

SPARGERE IL SANGUE PER CRISTO
LA VOCAZIONE AL MARTIRIO MISSIONARIO
COME ELEMENTO DI IDENTITÀ GESUITICA:
IL CASO DI JOHN OGILVIE (1579-1615)

1. *La cultura missionario-martiriale nella Compagnia di Gesù*

Chi voglia guardare alla lunga storia della Compagnia di Gesù – soppressione compresa – non potrà che notare l'esistenza nell'ordine di quella che si potrebbe definire “cultura martiriale”. Non ci si riferisce qui solamente ai molteplici casi di gesuiti uccisi *in odium fidei* in terra di missione, dagli albori dell'ordine al XX secolo (un fatto comune anche ad altri ordini religiosi), ma ad un più profondo legame concettuale che fa del martirio un elemento identitario cardine della spiritualità ignaziana originaria e del suo sviluppo nell'età della soppressione e della restaurazione¹. Uccisioni violente hanno interessato la storia dell'ordine fino a tempi molto recenti, stimolando una riflessione interna circa il significato del martirio per la Compagnia. Scrive infatti Robert Drinan SJ, all'indomani dell'assassinio di sei gesuiti a San Salvador (16 novembre 1989):

The blood of the martyrs is the seed of the church, says an ancient Christian maxim going back to Tertullian. I do not doubt the truth of the adage, but I had never personally known a martyr before November 16. So I have to learn for myself what that awful event on November 16 means for me, for the Jesuits throughout the world².

¹ Sulla Compagnia di Gesù la letteratura è sconfinata. Per un primo approccio cfr. il classico studio di John O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1993. Sulle missioni cfr. per esempio Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2004.

² Robert F. Drinan, S.J. *Reflecting on the Jesuit Martyrs*, «The Christian Century», 107, 1990, pp. 5-6: 6.

Se ci si focalizza sull'attività della Postulazione Generale per le Cause dei Santi della Compagnia di Gesù nel periodo successivo alla restaurazione dell'ordine (1814), si prende coscienza della grande attenzione prestata a due specifici modelli esemplari di santità, tra loro intrecciati: il martire e il missionario, ovvero il missionario morto martire – spargendo il proprio sangue per Cristo – durante il processo di evangelizzazione³. Non è un caso che la Postulazione abbia espresso rinnovato interesse per tali modelli proprio nell'età della seconda espansione missionaria della Compagnia, promossa da Jan Roothaan (Generale, 1829-1853); un interesse che era sempre stato vivo e, nell'età della Controriforma, aveva costituito un elemento ricorrente nella propaganda gesuitica (benché le cause di canonizzazione si siano risolte solo successivamente), come dimostrato dall'attenzione prestata dall'ordine ai propri martiri tardo cinquecenteschi-seicenteschi⁴. E non è un caso che tale interesse sia riemerso dopo gli anni drammatici della soppressione, definita come un vero e proprio martirio da Roothaan stesso. Già Lorenzo Ricci (1703-1775), generale al tempo della soppressione, incarcerato e morto in Castel Sant'Angelo, aveva parlato degli avvenimenti di quegli anni come di «tribolazioni», aprendo la strada alle parole di Roothaan che, nel 1839, in una lettera indirizzata all'ordine intero, avrebbe definito il tempo della soppressione come «una specie di martirio»⁵; il culmine, cioè, di una lunga serie di persecuzioni auto-percepite dall'ordine

³ Sul tema cfr. Eleonora Rai, *A 'Martyred' Society: the Suffering of Suppression and the Jesuit Factory of Saints (18th-20th Centuries)*, in *Narratives and Representations of Suffering, Failure and Martyrdom: Early Modern Catholicism Confronting de Adversities of History*, ed. Leonardo Cohen, Center for the Study of Religious History of the Catholic University of Portugal, in corso di stampa; Esther Jiménez Pablo, *El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política*, «Chronica Nova», 43, 2017, pp. 139-65; Fernando Ciaramitano, *Política y religión: martirio jesuita y simbolización monárquica de las Marianas*, «Convergencia. Revista de Ciencias Sociales», 78, 2018, pp. 1405-35.

⁴ Sul martirio nella cristianità e durante la controriforma (includendo la Compagnia di Gesù) cfr., per esempio, Peter Brown, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, London, SCM, 1981; *More than a Memory. The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, ed. Johan Leemans, Leuven, Peeters, 2005; Stefan Samerski, «Wie im Himmel, so auf Erden? Selig- und Heiligsprechungen in der Katholischen Kirche 1740-1870», Stuttgart, Kohlhammer, 2002; Girolamo Imbruglia, *La milizia come "maniera de ser" dei gesuiti: missione, martirio, obbedienza*, «Rivista di storia del cristianesimo», 15, 2018, pp. 271-84.

