... et la charge fut dévolue au nouveau provincial, un Castillan, Diego Miron (ou Jaime Mirò, 1516-1590) ...

Certains historiens ont voulu, à tort, accuser Gonçalves de Camara d'avoir contribué à discréditer Rodriguez aux yeux d'Ignace et de son secretariat romain. Plus que d'un conflit de personnes, il s'agissait de l'affrontement, fréquent dans l'histoire des ordres religieux à leur début, entre deux tendances, l'une prêchant la rigueur, l'autre préconisant la voie de la modération.» Cfr.: João Francisco Marques *Confesseurs des princes, les jésuites à la Cour de Portugal*, in: *Les jésuites à l'âge baroque – 1540-1640*, sous la direction de Luce Giard et Louis de Vaucelles. p. 213-228. Grenoble, J. Millon, 1996 (cit. alle p. 219-222).

<sup>64</sup> L'unione era voluta da Carlo Quinto, fratello della regina di Portogallo, vedova di João III. L'intento del re di Spagna era quello di porre il Portogallo sotto l'autorità spagnola, affidando la corona a suo nipote nel caso che l'erede al trono di Portogallo (Sebastião, che all'epoca delle trattative era un bambino di tre anni) fosse morto privo di eredi. A fare opera di persuasione presso la regina Ignazio incaricò Francisco Borja, già duca di Gandia e futuro generale dell'Ordine.

<sup>65</sup> La proibizione di occuparsi di questione politiche "avvalendosi dell'appoggio delle autorità secolari" ratificata dalla Quinta Congregazione (3 novembre 1593 – 18 gennaio 1594) escludeva che, in un futuro, si potessero ricreare rapporti privilegiati come quelli che erano intercorsi tra Acosta e Filippo II o, su di un piano meno elevato, tra padre Gagliardi e il governatore di Milano. La storia tuttavia dimostrerà che i fatti non sempre si conformeranno alle intenzioni.

La Quinta Congregazione viene ricordata, inoltre, per un'altra importante decisione: l'esclusione dei *cristianos nuevos* dalla vita gesuitica, esclusione che colpiva anche chi, pur all'interno dell'Ordine, ancora non aveva fatto il voto di professione. Questa ratifica, che portava a termine tutta una serie di discussioni e di contese che risalivano alla fondazione dell'Ordine stesso, era di non poco peso se si pensa alle importanti figure di gesuiti che, manifestamente o no, erano o erano state di origine ebraica.

Venezia per citare solo i più famosi) in cui è dimostrato un rilevante ruolo dei gesuiti nel piegare alle loro preferenze e necessità le decisioni dei governanti. Il nucleo del problema stava nella teoria machiavellica secondo la quale per il principe era impossibile avere successo politico, e cioè governare saldamente lo stato e renderlo potente, senza discostarsi dalla morale cristiana. Verso la fine del sedicesimo secolo le opere di Giovanni Botero e di Giusto Lipsio (il primo gesuita fino al 1580 e il secondo ex-allievo dei gesuiti) diedero vita a una sorta di “partito” anti-machiavellico che ebbe importanti esponenti anche all’interno dell’Ordine. Tra questi, gli spagnoli Pedro de Ribadeneira e Juan de Mariana, il fiammingo Carlo Scribani e il tedesco Adam Contzen, ispirati dagli insegnamenti degli *Esercizi spirituali* che esplicitamente manifestano la possibilità di essere buoni cristiani e di vivere nel secolo (e dunque di occuparsi anche di politica), elaborarono teorie sull’arte di governare di evidente impronta gesuitica che suscitarono non poche discussioni e non pochi espliciti attacchi all’Ordine. Una di queste, in particolare, il *De rege et regis institutione* di Juan de Mariana fu addirittura diffusa limitatamente per ordine dei suoi superiori a causa della, controversa, approvazione del tirannicidio da parte dell’autore. Saranno opere come quella di Mariana che, nel giro di poco tempo, faranno sorgere le accuse non solo di ingerenza nelle cose dello stato da parte dei gesuiti ma addirittura di essere monarcomachi.

Un’altra teoria elaborata in ambiente gesuitico sarà però quella che farà muovere nei loro confronti le accuse più fondate. E’ quella del potere indiretto del papato, elaborata dallo spagnolo Francisco Suarez e da Roberto Bellarmino (che nel 1930 sarà canonizzato e nel 1931 nominato Dottore della Chiesa). Mentre Ribadeneira, Mariana, Contzen e Scribani sviluppano dei programmi per la costruzione di uno stato (ricerca del sostegno popolare, sviluppo dell’economia e di un sistema d’imposte, creazione di un esercito e diffusione della religione), Suarez e Bellarmino accettano le sovranità nazionali esistenti sulle quali, però, il papato dovrebbe esercitare una sorta di supervisione arrivando, in casi eccezionali, a qualche forma di intervento. Bellarmino, in particolare, “si limita a combattere le due tesi estreme, quella teocratica della suprema sovranità del pontefice su tutto il mondo e quella contraria che negava ogni tipo di potere al papa sul mondo politico, per sostenere la via media di un potere di intervento eccezionale e indiretto in funzione del bene spirituale e in virtù della sostanziale unità del genere umano di fronte al problema della salvezza”<sup>66</sup>.

Nonostante la posizione apparentemente moderata di Bellarmino, gli avversari dei gesuiti dietro la sua teoria della *potestas indirecta* vedevano ancora aleggiare il millenarismo medievale, paura peraltro rafforzata dall’espandersi dell’attività missionaria, dal ruolo che in questa svolgeva il papa, che taluni consideravano aspirare al ruolo di monarca universale, e dal prestigio e dal peso che proprio grazie alle missioni i gesuiti avevano acquisito. È in conseguenza a quest’ultimo aspetto che gli oppositori alla teoria della *potestas indirecta*<sup>67</sup>, e più in generale ai gesuiti, si trovano non solo nel mondo protestante e non solo all’interno delle varie corti europee decise a non fare alcuna concessione sulla propria sovranità, ma anche in quegli ordini religiosi che sul terreno delle

---

<sup>66</sup> Cfr.: Paolo Prodi *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1982, p. 61-62.

