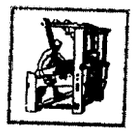
ISTITUTO
NAZIONALE
DI STUDI
SUL
RINASCIMENTO



FONDAZIONE LUIGI FIRPO
CENTRO DI STUDI SUL PENSIERO POLITICO

STUDI E TESTI
25

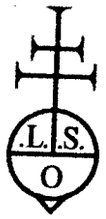
COMITATO NAZIONALE PER LE CELEBRAZIONI
DEL V CENTENARIO DELLA NASCITA DI BENEDETTO VARCHI

NUNC ALIA TEMPORA, ALII MORES

Storici e storia in età postridentina

Atti del Convegno internazionale
Torino, 24-27 settembre 2003

a cura di
MASSIMO FIRPO



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMV

che di dissimulazione che caratterizzarono la tradizione storiografica gesuitica nei suoi primi decenni, impongono di riflettere sul significato e sulle implicazioni di quello che si può definire come un vero e proprio nicodemismo storiografico. Un nicodemismo al quale la cultura cattolica dovette largamente ricorrere nell'età della Controriforma e di cui furono acuti teorizzatori e artefici, tra gli altri, proprio gli esponenti di un ordine religioso che si professava come baluardo dell'ortodossia romana e specchio di incrollabile fedeltà al pontefice. A questo proposito, per concludere, merita almeno accennare al fatto che anche uno dei più noti e controversi aspetti istituzionali della Compagnia di Gesù, la celebre «obbedienza cieca» gesuitica, viene ad assumere nuove valenze se posto in rapporto con quanto si è detto in queste pagine, rivelando anch'essa, come la storiografia antica dell'ordine, un duplice, sfuggente e ambiguo profilo: da un lato, indispensabile funzione di ortodossia ma anche, dall'altro lato, strumento altrettanto essenziale di preservazione della propria autonomia istituzionale e del proprio irrinunciabile patrimonio religioso.

FRANCO MOTTA
Università di Venezia

IL SERPENTE E IL FIORE DEL FRASSINO. L'IDENTITÀ DELLA COMPAGNIA DI GESÙ COME PROCESSO DI AUTOLEGITTIMAZIONE

Vorrei suggerire, in queste pagine, un'ipotesi sulla natura di alcune dinamiche di autorappresentazione della Compagnia di Gesù tra la seconda metà del Cinquecento e l'inizio del Seicento, ed evidenziare la possibilità di una loro relazione diretta con temi polemici speculari propri del pregiudizio antigesuitico di quegli stessi anni. Mi limiterò a prendere in considerazione pochi testi, provenienti dalle due maggiori correnti dell'antigesuitismo cattolico precedenti la tradizione giansenista: la corrente domenicana da un lato, e quella regalista e gallicana, qui compendiata nella figura di Étienne Pasquier, dall'altro. Per farlo, mi muovo da quello che è uno tra i più aspri momenti di contrapposizione nella storia dei rapporti fra gesuiti e domenicani, e cioè la cosiddetta controversia *de auxiliis*, una sorta di vicolo cieco teologico nel quale per circa quindici anni, dal 1593 al 1607, in Spagna prima, quindi a Roma, le menti più raffinate dei due ordini si accaniscono nel velleitario sforzo di tradurre in categorie logiche il nesso causale fra l'onnipotenza divina e le azioni dell'essere umano: di codificare normativamente, in altri termini, ciò che di per sé non può essere codificato perché incommensurabile rispetto alle categorie conoscitive dell'uomo.

Si tratta di un caso particolarmente significativo per almeno due ragioni. Prima di tutto, è una delle rare controversie teologiche nelle quali il papa (nello specifico i pontefici Clemente VIII e Paolo V) presiede personalmente i dibattimenti, non limitandosi cioè a delegare l'esame delle parti agli organi deputati alla definizione dottrinale (qual è, ad esempio, il Sant'Uffizio), ma sovrapponendo la propria persona fisica a quell'uffizio di *iudex controversiarum*, di supremo arbitro delle dispute di fede, che l'apologetica cattolica dell'epoca gli attribuisce come prima

e più alta fra le sue prerogative. In secondo luogo, è la prima vera occasione in cui la Compagnia di Gesù, sotto attacco in quegli stessi anni per la peculiare struttura verticistica, siede sul banco degli imputati con l'accusa di deviazioni di carattere teologico dal *corpus* della tradizione patristica e scolastica.

È sufficiente ricordare di sfuggita l'oggetto del contendere. Nella sua *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, pubblicata nel 1588, Luís Molina introduce un concetto di grazia efficace – ossia della grazia che permette all'uomo di rispondere positivamente alla chiamata di Dio verso la santificazione – nel quale è parte attiva e operante la volontà naturale dell'uomo. L'onnipotenza e l'onniscienza divine si esprimono così nella *scientia media*, una conoscenza dei futuri contingenti con cui il creatore prevede le infinite possibilità nelle quali la creatura può rispondere o meno alla sua chiamata.[1]

Poiché la materia è di ardua comprensione chiediamo aiuto alla lucidità e alla competenza di Roberto Bellarmino, che nell'estate del 1597 espone la faccenda a papa Aldobrandini, giurista di formazione e largamente digiuno di sottigliezze scolastiche:

> I teologi – scrive Bellarmino – sono soliti distinguere la grazia, cioè quell'assistenza speciale con cui l'uomo è aiutato da Dio a raggiungere la fede o la conversione, in grazia sufficiente e grazia efficace, e chiamano sufficiente la grazia per la quale l'uomo può credere o convertirsi, se vuole, senza tuttavia riuscire davvero a farlo; ed efficace quella per cui l'uomo non soltanto ha la possibilità di credere e di convertirsi, ma lo fa infallibilmente. Nessun cattolico nega espressamente l'esistenza della grazia efficace [...], ma il problema sta nel modo di intenderla.

L'opinione di Molina, dunque, «insegna che l'efficacia della grazia dipende dalla volontà umana: infatti, se l'uomo vuole cooperare con la grazia sufficiente questa viene resa efficace; se non vuole, inefficace». Perciò, secondo Molina, «nel caso due uomini ricevano esattamente la medesima grazia, ossia la medesima assistenza di Dio, può succedere che uno si converta e l'altro no, perché uno vuole cooperare con Dio e l'altro no».[2] I domenicani al contrario, prosegue Bellarmino, «in-

[1] Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, Ulyssiponae, 1588. Su Molina e il suo sistema teologico cfr. le voci, assai ricche ancorché datate, di Edmond Vansteenberghe in *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, sous la direction de J.-M. Alfred Vacant, Eugène Mangenot, Émile Amann, Paris, 1903-1972, vol. X/2, 1929, coll. 2090-92, 2094-2187.

[2] «Distinguere solent theologi gratiam, sive auxilium speciale quo homo iuvatur a Deo vel ad fidem vel ad conversionem, in gratiam sufficientem et efficacem; et sufficientem vocant

segnano che la grazia efficace non solo non dipende dal libero arbitrio, ma anche che questo è indotto fisicamente, cioè attivamente e interiormente, da essa». È questa la tesi della premozione fisica, fatta propria dal portavoce domenicano Bañez come genuina interpretazione di Agostino. Bellarmino si serve di una metafora per renderla chiara e distinguere da essa la propria tesi di premozione morale: «Se qualcuno induce un altro a scrivere, esortandolo, o spaventandolo, lo determina moralmente, ossia lo spinge a compiere l'atto dello scrivere; ma se uno afferra la penna e la infila tra le dita dell'altro, poi gli prende la mano e gliela muove, e scrive con essa, allora si può dire che egli spinge, o determina fisicamente l'altro alla scrittura».[3]

In altre parole, il confronto non è giocato sull'effettiva esistenza del libero arbitrio, sulla possibilità per l'uomo di scegliere fra il bene e il male – un dogma sul quale in campo cattolico non sono ammessi dubbi – quanto sulle modalità con cui tale possibilità si realizza. È dunque un bivio semantico a generare la divergenza fra i due ordini religiosi: semantico laddove la determinazione di come operi il libero arbitrio comporta inevitabilmente la determinazione di che cosa, con quella nozione, si intenda. Per la teologia cristiana, infatti, la necessità della grazia ai fini della salvezza è una mera tautologia. Il punto dolente

illam, per quam homo potest credere vel converti, si velit, tamen non credit neque convertitur; efficacem vocant per quam homo non solum potest credere vel converti, sed infallibiliter credit vel convertitur. Nemo catholicorum est, qui expresse neget gratiam efficacem; nam ipse etiam Molina disertis verbis illam admittit [...]. Sed quaestio est de modo intelligendi gratiam efficacem; de qua re sunt tres sententiae, duae extremae, et una media. Prima sententia est aliquorum scholasticorum, quos sequi videtur Molina in sua *Concordia*. Haec sententia docet efficaciam gratiae pendere ab humana voluntate; nam si homo vult cooperari gratiae sufficienti, illa reddetur efficax; si non vult cooperari, reddetur inefficax; et ideo isti auctores dicunt, quod si duo homines habeant eamdem gratiam sive idem auxilium Dei, poterit fieri ut unus convertatur, alter non convertatur, quia unus vult cooperari Deo, alter non vult»: *De novis controversiis inter patres quosdam ex ordine praedicatorum et patrem Ludovicum Molinam Societatis Jesu*, in *Auctarium Bellarminianum. Supplement aux oeuvres du Cardinal Bellarmin*, ed. Xavier-Marie Le Bachelet, Paris, 1913, pp. 101-113, in particolare pp. 101-102. Cfr. *ibid.*, *Introduction*, pp. 19 sgg.