⁵ Guido Mongini, *1769-1839: tribolazioni e martirio, morte e risurrezione della Compagnia di Gesù. Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come «corpo*

nel corso della propria storia. D'altra parte l'idea di persecuzione, fortemente intrecciata con l'esperienza di Cristo, era nata con Ignazio stesso, a seguito delle indagini inquisitoriali in cui si era ritrovato coinvolto⁶, ed era stata definitivamente consolidata come prisma di lettura della storia e dell'identità dell'ordine da Jerónimo Nadal⁷. Quest'ultimo aveva proposto un preciso parallelismo che univa Cristo, archetipo dei perseguitati, e la Chiesa delle origini, fondata sul sangue dei martiri, alla Compagnia di Gesù, fondata precisamente sulle persecuzioni subite da Ignazio⁸.

Di fatto, l'aspirazione al martirio – propria del Cristianesimo sin dalle origini nella sua connotazione politico-religiosa – costituisce un elemento identitario, modellizzante e vocazionale molto forte nella Compagnia, come emerso dallo studio di una ricca gamma di fonti gesuitiche, tra le quali processi di canonizzazione, *litterae indipetae*, narrazioni agiografiche e documenti custoditi nei volumi *Vocationes illustres*, conservati presso gli archivi romani (ARSI)⁹. In questi sono conservati, tra le numerosissime carte, anche i documenti attinenti alla prigionia e al martirio di John Ogilvie (1579-1615), processato e impiccato pubblicamente a Glasgow nel 1615; un caso che verrà qui presentato come esempio di costruzione di un modello di vocazione gesuitica al martirio¹⁰.

Già Agostino, in vari passaggi del *De civitate Dei*, in alcuni *Sermones* e nell'epistola *Ad Gaudentium*, aveva definito etimologicamente il martirio come la più alta testimonianza di Cristo, della verità e della fede, stabilendo tutti gli elementi necessari affinché una morte violenta potesse essere considerata martirio; indicazioni che, sin dalla loro redazione nel IV secolo, divennero parte della normativa che ha regolato le cause di canonizzazione e, quindi, i processi *super*

cristico», «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 85-86, 2014, pp. 158-208. Cfr. anche *Las cartas de la tribulación*, Buenos Aires, Editorial Diego de Torres, 1988.

⁶ Sull'originaria idea di persecuzione da parte di Ignazio cfr. Guido Mongini, *Maschere dell'identità: alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, pp. 83 e ss.

⁷ Ivi, p. 98.

⁸ Ivi, p. 100.

⁹ Cfr. ARSI, *Vocationes illustres*, *Hist. Soc.* 176-177.

¹⁰ Sulle vocazioni in età moderna cfr. Miriam Turrini, *La vita scelta? Appunti per una storia della vocazione in età moderna*, in *Dai cantieri della storia. Liber amicorum per Paolo Prodi*, Bologna, CLUEB, 2007, pp. 145-59; sulle vocazioni nella Compagnia di Gesù sin dalla fondazione cfr. lo studio di Adriano Prosperi, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016, e Miriam Turrini, *La vocazione esaminata. Narrazioni autobiografiche di novizi gesuiti a metà Seicento*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 28, 2015, pp. 289-366.

martyrio nella Chiesa. In particolare, non le modalità ma la causa – ovvero la testimonianza di fede fino alla morte *in odium fidei* (da non ricercarsi attivamente, ma da accettare) – facevano il martirio. Il modello esemplare era pertanto costituito da colui che, pur avendo la possibilità di abiurare Cristo in cambio della vita, accettava di buon grado la morte, rendendo perfetta testimonianza.

L'idea di spargere il sangue per Cristo – un'espressione che torna di frequente nelle fonti gesuitiche – ovvero di morire martire per rendere testimonianza a Cristo, era guardata nella Compagnia come la più alta forma di *imitatio* e *sequela Christi*, come risulta dai processi di canonizzazioni di martiri, dai testi agiografici e da numerosissime *littere indipetae*¹¹. Il martire, come scriverà Prospero Lambertini (futuro Benedetto XIV) nel suo *De Servorum Dei beatificatione*¹², *morendo si conformava a Cristo, vero protomartire e modello esemplare per la Cristianità. L'imitatio Christi* coincide infatti per Ignazio con l'idea paolina della follia della croce ed è la forma più alta di umiltà, in contrapposizione alla sapienza secondo il mondo¹³. Jerónimo Nadal si rifaceva agli insegnamenti paolini (in particolare la lettera ai Colossesi 1,24) nell'esplicitare la sua concezione di *imitatio* per l'ordine ignaziano: la Compagnia doveva cioè completare con il suo corpo i tormenti della Passione di Cristo, costituendosi come corpo cristico¹⁴.

