

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

La legge e il martirio. Morte e normativa nel processo di canonizzazione del “protomartire” gesuita Antonio Criminali (XVI-XX secolo)

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1891542> since 2023-02-09T14:50:49Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

La legge e il martirio
**Morte e normativa nel processo di canonizzazione del “protomartire”
gesuita Antonio Criminali (XVI–XX secolo)**

Eleonora Rai, Università degli Studi di Torino
rai.eleonora@gmail.com

Abstract

This article explores the normative definition of martyrdom in early modern Catholicism, with particular attention paid to Prospero Lambertini's legal treatise *De Servorum Dei Beatificatione and Beatorum Canonizatione* (1734-38), which constitutes a *summa* of the previous Church's legislation in matter of canonisation, including a detailed definition of martyrdom. It does so by presenting the case-study of the “protomartyr” of the Society of Jesus, Antonio Criminali (1520–49); the Jesuit was killed in India, where he was sent as a missionary in the first years of existence of the Ignatian Order, during an attack to the Portuguese garrison by Indian natives. A cause for canonisation was opened in late 19th century and was soon abandoned. This article investigates Criminali's case, and the discussions raised by the dynamics of his death, through the lens of Lambertini's normative text, and thus the Roman Church's law. Criminali's case is emblematic of the importance of the Church's norms for distinguishing a violent death from a real martyrdom *in odium fidei*, namely for not recanting one's faith in Christ. This essay takes into consideration two typologies of problems: firstly, the evaluation of Criminali's death as a violent killing, which does not correspond to the normative definition of martyrdom within Catholicism, as originally established by Augustine and, in the early modern age, Lambertini; secondly, the diffusion of an illicit cult, which violated Urban VIII's legislation in matter of canonisation (1625–42). Finally, it employs such a case-study for a better understanding of the concept of martyrdom in early modern Catholicism through the prism of normative texts, and for shedding light on the Jesuit model of sanctity of the martyr-missionary, which well represents a relevant part of Catholic sensibility over the centuries.

Key-words

Prospero Lambertini, Antonio Criminali, martyrdom, *odium fidei*, Jesuit missionaries

Introduzione

Il culto dei martiri costituisce la più antica forma di culto della santità nel mondo cristiano. Agostino di Ippona (354–430) realizzò la rilevanza del legame con i martiri, ossia coloro che erano morti per servire Cristo e che per questo fungevano da *trait d'union* tra gli esseri umani, loro compagni di viaggio sulla terra, e Dio (Gajano 1984)¹. Il culto dei martiri, centrale nella formazione del Cristianesimo, esprime non solo valori religiosi (e certamente non i valori di una religiosità superstiziosa, come spesso affermato), ma anche culturali e sociali, e va compreso tenendo conto di questi elementi. Esso è stato storicizzato e affrontato in chiave socio-culturale come elemento chiave della nascita della società cristiana e della lotta all'egemonia al suo interno da Peter Brown (1981), il quale ha anche delineato affascinanti connessioni tra la riflessione agostiniana in materia e l'origine della sua teologia della predestinazione.

Ancora molto lavoro va fatto per comprendere le strategie della Chiesa Romana in materia di martirio in età moderna, data la quasi totale assenza di canonizzazioni di martiri; un'epoca in cui, paradossalmente, si contano invece numerosi martiri, poi canonizzati nel Novecento. Da un lato, tale disinteresse si spiega con una strategia atta a promuovere l'immagine di una Chiesa trionfante, mistica e controriformistica (Burke 1987; Hsia 2005); dall'altro, nonostante la mancanza di canonizzazioni, il martirio emerge comunque quale elemento propagandistico importante nell'età della Controriforma (Samerski 2002). In particolare, la storia degli ordini religiosi missionari, tra le cui fila si contano i martiri moderni, dimostra un incrollabile interesse per il modello martiriale. Tra questi primeggia la Compagnia di Gesù.

Nel mondo cattolico, il martirio venne codificato a livello normativo per poter essere distinto da una semplice morte violenta. Tale processo giurisprudenziale in materia di canonizzazioni, ivi compresi i processi *super martyrio*, vide il suo culmine nel *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (2010), la colossale opera di Prospero Lambertini (1675–1758), *summa* sistematica della regolamentazione precedente. Questa dedica dieci capitoli alla normativa sul martirio (Dalla Torre 1991): una categoria della massima rilevanza poiché, affiancata all'accertamento dell'eroicità delle virtù, costituisce la principale via di accesso alla santità canonizzata². Giurista, *promotor fidei* presso la Congregazione dei Riti, poi papa con il nome di Benedetto XIV (Fattori 2011), Lambertini mostra nell'opera la predisposizione all'accoglimento delle istanze di regolazione della devozione avanzate in quegli anni dai circoli del Cattolicesimo illuminato, in particolare, in Italia, da Ludovico A. Muratori (Rosa 1991). La necessità di una stretta verifica giudiziaria di ogni aspetto della santità attraverso un apparato legale e burocratico macchinoso (che ha costituito una delle principali ragioni delle lentezze delle cause in età moderna) può essere letta, infatti, come un risvolto del principio muratoriano della regolazione devozionale.