[3] «Secunda opinio est aliorum, qui docent, gratiam efficacem non solum non pendere a libero arbitrio, sed etiam ab ipsa determinari physice, id est active, et intrinsece, ipsum liberum arbitrium. [...] Distinguitur enim determinatio physica a determinatione morali, quoniam determinare physice est influere intrinsece in voluntatem humanam, et eam movere ad volendum: determinare moraliter est eam movere ad volendum non agendo intrinsece in ipsam, sed persuadendo, exhortando, minando, terrendo, consulendo, etc. Et potest hoc illustrari exemplo rerum corporalium; nam si quis exhortando, vel terrendo induceret aliquem ad scribendum, is moraliter determinaret sive impelleret eum ad eam actionem scribendi; sed si quis acciperet calamum, et insereret digitis alterius, et deinde arreptam eius manum moveret, et cum ea scriberet, is diceretur physice eum impulisse, vel determinasse ad scribendum»: *ibid.*, p. 102.

sta piuttosto nello stabilire se la libertà dell'individuo di accettare la chiamata di Dio sgorghi dalla superiore libertà di quest'ultimo di offrirgli la salvezza, e dunque sia del tutto racchiusa in essa, o se implichi invece un limitato margine di autonomia personale cui l'onnipotenza del creatore rimane estranea, lasciandola agire come causa seconda: se, in altri termini, sia pensabile nella creatura una libertà operante e ontologicamente "naturale". Si tratta, lo notiamo, di sottili distinzioni di antropologia teologica, nelle quali, ai nostri occhi, l'elemento speculativo fa aggio su quello più limpidamente religioso, sino a smorzarlo. Ciò su cui vorrei tuttavia richiamare l'attenzione è il fatto che l'astrattezza dei contenuti di un tale dibattito rischia di nascondere l'opposizione radicale, che in esso si cela, fra due diversi modi di intendere la tradizione, e quindi di legittimare precise posizioni dottrinali nell'ambito del magistero della Chiesa. A essere in questione, del resto, non è l'effettiva supremazia di Agostino quale autorità in materia di grazia, bensì la diversa interpretazione che del pensiero di Agostino è prospettata.

Passiamo a leggere la concisa relazione sulla controversia *de auxiliis* che Paolo Sarpi consegna al Senato veneto in un consulto scritto dopo il 1605. Da parte sua, Sarpi non dubita che ogni tentativo di ritagliare uno spazio di autonomia alla volontà umana non sia altro che un *avatar* dell'antica eresia pelagiana. Contro quest'ultima «si oppose virilmente sant'Agostino, mostrando per la dottrina di san Paolo che non solamente abbiamo bisogno della grazia di Dio per operar bene, ma anco per voler operare; sicché da noi non possiamo voler alcuna cosa buona se prima Dio non ce la fa volere».[4] Tutto il resto, ossia il complesso costrutto linguistico eretto a sostegno della tesi molinista, non è che sterile elucubrazione, «tutti vocabuli che fingono di dar poco all'uomo e li danno in effetto il principale, tornando tutti in uno, che l'efficacia sii dal canto dell'uomo».[5] Questo, per il servita, è il naturale portato di una distorsione del messaggio cristiano perseguita con intento proselitistico dalla pastorale cattolica successiva al concilio di Trento: «Questa sentenza – prosegue Sarpi – ha gran fomento dall'eccessivo amore di noi medesimi, che ci fa parere che siamo qualche gran cosa [...]; e sebene nelle scuole e nelli libri si condanna, nelle prediche però e nelle confessioni si insegna al popolo, sotto pretesto che esso popolo non sii capace della verità, ma in verità perché questa allontana più da Dio e

[4] *Domenicani e giesuiti (Scrittura sullo stato della controversia 'de auxiliis')*, in *Scritti scelti di Paolo Sarpi*, a cura di Giovanni Da Pozzo, Torino, 1974², pp. 157-164, cfr. p. 158.
[5] *Ibid.*, p. 159.

mette qualche dependenza dagl'uomini, che serve alle raggioni politiche, in quali è trasmutata la religione».[6]

Alla luce di questa lettura contemporanea alla controversia, la faccenda della grazia inizia così a scendere dall'empireo della scolastica e ad assumere la coloritura più familiare dell'arte del governo delle coscienze. Tuttavia, è un passaggio successivo dello scritto sarpiano a risultarci particolarmente utile. L'essenza dell'idea di mozione morale – in cui Sarpi accomuna le tesi più radicali di Molina e quelle di mediazione di Bellarmino – sta in questo:[7]

> Che dicono li giesuiti che Dio chiama et illumina ogni uomo, ma sono diversi li muodi della divina vocazione et illuminazione. Altri sono interiori, altri esteriori; altri con errori, altri con consolazioni; e che non tutti sono accommodati a tutti gl'uomini, essendo atti altri ad esser attratti da piacevole persuasione che resisterebbono alle minaccie; altri, che non curerebbono delle persuasioni, si lasciano vincer dai timori. In diversi tempi ancora l'uomo diversamente è disposto; onde in alcun tempo sarà capace dell'ammonizione, la quale in altro averebbe rifiutata. Ogni aggiuto divino, dicono li giesuiti, è sufficiente, ma non ognuno è proporzionato a ciascuno.

Vedremo fra breve come, in quegli stessi anni, questa nozione di una incomprimibile varietà dell'uomo e del mondo sia effettivamente utilizzata dal discorso retorico gesuitico per giustificare storicamente la fondazione della Compagnia. Per adesso è sufficiente notare come, letta attraverso le parole di Sarpi, l'antropologia molinista, con la sua tesi di una molteplicità delle forme dell'appello divino secondo la molteplicità dei caratteri individuali, sembri possedere *in nuce* la parvenza di un sapere che potremmo anacronisticamente definire psicologico, laddove essa si traduce nella consapevolezza che ogni individuo è dotato di un'interiorità propria, dissimile dalle altre, irriducibile al dominio assoluto e indistinto dell'onnipotenza del divino.

Forse si tratta di una forzatura. Tuttavia non si può negare che, sotto la superficie scolastica del molinismo, palpiti l'esperienza missionaria già cinquantennale della Compagnia di Gesù, con la sua sperimentazione di una realtà non del tutto scontata nell'Occidente dell'epoca, vale a dire dell'esistenza dell'"altro" – nel senso usato, ad esempio, da Tzvetan Todorov – quale entità compiuta e autonoma e non come mero *lapsus* rispetto al piano della provvidenza. Non è un caso che già i ge-

[6] *Ibid.*, p. 160.
[7] *Ibid.*, pp. 161-162.

suiti delle prime generazioni si mostrino consci dell'enorme varietà della psicologia umana: di quella delle popolazioni passate alla Riforma, o delle moltitudini formalmente cattoliche ma ancora largamente prive dei rudimenti elementari di catechesi, o ancora dei pagani d'oltremare, per i quali i missionari attivi nei regni dell'Estremo Oriente si avviano proprio allora a volgere la dottrina cristiana in linguaggi e in forme comunicative inedite. Lo studio dei classici confuciani compiuto dal padre Matteo Ricci per accedere alla corte imperiale cinese, come l'istruzione aristotelica impartita ai rampolli dei ceti dirigenti europei sono, in questo senso, aspetti della medesima strategia egemonica dell'ordine, fondata su un modello pedagogico nel quale gli elementi del sapere profano sono parte integrante dell'inculturazione morale e religiosa dell'individuo, come perno di un progetto di cattolicizzazione universale.[8]

La lettura teleologica della differenza fra le culture – della diversità, cioè, come eterogeneità di forme che convergono nell'orizzonte della salvezza – è resa possibile ai gesuiti grazie a un vero e proprio salto cognitivo che permette loro di contemplare la pluralità dei fenomeni del culto: un salto permesso dalla presenza di una specifica teoria morale della libertà, della personalità umana e della peculiarità delle vie individuali verso la conversione. Tutto questo, naturalmente, a maggior gloria del cattolicesimo romano.