La vocazione al martirio nella Compagnia esprimeva infatti l'aspirazione all'*imitatio Christi*; un desiderio maturato come prodotto della spiritualità ignaziana che, negli *Esercizi Spirituali*, faceva della contemplazione della Passione un punto cardine. Ma non solo. La centralità nella Compagnia dell'*imitatio* – qui intesa come *compassione* con Cristo – si lega all'influenza che il movimento religioso-spirituale della *Devotio moderna* ebbe su Ignazio¹⁵. Il fondatore aveva

¹¹ Sulle *indipetae* cfr. almeno Emanuele Colombo, Marina Massimi, *In viaggio: gesuiti italiani candidati alle missioni tra antica e nuova Compagnia*, Milano, Il sole 24 ore, 2014, e Aliocha Maldavsky, *Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico*, «Relaciones. Estudios de historia y sociedad», 33, 2012, pp. 147-81.

¹² Prospero Lambertini, *De servorum dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2010, III/1 (edizione originale 1734-38). Cfr. anche Pierluigi Giovannucci, *Il concetto storico-giuridico di martirio in Prospero Lambertini*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 15, 2018, pp. 341-58.

¹³ Mongini, *Maschere*, pp. 369-70.

¹⁴ Ivi, pp. 426-27.

¹⁵ Si ricordi anche l'influenza di Erasmo su Ignazio e la sua spiritualità. Cfr. per esempio i molteplici riferimenti fatti da Mongini, ivi, *passim*.

ricevuto la sua prima “formazione” nell’abbazia di Monserrat, che era stata riformata nello spirito della *Devotio* (e del *De imitatione Christi*) pochi anni prima. Gli *Esercizi spirituali* mostrano tale influenza nel proporre un personalissimo incontro tra la persona umana e Dio. Inoltre, come illustrato da Guido Mongini, il pensiero di Ignazio va compreso quale radicalismo evangelico, modellato sull’esempio paolino: il tema portante, che si ritrova nel passo relativo al terzo grado di umiltà negli *Esercizi*, è cioè quello della *stultitia crucis*, che spalanca le porte alla possibilità concreta del martirio come più alta forma di *sequela Christi*¹⁶. *La dottrina paolina della croce, unita alla totale offerta di sé da parte dell’esercitante, durante gli Esercizi*, forniva la base teologica e spirituale affinché il martirio diventasse parte integrante della *forma mentis* gesuitica. D’altra parte, il parallelismo tra la storia della *Societas* e la vita di Cristo – punto cardine la Passione – era stata evidenziata nell’*Imago primi saeculi*, che aveva raccontato e celebrato il primo secolo di vita della Compagnia:

Nel trasfigurare in un grande mito apologetico e autocelebrativo la storia della Compagnia, l’*Imago Primi Saeculi* non trascurava di rappresentare uno degli eventi centrali del suo archetipo sacro: la Passione. La *Societas Jesu* nel suo primo secolo di vita aveva riattualizzato nel suo corpo sociale e mistico le sofferenze del Salvatore, come lui sopportando ogni sorta di persecuzioni, paziente e sofferente insieme¹⁷.

La vocazione al martirio si lega anche alla nascita stessa della Compagnia come ordine missionario: tratto identitario che darà origine al programma globale gesuitico di evangelizzazione, comprendente tanto il Nuovo Mondo e l’Asia (missioni *ad gentes*), quanto le aree europee nelle quali regnava ignoranza religiosa o che erano passate alla Riforma protestante (missioni *ad intra*). Sin dal XVI secolo, l’ondata missionaria esterna ed interna aveva creato un *setting* ideale per la rinascita dei martiri e con essi il nuovo modello esemplare ed edificante di santità del martire-missionario.

È questo il momento in cui, in seno al cattolicesimo, riaffiora con forza una cultura martiriale che era stata fondamento dell’identità cristiana nei primi secoli. Questo *revival* del martirio, proprio del-

¹⁶ Guido Mongini, *L’apostolo gesuitico tra propaganda religiosa e autoconservazione. Aspetti del martirio nella Compagnia di Gesù (1540-1580)*, «Annali di Scienze Religiose», 12, 2019, pp. 11-51: 23-27.

¹⁷ Mongini, *Maschere*, p. 83.

le confessioni protestanti come del mondo cattolico, andava di pari passo con la riscoperta delle catacombe romane e la compilazione del *Martyrologium Romanum* (1584), benché l'interesse si fosse risvegliato nel mondo cattolico sin dagli anni trenta, con l'esecuzione dei martiri inglesi sotto Enrico VIII.