Data l'assoluta rilevanza del modello martiriale nel Cattolicesimo, dalle origini ai nostri giorni, questo saggio si propone di guardare al fenomeno attraverso un prisma poco utilizzato, per quanto fondamentale al fine del riconoscimento del martirio: la normativa ecclesiastica che, soprattutto a partire dalla costruzione della macchina giudiziaria moderna, in particolare dalla legislazione di Urbano VIII (1625–42), diventa protagonista delle cause di canonizzazione. A tal fine verrà preso in considerazione un case-study particolarmente significativo, perlopiù trascurato dalla storiografia: quello del missionario gesuita Antonio Criminali (Sissa 1520–Punicale/attuale Punnaikayel 1549), ritenuto dalla Compagnia il proprio protomartire. La discussione circa la dinamica della sua morte sono infatti molto utili per comprendere il concetto-chiave di martirio

¹ This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 757314).

² Si aggiunga la recente categoria del dono della vita.

dal punto di vista normativo³. Questo studio metterà in luce il rapporto tra il caso di Criminali e la normativa moderna, per ricostruire le motivazioni che hanno portato all'arenamento della causa, con interessanti risvolti per una più profonda comprensione concettuale del martirio cattolico.

La dinamica di morte

Criminali, originario del parmense, era entrato nella Compagnia di Gesù presumibilmente influenzato dalla presenza di Pierre Favre (uno dei primi compagni di Ignazio) sul territorio. Dopo essersi presentato a Roma da Ignazio stesso, aveva cominciato l'*iter* di ingresso nell'ordine ed era poi stato destinato da Ignazio alla missione indiana, dove già da tempo era attivo Francesco Saverio; questi aveva definito Criminali, ancora vivente, *vir sanctus* (Orlandino 1615, p. 286; Saverio, 14 gennaio 1549)⁴. Venne ucciso nel 1549, durante l'attacco dei Badagi nella missione della Pescheria (India sud-orientale). Nel processo *super martyrio*, svoltosi a cavallo tra Otto e Novecento, si ricorda strategicamente che anche Ignazio aveva riconosciuto in lui le virtù di un santo (p. 24r), nel tentativo di avvalorare a posteriori una santità già rilevata dal (canonizzato) fondatore.

Se la morte di Criminali era stata causata, secondo i missionari e biografi gesuiti dall'"odio et ingiuria della fede, et adoratione di Christo" (Vita 16 1651, p. 104), questa era in realtà avvenuta in circostanze molto differenti, durante un attacco militare anti-portoghese, più che anti-Cattolico, in un'epoca in cui i missionari venivano considerati simboli del potere coloniale europeo.

D'altra parte, a metà Cinquecento ancora non era in vigore il metodo gesuitico dell'*accomodamento*, promosso sin dall'opera di Valignano (1539–1606), secondo cui l'evangelizzazione non presupponeva l'eliminazione degli elementi culturali propri delle terre di missione e prevedeva un certo adeguamento da parte del missionario affinché la predicazione del Vangelo potesse essere più efficace. Criminali, istruito da Saverio, utilizzava l'approccio della *tabula rasa*, ordinando la distruzione di templi e idoli, con la conseguente rieducazione religiosa e morale degli autoctoni; una pratica che influiva profondamente sul substrato socio-culturale (talvolta economico) delle regioni evangelizzate.

Le fonti (relazioni redatte dai gesuiti missionari in India, lettere, opere storiche redatte dagli storiografi della Compagnia e i documenti raccolti nel processo)⁵ sono concordi nel dire che Criminali bramava a tal punto la morte per martirio da offrirsi spontaneamente quale vittima sacrificale durante l'attacco. "Meritò per salvare la vita ai suoi cari figlioli, di sparger il proprio sangue, e dimostrare con illustre esempio a che segno dovesse giungere nella Compagnia la carità, et il zelo dell'anime" (Vita 12, p. 6v).

Criminali si era lanciato verso gli assalitori, inginocchiandosi con le braccia al cielo in attesa dei fendenti. Le narrative sottolineano significativamente che, benché la prima carica lo avesse risparmiato (nel processo si dirà a causa della venerazione generata negli aggressori; in una biografia seicentesca, invece, poiché i Badagi si burlavano della sua preghiera, senza volerlo uccidere), il gesuita si era volontariamente esposto ai colpi degli assalitori due volte ancora, prima che uno di loro (un *maomettano* con turbante), lo trafiggesse al fianco sinistro con una lancia (faccio notare l'analogia cristologica). Rispetto alle prime relazioni della morte, edite nei

³ Per un primo approccio alla Compagnia di Gesù: O'Malley.

⁴ Sui gesuiti in India: Aranha e Zupanov.

⁵ Per una lista, Processo *super martyrio*, p. 211. Le lettere inerenti alla causa scambiate tra i postulanti (spesso non numerate o con destinatari non chiari), che verranno citate sono contenute in ARSI, APG XXXIV B, *Corrispondenza*.

Monumenta Missionum, alcuni testi semplificano il racconto della corsa “suicida”, scorgendo presumibilmente nella testardaggine di Criminali un potenziale problema.

Ferito, Criminali si era diretto verso la chiesa, venendo trafitto nuovamente e in seguito spogliato. Colpisce in queste narrazioni la totale assenza di dolore o agonia, sicché il moribondo viene descritto nel pieno delle forze e del tutto serafico durante i movimenti; paziente, cioè, come un vero martire. Infine, era stato decapitato con una sciabola e la sua testa impalata in un tempio, mentre le spoglie erano state abbandonate sulla spiaggia, per essere sepolte il giorno dopo dai cristiani di Punicale (Missionari della Pescheria 1549). La tomba, a causa dei frequenti smottamenti della sabbia in quella parte di costa, era infine andata perduta.