Occorre ricordare, infatti, che la *Concordia* di Molina non costituisce un fenomeno incidentale nell'evoluzione della teologia della Compagnia di Gesù, bensì la manifestazione dottrinalmente più avanzata di un'effervescenza speculativa che distingue, in quegli stessi anni, altre province gesuitiche. Quando il volume arriva nei Paesi Bassi, attorno al 1590, è accolto dal padre Leendert Leys, detto Lessius (teologo ufficiale del governatorato di Bruxelles e del collegio lovaniense dell'ordine), come un autorevole sostegno alle tesi che da alcuni anni egli sta difendendo contro l'Università di Lovanio in una disputa che sembra prefigurare punto per punto i contenuti della *de auxiliis*.[9] E probabilmente non è un caso che tanto Molina quanto Lessius siano autori, ciascuno per suo conto, di

[8] Importanti, in questa prospettiva, le riflessioni di Dominique Deslandres, *Exemplo aeque ut verbo: The French Jesuits' missionary World*, in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed. by John W. O'Malley, Gauvin A. Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, Toronto-Buffalo-London, 1999, pp. 258-273.

[9] Sulla *controversia Lovaniensis* che oppose Leys ai docenti dello Studio brabantino cfr. Xavier-Marie Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits*, Louvain, 1931, con ampio resoconto sulle vicende precedenti gli anni indicati nel titolo.

due trattati *De iustitia et iure* in cui la riflessione sulle origini del diritto scaturisce da una nozione di virtù nella quale le facoltà naturali dell'uomo occupano un ruolo centrale. Siamo giunti, con questo, a toccare uno dei caratteri originali della singolarità gesuitica, quella peculiare combinazione di sacro e profano che, agli occhi di tanti cristiani del Cinque-Seicento, costituisce un'incancellabile anomalia e un segno inequivocabile di empietà. Ma torniamo alla controversia sulla grazia.

Nell'ottobre del 1597 Domingo Bañez indirizza a Clemente VIII un *Libellus supplex* con la richiesta formale di dispensa, per i soli domenicani, dal divieto di disputare pubblicamente sulla questione, un provvedimento disciplinare emanato dal nunzio a Madrid a impedire la degenerazione della polemica. Per chiarezza, ci limitiamo a ricordare che Bañez non è un semplice rappresentante di quel composito fronte antigesuitico attivo in Spagna fin dagli esordi della Compagnia, ma un elemento di spicco – di certo fra i più prestigiosi, all'epoca – della scuola teologica domenicana, titolare della cattedra primaria di teologia a Salamanca e direttore spirituale, da un ventennio, di Teresa d'Ávila. Non ci resta pertanto che accogliere il suo giudizio come un parere non solo autorevole, ma anche indicativo di una tradizione dottrinale antica e consolidata.[10]

La prima ragione a militare in favore della libertà, per i domenicani, di esporre dalla cattedra le proprie tesi risiede nel rischio che la promulgazione di una sentenza da parte della Santa Sede possa richiedere tempi lunghissimi, anni verosimilmente, e la successione di diversi papi: e questo non soltanto per la concreta difficoltà del caso, ma anche «perché gli autori e fautori della nuova dottrina procurano [...] accuratamente una dilazione della sentenza apostolica, soddisfatti di essere messi nel frattempo sullo stesso piano di coloro che difendono l'antica dottrina di Tommaso e la comune interpretazione dei santi Padri».[11] «I teo-

[10] Sul ruolo di Bañez nella *De auxiliis* si vedano i testi pubblicati in *Domingo Bañez y las controversias sobre la gracia. Textos y documentos*, ord. por Vicente Beltrán de Heredia, Madrid, 1968, con lunga introduzione storica del curatore.

[11] «Verumtamen impossibile est hoc interim non esse duraturum saltem per annos tres, atque utinam non per plures [...]. Atque utinam non plurium pontificum vitae in hoc interim consumantur: praesertim quia novae doctrinae auctores et fautores diligentissime dilationem apostolicae sententiae procurant, et procurabunt, contenti quia interim pares facti sunt cum illis, qui antiquam sancti Thomae doctrinam et sanctorum Patrum communem intelligentiam defendunt; atque ita fiat interim antiqua et nova doctrina pariter probabilis»: *Libellus supplex Clementi VIII oblatus a Dominico Bagnez pro impetranda immunitate a lege silentii utrique litigantium parti imposita, et illustrissimi cardinalis Bellarmini ad eundem libellum iussu eiusdem pontificis responsio*, in *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis pontificibus Sixto V, Clemente VIII et Paulo V libri sex. Quibus demonstrantur ac refelluntur errores et imposturae innumerae, quae in Hi-*

logi della Compagnia – aggiunge più avanti Bañez – non soffrono alcun danno [dal divieto di disputa], anzi se ne gloriano e ne esultano a ragione, perché per quel mandato sono resi pari a noi che portiamo il peso dei giorni e della lotta, mentre il nostro ordine ha sempre resistito a custodia dell'antica dottrina contro molestie e persecuzioni degli eretici».[12]

Ma non è, questa, la sola argomentazione addotta dal teologo di Salamanca. La consegna del silenzio imposta da Roma suona infatti come uno sfregio alla grande tradizione scolastica e un'implicita apertura a spregiudicate avventure dottrinali: «Nessuno è ignaro di quanto utile spirituale abbia portato alla Chiesa il sapere di Tommaso, approvato dai sommi pontefici. Ma al giorno d'oggi esso è deriso da avversari nati solo di recente [*iuniores tempore*]; essi ritengono che nessuno di loro possa dirsi un perfetto teologo se prima, per così dire, non ha escogitato e subito insegnato qualche bizzarro dogma sopra e contro di esso».[13] Qualsiasi cedimento, ossia qualsiasi verdetto che eluda una condanna pura e semplice della *scientia media*, sarebbe un colpo inferto alla purezza del sistema della grazia delineato da Agostino e recepito poi dalla *Summa theologiae*. La tradizione, chiosa Bañez, è come il bambino conteso dalle due donne alla presenza di Salomone: i gesuiti preferirebbero vederla tagliata in due piuttosto che accettare una sentenza di condanna che ne preservi l'integrità, laddove l'ordine dei predicatori, se non ne è la madre naturale, ne è comunque l'antica e legittima nutrice, e preferirebbe vedersi perdere piuttosto che nuocere all'integrità del patrimonio ricevuto.[14]

Mi sembra che, a grandi linee, la sostanza della strategia argomentativa di Bañez possa essere ricondotta a una delegittimazione dell'avversario costruita sull'accentuazione di una sua duplice colpevolezza: l'assenza di un consolidato teologico paragonabile a quello secolare del-

storia congregationum de auxiliis edita sub nomine Augustini Le Blanc notatae sunt, auctore Theodoro Eleutherio theologo, Antverpiae, 1705, app. VI, pp. 805-813, cfr. p. 806.

[12] «Etenim theologi Societatis nihil damni interim patiuntur; imo merito gloriantur et exultant, quia per praedictum mandatum pares efficiuntur nobis qui portavimus pondus diei et aestus, dum antiquae doctrinae non sine haereticorum molestiis et persecutionibus ordo noster propugnator semper extiterit»: *ibid.*, p. 813.

[13] «Quantum enim Ecclesiae Dei divi Thomae doctrina a summis pontificibus approbata piae utilitatis attulerit, nemo ignorat. At vero nostris temporibus derident eam iuniores tempore; neque se quisquam adversariorum perfectum theologum existimant nisi, ut aliquid et ut melius dicam, plurima singularia dogmata supra et contra illam adinveniat et solicite doceat»: *ibid.*, p. 807.

[14] *Ibid.*, p. 812; cfr. *I Reg.* III, 16-28.

le scuole domenicane, e l'attitudine a «produrre nuovi dogmi», e cioè a derogare all'esegesi letterale di Tommaso in favore di una più libera interpretazione degli articoli della *Summa*. Normale conseguenza di questo è il diniego del diritto di parola ai gesuiti, così come esso è negato a chiunque sia sospettato di errore in materia di fede.

Di fatto le richieste di Bañez si risolvono in uno scacco, allorché a essere sciolte dal vincolo del silenzio sono entrambe le parti in causa. Dietro la decisione di Clemente VIII, affidata al cardinale Santoro e da lui comunicata al nunzio in Spagna nel febbraio del 1598, è da cercare senza dubbio il dettagliato controparere espresso da Bellarmino, già da tempo consigliere teologico del papa. A lui il generale dell'ordine Claudio Acquaviva affida la trattazione riservata del caso, e a lui, fra gli altri, si deve la linea difensiva che finisce con il bloccare i lavori della commissione sino al suo definitivo scioglimento.