Le relazioni missionarie o di martirio e le *historiae* gesuitiche contribuirono notevolmente ad accrescere nell'ordine la sensibilità verso i modelli martiriali che emergevano dalle Americhe, dalla Cina e dal Giappone, ma anche dai vicini territori protestanti. Particolare importanza, in quest'opera di sensibilizzazione alla comunicazione della cultura martiriale, attraverso la produzione di *historiae* scritte, sembrano aver rivestito i martiri d'Inghilterra degli anni ottanta del Cinquecento (a cui era seguito nel 1615 il caso scozzese di Ogilvie), in un panorama di lotta confessionale che, come è ovvio, univa gli aspetti più propriamente religiosi a quelli politici. Antonio Possevino (1533-1611), segretario della Compagnia tra il 1573 e il 1577, conoscitore delle missioni attraverso la gestione dei carteggi con i missionari durante il suo segretariato e lui stesso impegnato, negli anni precedenti, nell'opera di evangelizzazione interna e nella controversistica anti-valdese e anti-calvinista, consigliava che le rappresentazioni dei martiri fossero esplicite e abbondassero di dettagli sanguinolenti, in una strategia comunicativa che puntava a suscitare sgomento attraverso l'uso di immagini spettacolari¹⁸.

Le rappresentazioni iconografiche (e di narrativa storica o celebrativa, *in primis* la ben nota *Imago*)¹⁹ di casi di martirio proponevano l'analogia tra il martire e Cristo; volevano dimostrare, cioè, come le sofferenze patite dal martire, culminate nella morte violenta, confermassero la sua identificazione con Gesù in una spettacolare forma di *imitatio Christi*²⁰. *Nel Seicento come nel post-restaurazione*

¹⁸ Sulla rinascita della cultura martiriale in età moderna, nelle missioni della Compagnia di Gesù, cfr. Alejandro Cañeque, *Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuitas*, «Relaciones. Estudios de historia y sociedad», 37, 2016, pp. 13-61: 18-19. Su Possevino cfr. Emanuele Colombo, *Possevino, Antonio*, in DBI, LXXXV, e sulle sue teorie "artistiche" cfr. anche John P. Donnelly, *Art and the Early Jesuits: The historical Context*, in *Jesuit Art in North American Collections*, ed. Jane ten Brink Goldsmith, Patrice J. Marandel, Milwaukee, Patrick and Beatrice Haggerty Museum of Art-Marquette University, 1991, pp. 11-12.

¹⁹ *Imago primi saeculi Societatis Iesu, a provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antuerpiae, Ex officina Plantiniana Balthasar Moreti, 1640. L'opera dedica un libro alla *Societas Patiens*.

²⁰ Maureen Ahern, *Visual and Verbal Sites. The Construction of Jesuit Martyr-*

del XIX secolo, moltissimi indipeti insistevano sul desiderio di spargere il sangue per Cristo come fondamento del proprio desiderio di partire missionari²¹. Va sottolineata anche l'importanza del processo di meditazione "immaginifica", proprio degli *Esercizi spirituali*, nella vocazione missionaria-martiriale dei candidati alle missione, che figuravano nella propria mente le circostanze del martirio come apogeo della *sequela Christi*²².

È con questo background che ci si appresta ora ad una rilettura del caso del martirio di John Ogilvie, nel tentativo di contestualizzarlo in questa più ampia riflessione sul modello gesuitico di santità esemplare del missionario-martire, introducendolo con quanto Ogilvie stesso aveva confessato al Supremo Consiglio di Scozia durante la sua prigionia:

Per la fede Catholica e Romana era apparecchiato di spargere il sangue mille et mille volte, e [...] per questo fine aveva lasciato molti altri paesi, dove poteva stare fuor di pericoli, et assai comodamente, et [...] con gran giubilo e contento dell'anima sua era stato dalli suoi superiori mandato in Scotia, dove prevedeva di haver a trovare pericoli travagli et scomodi grandi²³.

2. *Alter Christus in terra protestante: John Ogilvie (1579-1615)*

L'Ogilvie, prigioniero a Glasgow, non può trattenere la sua emozione. *Sacerdos Christi*, chiamato dal Signore e da lui inviato a portare la Buona Novella ai suoi compatrioti, a dispensare loro i sacramenti della salvezza, a sanare le loro piaghe, a consolarli e

dom in Northwest New Spain in Andres Perez de Ribas' Historia de los Triumphos de nuestra Santa Fee (1645), «Colonial Latin American Review», 8, 1999, pp. 7-33: 12, nota 14.

²¹ Cfr. ad esempio gli studi di Emanuele Colombo, *Lacrime e sangue. Martirio e missione nella Compagnia di Gesù in età moderna*, «Annali di Scienze Religiose», 12, 2019, pp. 53-123: 80-92, e di Eleonora Rai, *Come le anime del Purgatorio. Le emozioni dell'attesa nelle indipetae italiane durante il generalato di Jan Roothaan*, «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 88, 2016, pp. 67-88.