Normativa e morte di Criminali a confronto

Il confronto del caso di Criminali con la normativa evidenzia due elementi di criticità: primo, quella che potremmo definire la qualità del martirio. I primi dubbi relativi alla possibilità di considerare la sua morte come un vero e proprio martirio erano sorti immediatamente in seno alla Compagnia (Zupanov 2005, pp. 157–71): probabile ragione per cui in età moderna non sembrano esserci tentativi di apertura della causa. Inoltre, sembrava che il gesuita fosse stato oggetto di una indebita prestazione di culto. Lo studio effettuato ha rivelato, in ultima analisi, che il processo di canonizzazione non ha avuto esito positivo proprio per l’incompatibilità del caso con la normativa ecclesiastica⁶.

La morte di Criminali aveva suscitato devozione nell’Ordine, come si evince dalle prime relazioni⁷. La paradossale mancanza di sforzi per la sua canonizzazione in età moderna, tuttavia, fa pensare che i vertici della Compagnia non fossero allora interessati alla promozione del caso come modello esemplare, benché gli storici dell’Ordine e le fonti gesuitiche coeve non avessero esitato a definirlo come il primo gesuita martirizzato: aspirazione, nonché elemento identitario, che aveva accomunato i missionari gesuiti dalla fondazione dell’ordine sino all’Ottocento inoltrato (Mongini 2014; Rai, 2018). La tensione al martirio, considerato come la più alta forma di *imitatio Christi*, aveva influenzato a tal punto Criminali da indurlo a cercare volontariamente la morte. Questa dinamica aveva generato perplessità tra i vertici della Compagnia, in un’epoca in cui il concetto di martirio era oggetto di discussione; nel Seicento, il teologo gesuita Raynaud (1583–1663) avrebbe proposto la categoria dei martiri della carità, identificati come coloro che erano morti per la cura del prossimo (1630)⁸. Diversi testimoni chiamati a deporre al processo avevano etichettato Criminali proprio come tale, poiché si raccontava che il gesuita aveva rinunciato alla fuga per mettere in salvo i neofiti. Lambertini avrebbe escluso categoricamente che si potesse parlare di martirio nel caso di chi era deceduto a causa delle opere di carità, per esempio la cura degli appestati. In tali casi veniva infatti meno un elemento imprescindibile per la definizione del martirio: la presenza del tiranno/carnefice (Giovannucci 2018).

Agostino, fondamento della normativa sul martirio a lui successiva, aveva definito etimologicamente il martire come colui che rende testimonianza a Cristo e alla verità fino alla morte *in odium fidei*, nonostante l’esplicita possibilità, data dal tiranno, di abiurare la propria fede in cambio della vita. Agostino è certamente influenzato dalle modalità delle persecuzioni cristiane dei primi secoli (Kaufman 1994), concluse solo pochi decenni prima della redazione delle sue opere, e quindi dal modello del cristiano giustiziato pubblicamente dalle autorità imperiali

⁶ Tra gli storici gesuiti vedere per es. Bartoli, Orlandino e Ribadeneira.

⁷ In particolare, la relazione sottoscritta dai gesuiti della Pescheria (15 giugno 1549) e la lettera inviata da Gomes SJ da Goa al re di Portogallo Giovanni III (25 ottobre 1549).

⁸ Su Raynaud vedi lo studio di Gay (2018).

secondo il canone agiografico, per citare un esempio noto, di Perpetua e Felicità⁹. Non era peraltro il mezzo ad identificare il vero martirio, ma la causa, che poteva consistere solamente nella testimonianza di fede fino alla morte; questa non andava ricercata, ma accettata felicemente pur di non abiurare Cristo. In questo modo, i martiri diventavano modelli comportamentali per tutti i cristiani. La morte per Cristo diveniva così la più perfetta delle testimonianze (Pinckaers 2016).

A partire dal primo Cinquecento le missioni *ad gentes*, condotte dai missionari europei in terre non ancora evangelizzate, avevano ricreato potenzialmente le circostanze per una nuova ondata di martiri e per la creazione di un nuovo modello di santità esemplare: il martire-missionario. Il desiderio della morte a immagine di Cristo, protomartire modellizzante della cristianità, divenne subito un elemento identitario importante all'interno della Compagnia, nato come ordine missionario durante la prima evangelizzazione cinquecentesca. Alla luce di questo contesto non è difficile comprendere il desiderio di martirio di Criminali come espressione di *sequela Christi*, maturata come prodotto della Spiritualità Ignaziana che, negli Esercizi Spirituali, faceva della contemplazione della Passione un punto cardine. Lo stesso Lambertini scriverà nel suo trattato che, attraverso il martirio, l'uomo si conforma alla Passione e morte di Cristo, poiché Cristo è il modello del martire (p. 495); è perciò lecito desiderare il martirio.

Quando la Postulazione Generale per le Cause dei Santi della Compagnia intraprese la causa di Criminali, strategicamente promossa durante la seconda evangelizzazione gesuitica dell'India, a fine Ottocento, l'impianto normativo di riferimento era costituito dal trattato lambertiniano, che poggiava sul pensiero di Agostino e forniva una stringente griglia di caratteristiche che definivano i tratti del vero martire¹⁰.