La tattica scelta da Bellarmino consiste essenzialmente nel prendere in carico le accuse rivolte a Molina, riconoscendone gli errori ma sottolineandone la distanza dagli indirizzi ufficiali della Compagnia, e soprattutto nell'elaborare una linea di attacco in base alla quale la tesi domenicana della premozione fisica diviene essa stessa oggetto di discussione e di sospetto. Lungo tutto l'arco temporale della controversia egli non smette di ricordare le analogie fra il determinismo bañeziano e il tema protestante della servitù dell'arbitrio. Nelle sue glosse al memoriale di Bañez compare una fonte della tradizione che l'avversario non cita mai, e cioè il concilio di Trento: «La questione centrale – scrive Bellarmino – è se la predeterminazione fisica della volontà umana operata da Dio sia in accordo o in disaccordo con la Scrittura, i concili e i Padri. Infatti i padri della Compagnia sostengono che essa sia in disaccordo [con quelli], e soprattutto con il Tridentino, e che quindi sia da considerare nuova». Non occorre ricordare come, nella polemistica confessionale dell'epoca, l'accusa di novità dottrinale sia intesa comunemente come l'anticamera di quella di eresia.[15] Del resto, davanti alle pretese colpe di deviazione teologica attribuite ai docenti gesuiti egli può ricordare al papa, senza timore di smentita, come nessun uomo della Compagnia sia stato mai condannato dal Sant'Uffizio, laddove in tempi recentissimi le carceri dei tribunali della fede hanno più volte ospitato insigni membri della famiglia di san Domenico: una constatazione incon-

[15] «Quaestio igitur praecipua est an praedeterminatio physica voluntatis humanae a Deo facta, sit consentanea Scripturis, conciliis et Patribus, an dissentanea: patres enim Societates contendunt non esse consentaneam, et maxime concilio Tridentino, et proinde esse novam»: *ibid.*, p. 808.

grua sul piano critico – giacché i medesimi tribunali sono di regola presieduti da giudici dell'ordine domenicano – quanto straordinariamente efficace su quello retorico.[16]

Una rapida lettura di questi due documenti sembra dunque adombrare il confronto tra due differenti accezioni della tradizione, un confronto che trascende largamente il merito della questione per aprirsi a stimolanti considerazioni sulle peculiarità della fisionomia intellettuale dei gesuiti alla fine del Cinquecento. Un'idea della tradizione, quella dei domenicani, che identifica l'autorità con l'antichità e con la fedeltà integrale alle fonti del *depositum fidei*. Il lascito di Tommaso, e quello dei Padri prima ancora si presentano come entità atemporali e intangibili, «sacre» nel senso pregnante del termine. Al contrario, l'evolversi storico del pensiero sembra irrompere nel discorso gesuitico, sotto la forma della presenza ineludibile del protestantesimo e dei canoni tridentini. Davanti all'urgenza controversistica qualsiasi distinzione di rango fra ordini antichi e ordini recenti si annulla: non a caso nel voto conclusivo sulla faccenda, espresso nell'ultima riunione della congregazione *ad hoc* il 28 agosto del 1607, Bellarmino ripete «che l'opinione della predeterminazione fisica è di Calvino e Luthero, e che li padri domenicani sono degni di scusa perché non hanno visto li libri degli heretici».[17] Tracce lievi, ma significative di questa asimmetria e del suo perdurare nel tempo, restano nelle incisioni sul frontespizio delle due opere storiche più impegnative sulla controversia molinista, quella pubblicata nel 1700 a Lovanio dal domenicano Jacques-Hyacinthe Serry e la risposta del gesuita Lievin Meyer, uscita cinque anni dopo ad Anversa: nella prima vediamo rappresentato Cristo assieme agli apostoli, nell'atto di ricordare loro «sine me nihil potestis facere», «senza di me non potete nulla»; nella seconda, una seduta del concilio di Trento e, nel cartiglio,

[16] «Enumerant ad extremum novos aliquos errores patrum Societatis Iesu, de quibus mihi necessario aliqua dicenda sunt. Primo, isti errores ad causam de auxiliis non pertinent, proinde non videntur commemorari nisi ad patres Societatis per omnem occasionem in odium adducendos. Quibus si patres Societatis par pari referre vellent, possent sine comparatione plura commemorare: nec solum exprobrare possent quod ex praedicatoribus aliqui viri gravissimi damnati fuerint a publicis Universitatibus, multi in Sancto Officio puniti fuerint, et quotidie puniantur; sed quod etiam aliquot ad haereticos publice defecerint: imo antesignani haereticorum fuerint»: *ibid.*

[17] Riprodotto in GERHARD SCHNEEMANN, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia, initia et progressus*, Friburgi Brisgoviae, sumptibus Herder, 1881, 290. Sulla contrapposizione fra queste due diverse accezioni di tradizione, con riferimento alla polemica giansenista nel XVII secolo, cfr. MARC FUMAROLI, *Temps de croissance et temps de corruption: Les deux Antiquitées dans l'érudition jésuite française du XVIIe siècle*, «XVIIe siècle», XXXIII/2, 1981, pp. 149-168.

due canoni del decreto sulla giustificazione, l'uno contro Pelagio, l'altro contro Calvino.[18]

Commistione di sacro e profano, contaminazione del religioso con il politico, interpretazione flessibile e sincronica della tradizione. È questa ibridazione costitutiva, nella coscienza religiosa del Cinquecento, il connotato più inquietante di un'istituzione, qual'è la Compagnia di Gesù, che rifiuta di essere classificata con categorie mentali radicate nel medioevo cristiano.

Verifichiamo ora quanto ci è offerto dalla seconda area culturale che intendiamo prendere in esame. Nel 1602 sono in pieno corso, in Francia, le trattative per la riammissione della Compagnia di Gesù nel paese. È una battaglia combattuta a tutti i livelli, dalla pubblicistica dei pamphlet alla grande retorica di corte. In quell'occasione rientra in scena un vecchio nemico della Compagnia, il giurista Étienne Pasquier, già avvocato dell'Università di Parigi, quarant'anni prima, al tempo della disputa sull'ammissione delle scuole gesuitiche al conferimento dei gradi dottorali. Il suo *Catéchisme des jésuites*, stampato con il falso luogo di Ville-franche, è un massiccio libello in ottavo destinato a rappresentare una vera miniera di accuse per tutta la letteratura antigesuitica posteriore. Steso nella forma agile del dialogo, mette in scena un serrato scambio di battute fra un gesuita «habillement deguisé» e un avvocato di leale fede gallicana e realista dietro il quale si scorgono i tratti dello stesso Pasquier. Quest'ultimo si trova a difendere un luogo comune già diffuso da almeno un cinquantennio nella classe dirigente più fedele all'autonomia dell'episcopato e della corona, e cioè la sostanziale estraneità dei gesuiti alla tradizione del cattolicesimo francese. A questo fine, tra l'altro, Pasquier riproduce il testo del parere emesso nel 1554 dalla facoltà teologica parigina a proposito dell'istanza di riconoscimento della Compagnia in Francia, il passaggio preliminare all'apertura di collegi e case professe. Si tratta di un documento intriso da un'aspra vena polemica, legata, fra l'altro, ai già noti danni provocati altrove al ceto insegnante dalla concorrenza dei corsi inferiori gratuiti tenuti dai gesuiti: nondimeno vi si coagulano alcuni temi che emergono costantemente nei ritratti critici dell'ordine.

Questa nuova Compagnia – esordisce la *Censura della setta dei gesuiti*[19] –

[18] *Historiae congregationum de auxiliis divinae gratiae, sub Summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V libri quatuor [...]*, auctore Augustino Le Blanc sacrae theologiae doctore, Lovanii, 1700; *Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis*; cfr. *Io.* XV, 5.

[19] «Haec nova Societas, insolitam nominis Iesu appellationem sibi vendicans, tam licenter et sine delectu quaslibet personas, quantumlibet facinorosas, illegitimas et infames admittens, nullam a sacerdotibus saecularibus habens differentiam in habitu exteriore, in tonsura, in horis

che rivendica per sé l'insolita appellazione del nome di Gesù, che ammette [nel proprio seno] arbitrariamente e senza alcuna selezione qualsiasi persona [...], che non mostra alcuna distinzione rispetto ai sacerdoti secolari nell'abito, nella tonsura, nella recita delle ore canoniche [...] nei digiuni e nelle altre cerimonie che fanno la diversità e l'osservanza degli stati degli ordini religiosi, che gode di così tanti e vari privilegi, concessioni e libertà [...], appare violare l'onestà dello stato monastico e fiaccare l'esercizio accurato, pio e necessario delle virtù, delle astinenze, delle cerimonie e dell'austerità; per di più, essa fornisce l'occasione per apostatare liberamente dagli altri ordini, sottrae l'obbedienza e la sottomissione agli ordinari, priva ingiustamente i signori temporali ed ecclesiastici dei loro diritti.

Quella che ne esce è l'immagine di un vero e proprio corpo estraneo rispetto all'organismo sociale, un corpo la cui presenza nel complesso tessuto di codici, obblighi e giurisdizioni che regola la vita religiosa del paese sarebbe poco meno che una mostruosità.