²² Si ricordi che Roothaan aveva messo mano al testo ignaziano degli *Esercizi*, che era stato arricchito dalle sue annotazioni, suscitando un rinnovato interesse. Cfr. *Esercizi spirituali. Nuova versione letterale dell'autografo spagnolo e note del Padre Giovanni Filippo Roothaan, ventunesimo Preposito Generale della Compagnia di Gesù*, Milano, Ancora, 1967.

²³ *Relazione della presa di duoi Padri della Compagnia di Giesù nel Regno di Scotia nel mese di marzo prossimo passato del 1611 cioè del padre Giovanni Ogilbeo, et del padre Giacomo Muffetti causata da varie lettere mandate al padre Rettore del Collegio Scozzese in Roma: ARSI, Vocationes illustres, Hist. Soc. 177, ff. 405v-8r: 406r.*

confortarli nelle loro pene, a sacrificarsi per loro fino alla fine come un *alter Christus*²⁴.

Nel 1976, *Civiltà cattolica* pubblicava un articolo (di cui si è riportato uno stralcio) firmato da Paolo Molinari, postulatore generale della Compagnia tra il 1957 e il 2008, che etichetta significativamente John Ogilvie, appena canonizzato, come *alter Christus*. La cristomimesi era ufficialmente sancita: la prigionia di Ogilvie viene definita da Molinari un «calvario»²⁵, e il martirio appare come una riproposizione della Passione. D'altra parte, è stato suggerito che nel XVI secolo la pratica delle esecuzioni rituali era generalmente concepita dai testimoni come un atto di penitenza pubblica, sulla scia della Passione di Cristo²⁶.

Il caso di Ogilvie, primo cattolico ad essere giustiziato in Scozia (dopo essere stato incarcerato e torturato per mesi) nel 1615, in tempo di riforma protestante di matrice calvinista²⁷, viene a costituire un modello martiriale esemplare nella Compagnia, sancito dalla canonizzazione che conferma il martirio *in odium fidei*, nonostante il sospetto, presentato in ricerche più o meno recenti, che il processo ad Ogilvie e la sua esecuzione abbiano avuto un significato politico.

La costruzione del modello vocazionale, di conversione e martiriale è chiarissima. Ogilvie era nato nel 1579 in una nobile famiglia scozzese calvinista. Come era costume, era stato inviato sul continente a studiare in giovane età (a Douai, Lovanio e Ratisbona; in Moravia aveva frequentato il seminario della Compagnia). Dopo aver insegnato eloquenza, aveva proseguito con lo studio della teologia a Olmutz, dove aveva scoperto la vocazione gesuitica ed era diventato sacerdote dell'ordine²⁸. La biografia evidenzia un processo di triplice vocazione: al cattolicesimo, alla Compagnia di Gesù e al martirio.

²⁴ Paolo Molinari, *Un gesuita scozzese sugli altari. San Giovanni Ogilvie*, «Civiltà cattolica», IV, 1976, pp. 37-48: 43.

²⁵ Ivi, p. 44.

²⁶ Paul Goatman, *Exemplary Deterrent or Theatre of Martyrdom?: John Ogilvie's Execution and the Community of Glasgow*, «Journal of Jesuit Studies», 7, 2019, pp. 47-66: 48. L'autore ricorda gli studi di Paul Friedland al riguardo. Cfr., ad esempio, *Seeing Justice Done. The Age of Spectacular Capital Punishment in France*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

²⁷ David Calderwood, *The History of the Kirk of Scotland*, ed. Thomas Thomson, 8 voll., Edinburgh, Wodrow Society, 1842-49, VII, p. 196, citato in Goatman, *Exemplary Deterrent*, p. 49.

²⁸ *Ogilvie, Jean*, in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, ed. C. Sommervogel, 9 voll., Bruxelles-Paris, Schepens-Picard, 1894, V, coll. 1876-77.

