

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo)

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1907130> since 2023-06-02T14:55:49Z

Publisher:

Pablo de Olavide, Roma Tre and Centro di Studi sulla Cultura e l'Immagine di Roma

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)

Strategie di santità

*La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia
(XVII-XX secolo)*

Franco Motta (Università di Torino) – Eleonora Rai (KU Leuven)

(Both first authors)

La santità è uno dei grandi sistemi di significato (Geertz) cui il cristianesimo attinge nel corso di tutta la sua storia. Come ogni oggetto storico, tuttavia, la santità muta costantemente modelli e contenuti con la trasformazione delle culture di riferimento.¹

Come noto, il discorso sulla santità, il suo linguaggio simbolico e i suoi usi pratici conoscono dapprima un profondo cambiamento all'esordio dell'età moderna, in corrispondenza dell'emergere di una diffusa spiritualità laica e quindi con lo sviluppo della reazione cattolica alla Riforma e alla negazione del culto dei santi, e poi di nuovo nel corso del XIX secolo, in risposta al processo di secolarizzazione e alla nuova realtà della società di massa.

Il discorso agiografico moderno, in particolare, si caratterizza per l'incremento del ricorso alle funzioni del sacro quale strumento di egemonia sulla collettività nella quale esso è recepito: basti pensare alla moltiplicazione delle biografie e delle immagini a stampa dei santi e dei beati, delle rappresentazioni artistiche, dei luoghi di culto, delle reliquie e dei manufatti commerciali che accompagna il mondo devozionale cattolico dalla fine del XVI alla fine del XIX secolo.² Per queste ragioni, per il fatto di rispondere

¹ Si vedano gli studi di Clifford Geertz, tra i quali "Religion as a cultural system," in *Anthropological approaches to the study of religion*, ed. M. Banton (London: Tavistock, 1966), 1-46 e *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia* (London: University of Chicago Press, 1971).

² Sul mondo devozionale cattolico tra età moderna e contemporanea vedi, per es., gli studi di Paola Vismara, Bernard Dompnier e Louis Châtellier, tra i quali Paola Vismara, *Cattolicesimi. Itinerari sei-settecenteschi* (Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2002); Bernard Dompnier, *I linguaggi della convizione religiosa. Una storia culturale della Riforma cattolica* (Roma: Bulzoni, 2013); *Confréries et dévotions: dans la catholicité moderne (mi-XV^e-début XIX^e siècle)*, ed. Bernard Dompnier e Paola Vismara Chiappa (Roma: École française de Rome, 2008) ; Louis Châtellier, *L'Europe des dévots* (Paris: Flammarion, 1987). Sul discorso agiografico, nell'ambito degli studi di storia religiosa e devozionale, vedi per esempio gli articoli di Pierluigi Giovannucci, tra i quali "Tra eroi greci e santi cristiani: riflessioni su un tema a cavallo tra storia e agiografia," *Ricerche di storia sociale e religiosa* 82.2 (2012): 183-191 e "Prima del Vaticano II: criteri di canonizzazione e tipologie agiografiche tra tarda modernità e prima età contemporanea," *Ricerche di storia sociale e religiosa* 84.2 (2013): 197-231.

a strategie di mobilitazione collettiva, di legittimazione dell'autorità di soggetti quali città, Stati e ordini religiosi, e ancora di costruzione di identità confessionali e nazionali, la santità moderna è, più ancora di quella antica e medioevale, una santità espressamente politica, in quanto funzionale all'esercizio di poteri locali, regionali o anche, nel caso del vertice della Chiesa, universali.³

L'intreccio fra politica e religione, l'esercizio di pratiche di egemonia sociale e culturale, la capacità di incrociare discipline e linguaggi sono parte integrante dell'azione della Compagnia di Gesù, e per questo sarebbe sorprendente non trovare i gesuiti in prima fila nella storia della santità moderna. E in effetti è proprio così: non soltanto, infatti, il discorso agiografico è centrale nella cultura gesuitica, ma viceversa questa contribuisce anche in misura fondamentale all'evoluzione del primo. Basti pensare, ad esempio, al padre Virgilio Cepari, autorevole postulatore della Compagnia di Gesù e promotore di alcune fra le grandi cause dell'ordine a cavallo fra Cinque e Seicento, da Luigi Gonzaga a Giovanni Berchmans e Roberto Bellarmino. A Cepari risale quello che è considerato il primo trattato sistematico sulle procedure di canonizzazione, il manoscritto *Directorium canonizationis sanctorum* (1605 ca.), che ricorre tra le fonti principali del *De servorum Dei beatificatione* di Benedetto XIV⁴ – un testo fino a oggi considerato disperso, ma di cui abbiamo individuato un testimone di cui intendiamo curare l'edizione critica.

Una caratteristica di primo piano del discorso e delle strategie agiografiche gesuitiche è data dalla presenza di importanti persistenze fra antica e nuova Compagnia. La maggior parte dei santi e dei beati vissuti prima della soppressione dell'ordine nel 1773 è stata infatti elevata all'onore degli altari tra XIX e XX secolo, e in particolare a partire dal pontificato di Pio IX (che conta ben due canonizzazioni e ventisei beatificazioni fra il 1846 e il 1872). Se poniamo mente al fatto che tutti i processi di canonizzazione degli antichi gesuiti sono aperti poco dopo la loro morte, sospesi prima o durante il periodo della soppressione e successivamente riaperti, in certi casi a distanza di oltre un secolo, capiamo come il discorso agiografico abbia avuto un notevole peso anche nel processo di ricostituzione dell'identità storica della Compagnia.

³ Sul rapporto tra santità e società vedi, per es., gli studi di Simon Ditchfield, tra i quali "Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World," *Critical Inquiry* 35.3 (2009): 552-584.