L'ineliminabile incongruenza della Compagnia erompe da una molteplicità di manifestazioni segnate dall'assenza di un'identità immediatamente riconoscibile. Né preti diocesani né monaci, non dediti all'ufficio corale né alla regolata afflizione della vita conventuale, sciolti dalla vigilanza dei vescovi ma al tempo stesso sottratti al foro laico, i gesuiti sono portatori di una diversità destabilizzatrice e tracotante. A partire dal nome stesso, «titolo insolente e fastoso» secondo Pasquier, che non mutua quello del fondatore ma, nel richiamarsi direttamente a Cristo, vuole tracciare un immediato parallelo con la vera «compagnia di Gesù», la cerchia degli apostoli. Accusa, quest'ultima, che già Melchior Cano aveva inserito nei suoi *Loci theologici* in un passo che sarà riprodotto e diffuso a stampa e in manoscritto per tutto il Seicento,

canonicis privatim dicendis, aut publice in templo decantandis, in claustris et silentio, in delectu ciborum et dierum, in ieiuniis et aliis variis caeremoniis (quibus status religionum distinguuntur et conservantur) tam multis, tamque variis privilegiis, indultis et libertatibus donata, praesertim in administratione sacramenti poenitentiae et eucharistiae, idque sine discrimine locorum, aut personarum, in officio etiam praedicandi, legendi et docendi in praeiudicium ordinariorum, et hierarchici ordinis, in praiudicium quoque aliarum religionum, imo etiam principum et dominorum temporalium, contra privilegia Universitatum, denique in magno populi gravamen, religionis monasticae honestatem violare videtur, studiosum, pium et necessarium, virtutum, abstinentiarum, caeremoniarum et austeritatis enervat exercitium; imo occasionem dat libere apostatandi ab aliis religionibus, debitam ordinariis obedientiam et subiectionem subtrahit, dominos tam temporales quam ecclesiasticos suis iuribus iniuste privat, perturbationem in utraque politia, multas in populo quaerelas [...] inducit»: *Censure de la secte des jesuites par la faculté de théologie de Paris en l'an 1554*, in *Le catechisme des jesuites, ou le mystère d'iniquité, revelé par ses supposts, par l'examen de leur doctrine, mesme selon la croyance de l'Eglise romaine*, a Ville-franche, 1677 (I ed. 1602), pp. 25-32, cfr. p. 27.

nel quale brucia l'indignazione contro quanti usurpano tale titolo alla sola istituzione che può fregiarsene, ossia la Chiesa nel suo complesso.[20]

Questa non definibilità, questa opacità d'aspetto e di comportamento, sintetizzata visivamente nell'assenza di un abito specifico – contrassegno esteriore dell'appartenenza – è parte integrante della modernità dei gesuiti e della loro formidabile capacità d'espansione. Per inciso, secondo l'ideologia ufficiale della Compagnia l'ibridazione è, al contrario, sorgente della perfezione dell'istituto. In un'esortazione rivolta ai confratelli napoletani nell'ottobre del 1596, Bellarmino definisce la Compagnia una «religio mixta», che trascende la separazione fra ordini contemplativi e ordini attivi praticando un apostolato di carità che presuppone una contemplazione attenta e assidua. L'apostolato gesuitico, il cui fine supremo si situa «nella conversione delle anime, nella loro purificazione, illuminazione e perfezione» è superiore alle normali gerarchie regolari e prossimo, specifica Bellarmino, allo stato dei vescovi.[21] Promessa e garanzia di perfezione, questa liminalità si rovescia, nell'ottica degli avversari, nella cifra di un'originaria attitudine alla corruzione e alla sovversione dei princìpi. Pasquier, con una magistrale invenzione letteraria, ci offre un saggio incisivo di questo rovesciamento di prospettiva allorché traduce nella densità del simbolismo onirico la trama di questa diffusa rete di sospetto.

Il personaggio del gentiluomo del suo *Catéchisme* narra ai compagni di viaggio il sogno fatto la notte precedente. È una lunga processione degli stati della Chiesa che si dipana nella sua immaginazione:[22]

[20] «Ecclesiae quippe Romanae scribens Paulus, "Omnibus – ait – qui sunt Romae vocatis sanctis" etc. Atque in priore ad Corinthios epistola: "Ecclesiae Dei – inquit – quae est Corinthi, vocatis sanctis" etc. Et paulo post: "Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius Iesu Christi": quae sine dubio societas cum Christi Ecclesia sit, qui titulum sibi illum arrogant hi videant an haereticorum more penes se Ecclesiam existere mentiantur»: *De locis theologicis libri duodecim*, in Melchioris Cani episcopi Canariensis, *Opera, in hac primum editione clarius divisa et praefatione instar prologi Galeati illustrata a patre Hyacintho Serry*, Patavii, 1714, Locus IV, *De Ecclesiae catholicae auctoritate*, cap. II, *Quid Ecclesiae voce significetur*, pp. 109-111, cfr. p. 109.

[21] «Sunt quaedam religiones activae, quae [...] sunt perfectiores contemplativis: illae videlicet quae versantur in actione quae praerequirit contemplationem: qualis actio est praedicatio et sacramentorum ministratio, et in summa conversio animarum et earundem purgatio, illuminatio et perfectio. Istae enim actiones, ut bene fiant, procedere debent a contemplationis plenitudine et maxima unione cum Deo. Et hae religiones sunt perfectissimae; nam sunt proximae statui episcoporum»: *Exhortatio tertia de perfectione Instituti Societatis Iesu*, in *Opera oratoria postuma adiunctis documentis variis ad gubernium animarum spectantibus*, ed. Sebastiaan Tromp, Romae, 1942-68, vol. IX, pp. 382-386, cfr. p. 382.

[22] «Il me sembloit doncques voir en dormant une reveue generale que Dieu faisoit de son Eglise, depuis la passion de nostre Sauveur [...] jusques a huy: en laquelle, comme en une grande et solennelle procession, les apostres alloyent les premiers, suivis des papes, patriarches,

Gli apostoli sfilavano per primi, seguiti dai papi, dai patriarchi, dagli arcivescovi, dai vescovi, dai curati, dai preti e da tutti gli ecclesiastici che, per non esser monaci, sono chiamati secolari. In seconda fila marciavano i buoni vecchi padri eremiti, promotori e fondatori dei monasteri, e al seguito loro parecchi splendidi abati e religiosi degli ordini di sant'Agostino e di san Benedetto, dai quali, come da due grandi fontane, sono scaturiti tutti gli altri ordini che sono definiti regolari. Al terzo posto stavano le università con i loro rettori. [...] Dei primi reggeva la bandiera san Pietro, dei secondi sant'Antonio, dei terzi [...] il maestro Jean Gerson, dottore in teologia.

Ai margini della processione si scorge Ignazio di Loyola con i suoi primi compagni e i generali della Compagnia, Laynez, Borja, Mercurian e Acquaviva, spalleggiati dall'intera compagine gerarchica dell'ordine, sino ai coadiutori e agli scolari. Il padre Ignazio si avvicina a Pietro per essere accolto fra gli apostoli: «"Che nome portate?", "Quello che richiede la nostra vocazione: Compagnia di Gesù"». Il principe degli apostoli ha un impeto d'ira: né lui né gli altri che hanno conosciuto Cristo, infatti, hanno mai osato prendere un tale nome.[23] Cacciato bruscamente, Ignazio si rivolge allora a sant'Antonio, e quindi a san Benedetto. Quest'ultimo gli fa notare che essi non possono appartenere alla schiera dei monaci poiché non portano abiti di alcuna regola, né tonsura, né praticano i digiuni, al che Ignazio replica che essi non sono monaci, ma soltanto religiosi. «Se è così – risponde Benedetto – voi sareste dunque una quintessenza dei monaci. Ma come la Facoltà di medicina non riceve nelle sue scuole i distillatori di quintessenza, i paracelsisti, così nella nostra non possiamo ammettere i gesuiti».[24] A questi

archevesques, evesques, curez, prestres et de tous les ecclesiastiques qui pour n'estre moines sont appellez seculiers. Au second rang marchoyent ces bons vieux peres hermites, premiers autheurs et fondateurs des monasteres, et a leur suite plusieurs grands abbez et religieux des ordres de saint Augustin et de saint Benoist, desquels comme de deux grandes fontaines sont issus tous les autres ordres de religion que l'on appelle reguliers. Au troisieme rang estoyent les Universitez, ayans leur recteurs [...]. Des premiers [gli apostoli] saint Pierre portoit la baniere; des seconds saint Antoine; des troisiesmes [...] si demeura elle pour cette fois (sans le tirer en consequence) par devers maistre Jean Gerson docteur en theologie»: *Le catechisme des jesuites*, p. 121.

[23] «S. Pier. Gens de bien vous soyez les tresbien venus, car le principal soin de nostre vocation, fut de reduire a nostre foy plus d'ames qu'il nous seroit possible. Ign. C'est le bout ou nous visons, par le voeu particulier de mission que faisons a ceux qui vous ont estè successeurs dans Rome. S. Pier. Cela va bien, mais quels noms portez vous? Ign. Tel que nostre vocation desire: de la Societé de Jesus. [...] S. Pier. Comment? Nous qui fusmes vrayement nouris en la Compagnie de Jesus, ausquels il communiqua tous ses secrets, tant et si longuement qu'il fut revestu de chair humaine, en ce bas estre, et estant monté aux cieux, nous en fit participans par la voye de son esprit, n'ossasmes jamais prendre cette qualité [...]»: *ibid.*, pp. 122-123.