<sup>67</sup> Sulla base di questa teoria il papa non esercita una giurisdizione diretta *in temporabilibus*, ma ha il potere di intervenire quando le decisioni di un governante ledono o possono ledere gli interessi spirituali della Chiesa. Quanto questa teoria fosse rischiosa è dimostrato, per esempio, dalle reazioni contro la Chiesa e in particolare contro i gesuiti occorse in seguito all’assassinio di Enrico IV da parte del fanatico religioso Ravallac. Ancora oggi possiamo cogliere quali fossero gli stati d’animo, stimolati dal possibile intervento papale in stati sovrani non soggetti alla sua autorità diretta, in film come *Elizabeth* (1998) del regista indiano Shaker Kapur con la sua fosca rappresentazione della corte pontificia e gli inquietanti ruoli affidati ai gesuiti. E’ bene notare che se per chi vive in paesi d’area cattolica la rappresentazione di un papa mandante di assassini e di gesuiti perfidi e tenebrosi killer può apparire un’esagerazione filmica, ancora oggi nei paesi d’area protestante questa rappresentazione è decisamente più vicina a ciò che pensa la gente comune. Altro segno di questo diverso modo di sentire, conseguente a polemiche vecchie più di quattro secoli, è il successo di massa che, soprattutto nei paesi di lingua inglese, hanno libri dedicati al Vaticano, alla sua ingerenza in questioni di politica e di economia internazionale e al suo ruolo in complotti, traffici e assassini vari (un nome fra tutti quello di David Yallop), libri che in paesi come l’Italia, la Francia e la Spagna sono invece destinati a un mercato decisamente “di nicchia”.

missioni (e del grado di vicinanza con il pontefice) si trovavano in aperta concorrenza con la *Societas*.

Le ostilità a cui si trovavano esposti i gesuiti riguardo al rapporto con il potere temporale non discendevano però unicamente dalle loro scelte. Si deve tenere presente, infatti, che la nascita della Compagnia coincide con il momento dell'affermarsi delle sovranità nazionali nei confronti sia del papa e dell'imperatore sia dei particolarismi locali:

“L'autorità monarchica si è trovata rinforzata dalla centralizzazione amministrativa e dalla formazione degli Stati confessionali (*cuius regio, huius religio*), sia che i Principi protestanti abbiano assunto la responsabilità di governo delle loro Chiese, sia che i Principi cattolici abbiano esteso il loro controllo sul clero e sugli affari ecclesiastici. In molti Stati il carattere internazionale della Compagnia e i suoi stretti legami col Sovrano Pontefice la dovevano rendere immediatamente sospetta ai legislatori, ai parlamentari e all'insieme dei partigiani di una sovranità assoluta e indivisibile. Costoro ancora di più si inquietavano dato che i successi dell'Ordine, la sua influenza sociale, la frequente presenza di un gesuita a Corte come confessore del Re la dicevano lunga sulla loro potenza.”<sup>68</sup>

Al di là delle teorie antimachiavelliche dello stato e di quelle della *potestats indirecta*, fu l'effettivo coinvolgimento della *Societas* con la politica che provocò ritorsioni che si risolsero in un'ampia pubblicistica antigesuita la quale, a sua volta, in alcune occasioni stimolò e rafforzò i convergenti tentativi di sopprimere l'Ordine o, quanto meno, di allontanarne i suoi appartenenti da uno Stato. Esempio è il caso del libello antigesuita forse più famoso e imitato: i *Monita Secreta*. L'opera vanta molte attribuzioni. Quella più accreditata individua l'autore in Hieronim Zahorowski, ortodosso convertito al cattolicesimo, dapprima accolto in un collegio gesuitico per poi esserne scacciato.

L'opera si presenta come un insieme di istruzioni segrete impartite da Claudio Acquaviva, il quinto generale dei gesuiti, per favorire lo sviluppo e incrementare l'influenza della Compagnia. I *Monita*, a prescindere dalle personali umiliazioni e frustrazioni di Zahorowski, riflettevano il malcontento di una vasta porzione della nobiltà polacca nei confronti del sovrano. La nobiltà polacca, e in particolare quella di religione calvinista, mal sopportava la presenza di una sovranità centrale e cercava incessantemente di ridurre il potere sì da renderla, infine, un organismo di mera rappresentanza. Nel 1606 un gruppo di nobili polacchi di fede calvinista si rivoltò per ridurre il potere del re e, soprattutto, per far espellere i gesuiti dal regno sulla base delle loro connessioni con potenze straniere (intendendo con questo gli Asburgo) e del loro appoggio alla pretesa del Sovrano.

I gesuiti, dopo alcuni infruttuosi tentativi, nel 1564 riuscirono a insediarsi in Polonia<sup>69</sup>, sebbene passando per una “porta di servizio” (Il loro primo insediamento, infatti, fu a Braniewo, una cittadina nell'estremo nord del Paese). In poco più di un decennio, tuttavia, riuscirono a guadagnare i favori del re e della sua corte. Come dimostrerà un'indagine promossa da Claudio Acquaviva dopo gli eventi del 1606, i mali peggiori della *Societas* provenivano proprio da questa intimità con il re e la sua corte e, non da ultimo, dal fatto che la loro influenza si estendeva ben al di là dell'ambito religioso. Nonostante tutti i tentativi dell'Ordine di eliminarne tutte le copie esistenti, i *Monita* ebbero una vasta diffusione, entrando anche a far parte di volumi miscelanei di opere antigesuitiche (Il primo di questi è l'*Historia Jesuitica* dello studioso protestante Ludwig Lutz, pubblicato nel

---

<sup>68</sup> Cfr.: Louis de Vaucelles “Introduction” in *Les jésuites à l'âge baroque. 1540 – 1640*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1996, p. 15-16.