⁴ Prospero Lambertini, *De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2010), edizione originale 1734-38. Vedi anche *Le fatiche di Benedetto XIV: origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758)*, ed. M.T. Fattori (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2011).

In ragione di quanto detto sinora crediamo che meriti di essere rilevato un dato, e cioè la quasi completa assenza di studi sulla santità gesuitica nella sua generalità, come fenomeno storico dotato di una propria peculiarità. Se infatti non mancano gli studi su singole canonizzazioni e beatificazioni, o sulle modalità di celebrazione e propaganda agiografica, il tema della santità quale oggetto di una precisa politica religiosa all'interno della più vasta azione dell'ordine attende ancora di essere studiato. Per questo vorremmo proporre in breve alcune possibili declinazioni di questo fenomeno.

Occorre, in realtà, fare una premessa. Il discorso gesuitico sulla santità non è un *unicum* all'interno dell'universo culturale del cattolicesimo della prima età moderna, e in particolare di quel fenomeno storico noto come Controriforma, o riforma tridentina. Esso infatti converge nella storia più ampia del ritorno in grande stile delle epifanie del sacro – non soltanto l'agiografia, ma anche i miracoli, le apparizioni, le possessioni e tutte le risorse dell'arsenale taumaturgico – che caratterizza l'impegno della Chiesa per l'egemonia sociale dal concilio di Trento fino alla Rivoluzione francese e oltre, per certi versi fino alle soglie del Novecento. Da questo punto di vista, la Compagnia di Gesù condivide strategie e obiettivi con le altre congregazioni nate nel seno della Chiesa cinquecentesca, come i teatini, i cappuccini e gli oratoriani, o con nuovi soggetti di potere come i grandi vescovi riformatori della seconda metà del XVI secolo: basti pensare alle vicende parallele e comuni delle canonizzazioni di tre santi eponimi della modernità cattolica come Ignazio di Loyola, Filippo Neri e Carlo Borromeo.

Il fenomeno è stato ampiamente messo in luce dagli studi di Jean-Michel Sallmann sui 'santi barocchi' e di Miguel Gotor sui 'beati del papa.'⁵ Negli anni di passaggio fra Cinque e Seicento le pressioni dei postulanti delle cause di questi tre candidati alla santità – una santità singolarmente recente, non corroborata da una lunga tradizione di culto, ma in compenso sostenuta da corpose mobilitazioni di popolo – provocano tensioni all'interno delle gerarchie ecclesiastiche, sollevando le opposizioni di un ordine antico e fedele alla tutela delle procedure ortodosse come i domenicani. Si tratta, in altri termini, di un conflitto per il controllo delle risorse di legittimità garantite dalle canonizzazioni, un conflitto che determina la creazione della congregazione dei beati da parte di Clemente VIII nel 1602 e poi i decreti del Sant'ufficio e di Urbano VIII

⁵ Vedi, per es., Jean-Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)* (Paris: Puf, 1994) e *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, ed. G. Barone - M. Caffiero - F. Scorza Barcellona (Torino: Rosenberg & Sellier, 1994); Miguel Gotor, *I beati del papa: santità, inquisizione e obbedienza in età moderna* (Firenze: Olschki, 2002).

del 1625, che sanciscono il ferreo monopolio della Santa Sede su tutte le procedure di verifica della santità.⁶

Resta il fatto, comunque, che anche in questo caso la Compagnia di Gesù si segnala per l'adozione di inedite e, per l'epoca, radicali strategie di propaganda: nel 1601 Clemente VIII impone la sospensione a una vasta produzione e diffusione di immagini di Ignazio prive di *imprimatur*, mentre nel 1609, davanti agli imponenti festeggiamenti organizzati in occasione della sua beatificazione, un memoriale consegnato al Sant'ufficio denuncia l'uso dei gesuiti di "riempire di miracoli" le biografie del fondatore, di percorrere le case dei malati affinché si raccomandino a lui, di fare «più strepito e solennità, che tutte le altre chiese insieme di tutti i santi canonizzati.»⁷

Nel complesso, ci sembra che la politica della santità perseguita dalla Compagnia di Gesù tra la fine del XVI e l'inizio del XX secolo presenti almeno tre caratteristiche peculiari che proveremo a descrivere. La prima risiede nella capacità di ricorrere a una molteplicità di modelli agiografici, in parte inediti rispetto allo spettro di figure della santità proprio della devozione tradizionale, e intesi funzionalmente a rispondere a diverse strategie: ad esempio la presa sui ceti popolari, come nel caso di Francesco De Geronimo e Bernardino Realino, o l'intesa con le aristocrazie, come nel caso di Francesco Borgia e Luigi Gonzaga; la legittimazione teologica, come per Roberto Bellarmino, Leonardo Lessio (tentativo destinato all'insuccesso, come si vedrà) e Pietro Canisio, e l'egemonia su determinate aree geografiche e identità sociali, come per Andrea Bobola e Pedro Claver; e ancora – e questo è probabilmente uno degli aspetti più innovativi della politica gesuitica delle canonizzazioni – la celebrazione del semplice *cursus* nell'ordine, che emerge dai casi di Stanislao Kostka e Giovanni Berchmans; a questo proposito va ricordato che, già a metà Cinquecento, un altro nemico della Compagnia come Melchior Cano denuncia nei gesuiti la tendenza a considerare la semplice appartenenza all'ordine come una sorta di pratica di santificazione.

La seconda caratteristica che crediamo possa essere individuata sta nella capacità dei gesuiti di utilizzare in modo flessibile il discorso agiografico, adattandolo alle

⁶ Sulle riforme delle canonizzazioni in età moderna vedi, per es., Giovanni Papa, *Le cause di canonizzazione nel primo periodo della Congregazione dei Riti: 1588-1634* (Roma: Urbaniana University Press, 2001); Giuseppe Dalla Torre, "Santità ed economia processuale. L'esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV," in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. G. Zari (Torino: Rosenberg and Sellier, 1991).