Lambertini aveva ribadito che il martirio si definiva come sopportazione volontaria della morte a causa della fede in Cristo o di atti virtuosi relativi a Dio; caso quest'ultimo in cui la confessione di fede avveniva nei fatti, ovvero l'esercizio di virtù eroiche (pp. 262, 527). Tre erano gli elementi necessari che definivano il martirio: l'odio verso i Cristiani; una vittima che scegliesse liberamente e volontariamente di morire per non rinnegare la fede; e un tiranno che infliggesse la morte (da sé o delegando l'esecuzione ad altri).

Rispetto alla normativa, il caso di Criminali presentava alcune criticità, a partire dalla volontarietà del martirio. La *sequela Christi* richiede sempre un atto di volontà; va però valutato se sia lecito offrirsi spontaneamente al martirio. Benché la legge antica lo negasse, Lambertini citava diversi casi di vittime volontarie riconosciute come martiri dalla Chiesa nel caso in cui, a titolo di esempio, la morte ricercata avesse salvato altre vite, fosse stata mezzo per combattere l'idolatria oppure fosse stata certamente ispirata dallo Spirito Santo (pp. 422–429).

La fuga del potenziale martire era poi generalmente legittima. Chi è in cura d'anime, scrive Lambertini, non è autorizzato a fuggire solamente nel caso in cui la fuga metta in pericolo il proprio gregge (p. 435). Citando san Tommaso, Lambertini stabiliva al contrario che la provocazione del tiranno non fosse lecita, a meno di una certa ispirazione alla provocazione da parte dello Spirito Santo (pp. 445–447).

Queste prime annotazioni stimolano una ricca riflessione. Le relazioni sulla morte di Criminali non lasciano spazio al dubbio circa non solo l'assoluta volontarietà, ma addirittura la tenace ricerca del martirio. Sembra però da escludersi che l'omicidio del gesuita, nelle sue modalità, sia da collegare ai casi *excepti* nominati da Lambertini per giustificare le vittime volontarie. Si potrebbe sollevare il dubbio che la fuga del gesuita, rimasto a riva per aiutare i cristiani, non sarebbe stata legittima. Tuttavia, da un lato i cristiani avevano avuto il tempo di mettersi in salvo

⁹ Agostino era peraltro stato testimone del ritrovamento delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio, nella Milano ambrosiana.

¹⁰ Resto debitrice di Pierluigi Giovannucci, il cui saggio *Il concetto storico-giuridico di martirio in Prospero Lambertini* (di prossima pubblicazione in Rivista di Storia della Chiesa e del Cristianesimo) costituisce una precisa analisi della riflessione lambertiniana.

e con Criminali erano morti solamente un catechista (che aveva voluto restare al suo fianco) e tre soldati portoghesi, contro i quali l'attacco era stato in realtà diretto; le relazioni sulla morte affermano che i cristiani restarono a guardare dalle navi l'omicidio del gesuita, che avrebbe potuto pertanto restare al largo con coloro che aveva aiutato nella fuga. Dall'altro lato, Criminali si era ripetutamente gettato contro gli assalitori. Una narrativa seicentesca (Vita 16 1651) motivava tale modalità di ricerca del martirio con un parallelismo cristologico: Criminali era stato "mosso dall'esempio di Christo NS che nell'horto s'offerse ai nemici, e salvò i suoi discepoli havendo prima detto, che cossi lo faria sempre il buon pastore".

La distruzione degli idoli da parte di Criminali poteva inoltre essere considerata una provocazione al tiranno. Sono necessarie due considerazioni: innanzitutto, Criminali aveva seguito una prassi assodata che sarebbe stata utilizzata da vari ordini religiosi durante l'età moderna; in questo senso molti missionari, anche martirizzati, avrebbero dovuto essere considerati provocatori. D'altra parte, è estremamente significativo che i carnefici di Criminali abbiano esposto la sua testa in un tempio. Concedendo dunque che la macabra esposizione abbia avuto luogo, ci si dovrebbe chiedere per quale ragione solamente la testa del gesuita (non quella del catechista o dei soldati) sia stata impalata nel tempio. Si trattava di una risposta alla provocazione? Poiché l'attacco era stato diretto in realtà ai portoghesi, è probabile che l'impalamento abbia voluto rappresentare l'estrema "beffa" nei confronti di chi aveva insistentemente cercato la morte.

Uno studio ha messo in luce come l'uccisione dei missionari gesuiti a Cuncolim, in India, nel 1583, debba essere letto come prodotto di preoccupazioni socio-economiche, più che religiose, dei nativi (Souza 1992). Allo stesso modo, vale la pena domandarsi se Criminali sia stato ucciso a causa della propria fede oppure — e personalmente propendo per questa possibilità — come rappresentante religioso di una presenza politica non tollerata.

Questo conduce ad un altro elemento rilevante per la comprensione del caso. La preoccupazione storico-giuridica di Lambertini verteva sulla necessità di accertare che le uccisioni di cristiani candidati al martirio fossero effettivamente avvenute *in odium fidei* e non per motivazioni di persecuzione politica. Il contenuto degli interrogatori durante la prigionia e la possibilità di rinnegare la propria fede concessa dal tiranno al martire per evitare la morte erano fonti utili per accertare che l'esecuzione non fosse avvenuta per ragioni politiche (Lambertini 2010, pp. 346–356): tutte circostanze non esistenti nel caso di Criminali, che non aveva avuto alcun tipo di contatto con i persecutori prima della morte.