[24] «A quoy Ignace et ceux qui l'accompagnoyent, ayans courtement et rondement respondu que luy ny ceux de sa compagnie n'estoyent moines, ains seulement religieux. Si ainsi est (repliqua saint Benoist) vous estes doncques une quinte essence de moines. Et tout ainsi que la Faculté de medecine ne veut recevoir dedans ses escoles ces abstracteurs de quinte-essence, paracelsistes, aussi ne pouvons en la nostre admettre les jesuites. Au paracelsites et au jesuites en les refusant, il y aura de la rime et de la raison tout ensemble»: *ibid.*, p. 130.

ultimi non resta che tentare di accodarsi al corteo delle università, e per questo Ignazio invia Acquaviva a parlamentare con il cancelliere Gerson. «Le nostre università – spiega quest'ultimo – sono composte da due categorie di uomini, i secolari e i regolari, e per ciascuna di esse osserviamo regole specifiche. [...] A quale categoria appartenete?». «Non vi meravigliate – risponde Acquaviva – noi assomigliamo all'orso, il cui piccolo all'inizio non sembra che una grossa massa di carne, che a lungo andare prende la sua vera forma grazie alle continue leccate della madre. Così è per noi perché, a dire il vero, Ignazio e i suoi compagni non hanno designato precisamente quello che siamo. Tuttavia, dopo avere variamente esercitato i nostri spiriti su questo enigma, non ci siamo denominati monaci, ma chierici regolari». «Siete dunque un ordine ermafrodito», ribatte Gerson: e così la Compagnia non trova posto nemmeno nelle università.[25]

È contro questo pesante carico di addebiti che il nucleo dirigente della Compagnia di Gesù si trova a dover perorare la peculiarità dell'ordine, a rivendicarne cioè una piena legittimità disciplinare e teologica e uno spazio nella storia della salvezza pari a quello conquistato sul campo. Si tratta, in altri termini, di dotare la Compagnia di un'identità condivisa non solo all'interno, ma nel riscontro con la più vasta articolazione del corpo ecclesiale. A farsi carico di questo progetto è prima di tutto la storiografia ufficiale dell'istituto cui, con il generalato Acquaviva, è affidata una grande opera di politica culturale che prevede il recupero e l'utilizzo di una memoria collettiva vecchia di oltre mezzo secolo. Nella prima parte della *Historia Societatis Iesu*, iniziata nel 1590 e portata a

[25] «Nos Universitez sont composées de deux especes d'hommes, les uns seculiers, les autres reguliers, et en chacune d'icelles nous observons diverses polices. Les seculiers peuvent paisser maistres és artes, docteurs en theologie, decret, medecine, faire leçons, apres avoir acquis leurs degrez, a tous escoliers qui se presentent, tant dedans que dehors les colleges. Il est seulement permis aux reguliers d'estre docteurs en theologie, et d'enseigner les jeunes hommes de leurs ordres sans plus. De quelle especе des deux estes vous? [...] AQ. Ne vous en esmerveillez: nous ressemblions lors a l'ourse, laquelle ayant fait son fan, il semble du commencement n'estre qu'une lourde masse de chair, laquelle par les continuels lechemens de sa mere prend a la longue la vraye forme de l'ours, ainsi en estoit-il de nous: car a vray dire nostre Ignace et ses compagnons ne nous avoyent pas specifiquement designez quels nous estions. Mais apres avoir diversement exercé nos esprits sur cette obscurité, on nous a appellez non moines, ains clercs reguliers [...]. Gers. Vous estes doncques un ordre hermaphrodite»: *ibid.*, pp. 132-133.

termine da Francesco Sacchini, il padre Niccolò Orlandini si sente per questo in dovere di far precedere la narrazione dell'epopea ignaziana da un lungo capitolo introduttivo, dedicato alla delimitazione di uno spazio concettuale nel quale inserire e giustificare la nascita della Compagnia. Il problema, in altri termini, sta nell'indicare le ragioni per cui, in presenza di un'innegabile quantità e varietà di ordini regolari, è nata una nuova congregazione religiosa. Per rispondere, Orlandini fa perno su quella medesima accezione dinamica di storia che abbiamo trovato nelle obiezioni di Bellarmino a Bañez. Anzi, si spinge a una conclusione cui Bellarmino, in quegli stessi anni, non arriva, volgendo nel suo contrario l'idea di una coincidenza dell'antichità e dell'integrità di fede.

Il demonio, affinando e rinnovando costantemente le armi a sua disposizione, seduce un monaco e inala in lui il suo spirito di malvagità, poiché è fra i monaci che «la sua prole, avvelenata dalla lunga consuetudine con il cenobio e da una smodata ostentazione di dottrina, si mostra più adatta a provocare il danno».[26] Per questo, nonostante la presenza di tante «nobilissime famiglie» nel mondo cristiano, Dio ha voluto opporre nuove schiere di uomini pii alle nuove moltitudini dell'empietà: e quanto la Compagnia di Gesù sia tanta parte in questo piano divino lo dimostra la sua espansione, così rapida contro ogni aspettativa.[27] Essa poi è stata creata come un esempio offerto agli altri ordini affinché la loro disciplina si risvegliasse, rinvigorita dallo spirito di emulazione: termine chiave, quest'ultimo, del metodo didattico dei gesuiti. «Spesso – nota Orlandini – la virtù che giace nascosta si manifesta se provocata dall'emulazione, mentre si logora se non incontra avversari sulla propria strada. Come infatti l'integrità del mondo è garantita in eterno dallo scontro degli elementi primordiali, così il purissimo culto di Dio e la vera santità fioriscono laddove, tra le famiglie dedicate a Dio, s'infiamma una pia emulazione». Frasi diplomatiche, certo, indirizzate a normalizzare l'ostilità degli altri ordini verso la Compagnia e

[26] «Excogitarat invidissimus hostis, ad extinguendum omnem cultum sacrae religionis perdendamque innumerabilem vim animorum, ut unum aliquem e monachorum numero blande seduceret teterrimumque ei suum spiritum inhalaret, per quem toto terrarum orbe sua venena diffundens tanto certiora suae nequitiae iacula figeret quanto nequiorem satellitem nactus esset, tanto exploratius de religione, de cerimoniis, de coenobitica ac religiosa vita actum iri consideret quanto venenata eius proles et longo usu coenobii et singulari ostentatione doctrinae ad perniciem inferendam videbatur instructior»: *Historiae Societatis Iesu prima pars*, autore [sic] Nicolao Orlandino, Romae, 1615, p. 2.

[27] «Ne nequissimi draconis astutia Dei sapientia videretur inferior, opponendae fuere vicissim novis impiorum catervis novae piorum hominum acies, novis diaboli satellitibus novi Christi Iesu ministri. Quorum ex Societate tam praeter opinionem tamque opportune conflata religio satis indicat et unde et quorsum ea edita ac procreata sit»: *ibid.*

a inquadrarla in un piano provvidenziale. Vero è che il conflitto non è negato, anzi è assunto a cifra distintiva della missione della famiglia ignaziana, la quale «senza il prestigio della vetustà e il merito di fatti celebri, ha acceso il fuoco dell'emulazione ovunque abbia lasciato traccia».[28] L'opportunità, di tempo e di luogo, è dunque il criterio che ha ispirato la fondazione della Compagnia. Il piano soprannaturale di salvezza non si manifesta, come nella cultura dei difensori della pura *lectio* agostiniana e tomista, nella secolare stratificazione del tempo, ma nella mischia frenetica che oppone senza sosta il bene al male, nella quale l'antichità è causa di obsolescenza piuttosto che garanzia di autorevolezza. Lutero, il «monaco avvelenato» dei tempi nuovi, richiede uomini nuovi e metodi nuovi di lotta.