⁷ *La canonizzazione dei santi Ignazio di Loiola fondatore della Compagnia di Gesù e Francesco Saverio apostolo dell'Oriente. Ricordo del terzo centenario XII marzo MCMXXII* (Roma: S.A.I Industrie Grafiche, 1932), 27. Il memoriale inviato al Sant'Ufficio è citato e descritto alla stessa pagina.

esigenze imposte dal mutamento storico e a volte variando anche il significato di fondo di singoli modelli di santità. Per spiegarci ricorriamo a due esempi.

La raccolta di informazioni per l'avvio del processo canonico del cardinale Bellarmino ha luogo già pochi giorni dopo la sua morte, nel settembre del 1621; anzi, lo stesso cardinale – la cui agonia di un mese diventa un esempio di pratica cristiana della buona morte, richiamando in pellegrinaggio parecchi cardinali e persino papa Gregorio XV – in qualche modo ‘progetta’ ancora in vita la propria figura agiografica, che è quella piuttosto rara del cardinale santo.⁸ In questo modo, la Compagnia intende apertamente rivendicare una propria funzione di riforma del vertice della Chiesa dall'interno attraverso le risorse del sacro. Il processo subisce due arresti, nel 1678 e di nuovo nel 1753, per le forti opposizioni interne alla Congregazione dei Riti: in entrambi i casi, però, la santità di Bellarmino è strettamente, seppure implicitamente, legata alla santità della sua dottrina, e in particolare della teoria politica della *potestas indirecta*, che ribadisce la superiore competenza della Sede apostolica rispetto al potere secolare in tutte le questioni di ordine morale e religioso. Dalla metà del XVIII secolo occorre attendere il 1918 per la riassunzione della causa: ma nel frattempo ha luogo la ristampa delle opere complete del cardinale in occasione del concilio Vaticano I, come ausilio dottrinale all'elaborazione del dogma dell'infallibilità papale nel 1870. Infine la beatificazione, nel 1923, la canonizzazione, nel 1930, e la proclamazione a dottore della Chiesa, nel 1931, si richiamano alla sua figura di confessore come esempio nella lotta contro l'ateismo e il materialismo, nel nuovo clima di concordia fra Santa Sede e governo italiano instaurato dal regime fascista.

Un caso ancora più emblematico è quello di Andrea Bobola, predicatore gesuita martirizzato nel 1654 in Polesia, oggi in Bielorussia e all'epoca parte della confederazione polacco-lituana, durante l'insurrezione dei cosacchi di Bohdan Khmelnytsky.⁹ La lunga vicenda della canonizzazione di Bobola, al contrario di quella di

⁸ Su Bellarmino vedi Franco Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma* (Brescia: Morcelliana, 2005) e Manfred Biersack, *Initia Bellarminiana. Die Prædestinationslehre bei Robert Bellarmine SJ bis zu seinen Lowener Vorlesungen : 1570-1576* (Stuttgart: Steiner-Verl. Wiesbaden, 1989).

⁹ Su Bobola si conservano scarsi dati biografici. Vedi le biografie Filippo S. Del Pace, *Istoria breve del venerabile martire P. Andrea Bobòla sacerdote professo della Compagnia di Gesù* (Roma: Salvucci, 1833); Filippo Monaci, *Vita e martirio del beato Andrea Bobola della Compagnia di Gesù libri due* (Roma: Civiltà cattolica, 1853); Victor de Buck, *Essai historique sur le bienheureux André Bobola de la Compagnie de Jésus* (Brussels: Vandereydt, 1853); Jan Popłatek, *Błogosławiony Andrzej Bobola Towarzystwa Jezusowego. Życie - Męczeństwo - Kult* (Kraków: Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy, 1936). Si può prendere visione del processo apostolico in *Sacra Rituum congreg. E.mo et R.mo D. cardinali Corradino Polona seu Luceorien. beatificationis, seu declarationis martyrii Ven. Servi Dei Andreae Bobola* (Roma: Typis Rev. Camerae Apostolicae, 1728, 1739), and *Sacra Rituum congreg. E.mo et R.mo D. cardinali Aldrovando Polona seu Luceorien. beatificationis, seu declarationis martyrii Ven. Servi Dei*

Bellarmino, è del tutto estranea alle sue vicende biografiche, delle quali è noto pochissimo: essa infatti prende avvio oltre sessant'anni dopo la sua morte, nel 1719, in seguito a una visione avuta dal rettore del collegio dei gesuiti di Pinsk, al quale Bobola, di cui nessuno conosce l'aspetto, si presenta chiedendo la riesumazione e la sepoltura separata del proprio corpo. In questa fase la sua figura agiografica è strettamente legata all'egemonia dell'aristocrazia polacca e lituana in una regione in cui convivono cattolici, ruteni e ortodossi: non per nulla il primo promotore della causa è uno fra i più potenti magnati polacchi, il principe Mikhal Wisnowiecki, atamano di Lituania, grande oppositore della crescente autorità russa sui territori orientali della confederazione. Dopo la proclamazione del martirio da parte di Benedetto XIV nel 1754 la causa si arresta, ma il culto del corpo incorrotto di Andrea Bobola riguadagna rapidamente terreno dal 1808 dopo la traslazione a Polotsk, la capitale dei gesuiti della Russia Bianca durante gli anni della soppressione.¹⁰ Durante la prima metà del XIX è l'identità culturale e religiosa polacca, identità di una nazione spartita fra Russia, Austria e Prussia, a infondere significato nella devozione al martire, ed è in questa prospettiva che Pio IX arriva alla beatificazione nel 1853, provocando peraltro un grave incidente diplomatico con Mosca. Infine la canonizzazione, nel 1938, è tutta legata alla nuova lotta intrapresa da Roma contro il comunismo sovietico, di cui la Compagnia di Gesù guidata dal generale Ledóchowski è una delle forze trainanti.