<sup>69</sup> Si ricorda che dal 1569 alla fine del XVIII secolo la Polonia era in realtà un *commonwealth* polacco-lituano retto da una monarchia elettiva. Comprende territori che oggi fanno parte di Bielorussia, Estonia, Latvia, Lituania, Moldavia, Polonia, Romania, Russia, Slovacchia e Ucraina e si estendeva su una superficie che andava, a seconda dei periodi, da 815.000 Km<sup>2</sup> a 1.153.000 Km<sup>2</sup>. Il ducato di Prussia, inoltre, fino al 1618 ne fu un feudo.

1627). In tutta l'Europa, alla fine, a prevalere furono le insinuazioni – collocate a vari gradi di falsità/verità – diffuse da questo tipo di pubblicistica, finché nel 1773 papa Clemente XIV emanò una bolla per la soppressione dell'Ordine. Con apparente paradosso non pochi gesuiti trovarono rifugio in Polonia<sup>70</sup>, in uno di quei Paesi cioè in cui la loro commistione con il potere temporale suscitò le più forti avversioni.

## Sotto attacco

La storia della Compagnia di Gesù potrebbe essere delineata anche solo evidenziando gli attacchi che fin dall'inizio, sia dall'interno della Chiesa cattolica che dall'esterno, giustificati o ingiustificati, ha subito. Troppe erano le novità che il nuovo ordine portava, troppo spiccata la sua personalità, troppe le vere o presunte ambiguità che la caratterizzavano perché la sua esistenza non attirasse le attenzioni di chi, a ragione o a torto, la vedeva come un potenziale pericolo.

Per citare solo alcune delle presunte ambiguità: il voto di povertà e il rapporto privilegiato con i potenti; la difesa delle popolazioni indigene nei confronti dei colonialisti e la loro presenza alla corte dei sovrani che pianificavano e sovrintendevano le colonizzazioni; il loro gallicanesimo e il loro ultramontanismo; il trovarsi spesso a fianco dei principi come consiglieri e come confessori e il teorizzare, per particolari condizioni, la loro deposizione o addirittura il loro assassinio; la stretta conformità al dettato del cattolicesimo post-tridentino e la sua elastica interpretazione finalizzata, a loro avviso, a incrementare l'opera di evangelizzazione; l'enorme importanza da loro attribuita ai sacramenti di confessione e comunione e la gestione di questi stessi che ad alcuni critici sembrava "leggera" o persino ai limiti del sacrilegio... Al di là di queste vere o presunte ambiguità, altri aspetti del loro operato espongono la Compagnia ad accuse e attacchi, quali ad esempio l'imputata eccessiva intimità con le donne durante la confessione e, per quello che riguarda l'insegnamento, il privilegiare la cultura classica (e dunque pagana). Non giocava infine a loro favore la presenza (talvolta dubbia) di un certo numero di *cristianos nuevos* tra le loro fila, nonostante le severe restrizioni imposte, a un certo punto, sia dalla Chiesa che dall'Ordine.

Gli attacchi vennero da tutte le direzioni: dal mondo protestante, dai partigiani delle sovranità nazionali, dai giansenisti, da altri ordini religiosi, da esponenti del clero secolare e delle alte gerarchie ecclesiastiche nonché, come è naturale, dal variegato mondo dei *philosophes*, dei libertini eruditi e dei nuovi pirronisti e nuovi scettici.

Le ragioni di questi attacchi erano tutto e l'esatto contrario di tutto: troppo vicini ai potenti e troppo schierati a fianco degli indios contro le prevaricazioni e lo sfruttamento dei colonialisti; troppo fedeli al dettato tridentino e troppo abili nel trovarne scappatoie; troppo legati al papa, soprattutto in virtù del "quarto voto", ma da lui troppo indipendenti quando, proprio nelle missioni a cui il papa li aveva destinati, applicavano i loro peculiari metodi di evangelizzazione; infaticabili persecutori delle eresie e, al tempo stesso, in odore di alumbadismo. E così via.

---

<sup>70</sup> L'altro paese europeo in cui trovarono rifugio fu la Russia, dove la zarina Caterina II, in aperta opposizione al Vaticano, proibì l'applicazione del decreto papale e, forse anche per favorire i gesuiti lì residenti, istituì l'arcivescovado di Mohilev al quale furono annesse tutte le sedi cattoliche e che fu totalmente slegato dalla giurisdizione romana, per essere sottoposto a quella imperiale. Il favore che, invece, i gesuiti continuarono a godere, almeno parzialmente, in Polonia era probabilmente dovuto al fatto che fin dall'inizio i membri dell'Ordine avevano applicato la loro spiccata capacità di adattamento, assimilandosi in modo sorprendente alle abitudini e al comportamento della *szlachta*, la piccola nobiltà di provincia, sebbene questo suscitasse non poche critiche nei loro confronti da parte dei padri Visitatori al punto che, nel 1638, il Generale dell'Ordine Muzio Vitelleschi scrisse una dura lettera di richiamo ai Provinciali di Polonia e di Lituania, il cui contenuto sarà poi ancora ribadito da un'ordinanza del 1648 da parte del padre Visitatore Fabrizio Banfi.

Sarà proprio con un'accusa di alumbadismo che inizieranno gli attacchi nei confronti della *Societas* già nei primissimi anni della sua vita. L'accusa, mossa dai domenicani e in particolare dal loro prestigioso teologo Melchor Cano, si basava su alcuni tratti degli *Esercizi spirituali* di Loyola che, a loro avviso, richiamavano le pratiche spirituali degli alumbados. Peggio ancora, gli *Esercizi* si rivolgevano a tutti, laici e religiosi, donne e uomini, esponendo così al rischio di veder incrinare le più solide categorie sociali. Ecco allora, già nel 1547 – e dunque un anno prima della loro approvazione da parte del papa -, Cano predicare apertamente contro gli *Esercizi* e operare affinché le gerarchie ecclesiastiche li esaminassero attentamente e li condannassero.

E questa non era che la prima azione contro i gesuiti, eppure già vi si individuavano temi che ricorrono per tutta la storia degli attacchi alla Società: di essere demoniaci, seduttori di donne, ingannatori del mondo, lassisti nei confronti dei peccatori, insofferenti alla disciplina a cui gli altri ordini si sottoponevano, di impersonificare, insomma, l'avverarsi della profezia paolina circa i *novatores*.