Questi tre elementi ricorrono nelle fonti che permettono la ricostruzione del caso. La ricerca ha preso avvio dalle già citate *Vocationes illustres*²⁹, che conservano fonti che sono anche state edite a stampa. In particolare, si tratta della *Relazione dell'incarcerazione e martirio* di Ogilvie, che si compone di due parti: la prima, attribuita ad Ogilvie e fatta uscire letteralmente a pezzi dalla prigione dai suoi visitatori, riguarda la prigionia del gesuita; la seconda, detta *Continuatio*, è stata composta e aggiunta alla relazione di Ogilvie dai compagni di prigionia e testimoni dell'esecuzione³⁰. Si aggiunga l'interessante dossier redatto dal padre Anderson (1575-1624)³¹ – nel 1615 rettore del collegio scozzese a Roma e in seguito egli stesso imprigionato in Inghilterra, dove scamperà l'esecuzione – circa la cattura dell'Ogilvie; una lettera inviata da Ogilvie al generale Claudio Acquaviva³². Inoltre, un account scozzese sulla procedura giudiziaria subita dal gesuita (*A true Relation of the Proceedings against John Ogilvie*), composto dall'arcivescovo di Glasgow John Spottiswoode, avversario di Ogilvie e mano del re durante il processo, fornisce una visione diametralmente opposta dei fatti³³; e, naturalmente, i documenti del processo di canonizzazione, iniziato nel Seicento e conclusosi solo nel 1976 con la canonizzazione, assieme ad un folto numero di martiri, possono offrire nuove prospettive di ricerca³⁴.

Nella relazione di Anderson, che aveva ricevuto le informazioni attraverso lettere inviategli dall'amico Ogilvie durante la prigionia, si legge innanzitutto del momento cardine della conversione al cattolicesimo del giovane calvinista. Di questa conversione, Ogilvie aveva raccontato

²⁹ Cfr. in particolare ARSI, *Vocationes illustres*, *Hist. Soc.* 177.

³⁰ *Relatio incarcerationis et martyrii patris Joannis Ogilbei natione Scoti descripta ad verbum ex autographo ipsius martyris in carcere exarato in urbe Glasconiensi in Scotia octiduo ante mortem. Continuata deinceps per concaptivos eius in exilium missos qui eius martyrio interfuerunt*: ivi, ff. 391r-97r. La *Relatio* venne edita immediatamente dopo la morte di Ogilvie (Duaci, Kellami, 1615).

³¹ Anderson, Patrice, in *Bibliothèque*, I, coll. 313-14; Vedi anche *Relazione della presa*, *passim*.

³² Copia della lettera in ARSI, *Vocationes illustres*, *Hist. Soc.* 177, f. 391r.

³³ John Spottiswoode, *A true Relation of the Proceedings against John Ogilvie, a Jesuit*, in *Ancient Criminal Trials in Scotland*, ed. Robert Pitcairn, 3 voll., Edinburgh, Bannatyne Club, 1833, I, pp. 330-54.

³⁴ Per una rassegna dettagliata di fonti manoscritte ed edite a stampa cfr. *Ogilvie, Jean*, in *Bibliothèque*, V, coll. 1874-75; Molinari, *Un gesuita scozzese*, p. 37, nota 1. In questo studio si è scelto di non affrontare nello specifico il processo di canonizzazione, ma di concentrarsi sulla documentazione inerente al processo giudiziario e alla documentazione contenuta nelle *Vocationes illustres*.

anche ai giudici del Supremo Consiglio scozzese, davanti ai quali era stato convocato in diverse occasioni durante i mesi di prigionia. In un discorso volto al tentativo di convertire i suoi giudici anche durante il processo, in un continuo sforzo evangelizzatore, aveva pregato «quelli signori del Supremo Consiglio che volessero considerare come lui era già stato allevato in Scotia nell'istessa religione loro, e che mentre era giovane si persuadeva che la religione di Calvino era la vera»³⁵.

Durante i suoi studi sul continente, il giovane Ogilvie era venuto a contatto con aderenti a diverse confessioni, attanagliandosi di dubbi e ansie; si domandava cioè quale fosse la vera religione: «Alla fine si risolve di lasciar le dispute, le quali ogni giorno più lo intricavano e rendevano perplesso e di conferire il negotio con Iddio solo»³⁶. E si era infine convertito al cattolicesimo.

Ogilvie aveva scelto la via della disputa, dell'argomentazione logica per tentare di convincere i giudici. La confessione cattolica, aveva affermato di fronte ai giudici del Supremo Consiglio,

haveva ogni sorta di probabilità, e motivo per una persona ad abbracciarla, cioè l'infinita moltitudine d'ogni sorta di persone, imperatori, re, principi, et altri molti nobili et illustri, l'unità della fede, la quale è stata sempre grandissima nella Chiesa romana [...] e il numero infine dei santi martiri, che in ogni secolo hanno sparso il sangue, et patiti ogni sorta di tormenti per la difesa della fede [...]³⁷.

Anderson aggiunge:

La onde si mosse et si risolve di abbracciar la fede catholica romana, la quale non solo era apparecchiato nell'aiuto di Dio, di defendere con la lingua nelle dispute, ma anco con il sangue nelli tormenti, e che niun honore del mondo reputava simile al patir tormenti, e perder la vita per difesa della Chiesa romana³⁸.