Una terza peculiarità della santità gesuitica è la sua forte vocazione martiriale. Una vecchia statistica del padre Jan Szymusiak, risalente al 1974 e dunque da aggiornare, elenca, dal calendario generale della Compagnia, 23 martiri canonizzati e 130 martiri beatificati, mentre i santi e beati che non hanno subito il martirio sono, all'epoca, diciotto. Del resto è significativo che nel più recente *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* non si trovino le voci 'santi', 'santità' o 'canonizzazioni', mentre compaiono dettagliate voci sui martiri canadesi, i martiri d'Etiopia, i martiri di Kassa (Košice), i martiri della Rivoluzione francese, i martiri messicani dei Tepehuanes, i martiri di Salsete a Goa, i martiri di Valencia, i martiri del Brasile, i martiri del Paraguay, i martiri del

Andreae Bobola (Rome: Typis Rev. Camerae Apostolicae, 1745, 1749). Per la bibliografia esistente si vedano S. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 11:1402-4 and *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, 1:465-66.

¹⁰ Sulla Compagnia nel Commonwealth polacco-lituano, entro i cui confini agì Bobola, vedi Richard Butterwick-Pawlikowski, "Before and After Suppression. Jesuits and Former Jesuits in the Polish-Lithuanian Commonwealth, c. 1750-1795," in *Jesuit Survival and Restoration. A Global History (1773-1900)*, ed. R.A. Maryks e J. Wright (Leiden: Brill, 2015).

Giappone, i martiri della Gran Bretagna e persino i martiri della Micronesia, per un totale di venti pagine.

Sappiamo, certo, che la celebrazione del martirio ritorna nel discorso religioso dell'età della Controriforma e nel periodo post-rivoluzionario: resta però il fatto che essa appare assolutamente centrale nelle strategie di canonizzazione della Compagnia, e soprattutto che non è limitata all'età del conflitto confessionale e della grande espansione missionaria, bensì dotata di una continuità storica tale da far individuare nel martire una tra le figure centrali della nuova Compagnia nel suo serrato confronto con le sfide del mondo moderno.

Alle categorie appena descritte, corrispondenti alle principali strategie di canonizzazione promosse dalla Compagnia, se ne può aggiungere una trasversale, connessa alla figura del “santo vivo,” atta a legittimare l'operato dell'ordine nei suoi più diversi campi d'azione. Si tratta di una categoria che appartiene alla più generale storia della Chiesa (di quella antica in particolare), e che è fatta di volta in volta propria, in modo più o meno consapevole, da vari ordini religiosi: sono questi i casi, ad esempio, di Gerardo Maiella tra i redentoristi e del ben più noto Pio da Pietrelcina tra i cappuccini.

Proporremo a questo riguardo due *case-studies*, indicativi di specifiche strategie di canonizzazione della Compagnia di Gesù e che sono da inquadrare, benché con esiti opposti, nella categoria della “santità viva,” appena citata. I casi in questione sono quelli del teologo Leonardo Lessio (Lenaert Leys, 1554-1623),¹¹ il quale opera nei Paesi Bassi spagnoli tra la seconda metà del Cinquecento e i primi vent'anni del Seicento, e di Francesco De Geronimo (1642-1716),¹² missionario popolare e predicatore morto a Napoli all'incirca un secolo dopo il gesuita belga.

¹¹ Su Lessio si segnalino gli studi biografico-agiografici effettuati in vista del processo di beatificazione: Leonard Schoofs, *De vita et moribus R.P. Leonardi Lessii e Societate Iesu theologi liber. Una cum Divinarum perfectionum opusculo* (Bruxelles: Thomas Courtois, 1640) e Charles Van Sull, *Léonard Lessius, de la Compagnie de Jésus, 1554-1623* (Leuven: Éditions du Museum Lessianum, 1930). Lessio, occupatosi tra le altre cose di teologia ed economia morale, è stato oggetto di interesse da parte di esperti di diritto e teologia. In particolare, si segnalino i numerosi studi di Toon van Houdt e Wim Decock, tra i quali Toon Van Houdt, “‘Lack of money’: a reappraisal of Lessius’ contribution to the scholastic analysis of money-lending and interest-taking,” *The European Journal of the History of Economic Thought* 5(1): 1-35; Wim Decock, “Lessius and the Breakdown of the Scholastic Paradigm,” *Journal of the History of Economic Thought* 31.1 (2009): 57-78 and “L’usure face au marché: Lessius (1554-1623) et l’escompte des lettres obligataires,” in *Le droit, les affaires et l’argent. Célébration du bicentenaire du code de commerce* (Dijon: Université de Bourgogne, 2008). Si vedano anche gli studi di Eleonora Rai, alcuni di prossima pubblicazione, per es. “Between Augustine and Pelagius: Leonard Lessius in the Leuven Controversies, from 1587 to the 20th century,” *Journal of Baroque Studies* 4.1 (2016): 79-106 e *Ex Meritis Praevisis. Predestination, Grace, and Free Will in intra-Jesuit controversies (1587-1613)* (forthcoming).

¹² Su De Geronimo si rimanda alle biografie moderne: Carlo Stradiotti, *Della vita del P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù [...]* (Napoli: Michele Luigi Muzio, 1719); Simone Bagnati, *Vita del*

Le vicende dei due gesuiti, benché molto diverse, sono accomunate da un importantissimo elemento: entrambi sono infatti considerati dei santi vivi. La venerazione nei loro confronti, nutrita dai confratelli e dai devoti, esplose immediatamente e pubblicamente alla loro morte, concretizzandosi da un lato nella corsa alle reliquie, considerate come elementi nei quali il potere carismatico del corpo santo risiede dopo la morte, e dall'altro nella moltiplicazione delle notizie di miracoli ottenuti attraverso l'intercessione dei due morti in odore di santità.