Non solo: si dovevano cercare segni esteriori che dimostrassero che il martire avesse perseverato nella fede sino all'ultimo; per i religiosi, il rinnovamento dei voti avrebbe costituito un segno eccellente (p. 388). Lambertini prescriveva anche di accertare le virtù morali del martire, benché non fosse richiesto il grado eroico. Il martirio era considerato un battesimo di sangue in grado di cancellare ogni peccato, assicurando l'immediata beatitudine al morto. La canonizzazione per martirio avrebbe in altre parole confermato che il trapassato godeva della beatitudine celeste (Giovannucci 2018). Lambertini prestava pertanto particolare attenzione all'accertamento della condotta morale del martire prima dell'uccisione. In quest'ottica si spiegano da un lato l'insistenza dei postulanti Pietro Molinari e Enrico Massara (autore di una biografia nel 1899) sull'opinione dei santi fondatori, che avevano lodato le virtù e la "santità" di Criminali vivente; e, dall'altro, l'interesse delle narrative agiografiche gesuitiche per due episodi, descritti nel processo *super martyrium*. Il primo è rappresentato dal sanguinamento miracoloso dell'ostia consacrata avvenuto tra le mani di Criminali, durante l'elevazione, pochi giorni prima della sua uccisione e interpretato come presagio di martirio (p. 30v). Emerge un messaggio propagandistico sottile: dopo il "celeste" presagio, Criminali aveva perseverato nel suo desiderio di martirio. Il secondo si riferisce al fatto che Criminali, che aveva l'abitudine di inginocchiarsi in devozione trenta volte al giorno, avesse continuato la prassi addirittura dopo aver subito il primo colpo di lancia, nel tentativo di raggiungere la chiesa (p. 166r).

Due elementi meritano a mio avviso di essere presi in considerazione. In primis, la provocazione del tiranno. Al di là dell'attività di distruzione di templi e idoli, la corsa del gesuita verso gli assalitori può a mio parere essere considerata come un'istigazione a compiere il male: fatto mai lecito, come già insegnato da Agostino. D'altra parte, la ricerca fisica del martirio, nonostante la possibilità di mettersi in salvo, fa pensare alla morte di Crimali come ad un atto volontaristico non motivato da elementi riconosciuti dalla legge canonica.

In secondo luogo, l'impossibilità, data la dinamica della morte, di confrontarsi con il tiranno e scegliere di non abiurare la propria fede: punto particolarmente interessante soprattutto in relazione al testo lambertiniano, che utilizza prevalentemente esempi martiriali dell'età tardo-antica¹¹; l'epoca delle persecuzioni romane, in cui le *passiones* dei martiri ricalcavano usualmente lo schema predefinito dell'arresto del cristiano, al quale veniva concessa l'alternativa dell'abiura della propria fede, seguito da atroci supplizi pubblici. Il caso di Crimali — quasi un unicum per modalità di morte — non presenta alcun elemento che possa essere ricondotto ai tradizionali elementi della professione di fede o perseveranza sino alla morte, importanti per accertare l'*odium fidei* (Lambertini 2010, pp. 346–351). Non vi era stato decreto di condanna da parte del persecutore, né interrogatori da cui desumere la perseveranza; prove presenti invece in numerosi casi di età moderna. Inoltre, se vero è che l'attacco dei Badagi era giunto all'improvviso, vi era stato sicuramente modo di pensare al da farsi, dato che si legge nel processo che Crimali aveva avuto il tempo di tornare a terra (si trovava inizialmente su una nave portoghese), riunire in chiesa tutti i cristiani presenti e metterli poi in salvo.

Il segretario dell'Ordine Polanco aveva affermato in una circolare del 1550 che Crimali non si era messo in salvo, pur avendone la possibilità, per seguire il precetto evangelico del buon pastore che dà la vita per le proprie pecore. Il parallelismo con Cristo emerge quando si pensa all'offerta spontanea alla propria Passione e viene messo in luce da Polanco e dagli agiografi nella descrizione del denudamento di Crimali, trafitto tre volte secondo il tradizionale modello di Gesù crocefisso con tre chiodi (Processo super martyrio, pp. 165r, 166v). Era simile nella morte al “buon Giesù, che per trè hore stette nudo, e nudo spirò nella croce.” Era, cioè, “vero imitatore di Giesù Christo” (Vita 16).

Le narrative gesuitiche descrivono un vero e proprio martirio. La cosa non deve stupire: non solo Crimali era il primo gesuita a cadere in terra di missione, ma era anche stato uno dei primissimi missionari inviato da Ignazio nelle Indie. Le narrative del “martirio” e il processo stesso additano, in modo stereotipato, come cause latenti del fatto l'idolatria e barbarie degli assalitori, con particolare attenzione al ruolo dei mori (Orlandini 1630, p. 285). La morte di Crimali poteva costituire un esempio modellizzante per i missionari della Compagnia, plasmata nel desiderio di martirio come *sequela Christi*; ma poteva anche rappresentare una distorsione delle modalità lecite attraverso cui il martirio, proprio della spiritualità gesuitica, andava perseguito. In un'epoca in cui i missionari gesuiti erano ancora pochi, comportamenti come quello di Crimali avrebbero potuto avere gravi conseguenze nell'amministrazione delle missioni oltreoceano: c'era senz'altro bisogno di forza lavoro, più che di morti. Non è un caso, a mio parere, che il processo sia stato aperto solamente negli ultimissimi anni dell'Ottocento e che in età moderna siano nate discussioni circa la bontà del martirio di Crimali nella Compagnia stessa¹².