Quali che fossero le accuse, comunque, occorre essere molto cauti nella loro valutazione e nel ricusarle o accoglierle indistintamente. Recenti studi hanno infatti dimostrato che l'unità della Compagnia era più apparente che reale e che dunque certe accuse, apparentemente assurde e infondate qualora si tenga conto delle opere dei suoi principali esponenti e soprattutto dei suoi scritti fondazionali e programmatici, possono invece avere il loro fondamento nell'operato di determinate correnti spirituali: "...ciò che qui occorre sottolineare è il fatto che il pensiero di Melchor Cano e dei suoi numerosi eredi echeggiava, con toni e prospettive diversi, anche all'interno della Compagnia in cui non mancarono correnti improntate a un maggiore e più intimo spiritualismo, a peculiari tensioni profetiche, a tentativi di adattamento o trasformazione in qualcosa di più simile agli ordini religiosi tradizionali. Anche il corpo gesuitico si trovò dunque diviso al suo interno, per effetto del lento penetrare di un pensiero controriformistico, e non fu mai un blocco monolitico, compatto e omogeneo. La presenza di più correnti spirituali, di un pensiero messianico che si insinuava all'interno della Compagnia promotrice attraverso se stessa di un progetto di riforma della Chiesa, nella convinzione di essere uno strumento di un disegno divino da compiere, sono temi complessi che richiederebbero approfonditi studi e ricerche.”<sup>71</sup>

Viceversa, è anche possibile che accuse formulate nei confronti dei gesuiti sulla base di loro scritti o dichiarazioni, non trovino poi, nella pratica, solidi elementi su cui appoggiarsi. È il caso, per esempio, dell'asserita necessità di praticare la conversione forzata delle popolazioni incontrate durante la loro opera missionaria (conformandosi così all'operato degli altri ordini dediti all'evangelizzazione) di fronte alla loro effettiva pratica evangelizzatrice basata sull'adattamento e sulla persuasione.

Ciò che più nocque alla buona fama della Compagnia, tuttavia, fu il loro stretto contatto con i potenti, spesso col ruolo di confessori dei membri della famiglia reale o delle più importanti figure della Corte e con quello di precettori dei loro figli. A peggiorare la situazione, inoltre, c'era il fatto che la presenza dei gesuiti a corte non era dovuta al caso, né era dovuta solo alla loro preparazione e alle loro particolari capacità ma anche a un ben preciso programma formulato da Ignazio già negli statuti di fondazione, dove diceva che occorre “guadagnare la benevolenza dei principi temporali, dei nobili e degli uomini influenti i cui favori o le cui disgrazie aprono e chiudono le porte del servizio di Dio”.

Gli attacchi che subirono per quelle loro posizioni di privilegio furono di vario tipo. C'era l'invidia degli altri ordini e la loro paura di essere definitivamente scalzati da quelle funzioni da cui, in

---

<sup>71</sup> Cfr.: Michela Catto *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 56.

qualche modo, potevano influenzare i processi decisionali dei governanti. C'erano i membri dei parlamenti, c'erano gli alti funzionari, c'era la noblesse de robe (che delle alte cariche dello Stato era in qualche modo uno sviluppo), c'erano i magistrati che vedevano nei gesuiti il concretizzarsi del potere indiretto del papato e avevano difficoltà a credere che questi religiosi, per definizione ultramontanisti, potessero operare per il bene di stati giustamente gelosi della loro autonomia<sup>72</sup>. C'erano anche gruppi di cattolici devoti, quali per esempio i giansenisti, fortemente critici o addirittura scandalizzati per il lassismo manifestato dai gesuiti nella pratica confessionale<sup>73</sup> col fine di permettere l'accesso alla comunione a importanti personaggi noti per la loro condotta morale alquanto disinvolta.

Talvolta, però, i gesuiti si trovarono a essere oggetto di attacchi in seguito a operazioni di più ampia portata che non miravano singolarmente a loro ma che, in ogni caso, finivano per coinvolgerli nei loro esiti. È il caso, per esempio, della riforma degli ordini religiosi che, negli ultimi decenni del Cinquecento, la monarchia spagnola stava portando a termine. Proprio in Spagna i gesuiti erano appena usciti da una crisi dovuta all'accusa di alumbadismo nei confronti di alcuni suoi membri. A

---

<sup>72</sup> Resistenze, critiche e attacchi ai gesuiti costellano la storia di tutti gli stati europei. Si pensi alla Francia di Luigi XIV e soprattutto di Luigi XV, quando i gesuiti sono accusati di essere gli ispiratori della politica persecutoria del primo ministro cardinal de Fleury e già allora si levano voci favorevoli alla loro espulsione e alla distruzione fisica delle loro case. Tra gli argomenti che vennero usati uno ebbe particolare successo, tanto è vero che, opportunamente modificato, venne riutilizzato negli anni sessanta del 1700 per la condanna della Società. Lo impiegò per la prima volta l'avvocato giansenista Aubry in un processo minore per una questione ereditaria tra l'Ordine e gli eredi naturali di un pio donatore. L'argomento puntava a sottolineare la struttura rigidamente verticale, "monarchica", dell'ordine, concludendone che nessuna monarchia è sufficientemente grande per ospitarne un'altra.

Ma si pensi anche al Portogallo all'epoca della insensata impresa di Sebastião I, alla Spagna sia nei suoi tentativi di annessione del Portogallo sia nei suoi progetti di occupazione militare della Cina o alla Polonia quando, in uno dei momenti di massima tensione tra la nobiltà e il sovrano elettivo, i gesuiti godevano di una sospetta intimità con quest'ultimo.