Lessio viene descritto dalle fonti agiografiche della prima metà del XVII secolo come un asceta, protagonista di fenomeni mistico-estatici, fornito di doti esorcistiche e di una particolare illuminazione e capacità di discernimento.¹³ Le relazioni *post mortem* dei gesuiti di Lovanio e la prima agiografia seicentesca, composta da Leonard Schoofs, descrivono ampiamente la santità vissuta del defunto gesuita, nei confronti del quale, subito dopo la morte, esplose la devozione nelle Fiandre; devozione, peraltro, certamente favorita dai gesuiti stessi: il portinaio della casa di Lovanio era arrivato addirittura a distribuire botticini di acqua benedetta nella quale erano state immerse le reliquie di Lessio.¹⁴

Il caso di Lessio rappresenta certamente anche un tentativo di legittimazione teologica; un tentativo, tuttavia, fallimentare, e in realtà proprio solamente di una parte dell'ordine (in particolar modo la provincia flandro-belgica), ma avversato dagli stessi generali Aquaviva e Vitelleschi; un caso che peraltro illumina sulle scelte della Chiesa moderna in materia di canonizzazioni e sulle forti opposizioni dirette alla Compagnia in ambienti curiali tra Seicento e inizio Novecento.

*servo di Dio P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù [...] (Napoli: Felice Mosca, 1725); Carlo De Bonis, Vita Ven. Francisci de Hieronymo [...] (Napoli: Felice Mosca, 1734) - tradotto dal latino all'italiano nel 1747 (Napoli: De' Muzi); Pietro degli Onofri, Elogi storici di alcuni Servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi [...] cioè del Ven. P. Francesco di Girolamo [...] (Napoli: Tipografia Pergeriana, 1803). Si vedano gli studi di Giulio Sodano, per es. "Francesco De Geronimo: motivi e contesto di un successo devozionale," in *Atti del Convegno di Studio "...Nelle Indie di quaggiù". San Francesco De Geronimo e i processi di evangelizzazione nel Mezzogiorno moderno* (Grottaglie, 6-7 maggio 2005, Galatina, Edipan, 2006), 159-172. Gli atti della causa possono essere visionati in *Sacra Rituum Congregatione Emo [...] Neapolitana Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei P. Francisci De Hieronymo* (Roma: ex Typographia Camerae Apostolicae, 1729).*

¹³ Oltre alle fonti manoscritte, conservate presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu, a Roma, si veda la già citata agiografia di Schoofs. Sul processo di beatificazione e la devozione nei confronti di Lessio si veda Eleonora Rai: "The 'Odor of Sanctity.' Veneration and Politics in Leonard Lessius's Cause for Beatification (Seventeenth-Twentieth Centuries)," *Journal of Jesuit Studies* 3.2 (2016): 238-258.

¹⁴ Sul supposto potere taumaturgico delle reliquie di Lessio vedi ARSI, Fl. Belg. 70-I, 257.

Negli anni Ottanta del Cinquecento, Lessio si era ritrovato coinvolto in accese controversie teologiche in materia di Grazia e libero arbitrio ed era stato accusato di pelagianesimo e semipelagianesimo dai dottori della Facoltà teologica di Lovanio (che lui stesso aveva a sua volta accusato di cripto-calvinismo), dove in passato aveva militato anche il ben noto Michele Baio, la cui dottrina era stata condannata anni prima. I teologi lovaniensi proponevano una teologia della Grazia di stampo rigidamente agostiniano, molto distante da quella dottrina tardo-scolastica, intrisa di umanesimo cristiano e aperta alle possibilità di riscatto dell'uomo, che veniva promossa, con alcune differenze, da teologi gesuiti quali Lessio e Luis de Molina (1535-1600). Entrambi gli approcci, a maggior ragione in una terra di confine con il mondo riformato quale i Paesi Bassi spagnoli moderni, venivano giustificati come strumenti controriformistici. Da un lato vi era chi mirava a riconquistare i protestanti attraverso l'uso delle loro stesse fonti, ossia la Sacra Scrittura e Agostino, a cui i riformati stessi erano più sensibili: era questo il caso dei teologi della Facoltà. Dall'altro, teologi quali Lessio avevano scelto un approccio frontale, che contrastava la dottrina protestante della Predestinazione attraverso la valorizzazione del libero arbitrio.¹⁵

Benché il caso si fosse di fatto risolto con una bolla papale che dichiarava la dottrina di Lessio come *sana*, priva di errori, la disputa si era trascinata a lungo ed era stata ripresa, di lì a poco, in termini molto simili, nella disputa *De Auxiliis* (1597-1606), relativa agli aiuti concessi da Dio all'uomo, ovvero alla teologia della Grazia; la controversia aveva visto opporsi la Compagnia di Gesù (in particolare Molina) e l'Ordine dei Predicatori (rappresentato da Domingo Bañez). Al di là dei dettagli della disputa, ciò che ci preme sottolineare è che teologi come Lessio e Molina avevano attirato nei confronti dell'ordine accuse di eterodossia dottrinale di un certo rilievo, al punto che i vertici stessi della Compagnia avevano preso una certa distanza da loro, censurandone alcune opere.¹⁶

¹⁵ Per una panoramica in materia di dispute teologiche post-tridentine vedi Wim François, Antonio Gerace, "The Doctrine of Justification and the Rise of Pluralism in the Post-Tridentine Catholic Church," in *More than Luther: The Reformation and the Rise of Pluralism in Europe* (Refo500 Academic Studies), ed. K. Boersma e H. Selderhuis (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 9-40.