«Dio arricchisce e orna le singole [famiglie religiose], come di una loro dote, con quanto è adatto agli usi per cui sono destinate»: e la dote della Compagnia risiede «nel non arrestarsi in nessun luogo certo, nello spingersi in ogni regione per procurare a Cristo ingenti guadagni di anime».[29] Il mondo aperto dalle scoperte geografiche è un mondo multiforme, un grande campo da conquistare alla fede con le modalità che si rivelano via via più adatte. Per il godimento e il nutrimento di ciascuno Dio ha creato «tanti generi di cose, di colori, di suoni, di sapori, di odori e di superfici», e «tante specie di animali». Allo stesso modo, la dissimiglianza dei temperamenti umani, dei gusti e delle nature, chiede che l'annuncio evangelico sia offerto in tutta l'ampiezza dello spettro dei codici atti a spingere ciascuno verso la verità secondo quanto ciascuno è in grado di recepire.[30] È evidente, mi pare, come, al di là delle

[28] «Proxima vero novas condendi familias causa est ut veterum familiarum studia, quae interdum aliquid de primis initiorum ardoribus ipsa temporis diuturnitate remittunt, novarum acuantur exemplis. Saepe enim quae latebat inclusa virtus aemulationibus lacessita se prodit, et quae nullos nacta est aemulos, obsolescit. Ut enim, cum ex quatuor rerum initiis pugnat et certamen exarsit, tum maxime ad diuturnitatem viget incolumitas mundi, sic inter dicatas Deo familias, ubi pia exarserit aemulatio, purissimus Dei cultus et vera sanctitas efflorescit. Quantam iam inde ab ortu suo Societas haec, ut de aliis taceam, nullis dum vetustatis commendata suffragiis, nullis illustrioribus nobilitata factis, ubicumque vestigium posuit aemulationis flammam iniecit?»: *ibid.*

[29] «Consentanea quippe destinatis usibus Deus, velut sua dote singulas [familias] locupletat, et ornat: singularumque operam, ad suae vineae culturam pro tributis cuique muneribus, et donis adhibet, ideoque certis aetatibus ac temporibus novas creat. Societatem vero nostram, ipsam quoque habere praecipui aliquid, quo ei, quam dixi, vineae peculiarem operam locare possit, quid cunctandum est confiteri, cum id omne divini sit muneris, atque doni? Proprium est illi suas perpetuo operas, et quasi colonos sponsione voti addita, habere promptos, et expeditos ad obsequium Romani pontificis, ut quocunque ille iusserit evangelii causa, sine recusatione contendant. Proprium est, nullo certo loco consistere, perscrutari plagas omnes, ut ingentia undique Christo Domino animarum lucra conquirant»: *ibid.*

[30] «Quae tanta tamque admiranda in omni statu ac natura varietas, non tam quia specta-

specifiche articolazioni teologiche, le tesi della *Concordia* di Molina traducano nel linguaggio delle scuole un'attitudine che è parte integrante dell'identità dell'ordine. Orlandini forgia nella sua storia della Compagnia di Gesù uno schema argomentativo, imperniato su un'idea dinamica della storia sacra e sul concetto chiave di opportunità di tempo e di luogo, che diviene fondamentale nella produzione storiografica successiva e nella strategia di autorappresentazione dell'ordine. Senza arrivare alla celebre *Storia della Compagnia di Giesù* del padre Bartoli, mi vorrei soffermare su quello che è cronologicamente l'ultimo testo che prendo in esame.

L'*Imago primi saeculi Societatis Iesu*, la grande opera emblematica composta dai padri dei Paesi Bassi per celebrare il giubileo centennale della Compagnia e consacrarne l'identità presso la repubblica delle lettere, riprende una ad una le argomentazioni di Orlandini, ornandole con una retorica intessuta di richiami profetici e di fascinazioni simboliche. Il nesso fra la nascita dell'istituto e l'infiammare dell'eresia è senza dubbio l'asse attorno al quale ruota l'impianto dimostrativo del volume. Il paragone è fra il centenario della *Regimini militantis Ecclesiae* e «il ferale giubileo della setta luterana», festeggiato nei paesi protestanti ventitré anni prima. Lutero e Ignazio compaiono così sulla scena come i volti speculari di un divenire storico dominato dal *pólemos* incessante fra verità ed errore. «La provvidenza appare più certa che mai quando vediamo Dio fornire il rimedio ai veleni più letali. Così l'Africa, infestata da animali velenosi, è pure ricca di efficacissime erbe officinali. Né la natura permette che i serpenti escano dalle loro tane prima che cominci a germogliare il frassino, loro nemico, i cui fiori sono un rimedio certo ai morsi dei rettili».[31] Allo stesso modo, ogni secolo ha visto nascere una nuova eresia e gli uomini che l'hanno sconfitta. Dio ha opposto Pietro a Simon Mago, Cirillo a Nestorio, Atanasio ad Ario, Agostino a Mani e Pelagio, Domenico e Francesco agli albigesi. Ignazio è il difensore della fede che Dio ha voluto nell'età di Lutero: e questo è evidenziato, fra l'altro, da una lettura parallela della loro vita nella quale ai gesti di empietà, di discordia e di ribellione del secondo corrispondono altrettante opere di santità del primo.[32] Si tratta di un'immagine del fondatore che sarà utilizzata a lungo nelle opere propagandistiche dei gesuiti: basti ricordare che l'effigie di Ignazio scolpita da Giuseppe Rusconi, e collocata nella navata destra di San Pietro, fra le statue dei fondatori degli altri ordini, nel 1731, raffigura il santo, *Costituzioni* alla mano, nell'atto di schiacciare con il piede l'immagine allegorica dell'eresia.[33]

Il trascorrere del tempo, il depositarsi delle cerimonie e delle regole è, anche qui, fomite di torpore e di corruzione della condotta degli ordini religiosi. Ancora una volta, la missione peculiare della Compagnia nella cornice del mondo cattolico è quella di pungolo alla perfezione, come Bellarmino aveva teorizzato descrivendo i compiti di una «religio mixta». «Abbiamo sentito spesso i più vecchi – chiosano i redattori dell'*Imago primi saeculi* – ricordare che ovunque la Compagnia abbia lasciato un segno, là il volto delle cose è cambiato».[34] Mi sembra di poter concludere che la lotta all'eresia dei tempi moderni e al lento declino delle antiche congregazioni siano le direttrici cardinali della strategia narrativa con cui la Compagnia di Gesù, nel primo secolo dalla sua fondazione, si dota compiutamente di un'identità.

Per concludere, vorrei tentare di tracciare una possibile genealogia di questi luoghi retorici, e di verificare in che misura essi siano il frutto non solo del confronto polemico con gli avversari interni al mondo cattolico, ma anche di un sentire diffuso nell'organico della Compa-

---

bilis ac decora quam quia peropportuna et saepe necessaria probatur, ab summo illo ac sapienti opifice videtur inventa. Quorsum enim ad capiendos humani corporis sensus tam multiplex est reperta varietas? Cur pascendis singulis singula rerum inventa sunt genera, colorum, sonorum, saporum, odorationum atque tactionum? Quorsum tot animantium species? [...] Num ad universi dumtaxat ornatum ac voluptatem, an etiam ad multiplicem hominum usum atque opportunitatem, quorum gratia eam, quam dixi, varietatem excogitavit divina solertia? Nimirum naturae hominum variae voluntatesque tam multa tamque inter se distantia ac dissimilia rerum genera requirebant, ut qui re aliqua minus capitur et afficitur ei nunquam in tanta varietate deesset quod eius mulceret sensum et velut arridere palato. Par in disciplinarum multitudine varietatis est ratio, quam idcirco providentia Dei sua in Ecclesia tam est machinata solerter, ut variis hominum voluntatibus et ingeniis, moribus ac naturis, constitutionibus corporum atque viribus indulgeret, nec in tanta familiarum copia deesset unquam quae cuique prae caeteris probari posset, et quo suus quemque nutus ac voluntas impelleret»: *ibid.*, p. 3.

[31] «Conferamus tamen pedem, si placet; et quem aeterno consilio Luthero Deus opposuit, scripto quoque nostro opponamus Ignatium. Apparebit providentia Numinis certissima exhibentis remedia praestantissimis venenis. Ita venenatis infesta animantibus Africa herbarum eadem efficacissimarum ferax est. Neque e cavernis serpentes ante prorepere natura patitur quam inimica illis fraxinus frondere coeperit, cuius flores anguium morsibus certa medela»: *Imago primi saeculi Societatis Iesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antverpiae, 1640, *Dissertatio sexta. De ferali iubileo sectae lutheranae, eique opposito Societatis iubileo*, pp. 18-21, in particolare pp. 18-19.

[32] *Ibid.*, pp. 19-21.

[33] Nella chiesa di Sant'Ignazio è conservato il modello originale in gesso, opera di Camillo Rusconi: cfr. Pietro Tacchi Venturi, *S. Ignazio di Loyola nell'arte dei secoli XVII e XVIII*, Roma, 1929, pp. 20-21.

[34] «Ipsi frequenter audivimus a senibus memorari, ubicumque Societas vestigium posuisset, aliam continuo rerum faciem extitisse, et pro impietate, ignorantia, luxu rei christianae peritiam, religionem, probos castosque mores celeriter effloruisse»: *Imago primi saeculi*, Locus I, cap. I, *Cur diversis temporibus diversi religiosorum ordines nascantur*, pp. 53-57, cfr. p. 54.

gnia. Sappiamo come il parallelo fra Lutero e Loyola, e il *tópos* dell'originaria missione antiereticale dell'ordine risalgano agli anni immediatamente successivi alla morte del fondatore, e siano opera, in particolare, dei padri Polanco – autore di un importantissimo diario sulle vicende del vertice gesuitico sino al 1573 – e Nadal, plenipotenziario del generale per gli affari relativi all'area germanica.[35] Ma è soprattutto nella prima grande impresa storiografica della Compagnia, la biografia di Loyola di Pedro de Ribadeneyra, e nell'evoluzione delle sue edizioni che queste suggestioni si compongono in un accurato discorso propagandistico.