La vocazione al martirio aveva dunque le sue radici nella conversione al cattolicesimo stesso e nella cultura martiriale presente nella Chiesa romana, che aveva evidentemente giocato un ruolo di rilievo nel processo di discernimento di Ogilvie.

La vocazione alla Compagnia di Gesù non è invece chiaramente affrontata nelle fonti. Si può tuttavia ragionevolmente ipotizzare che

³⁵ *Relazione della presa*, f. 406r.

³⁶ *Ivi*.

³⁷ *Ivi*, f. 406v.

³⁸ *Ivi*.

Ogilvie avesse sentito quello che, nelle *indipetae*, viene definito *desiderio anteriore*; che fosse cioè stato attratto da un ordine missionario, che verso la fine del Cinquecento avrebbe assunto anche un ruolo controriformistico, poiché aveva precedentemente maturato il desiderio di tornare in patria e lavorare alla riconversione dei calvinisti, come dimostrato dalle ripetute richieste inviate al generale Acquaviva per essere inviato in Scozia³⁹. Prima sarebbe venuta, cioè, la vocazione missionario-martiriale; poi, di conseguenza, quella alla Compagnia.

Ogilvie era stato presumibilmente influenzato dalla vicenda e dagli scritti di Edmund Campion, gesuita martirizzato in Inghilterra nel 1581, la cui fama circolava nei seminari e nelle case professe della Compagnia (dove peraltro vigeva l'uso di leggere le lettere dei missionari a scopo edificante) e che aveva certamente costituito un esempio modellizzante⁴⁰. Ogilvie era infine partito per la Scozia nel 1613, per essere tradito da una spia un solo anno dopo.

Le fonti mettono in luce da un lato la spiritualità cristomimetica di Ogilvie, propria della Compagnia; dall'altro, soprattutto, la vocazione al martirio in chiave controriformistica nella propria terra di origine. L'aspirazione al martirio religioso *in odium fidei* si legava cioè indissolubilmente al panorama confessionale di lotta anti-protestante, assumendo quindi anche valenza politica.

Ogilvie non ignorava certamente l'assenza in Scozia di modelli martiriali esemplari di riconversione al cattolicesimo per le nuove generazioni. Va inoltre ricordato che Ogilvie si era formato sotto la guida di Cornelio A Lapide, il quale aveva cominciato a trattare di martirio nei primissimi anni del XVII secolo. Nei suoi commentari aveva esplicitamente ricordato che il martire si abbandona alla morte e condivide così la Passione di Cristo: «Martyrdom is the confession of Christ and the profession of Christianity, even to torments and a cruel death, and therefore it is the highest love and honouring of Christ»⁴¹. E ancora: «It is a distinguishing characteristic of a martyr not to resist, not to defend himself, but to suffer himself to be slain

³⁹ Daniel MacLeod, *Declining His Majesty's Authority. Treason Revisited in the Case of John Ogilvie*, in *Scotland's Long Reformation. New Perspectives on Scottish Religion, c.1500-c.1660*, ed. John McCallum, Leiden, Brill, 2016, pp. 179-201: 187.

⁴⁰ Modello imbarazzante doveva essere stato, al contrario, quello di John Hart, che aveva scelto la vita rispetto al martirio, essendo stato condannato a perire accanto a Campion. Cfr. Mordechai Feingold, *The Reluctant Martyr. John Hart's English Mission*, «Journal of Jesuit Studies», 6, 2019, pp. 627-50.

⁴¹ Cornelius A Lapide, *Commentary on the Four Gospels*, London, John Hodges, 1887, p. 39, citato in Mark W. Elliott, *Jesuit Exegesis, Jacobean Theology and the*

for Christ. For, 'a soldier fights, not a martyr'. A martyr is a sharer in the Passion of Christ»⁴².

Al di là della teologia della croce ignaziana, i commentari biblici redatti da vari teologi gesuiti tra tardo Cinquecento e inizio Seicento, tra cui A Lapide e Maldonado, hanno fornito basi teologiche importanti per comprendere l'atteggiamento dei martiri gesuiti, Ogilvie compreso⁴³. Quest'ultimo bramava fortemente di partire per la Scozia proprio perché là vi era pericolo di morire: la cronomimesi si sarebbe potuta realizzare appieno attraverso lo spargimento di sangue, come moltissime *indipetae* ci ricordano.

La vocazione al martirio, unita all'idea di promuovere un modello esemplare utile, perseguita in modo consapevole e strategico, è evidente dal comportamento di Ogilvie dopo l'arresto. Il gesuita ebbe la possibilità di fuggire dalle carceri; l'ultima occasione si era presentata il giorno prima dell'esecuzione, ma Ogilvie era rimasto fedele al proprio scopo, rifiutando la fuga. All'amico John Browne, che poco prima dell'esecuzione gli aveva proposto un piano di evasione, aveva infatti dichiarato: «That death for so splendid a cause was more acceptable to him than any life, and that he looked forward to it with so sincere a desire as to fear nothing so much as that he should by any accident be snatched away from it»⁴⁴.