Si deve anche considerare, però, che gli attacchi alla Compagnia ebbero, a seconda degli stati, caratteri diversi:

"La dissolution de la Société de Jésus en France ne représente en aucun cas la politique religieuse du roi, comme au Portugal, en Espagne ou dans le royaume de Naples. Pour les jésuites français l'événement est plus radical, même s'il est moins sévère, qu'au Portugal et en Espagne, car, au lieu d'expulser physiquement les jésuites pour ne pas avoir respecté les engagements de leur Compagnie, les Parlements prononcent la dissolution de la Société même parce que elle est 'impie' et confisquent ses biens dans la mesure où ils appartiennent en fin de compte à la nation, créant ainsi un autre précédent à ce que, trent ans plus tard, l'Assemblée nationale va faire à l'Église gallicane. La dissolution de la Société de Jésus représente également une nouvelle défaite aussi bien pour l'épiscopat que pour la monarchie. Les évêques français, qui, tout comme les jésuites, ne font qu'un avec la monarchie, n'ont plus depuis longtemps de ressentiments à leur égard, à la différence de nombreux curés toujours jaloux des privilèges que leur accorde la papauté et de leur relative indépendance en tant que 'régulier' à l'égard de la juridiction ordinaire ou séculière des évêques. Pour ceux-ci, l'enjeu, en 1762, est l'autorité spirituelle en tant que telle, que les parlements ont transgressée de la manière la plus flagrante en dissolvant la Société de Jésus pour son caractère despotique et impie, et non l'expulsant pour la simple raison qu'elle est incompatible avec les libertés gallicanes et les autres lois fondamentales du royaume."

Cfr.: Dale K. Van Kley *Les origines religieuses de la Révolution française. 1560 – 1791*, Paris, Seuil, 2002, p. 242.

La condanna stessa della Società, inoltre, aveva un carattere simbolico: si colpivano i gesuiti per colpire la monarchia assolutista dei Borbone che, in qualche modo, rappresentavano: "... innombrable livres et pamphlets ... paraissent au cour du procès des jésuites et..., sous prétexte de juger la constitution 'despotique' de la Société condamnent en fait l'absolutisme de Bourbons. Car c'est à ce moment-là que l'assimilation d' 'absolu' à 'despotique' devient banale et permet à Ripert de Monclar, procureur général de parlement d'Aix, d'observer en 1762 que le général de la Société de Jésus, tout despotique qu'il soit, est néanmoins susceptible d'être déposé, parce que c'est là le seul 'contrepois' dans les 'Empires despotiques' à la 'puissance absolue'". Cfr.: Dale K. Van Kley, *Op. cit.*, p. 311.

La strategia fu sottile: dapprima – negli anni cinquanta – processi minori sia a Parigi che in provincia, fino ad arrivare a far sì che i gesuiti fossero allontanati da corte e allora, privi delle più alte protezioni e con l'ostilità di Mme de Pompadour, offesa per essersi vista da loro rifiutare l'assoluzione, sferrare gli attacchi che portarono dapprima al divieto di reclutare altri membri, poi alla chiusura dei collegi e infine, nel novembre del 1764, all'apposizione del sigillo reale sull'editto che, pur permettendo ai gesuiti di risiedere nel regno come privati cittadini, ordina lo scioglimento della Compagnia.

<sup>73</sup> Le *Lettres provinciales* di Pascal sono rivolte proprio contro questa casuistica confessionale rilassata. Sempre nell'ambito della confessione, i gesuiti sposano inoltre la causa dell' "attrizione" (dolore per il peccato commesso che nasce dal timore delle pene, più che dal pentimento per aver offeso Dio) e non quella della "contrizione" (che nasce dal cuore del peccatore addolorato per l'offesa fatta). Adottando questa impostazione i gesuiti facilitano di molto l'impegno richiesto al peccatore e, con questo, il suo accesso alla comunione. Esattamente opposta è l'impostazione dei giansenisti che propendono invece per la pratica penitenziale del "differimento della comunione" e quindi attaccano il più facile accesso alla comunione consentito dai gesuiti con l'opera *De la fréquente communion* di Antoine Arnauld.

quest'accusa la Compagnia aveva dovuto rispondere con una serrata indagine condotta da padre Nadal nelle Case, nei Collegi e soprattutto nelle biblioteche al fine di verificare l'esistenza di tendenze sospette e di controllare le letture dei religiosi e dei novizi. Sempre in quegli anni la Compagnia si era impegnata in una delle sue più grandiose e fruttuose imprese: quella di una totale revisione dei processi educativi (la *Ratio Studiorum*) tali da formare quella nuova figura di cristiano (fosse esso uno scolaro o un futuro missionario o un futuro confessore) che l'età barocca, la risposta cattolica alla Riforma, i nuovi orizzonti aperti dalle scoperte geografiche e lo sviluppo della colonizzazione a opera delle grandi potenze richiedevano. Per riuscire in questa impresa i gesuiti avevano bisogno di particolari privilegi da parte del papato, privilegi che, talvolta con fatica, immancabilmente ottennero. Il problema era che questi privilegi e, in definitiva, la singolare autonomia della Societas si scontravano con quella riforma degli ordini religiosi condotta dalla monarchia spagnola. Questo, associato ai non ancora sopiti sospetti di alumbadismo e allo "scandalo" suscitato dal privilegio loro concesso di assolvere gli eretici in foro conscientiae, provocò la reazione del cosiddetto "partito castigliano" che, sotto le vesti di un altro domenicano, frate Diego de Chaves, presentò tutta una lista di condizioni a cui l'Ordine avrebbe dovuto sottomettersi, non per ultime la revoca dei privilegi e l'ispezione da parte di "visitatori esterni" all'Ordine stesso. Il timore della casa reale era infatti quello che la Compagnia, a differenza degli altri ordini "spagnoli" non agisse più in suo favore ma in quello di Roma. Timore, peraltro, fondato in quanto la Compagnia benché "spagnola" di nascita aveva ormai gettato lo sguardo su orizzonti ben più vasti, orizzonti che proprio la Spagna e le altre grandi potenze, con il loro virulento espansionismo, avevano contribuito ad aprire.