La *Vita Ignatii Loyolae* non ebbe un decorso facile. Pubblicata originariamente in latino nel 1572 dietro impulso di Francisco Borja, e volgarizzata in spagnolo con importanti aggiunte undici anni dopo, l'opera sembrò subire una consegna del silenzio durante il generalato di Évrard Mercurian, che affidò la stesura di una nuova biografia a Giovanni Pietro Maffei. Fu Acquaviva a imporre la traduzione latina dell'edizione spagnola ampliata, uscita finalmente nel 1586 e sulla quale si edificò il mito ignaziano nei decenni che portarono alla canonizzazione, e oltre.[36] In occasione delle due edizioni latine, quella originale e quella ampliata, il testo venne diffuso nelle province dell'ordine per la raccolta di pareri ed eventuali censure. Alcune repliche risultano al proposito particolarmente illuminanti.

In una data imprecisata fra il '73 e il '76 il padre Canisius trasmise all'autore una dettagliata censura dell'opera. Fra le annotazioni, una riguarda la visione avuta da Ignazio sulla strada per Roma, in seguito alla quale egli avrebbe deciso di battezzare la congregazione con il nome di Gesù.

Forse non è il caso – scrive Canisius[37] – di dire che questa fu l'unica o la principale ragione di questa designazione di Ignazio. Preferirei si parlasse di più di questo nome, affinché sia chiaro perché ci chiamiamo Compagnia di Gesù e non si riferisca la scelta alla sola visione fatta una volta a Ignazio.

[35] Cfr. John W. O'Malley, *The Historiography of the Society of Jesus: Where does it stand today?*, in *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts*, pp. 3-37, in particolare pp. 4 sgg.

[36] Sulle vicende editoriali dell'opera di Ribadeneyra si vedano i *Prolegomena* di Cándido de Dalmases alla sua edizione della *Vita Ignatii Loyolae auctore Petro de Ribadeneyra*, Romae, 1965, pp. 1-54.

[37] «Fortasse non est opus fateri hanc vel unicam vel praecipuam Ignatio causam fuisse huius nuncupationis. Percuperem de hoc nomine plura dici, ut constet clarius cur de nomine Societatis Iesu appellemur, et ne solum causa referatur ad revelationem semel factam Ignatio. Quid si adiungatur, quod iesuitarum nomen, uti plerique putant, numquam nobis arrogaverimus?»: *Censura sancti Petri Canisii*, *ibid.*, pp. 944-952, cfr. p. 947.

Molti chiedono frequentemente notizie di questo, e certo saranno difficilmente soddisfatti da quanto si scrive nel libro. Forse sarebbe il caso di aggiungere che non ci siamo mai arrogati da noi, come ritengono molti, il nome di gesuiti.

Pedro Paulo Ferrer, del collegio di Évora, notava a sua volta che nel capitolo primo «manca l'anno della conversione del padre Ignazio, che fu il 1521 all'età di trenta anni, nello stesso anno in cui Lutero, alla dieta di Worms, si mostrò apertamente eretico».[38] Emanuel Rodrigues, assistente di Portogallo, a proposito della seconda edizione rimarcava come l'enfasi sulla missione della Compagnia per la difesa della fede in un'epoca di mancanze negli altri ordini rischiasse di provocare il risentimento dei domenicani, che «ritengono di essere più numerosi, più colti, più potenti e devoti di quanto non lo siamo noi, e che noi avremo a soffrire di mancanze prima di quanto non possa accadere loro».[39]

Rispetto alla prima versione, la seconda stampa latina della vita di Loyola contiene corpose interpolazioni tese a sottolineare l'ineludibile intreccio tra la biografia del fondatore e la struttura profonda dell'ordine. Il nome della congregazione è presentato come il segno della sua singolarità, voluta da Dio e impressa nella volontà di Ignazio nonostante le perplessità legate a una tale denominazione: una singolarità che dalla vita del fondatore, né solo attiva né solo contemplativa, ma entrambe le cose assieme, nei termini di cui si servirà Bellarmino, si trasmette geneticamente allo statuto dell'intera Compagnia.[40] Nel capitolo XVIII del libro II, interamente aggiunto nella seconda edizione latina, sono esposte le ragioni della nascita dell'ordine secondo lo schema binario della specularità della vicenda di Ignazio con quella di Lutero. Il 1521, l'anno chiave della dieta di Worms e della conversione del fondatore, diviene il centro simbolico d'attrazione attorno al quale si aggrumano gli eventi della nuova epoca dello scontro confessionale, co-

[38] «Deest hoc loco annus conversionis patris Ignatii, qui fuit 1521, cum ageret aetatis annum 30, quo anno Lutherus in comitiis Vormaciensibus palam se haereticum prodidit»: *Censura patris Petri Pauli Ferrer*, *ibid.*, pp. 952-958, cfr. p. 953.

[39] «Dize que la divina providencia instituyó nueva orden para defender principalmente la fe, porque faltando los varones apostólicos de las otras religiones, los nuestros les ayudassen. Lo qual todo interpretarán los dominicanos que significa que ellos faltan y la Compañía les socorre; y sentirlo han mucho, porque piensan que son más en numero, en letras, en poder y en religión que los nuestros; y que más presto faltaremos nos que ellos»: *Censura patris Emmanuelis Rodrigues*, *ibid.*, pp. 980-987, cfr. p. 987.

[40] «Societas ergo Iesu, hoc nomine a summis pontificibus insignita, religio clericorum et est et appellatur a concilio Tridentino. Eius vita neque in sola contemplatione neque in sola actione, sed in utraque simul posita est»: *ibid.*, p. 502; cfr. anche p. 272.

me in passato – i termini sono gli stessi che saranno ripresi a distanza di sessant'anni dalla *Imago primi saeculi Societatis Iesu* – la storia della salvezza si è aggrumata attorno all'opposizione fra Pietro e Simon Mago, fra Agostino e Pelagio, fra i domenicani e i francescani e gli albigesi.[41] Così come nelle pagine dedicate alla morte di Ignazio si fa strada il parallelismo tra lo spegnersi della vita mortale del santo e il progressivo incendiarsi delle persecuzioni contro la Compagnia.

Con la biografia ignaziana siamo giunti, penso, al nucleo originale di un mito di fondazione che, lungi dal costituire un racconto autoreferenziale, mostra come l'identità della Compagnia di Gesù si sia costruita prima di tutto sulla base della necessità di rispondere a un bisogno di legittimazione derivato da un'originaria liminalità dell'ordine rispetto a strutture istituzionali e culturali radicate in un passato assai più antico.

[41] *Ibid.*, pp. 315-316.

MIGUEL GOTOR
Fondazione Luigi Firpo Torino

«UN PARADOSSO OMBREGGIATO DA OSCURO ENIGMA»: IL MITO DELLE ORIGINI E BERNARDINO OCHINO NELLA STORIOGRAFIA CAPPUCCINA TRA CINQUE E SEICENTO

Nel 1912 Ludwig von Pastor pubblicò in una rivista francescana una breve ma densa nota critica sulla storiografia cappuccina tra Cinque e Seicento, tratta da un'appendice della sua monumentale storia dei papi.[1] Lo storico austriaco esaltava il valore scientifico di alcune fonti manoscritte allora semisconosciute, conservate nell'archivio generale dell'ordine cappuccino, che aveva utilizzato con profitto nella sua opera. Allo stesso tempo affermava di avere volutamente trascurato l'unica storia dei cappuccini data alle stampe in età moderna, quella di Zaccaria Boverio, edita a Lione nel 1632, accusandola di «parzialità», «esagerazioni» e «abbellimenti» a danno della «verità storica». Nei quarant'anni successivi all'autorevole giudizio di Pastor, lo studioso cappuccino Melchiorre da Pobladura curò l'edizione critica di quelle opere manoscritte compiendo un pregevole sforzo filologico ed erudito che non sfuggì al sensibile fiuto storiografico di Delio Cantimori.[2] Si trattava, in ordine cronologico, delle tre relazioni di Mario Fabiani da Mercato Saraceno, redatte dal 1565 al 1580,[3] dell'opera di Bernardino Croli da Colpetraz-

[1] LUDWIG VON PASTOR, *L'origine dei cappuccini*, «Miscellanea francescana», XIV, 1912, pp. 3-12 e ID., *Storia dei papi dalla fine del Medio Evo*, voll. 16, Roma, 1908-1934; cfr. vol. IV/2, pp. 588-603 e 728-730 (*Osservazioni sulle fonti più antiche per la storia dei cappuccini e la critica del Boverio*), da cui traggo le citazioni che seguono.

[2] DELIO CANTIMORI, *Recensione* di MARIUS A MERCATO SARACENO, *Relationes de origine ordinis minorum capuccinorum*, e di BERNARDINUS a COLPETRAZZO, *Historia ordinis fratrum minorum capuccinorum*, «Leonardo: rassegna bibliografica», XIII, 1942, pp. 185-187.

[3] MARIO FABIANI DA MERCATO SARACENO, *Relationes de origine ordinis Minorum capuccinorum*, a cura di Melchiorre da Pobladura, Assisi, 1937, con introduzione del curatore alle pp. XXIII-