La tempistica dell'apertura della causa presentava l'ovvia problematica della mancanza di testimoni diretti, sostituiti da una schiera di testi indiretti (per esempio professori del seminario di Parma) che cercavano di dimostrare la persistenza della fama di santità di Crimali e la

¹¹ Ci si dovrebbe chiedere se Lambertini evitasse appositamente di fare riferimento a modelli missionari martiriali moderni (con pochissime eccezioni) che probabilmente considerava incauti, vista la sua diffidenza e in seguito condanna di alcune pratiche missionarie moderne, soprattutto gesuitiche. Vedi il volume curato da Zupanov e Fabre sulla controversia dei riti cinesi e malabarici (2018).

¹² Si legge nel processo che Pio V, nella costituzione *Dum Indefessae*, sembrava riferirsi proprio a Crimali, quando affermava che i gesuiti si offrivano volontariamente al martirio in Asia (Processo, pp. 28v, 45v).

veridicità del suo martirio appoggiandosi sulla tradizione promossa nell'Ordine, attraverso la narrativa degli storici gesuiti, di natura decisamente agiografica.¹³

Se le aspettative dei devoti erano alte, come testimonia il fatto che il parroco di Sissa aveva eliminato la pala d'altare della chiesa senza sostituirla, per potervi esporre un'effigie di Criminali qualora la Santa Sede ne avesse approvato il culto (Molinari a Beccari, 4 luglio 1900), gli aspetti normativi preoccupavano molto Molinari, che sembra essere, tra i postulatori, il più conscio delle difficoltà della causa.

I dubbi sul culto

I postulatori della causa di Criminali si interrogavano su un altro punto essenziale. Dopo la morte del gesuita, si era diffusa una certa devozione, rimasta viva a lungo in India e, a fine Ottocento, ancora presente nel parmense. Ai fini processuali era necessario dimostrare che tale devozione non avesse tuttavia mai assunto i connotati di una venerazione illecita che avesse anticipato la decisione della Chiesa in materia, come disposto dalla legislazione seicentesca in materia di canonizzazioni di Urbano VIII (Gotor 2002).

Questa era nata dall'esigenza di correggere una serie di abusi che si erano diffusi nel mondo cattolico in relazione al culto prestato a morti in odore di santità non ancora canonizzati. La legislazione (composta essenzialmente da un decreto del Santo Ufficio datato 13 marzo 1625, il breve del 1634 *Caelestis Hierusalem* e il completamento del 1642) definiva gli abusi e prescriveva le modalità correttive. I provvedimenti colpivano, tra le altre cose, la pratica di esporre immagini, talvolta dotate di aureola, dei defunti carismatici in pubblico e privato; la diffusione di racconti di eventi miracolosi, attraverso, per esempio, la pubblicazione di agiografie non autorizzate; e l'apposizione di luci e candele sulla tomba del defunto.

Nel 1905 Molinari, in una lettera indirizzata al Postulatore Generale Camillo Beccari, riflette su almeno quattro fatti da cui si potrebbe desumere che Criminali avesse goduto di un culto pubblico.

Primo, in India, sul luogo di morte, si continuavano a battezzare i bambini con il nome di Criminali (con un caso noto in Brasile). L'imposizione del nome aveva costituito una più o meno conscia strategia di propagazione della memoria di un gesuita di cui (problematica emersa a più riprese durante il processo) non si conservava alcuna spoglia ed era quindi impossibile una ricognizione della tomba, come stabilito dalla legge. Secondo, i concittadini di Sissa si riferivano al gesuita come al beato o santo Criminali, benché non praticassero pubblica venerazione. Terzo, poteva risultare compromettente il ritrovamento di due quadri a olio raffiguranti il gesuita (l'uno a Modena, l'altro a Parma) che recavano il titolo di beato (poi cancellato). Infine, esisteva in India una cappella che si diceva tradizionalmente costruita sul luogo della morte.

La possibilità di procedere *per viam casus excepti*, invocando il culto *ab immemorabili* previsto dalla normativa urbaniana, viene proposta da Massara (1910), ma presenta sin da subito una problematica. Un culto antico, non supportato da miracoli, doveva risalire ad almeno cento anni prima della bolla del 1634 per essere approvato. I conti non tornavano, essendo morto Criminali nel 1549. "Altra eccezione – scriveva Massara il 24 agosto 1606 – è che egli incontrasse il martirio non proprio per la fede, ma piuttosto per la carità verso i poveri indiani, e per motivi politici." Il postulatore ammetteva così esplicitamente la coesistenza di elementi che rendevano il caso di Criminali problematico.

¹³ Vedi per es. Luigi Leoni, 30 gennaio 1901, Processo, pp. 50v ss.

Conclusioni

Gli ostacoli di ordine legale alla beatificazione di Criminali erano dunque innumerevoli; la sola modalità di morte costituiva una problematica di per sé troppo ingente. Queste difficoltà erano vissute con grande rammarico dai postulatori, che invocavano il miracolo come segno divino capace di fugare ogni dubbio e condurre finalmente il “protomartire” all’onore degli altari.

Molinari scriveva a Beccari (1910) che “[...] avrei voluto fare ben più per l’avvenire, se il Servo di Dio mi desse modo di farlo” e ancora “Se il Servo di Dio diventasse taumaturgo!”.