Se non desta stupore che rilevanti interessi politico-economici abbiano portato a violenti attacchi contro la Compagnia, così come non lo desta che attacchi ancora più feroci provengano dal mondo della Riforma o da quella vasta libellistica che ha nei *Monita secreta* il suo manifesto e che è frutto di quel sottobosco di detrattori tra i quali si conta un'ampia rappresentanza di scontenti (ex-gesuiti, ex-scolari scacciati da collegia gesuitici nonché altri non ammessi tra le file dei religiosi), più sorprendente è invece l'esistenza di un certo numero di accusatori che, pur facendo parte della più stretta ortodossia cattolica, usano tesi e arrivano a conclusioni molto simili a quelle dei più feroci pamphlet. Ecco il vescovo di Puebla, Juan Palafox, che nel 1639 scrive a papa Innocenzo X:

“Qual altra religione ha eccitate tante turbolenze, seminate tante discordie e gelosie, suscitati tanti lamenti e tante dispute e tante liti con gli altri religiosi, col clero, co' vescovi, co' principi secolari, ancorché cristiani e cattolici? É vero che altri regolari eziandio hanno avuto varie contese; ma niun ordine ne ha giammai avute tante, quante i gesuiti con tutto il mondo”<sup>74</sup>, ecco il capuccino Valeriano Magni autore di un'*Apologia Valeriani Magni capucini contra imposturas Jesuitarum ad majorem gloriam Dei*, il carmelitano Enrico di Sant'Ignazio, vicino alle posizioni gianseniste, autore di molte opere contro la casuistica<sup>75</sup> dei gesuiti e ricordato soprattutto per la sua *Tuba magna mirum clangens somnum ad Sanctissimum D.N. Papam Clementem XI...* (Utrecht, 1712), il servita Fulgenzio Micanzio, discepolo di Paolo Sarpi e autore di *Avvertimenti del P. M. Fulgenzio servita a' principi contro le insidie de' padri gesuiti* e di *Neomenia tuba maxima clangens sicut olim clanxerunt unisonae prima et secunda tuba magna Lusitania buccinante ad principes universos* o ancora l'agostiniano Giovanni Lorenzo Berti autore di un'irriverente *Lettera di fra Guidone Zoccolante* [pseudonimo dell'autore] a frate Zaccaria gesuito.

<sup>74</sup> Citato in *Istruzioni secrete della Compagnia di Gesù con aggiunte importanti*, Livorno, 1972 (ristampa di un'edizione ottocentesca con Roma come luogo di stampa, ma in realtà Firenze).

<sup>75</sup> A questo proposito, anche i giansenisti, col sostegno del clero gallicano, fecero ricorso alla Sorbona per ottenere la condanna della casuistica dei gesuiti

Le accuse sostenute da opere di questo tipo sono le solite: si parla dell'esistenza di una cospirazione globale gesuitica, li si attacca sul piano della morale sostenendo che usano il confessionale per avvicinare le donne, possibilmente belle e ricche, li si taccia di machiavellismo per le loro frequentazioni con i potenti e di camaleontismo per la loro tendenza ad assimilare costumi e abbigliamento delle popolazioni che avrebbero dovuto evangelizzare. Una delle prime attestazioni della tesi di una cospirazione globale gesuitica proviene dal mondo protestante e precisamente nell'opera di Ludwig Lutz *Historia Jesuitica* (Basel, 1627) in cui, tra l'altro, si afferma: "I gesuiti pretendono che la loro opera sia quella di costruire e di difendere la Chiesa e di convertire quelli che sono stati sviati... ma in realtà il loro preciso compito, quello a cui puntano il loro sguardo e tutti i loro sforzi, è quello di soggiogare tutto il mondo al loro potere".

Formulate all'interno di una cornice di reciproco rispetto e quindi essenzialmente più civili, infine, furono le accuse mosse ai gesuiti da parte degli altri ordini religiosi in uno dei loro campi d'elezione: le missioni. Già durante il segretariato di Polanco venne redatto un documento, probabilmente da lui ispirato, in cui si esprimeva la necessità di definire un'unità di azione per le missioni che, trovandosi a operare in contesti così diversi, potevano favorire un allentarsi dell'unità dell'Ordine e una differenziazione delle capacità dei singoli membri, che invece si voleva rimanessero il più possibile omogenee.

Nel 1568, dieci anni dopo la redazione del documento attribuito a Polanco, il generale Francisco Borja tornò sull'argomento della centralizzazione e uniformizzazione dell'attività missionaria, suscitando con questo una ferma opposizione da parte della Spagna preoccupata per l'implicito rafforzamento dell'autorità del papa e, con ciò, della sua capacità di intromettersi nelle questioni coloniali. Bloccata questa iniziativa, il 23 luglio di questo stesso anno si diede vita a una congregazione per la "reduzione degli heretici ultramontani" e a una congregazione "per la conversione degli infedeli", alla cui formazione contribuirono i gesuiti Polanco e Canisio.

Il progetto di centralizzazione giurisdizionale delle missioni fu affrontato anche da Possevino che nel 1577, basandosi su di un memoriale di Jean de Vandeville, professore di diritto a Louvain, preconizzava una congregazione centralizzata, deputata a espandere le fede e a rafforzarla secondo il dettato apostolico e affidava a cinque segretari la direzione delle aree geografiche in cui sarebbe stato suddiviso il pianeta. Sebbene il memoriale di Possevino non abbia prodotto effetti immediati, è altamente probabile che abbia influenzato Clemente VIII al momento di istituire la Congregazione che verrà poi denominata *de fide propaganda* (riunitasi per la prima volta l'11 agosto 1599). Ma saranno proprio i primi atti conseguenti all'operare di questa congregazione che renderanno i gesuiti più cauti nella loro propensione per un organismo centralizzato. Nel 1600, infatti, sulla base dei lavori della Congregazione il papa promulgherà la bolla *Cum onerosa* nella quale si apre l'accesso a Cina e Giappone agli ordini mendicanti, revocando così i privilegi di esclusività fino ad allora detenuti dai gesuiti e suscitandone, come è ovvio, il risentimento.

Ancora nei primi anni del Seicento all'interno dell'Ordine era sempre viva una corrente di religiosi favorevoli all'istituzione di un organismo di giurisdizione missionaria centralizzato che si concretizzò nel tentativo di fondare un seminario finalizzato alla formazione del clero secolare destinato alle missioni. Questo progetto aveva come promotori il gesuita Martin de Funes (in stretto contatto con Federigo Borromeo), l'oratoriano Giovanni Leonardi e il prelado Juan Bautista Vives, ma la disposizione del generalato aveva ormai cambiato segno e Acquaviva, consapevole che la formazione di missionari per l'America al di fuori del controllo spagnolo avrebbe compromesso

l'equilibrio politico che egli aveva contribuito a stabilire, vi si oppose con decisione, arrivando ad allontanare Funes da Roma.