¹⁶ Per Lessio, che qui più ci interessa, il sistema di censura interno dell'Ordine rilevò gravi errori da correggersi principalmente in due opere: Leonard Lessius, *De iustitia et iure caeterisque virtutibus cardinalibus libri IV* (Paris: ex officina Rolini Thierry, 1606: prima edizione 1605) e *De gratia efficaci decretis Divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica Leonardi Lessii e Societate Iesu S. Theol. in Academia Lovaniensi Professoris. Duae aliae eiusdem auctoris disputationes: altera de praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum, altera de praedestinatione Christi* (Antwerp: Moretus, 1610). Per la censura della prima opera si veda ARSI, *Censurae*, 654, III (1603-1631), 1r-49v; per quanto riguarda la seconda opera, la questione è molto complessa e può essere ricostruita attraverso la lettura dei carteggi tra Aquaviva, Lessio, Bellarmino e molti altri gesuiti, chiamati anche ad

La causa di canonizzazione di Lessio venne promossa a più riprese, con un respiro certo localistico, proprio dagli ambienti dei gesuiti fiamminghi, che ne fecero una sorta di simbolo dell'ostilità verso le tesi dei teologi lovaniensi, considerati prossimi all'eterodossia alla stregua di Baio e Giansenio. In realtà, la fama di santità di Lessio non superò mai i confini geografici dei Paesi Bassi spagnoli.

L'avanzamento della causa fu certamente frenato dalla diffidenza di elementi curiali (*in primis* alcuni domenicani che prestavano servizio al Sant'Ufficio, memori degli antichi dissapori con la Compagnia di Gesù) verso la dottrina della Grazia insegnata da Lessio, la quale veniva peraltro equiparata – in modo del tutto erroneo – alla dottrina dell'intera Compagnia. A ciò si aggiungano i problemi legati alla prematura attribuzione di santità nei confronti di Lessio da parte dei confratelli di Lovanio, che così facendo avevano minato le fondamenta della causa, in violazione delle norme urbaniane.¹⁷

Di fronte alle pressioni mosse dai postulatori gesuiti fra tardo Ottocento e primo Novecento, una disposizione del generale Luis Martín (1846-1906) prescrisse peraltro che la causa fosse lasciata cadere qualora si fossero riscontrati motivi di divergenza dottrinale tra le posizioni di Lessio e quelle di Roberto Bellarmino, di cui in quegli anni si stava riaprendo la causa. Il Generale era perfettamente consapevole del fatto che la canonizzazione di Bellarmino avrebbe avuto una portata universale e avrebbe rappresentato per la Compagnia una decisiva legittimazione teologica; al contrario, le dispute che avevano interessato Lessio e che avevano di conseguenza colpito la Compagnia *in toto* rappresentavano un ostacolo troppo grande. La teologia della Grazia di Lessio, sgradita ai vertici Cinque-Seicenteschi dell'Ordine, era stata “più difficile da difendere di quella di Molina,” protagonista della disputa *De Auxiliis* con i domenicani.¹⁸

Il caso della fallita causa di beatificazione di Lessio fa luce sull'importanza della ricerca di legittimazione teologica per l'ordine ignaziano, sin dalle origini impegnato in un processo di auto-difesa dagli attacchi esterni.¹⁹ Appare chiaro, dagli studi fatti su

una valutazione del testo. Si veda Xavier-Marie Le Bachelet, *Prédestination et Grâce Efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613)* (Leuven: Museum Lessianum, 1931), I-II. Sul sistema censorio della Compagnia di Gesù si veda Ugo Baldini, “Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le ‘censurae librorum’ e ‘opinionum’ nell’antica Compagnia di Gesù,” *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* XI (1985): 19-50.

¹⁷ Sulla questione si veda Eleonora Rai, *Il santo e l'eretico: attribuzione di santità e controversie teologiche nei documenti di Sant'Ufficio e Indice. Il caso di Leonardo Lessio (XVII-XX secolo),* in *L'inquisizione romana e i suoi archivi A vent'anni dall'apertura dell'ACDF. Atti del convegno Roma, 15 -17 maggio 2018. Memoria Fidei IV* (Roma: Gangemi Editore, 2019), 205-224.

¹⁸ *Aquaviva to Fléron*, 21 agosto 1610, in Le Bachelet, *Prédestination*, I, 105.

¹⁹ Sul fenomeno dell'anti-gesuitismo si vedano gli studi di Sabina Pavone, tra i quali “Anti-Jesuitism in a Global Perspective,” in *The Oxford Handbook of Jesuits*, Oxford Handbook Online, ed. Ines G. Županov,

documentazione prodotta dal Santo Ufficio,²⁰ che ancora a inizio Novecento Lessio risultasse essere una figura piuttosto scomoda, la cui elevazione all'onore degli altari avrebbe potuto creare qualche fastidio ai vertici dell'Ordine stesso, così come era accaduto quando ancora era in vita.