L’idea è preponderante nella riflessione di Lambertini, che aveva eletto il miracolo a “signum [...] manifestum” (p. 447) della bontà del martirio in casi dubbi, vuoi per motivi legati alla provocazione del tiranno, vuoi per distinguere le morti violente causate da persecuzioni politiche dal martirio *in odium fidei* (p. 580). Benché la devozione a Criminali sia arricchita da una discreta narrativa di supposte grazie, evidentemente nessuna di queste è stata considerata quale guarigione miracolosa. A ciò si aggiunga che il trattato lambertiniano, influenzato dalle spinte del Cattolicesimo illuminato muratoriano, aveva enfatizzato la necessità di un rigido controllo nella valutazione degli eventi soprannaturali nelle cause (Johns 2015, p. 61).

Massara (1898, 1906) aveva più volte messo in luce il valore della possibile canonizzazione di Criminali come approvazione universale di un modello esemplare, particolarmente utile per preparare i nuovi missionari; non si tratta solamente di un modello martiriale missionario che nel Novecento avrebbe avuto un certo appealing, come dimostrato dalle innumerevoli canonizzazioni di martiri, ma anche un modello intramontabile di santità gesuitica.

Il caso di Criminali stimola anche una riflessione sulle strategie propagandistiche della Compagnia di Gesù, che si era distinta sin dagli albori quanto a ingegno comunicativo. Il modello esemplare del missionario martirizzato rappresentava senz’altro uno degli elementi identitari costitutivi della Compagnia, nata come ordine missionario e plasmata dalla spiritualità ignaziana, che favoriva la cristomimesi; l’esempio modellizzava gli aspiranti missionari, tesi, ancora tra Otto e Novecento, al desiderio di spargere il sangue per Cristo (Rai 2017).

L’assenza di documentazione attestante perlomeno un tentativo di apertura della causa in età moderna, nel contesto di un certo disinteresse della Chiesa moderna per il martirio, lascia supporre che la Compagnia non fosse interessata alla morte di Criminali come modello esemplare da proporre ai missionari dell’ordine. Questo nonostante le informazioni raccolte nel Seicento per la redazione di biografie di gesuiti illustri, tra cui Criminali, dietro richiesta del generale Vincenzo Carafa “che dal principio del suo governo [fu] bramosissimo di fare nella Compagnia nuovi Santi” (Giuglaris ca. 1646)¹⁴.

D’altra parte, come si poteva spingere le nuove leve dell’evangelizzazione non a desiderare il martirio, ma a ricercarlo concretamente? Rendere esemplare il modello di Criminali avrebbe contraddetto l’insegnamento agostiniano in materia di martirio e creato un pericoloso precedente, invitando i gesuiti dell’evangelizzazione moderna a guardare al martirio come ad una scelta personale del tutto volontaristica.

Nell’Ottocento, la devozione gesuitica verso Criminali va letta a mio parere nel contesto di una Compagnia rinata dopo il periodo della Soppressione (1773–1814), nel pieno della sua seconda evangelizzazione, che cercava modelli esemplari che richiamassero la continuità con

¹⁴ I censori della Compagnia vietarono la pubblicazione delle vite redatte da L. Giuglaris, poiché presentavano toni esagerati.

l'Ordine moderno; aveva inoltre un aspetto campanilistico, essendo rimasta viva, per quanto fondata su una tradizione stereotipata, nella terra di origine di Criminali.

Il 19 aprile 1910, Massara si diceva dispiaciutissimo che il processo fosse stato quasi abbandonato per mancanza di documenti. In realtà, sembra di poter concludere che la causa venne dimenticata non tanto per carenze documentarie, quanto per l'insormontabile dubbio che non solo la morte di Criminali non fosse avvenuta *in odium fidei*, ma che avesse anche rappresentato un atto del tutto volontaristico, estrema conseguenza del profondo desiderio di martirio del gesuita.

A cavallo tra Otto e Novecento, il tentativo della Compagnia di elevare Criminali a modello esemplare cadde dunque nel vuoto. Persisteva nell'Ordine, cionondimeno, l'idea che "si conosceva memoria di Lui, come di un altro Francesco Saverio" (Massara 1906); una considerazione espressa forse non a caso in occasione della celebrazione del primo apostolo delle Indie, san Bartolomeo, durante gli ultimi sussulti della causa.

Bibliografia

- Aranha, P. (2006) *Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo*, Franco Angeli, Milano
- Brown P. (1981) *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, SCM, London
- Burke P. (1987) *The historical anthropology of early modern Italy: essays on perception and communication*, Cambridge University Press, Cambridge, especially chapter 5 "How To Become a Counter-Reformation Saint"
- Civiltà indiana ed impatto europeo nei secoli XVI–XVIII: l'apporto dei viaggiatori e missionari italiani* (1988) Fasana E., Sorge G. (eds), Jaca Book, Milano
- Dalla Torre G. (1991) "Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV," in Gabriella Zarri (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino, 231–263
- Gay J.-P. (2018) *Le dernier théologien? Théophile Raynaud. Histoire d'une obsolescence*, Beauchesne, Paris
- Giovannucci P. (2018) *Il concetto storico-giuridico di martirio in Prospero Lambertini*, "Rivista di Storia del Cristianesimo", in stampa
- Gotor M. (2002) *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in età moderna*, LS Olschki, Firenze
- Desideri P., Patrucco M. F., Gajano S.B. e Prosperi, A. (1984) *Il culto dei santi*, "Quaderni storici," 19.57 (3), 941-969
- Hsia R. P.-C. (2005) *The world of Catholic renewal, 1540-1770*, Cambridge University Press, Cambridge
- Johns C.M.S. (2015) *The Visual Culture of Catholic Enlightenment*. Pennsylvania State University Press, University Park PA
- Kaufman P. (1994) *Augustine, martyrs, and misery*, "Church History," 63.1: 1–14
- Lambertini P. (2010) *De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, vol. III/1. Edizione originale 1734–38
- Le fatiche di Benedetto XIV: origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)* (2011) Fattori M.T. (ed.), Edizioni di storia e letteratura, Roma