Ormai, però, l'idea, di una giurisdizione centrale per le missioni<sup>76</sup> era sempre più diffusa e condivisa, sia che fosse formulata in termini alquanto astratti, come da Tommaso Campanella in *Quod reminescentur* (1615-18), sia a un livello decisamente più concreto, come dal gesuita missionario in Cina Nicolas Trigault, e come un fiume carsico sfociò il 6 gennaio 1622 nella fondazione della Congregazione *de Propaganda fide* da parte di Gregorio XV. A questo punto il papa ebbe nelle sue mani la giurisdizione spirituale di tutte le missioni e, a questo stesso punto, si riattizzarono gli attriti tra la Compagnia e gli altri ordini. Ai gesuiti, infatti, sembrava che la nascita della Congregazione favorisse gli altri ordini e la privasse dei privilegi che, faticosamente, si era guadagnata fin dal momento della fondazione. Né i gesuiti volevano cedere il controllo di parte dei territori che avevano conquistato, né, tantomeno, volevano sottoporsi a controlli "esterni" per quello che riguardava le metodologie missionarie, prime fra tutte l' "adattamento", l'impiego del clero indigeno e la partecipazione alla gestione politica delle terre di missione.

Da ciò ne conseguì un serrarsi dei gesuiti nelle proprie fila e una palpabile reticenza sulle loro attività nei confronti degli organi di controllo. Tutto ciò, ovviamente, non fu apprezzato né al livello dei vertici di *de Propaganda fide* né degli altri ordini che ne facevano parte e allora altre relazioni, altre accuse, altre difese, altre controaccuse, certe manoscritte a circolazione interna ma certe altre a stampa, ne furono l'immane conseguenza.

### ***Explicit del secondo Repertorio nascosto\****

"Repertorio": dal latino *reperio*, designa un testo che riporta notizie in merito a ciò che è stato trovato su un determinato tema. Il repertorio, di conseguenza, dovrebbe essere definito come «uno strumento che aiuta al ritrovamento di esemplari afferenti a uno stesso ambito tematico». Taluni bibliotecari talvolta, ma in genere ogni individuo sufficientemente rozzo che pretenda di poter esercitare un dominio su beni che non gli appartengono, ritiene invece che sia sua precisa prerogativa ostacolare la fruizione degli oggetti che, a titolo professionale, sono sottoposti alle sue cure. A prescindere perciò dal comportamento, ossequioso al suo intimo imperativo, di certi bibliotecari, ne consegue che chi voglia, pur puro *divertissement*, assumerne anche solo in parte le sembianze, può essere tentato a far sì che le sue azioni non agevolino in alcun modo terzi (che come dice il Filosofo, e come bene ha appreso una particolare sottoclasse di bibliotecari, sono esclusi). Qualora una qualche forma di perversione, che come si sa è sempre presente nei giochi un po' spinti, portasse il dilettante a redigere un elenco, un repertorio, un catalogo, a compiere insomma azioni che potenzialmente agevolino il ritrovamento degli oggetti di cui si dà notizia e dunque ad assumere un comportamento contrastante con l'intimo imperativo del professionista perverso, egli è almeno tenuto a occultare le conseguenze pratiche della sua forma di perversione, pena, *ça va de soi*, l'annullamento del gioco stesso.

---

<sup>76</sup> Non bisogna dimenticare, però, che se da un lato l'universalismo teocratico del papa si affermava, dall'altro ci si scontrava con il problema del Patronato (*Padroado*), non solo e non tanto per il suo aspetto giurisdizionale ma soprattutto per quello pratico, vale a dire per il finanziamento delle missioni che il papato, da solo, non poteva sostenere.

\* Denominando un *repertorio nascosto* come "secondo" si allude all'esistenza di un "primo repertorio nascosto", a tutti sconosciuto. Questo, come doveroso, orgoglioso, e un po' vanaglorioso, atto di riconoscimento a se stessi e della maestria conseguita.

Da un punto di vista psico-antropologico la redazione di repertori, cataloghi, ecc. (e dunque anche dei “repertori nascosti”) risponde alle stesse pulsioni che determinano il comportamento di figure quali il Signor José : *«Persone così, come questo Signor José, le incontriamo dovunque, occupano il proprio tempo o il tempo che credono gli avanzi dalla vita a raccogliere francobolli, monete, medaglie, vasi, cartoline, scatole di fiammiferi, libri, orologi, magliette sportive, autografi, pietre, pupazzetti di terracotta, lattine vuote, angioletti, cactus, libretti d'opera, accendisigari, penne, gufi, cassette di musica, bottiglie, bonsai, dipinti, boccali, pipe, obelischi di cristallo, papere di porcellana, giocattoli antichi, maschere di carnevale, probabilmente lo fanno per qualcosa che potremmo definire angoscia metafisica, forse perché non riescono a sopportare l'idea del caos come principio unico che regge l'universo, e perciò, con le loro deboli forze e senza l'aiuto divino, tentano di mettere un certo ordine nel mondo, e per un po' di tempo ci riescono pure, ma solo finché possono difendere la propria collezione, perché quando arriva il giorno in cui questa si disperde, e quel giorno arriva sempre, o per morte o per stanchezza del collezionista, tutto ritorna all'inizio, tutto ritorna a confondersi.»* (José Saramago, *Tutti i nomi*, traduzione di Rita Desti, 3. ed., Torino, G. Einaudi, 2006, p. 13).