Il secondo caso di studio che brevemente presentiamo è quello di Francesco De Geronimo (1642-1716), un esempio di quella strategia gesuitica di canonizzazione che guarda ai ceti subalterni e al modello del santo missionario popolare; ovvero al modello di vita esemplare di quei predicatori che hanno segnato profondamente il territorio nel quale hanno svolto la propria missione, conseguendo un ruolo sociale e religioso di rilievo. De Geronimo prendeva infatti parte attiva alle pacificazioni sociali, veniva interpellato per le sue acclamate doti profetiche (che in realtà all'osservatore contemporaneo appaiono spesso semplice dimostrazione di buon senso) e si dedicava assiduamente all'apostolato e al rafforzamento della devozione popolare (in particolare verso san Ciro). Le fonti raccolte nel processo di canonizzazione raccontano inoltre di un susseguirsi di fenomeni miracolosi di cui De Geronimo si sarebbe reso protagonista, come un santo vivo, ancora in vita, oltre che dopo la propria morte.²¹

È in questo modo che il gesuita, ancora vivente, aveva attirato su di sé un'enorme devozione popolare, che si era manifestata immediatamente al momento della sua morte, quando la folla era accorsa alla camera ardente per poterne toccare il corpo, con l'immediata registrazione di guarigioni miracolose. Addirittura il confessionale, dove il gesuita spendeva molte ore al giorno, viene assalito e letteralmente fatto a pezzi dai devoti; in un caso, i frammenti del mobile vengono triturati e fatti mangiare ad un bambino malato, di cui si registra l'immediata guarigione.²²

I confratelli, dinnanzi a una tale venerazione, avevano evidentemente cominciato a guardare a De Geronimo (ancora in vita) come ad un uomo per cui si sarebbe senz'altro aperto un processo di canonizzazione. Non si spiegherebbero altrimenti la velocità con cui vengono redatte e inviate alla Curia Generalizia le prime relazioni da parte dei confratelli gesuiti sul morto in fama di santità, la quantità di informazioni relative ai

Jul. 2018; "El antijesuitismo, la antigua y la nueva Compañía de Jesús. Nuevas perspectivas de investigación," in *Antijesuitismo y Filiojesuitismo: dos identidades ante la restauración*, ed. Susana Monreal, Sabina Pavone, Guillermo Zermeño (Ciudad del Mexico: Universidad Ibero-Americana, 2014), 27-50.

²⁰ Rai, *Il santo l'eretico*.

²¹ Si vedano le innumerevoli testimonianze contenute nel processo di canonizzazione: ARSI (Archivio della Postulazione, APG), 237-258.

²² APG 241, documento anonimo.

supposti miracoli avvenuti tanto in vita quanto *post mortem* e il comportamento dei confratelli che, subito dopo il trapasso, prelevano reliquie dal corpo e dalle vesti di De Geronimo (fatto verificatosi anche nel caso di Lessio).

Si riconosce in questo senso una programmatica costruzione della santità dal basso, iniziata con De Geronimo vivente, promossa dai gesuiti che lo avevano visto operare e che avevano riconosciuto in lui i tratti potenziali della santità “canonizzabile,” e che erano anche suoi ferventi devoti. Costoro avevano cioè contribuito in modo più o meno consapevole a costruire la santità di De Geronimo sistematicamente, conservando memoria dei casi considerati miracolosi occorsi durante la sua vita, annotando immediatamente quanto accaduto dopo il trapasso e dando subito il via alla raccolta di notizie necessarie per l’apertura del processo; cosa avvenuta pochissimi anni dopo la morte.

De Geronimo viene beatificato nel 1806, unico caso di gesuita beatificato in tempo di soppressione (la restaurazione sarebbe avvenuta solo nel 1814): un evento estremamente significativo, che sanciva l’operato dei gesuiti nel Regno di Napoli, dove essi avevano fatto ritorno non molto tempo prima; e che legittimava simbolicamente la metodologia missionaria dell’ordine stesso, che era stata oggetto di discussioni in quegli anni di passaggio dall’antica alla nuova Compagnia.²³

La soppressione della Compagnia influenza notevolmente la percezione che l’ordine restaurato avrà di se stesso e, di conseguenza, la politica della santità ottonevicesca, che ne esprime appieno i valori identitari. L’idea della soppressione come un tempo di tribolazioni e di vero martirio,²⁴ promossa dai generali Ricci e Roothaan, spinge la Postulazione Generale della Compagnia a concentrarsi da un lato sulle cause di martiri missionari, emblema della persecuzione subita, in particolare dinnanzi ai mutamenti socio-politici della modernità e in terra di missione; e dall’altro sulle cause, talvolta aperte da secoli, di quelle figure che avevano reso l’antica Compagnia uno degli ordini più influenti della Chiesa moderna dal punto di vista della produzione teologica, dottrinale e controriformistica, della pura applicazione dell’influente spiritualità ignaziana e dell’evangelizzazione; quest’ultima durante il generalato di Roothaan, che

²³ Il metodo di comunicazione missionaria tradizionale della Compagnia viene riconfermato proprio nel 1806, anno della beatificazione di De Geronimo. Vedi le istruzioni per le missioni di Luigi Mozzi: ARSI, Ital. 1004, X-3, 1r-10v, Luigi Mozzi, *Piano per le missioni*. ARSI, Opp. NN. 157, Luigi Mozzi, *Regole per le missioni*.

²⁴ Vedi per esempio Guido Mongini, “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.

coincide anche con la riapertura delle cause antiche, conosce una nuova stagione globale, arrivando sino agli antipodi della Curia Generalizia romana.²⁵

Il *corpus* di processi di beatificazione e canonizzazione della Compagnia di Gesù (andati a buon fine o meno, anche per scelta dei vertici dell'Ordine) costituisce un ampio *case-study* di grande rilevanza per la comprensione del significato di modelli di canonizzazione di successo nel mondo cattolico, tra età moderna e contemporanea. I modelli martiriale, missionario e popolare, infatti, sono ricorrenti tanto nella storia della devozione cattolica quanto nelle strategie di canonizzazione degli ordini religiosi e della Chiesa stessa come istituzione. A questo proposito, diversi studi hanno messo in luce l'uso e la promozione di vari modelli di santità corrispondenti alle immagini auto-rappresentative che la Chiesa ha voluto diffondere nel corso dei secoli.²⁶ La Chiesa trionfante, la Chiesa martire, la Chiesa missionaria, la Chiesa di tutti: dalla Contro-Riforma alla Reazione; dall'età post-rivoluzionaria, concepita dai vertici della Chiesa come età di persecuzione verso i cattolici, all'età della seconda ondata missionaria globale nel cuore dell'Ottocento; dalla Chiesa dei modelli eroici a quella della santità per tutti.²⁷ La Compagnia di Gesù, in questo oceano di modelli di santità, si muove in accordo con la propria storia: la legittimazione teologica diventa fondamentale per un ordine contro-riformistico, impegnato tanto nella lotta ai Riformati, quanto nelle controversie teologiche in seno al Cattolicesimo stesso.²⁸ Il modello missionario, poi, esprime appieno i valori fondativi dell'ordine e costituisce un'intramontabile aspirazione per i gesuiti tra antica e nuova Compagnia. Il modello popolare è generalmente declinazione del modello