Mongini G. (2014) *1769-1839: Tribolazioni e martirio, morte e risurrezione della Compagnia di Gesù. Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come «Corpo Cristico»*,” “Ricerche di Storia Sociale e Religiosa” 85-86 (2014): 158-208

O'Malley J.W. (1993) *The first Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge

O'Neil C.E., Domínguez J.M. (2001) (eds), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, vol. II, 1739-40

Papa G. (2001) *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti: 1588-1634*, Urbaniana University Press, Roma

Pavone S. (2010) *Tra Roma e il Malabar: il dibattito intorno ai sacramenti ai paria nelle carte dell'Inquisizione romana (secc. XVII-XVIII)*, “Cristianesimo nella storia”, 31:2

Pinkaers S. (2016) *The Spirituality of Martyrdom*, The Catholic University of America Press, Washington D.C.

Rai E. (2019) “A ‘martyred’ Society: the suffering of Suppression and the Jesuit factory of Saints (18th-20th centuries),” in *Narratives and Representations of Suffering, Failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism Confronting the Adversities of History*, Catholic University of Portugal (in stampa)

Rai E. (2017) «Come le Anime del Purgatorio». *Le Emozioni dell'Attesa nelle Indipetæ Italiane durante il Generalato di Jan Roothaan*, “Ricerche di Storia Sociale e Religiosa” 88, 67-88

Rosa M. (1991) “Prospero Lambertini tra «regolata devozione» e mistica visionaria”, in Gabriella Zarri (ed), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino, 521-550

Samerski S. (2002) *‘Wie im Himmel, so auf Erden’? Selig- und Heiligsprechungen in der Katholischen Kirche 1740-1870*, Kohlhammer, Stuttgart

de Souza, T. (1992) “Why Cuncolim Martyrs. An Historical Reassessment”, in de Souza T., Borges C. (eds), *Jesuits in India in Historical Perspective*, Instituto Cultural de Macau and Xavier Centre of Historical Research, Macao

Županov I.G.

(2005) *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th Centuries)*, The University of Michigan Press, Ann Arbor

(1993) *Aristocratic Analogies and Demotic Descriptions in the Seventeenth-Century Madurai Mission*, “Representations”, 41: 123-148

Županov I.G., Fabre P.-A. (2018) *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Brill, Leiden/Boston

Fonti d'archivio, opera a stampa, opere antiche

- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Archivio della Postulazione Generale (APG), XXXIV:

A. *Atti processuali (1-2)*: Processo super martyrio – “Copia Publica. Transumpti Processus Ordinaria auctoritate constructi in Curia ecclesiastica Parmensi super martyrio et causa martyrii Servi Dei Antonii Criminali sacer-dotis professi e Societate Jesu”, 1904; Processo super cultu – “Copia Publica. Transumpti Processus Ordinaria auctoritate constructi in Curia ecclesiastica Parmensi super cultu numquam praestito Servo Dei Antonio Criminali”, 1941

B. *Bollario ed epistolario* (3–4, 6–8): Corrispondenza, 1893-1910, 1983-1999; Bollario, 1902-1903; “Fonti e documenti che comprovano la verità dei fatti del P. Antonio Criminali d.C.d.G.”, 1900; Articoli per il Processo informativo di Parma, 1904; Promemoria del vice-postulatore P. P.G. Molinari SJ per ottenere la conferma del culto antico del Servo di Dio, 1906

C. *Documentazione* (5): Alcune memorie e annotazioni intorno alla vita del Servo di Dio, raccolte dal P. T. Armellini, ca. 1898-1899.

- ARSI: *Vitae* 12, 13, 16, 65, 116, 143; Lus. 58 I, 44r–51v

Agostino:

De Civitate Dei, ad Gaudentium, Sermo 328

Bartoli D. (1650) *Della vita e dell'istituto di S. Ignazio Fondatore della Compagnia di Gesù*, Domenico Manelfi, Roma

Massara E. (1899) *Del P. Antonio Criminali, parmigiano, protomartire della Compagnia di Gesù. Memorie*, Fiaccadori, Parma

Monumenta Missionum Societatis Iesu (1948) (ed. Wicki I.), *Missiones Orientales, Documenta Indica I (1540–1549)*, apud Monumenta Historica Soc. Iesu, Roma, vol. IV, pp. 481–484, 523–532.

Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis colecta (1899-1900),), typis Augustini Auriol, Madrid, vol. I, pp. 482-484

Orlandino N. (1615) *Historia Societatis Iesu*, Sumptibus Antonij Hierat(is), Coloniae Agrippinae

Ribadeneira P. (1572) *Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris*, apud Josephum Cacchium, Napoli

Raynaud T. (1630) *De Martyrio per pestem. Disquisitio Theologica*, Iacobi Cardon, Lyon