In linea ideale, invece, questo tipo di occultamento si ispira alla tradizione ebraica del *Sèfer Hanisraf* (“Il libro bruciato”) e del *Sèfer Haganuz* (“Il libro nascosto”) di rabbi Nahman di Bratislava. Se occultato, il repertorio è, di conseguenza, forse l'espressione più elevata dell'arte di trattare i libri e, più in generale, ogni forma, esistente o non esistente: *«... poiché, quand'anche in certo qual modo e per uomini leggeri le cose non esistenti possano rappresentarsi con parole più facilmente e con minore responsabilità delle esistenti, allo storico pio e coscienzioso accade esattamente il contrario: nulla si sottrae alla rappresentazione mediante la parola e d'altro canto nulla è tanto necessario quanto porre davanti agli occhi dell'uomo certe cose, la cui esistenza non è né dimostrabile né probabile, le quali però appunto perché uomini pii e coscenziosi le trattano quasi fossero esistenti, si avvicinano un poco all'essere e alla possibilità di nascere.»* (Albertus Secundus, *Tract. de cristall. spirit. ed. Clangor et Collof.*, lib. I, cap. 28; traduzione ms. di Josef Knecht, cit. in Hermann Hesse, *Il giuoco delle perle di vetro*).

*Les jeux sont faits, rien ne va plus!*

# Bibliografia generale

## Opere a stampa

Gennaro Maria Barbuto, *Il principe e l'Anticristo*, Napoli, Guida, 1994.

Cornelius Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978.

Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Michela Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009.

Gianni Criveller, *La controversia dei riti cinesi: storia di una lunga incomprensione*, Milano, Museo Popoli e Culture PIME, 2012. I Quaderni del Museo 23.

François de Dainville, *L'éducation des jésuites (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris : éd. Marie-Madeleine Compère, 1978.

Jen Marie Domenach, *La propagande politique*, Paris, PUF, 1950.

Jacques Ellul, *Propagandes*, Paris, Colin, 1962.

Didier Foucault, *Storia del libertinaggio e dei libertini*, Roma, Salerno, 2009.

*La generazione dei Giganti: Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*, a cura di L. M. Paternicò, "Sulla Via del Catai. Rivista semestrale sulle relazioni culturali tra Europa e Cina", a. V (2011), n. 6.

*I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007.

Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale : dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1977.

Noël Golvers, *Building Humanistic Libraries in Late Imperial China : circulation of Books, Prints and Letters between Europe and China (XVII-XVIII cent.) in the Framework of the Jesuit Mission : Life Long Learning Programme - Teaching Staff Mobility Programme - ERASMUS Lecture Course*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2011.

Nicolò Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767 – 1798)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006.

Ludwig Hertling - Angiolino Bulla, *Storia della Chiesa*, Roma, Città Nuova, 2001.

Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650 – 1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

*Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, sous la direction de Luce Giard et Louis de Vaucelles, Grenoble, J. Millon, [1996].

*Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, a cura di Luce Giard, Paris, PUF, 1995.

Dale K. van Kley, *Les origines religieuses de la Révolution française. 1560 – 1791*, Paris, Seuil, 2002.

Sergio Landucci, *I Filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Bari, Laterza, 1972.

Bernadette Majorana, *Missionarius/concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII – XVIII secolo*, “Aevum”, LXXIII – 3 (1999).

*Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, a cura di Ladislaus Lukács, Roma, 1965-1992, 7 t.

Edward Muir, *Guerre culturali. Libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*, Roma, Laterza, 2008.

David E. Mungello, *Curious Land. Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1989.

David E. Mungello, *The great encounter of China and the West, 1500-1800*, 3. ed - Lanham [etc.], Rowman & Littlefield, ©2009

John W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

Sabina Pavone, *Le astuzie dei gesuiti*, Roma, Salerno, 2000.

Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1932.

László Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, Roma, Institutum historicum S.I., 3 t.

*Process and Effects of Mass Communication* (a cura di W. Schramm e D.F. Roberts), Urbana, University of Illinois Press, 1965.

Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 1982.

Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

*Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societatis Iesu per Germaniam olim vigentes*, a cura di Georg M. Pachtler, Berlin, 1887-1894, 4 t.

Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001.

Giuseppe Saitta, *La Scolastica del secolo XVI e la politica dei gesuiti*, Torino, Fratelli Bocca Editori, 1911.

Daniel Stolzenberg, *Jesuit Censorship and Kircher's Oedipus...* in *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2005.

Francesco Surdich, *La via della seta : missionari, mercanti e viaggiatori europei in Asia nel Medioevo*, Genova, Il portolano, 2008.

Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell' "altro"*, Torino, Einaudi, 1992.

Antonio Trampus, *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki, 2000.

Jean Marie Valentin, *Le théâtre des jésuites dans les pays de langue allemande 1554-1680. Salut des âmes et ordre des cités*, Berne, 1978.

Jean Marie Valentin, *Theatrum catholicum. Les jésuites et la scène en Allemagne et en Autriche aux XVIe et XVIIe siècles*, Nancy, 1990.

Sergio Zoli, *Dall'Europa libertina all'Europa illuminista. Stato laico e "Oriente" libertino nella politica e nella cultura dell'età dell'assolutismo e della ragion di stato da Richelieu al secolo dei Lumi. Alle origini del laicismo e dell'illuminismo*, Firenze, Nardini, 1997.

**Siti web principali consultati per la compilazione delle schede biografiche degli autori [NON PRESENTI NELLA VERSIONE A STAMPA]**

*The Jesuit Curia in Rome*: [http://www.sjweb.info/curiafrgen/ars\\_i\\_italian.cfm](http://www.sjweb.info/curiafrgen/ars_i_italian.cfm)

*Jesuitica*: <http://www.jesuitica.be/homepage/>

*New Advent*: <http://www.newadvent.org/>

*Santi, beati e testimoni*: <http://www.santiebeati.it/>

*Treccani.it. l'Enciclopedia Italiana*: <http://www.treccani.it/>

*Wikipedia*: [http://en.wikipedia.org/wiki/Main\\_Page](http://en.wikipedia.org/wiki/Main_Page) ; [http://it.wikipedia.org/wiki/Pagina\\_principale](http://it.wikipedia.org/wiki/Pagina_principale) ; [http://fr.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:Accueil\\_principal](http://fr.wikipedia.org/wiki/Wikip%C3%A9dia:Accueil_principal)