²⁵ Vedi Emanuele Colombo, Marco Rochini, "Ritorno alle missioni. Jan Philip Roothaan, Gregorio XVI e le missioni della «Nuova» Compagnia di Gesù," in *I gesuiti e i papi*, ed. Michela Catto, Claudio Ferlan (Bologna: Il Mulino, 2016), 103-130.

²⁶ Vedi per esempio Peter Burke, "How to Be a Counter-Reformation Saint," in *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, ed. Kaspar von Greyerz (London: George Allen and Unwin, 1984), 45-55; *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, ed. G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona (Turin: Rosenberg & Sellier, 1994); *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, ed. J. Leemans (Leuven: Peeters, 2005).

²⁷ Per un primo approccio alla questione dell'evoluzione del concetto di eroismo nell'ambito della santità canonizzata vedi Ambrose Eszer, "Il concetto della virtù eroica nella storia," in *Sacramenti, liturgia, cause dei santi. Studi in onore del cardinale Giuseppe Casoria*, ed. A. Moroni, C. Pinto, M. Bartolucci (Napoli: ECS, 1992), 605-636 e Achille Ratti (Pio XI), *Inviti all'eroismo: discorsi di S.S. Pio XI, nell'occasione della lettura dei brevi per le canonizzazioni, le beatificazioni, le proclamazioni dell'eroicità delle virtù dei santi, beati e servi di Dio* (Rome: La Civiltà Cattolica, 1941).

²⁸ Si vedano i due esempi delle controversie teologiche di Lovanio e della congregazione *De Auxiliis*, tra fine Cinquecento e inizio Seicento, che vedono la Compagnia di Gesù contrapporsi rispettivamente ai teologi dell'Università di Lovanio e ai domenicani. Sulle controversie di Lovanio si veda, per es., Edmond J.M. Eijl, "La controverse louvaniste autor de la grâce et du libre arbitre à la fin du XVIe siècle," in *L'augustinisme à l'ancienne Faculté de théologie de Leuven*, ed. M. Lamberigts, L. Kenis (Leuven: Leuven University Press, 1994), 207-282; sulla *De Auxiliis*, si veda Paolo Broglio, *La teologia e la politica* (Firenze: Olschki, 2009), 83-129.

di santità missionaria “interna”, incarnandosi nella figura del predicatore popolare o missionario delle cosiddette Indie di quaggiù;²⁹ a ciò, la Compagnia aggiunge le canonizzazioni che esprimono l’intesa con le aristocrazie: i ceti dominanti appaiono infatti attori essenziali nello sviluppo dell’Ordine in età moderna. Il modello martiriale, infine, non solo è proprio di un ordine religioso che ha fatto di persecuzione e martirio gli elementi chiave della propria auto-rappresentazione e auto-legittimazione,³⁰ ma della Chiesa cattolica di per sé sin dagli albori della propria storia.³¹

L’esplorazione delle strategie di canonizzazione nella Compagnia di Gesù, al quale stiamo dedicando diversi studi, offre una nuova lente di osservazione per comprendere fenomeni devozionali, culturali e sociali che hanno caratterizzato il mondo cattolico tra Antico Regime e modernità e dei quali è tuttora possibile cogliere gli strascichi.

Franco Motta

Eleonora Rai

²⁹ Sulle missioni popolari della Compagnia di Gesù (esiste in merito una vastissima bibliografia) e il concetto di “Indie di quaggiù” vedi per es. gli studi di Emanuele Colombo, per es. “Identità e missione. Gesuiti italiani e missioni popolari tra Antica e Nuova Compagnia”, *Rivista di Storia del Cristianesimo* 11.2 (2014), 285-302; Bernardette Majorana, per es. “Une pastorale spectaculaire. Missions et missionnaires jésuites en Italie (XVI e-XVIII e siècle,” *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57.2 (2002); Bernard Dompnier, per es. “Ricerche recenti sulle missioni popolari nel Seicento,” *Società e Storia* 106 (2004), 813-824. Per un primo approccio vedi Louis Châtellier, *La religione dei poveri. Le missioni rurali in Europa dal XVI al XIX secolo e la costruzione del cattolicesimo moderno* (Milano: Garzanti 1994).

³⁰ Sui processi di auto-legittimazione dell’identità della Compagnia di Gesù e sulla propria auto-rappresentazione come oggetto di persecuzione vedi, per es., Franco Motta, “Il serpente e il fiore del frassino. L’identità dei gesuiti come processo di autolegittimazione,” in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età posttridentina*, Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, ed. Massimo Firpo (Firenze: Olschki, 2005), 189-210; Sabina Pavone, *Le astuzie dei Gesuiti: le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII* (Salerno: Salernoeditrice, 2000); Pierre-Antoine Fabre, Catherine Maire, *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010).

³¹ Sul tema si veda Peter Brown, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 2014), prima edizione 1981. Si veda anche Simon Ditchfield, “Martyrs on the Move: Relics as Vindicators of Local Diversity in the Tridentine Church,” *Studies in Church History* 30 (1993): 283-294.