La consapevole volontà di creare con la sua morte un modello esemplare raggiunge il suo culmine proprio il giorno dell'esecuzione, sul patibolo, come si vedrà.

3. *Un processo di età confessionale*

Recentemente, gli storici hanno riproposto il dibattito circa le reali motivazioni alla base del processo a Ogilvie, con la convinzione diffusa che tale processo (e la conseguente condanna alla pena capitale) sia da considerarsi di natura squisitamente politica. Un'affer-

Scottish Church in the First Two Decades of the Seventeenth Century, «Journal of Jesuit Studies», 7, 2019, pp. 67-82: 76.

⁴² Cornelio A Lapide, citato in MacLeod, *Declining His Majesty's Authority*, p. 187.

⁴³ Cfr. Elliott, *Jesuit Exegesis*, *passim*.

⁴⁴ Charles J. Karlslake, *An authentic account of the Imprisonment and Martyrdom, in the High Street at Glasgow, in the Year 1615, of Father John Ogilvie, of the Society of Jesus. Translated from an Old Pamphlet, Published at Douay in the same year, Appendix. The following incident is from a document written and signed by Father James Browne S.J.*, London, Burns and Oates, 1877, pp. 52-55: 52.

mazione che è perfettamente aderente alla motivazione ufficiale della condanna a morte: alto tradimento. Tuttavia, il processo a Ogilvie deve anche essere collocato in un più ampio panorama politico, intellettuale e teologico⁴⁵, senza il quale non è possibile comprendere fino in fondo le scelte del gesuita stesso.

Va detto che l'idea di martirio come atto politico-religioso è presente sin dalle origini della cristianità, in particolare in Tertulliano, quando il cristianesimo veniva considerato nemico dello Stato romano. Nel caso di Ogilvie, come in altri esempi di martiri cattolici nel mondo riformato, tale battaglia politico-religiosa si concretizza nella realtà storica della lotta confessionale seguita allo scisma protestante. I casi dei martiri caduti durante le lotte intestine alla cristianità moderna presentano a maggior ragione una valenza politico-religiosa, che era tipica dell'età confessionale. Allo stesso tempo, la consapevolezza che una lettura religiosa della morte di Ogilvie, cioè meramente legata alla difesa della fede cattolica, ne avrebbe fatto un martire, aveva presumibilmente spinto i suoi accusatori ad evidenziare l'aspetto più propriamente politico della sua condanna (ovvero l'accusa di alto tradimento), in un vano tentativo di dividere la sfera politica da quella religiosa.

William Hay, rappresentante di Giacomo VI di Scozia (e I d'Inghilterra), durante il processo aveva specificato che Ogilvie non era processato per aver celebrato messe o convertito i sudditi del regno al cattolicesimo, ma per aver rifiutato l'autorità regia, in tempi di accisissime dispute sul potere indiretto del papa⁴⁶. La corona voleva evidentemente chiarire che si trattava di un processo puramente politico, proprio con l'intento di evitare la creazione di un martire della fede cattolica. In tempi recentissimi Paul Goatman ha dimostrato come il processo e l'esecuzione di Ogilvie siano stati mal gestiti dalla Chiesa e dallo Stato scozzesi, provocando al contrario la radicalizzazione della minoranza cattolica ed un suo maggiore impegno nella lotta controriformistica⁴⁷. L'argomentazione trova sostegno anche nello studio di Daniel MacLeod, che ha trattato dell'esplosione delle controversie in Scozia immediatamente dopo

⁴⁵ Goatman, *Exemplary Deterrent*, p. 48. Cfr. anche Brad S. Gregory, *Salvation at stake. Christian martyrdom in early modern Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

⁴⁶ MacLeod, *Declining His Majesty's Authority*, p. 179.

⁴⁷ Goatman, *Exemplary Deterrent*, p. 48.

l'esecuzione di Ogilvie⁴⁸. Né la prima intenzione dell'arcivescovo Spottiswood o del re era stata quella di condannare Ogilvie a morte⁴⁹. D'altra parte, il processo ad Ogilvie si era svolto in un periodo delicato tanto per la Chiesa scozzese, quanto per la formazione dello Stato inglese moderno; un periodo in cui, in particolare, i vescovi scozzesi miravano alla creazione di un fronte protestante unico contro i cattolici; volontà che si traduceva concretamente in una stretta penale: il martirio di Ogilvie, fermissimo nella difesa del primato petrino sul monarca inglese, ne rappresenta l'apice⁵⁰. Nel pieno dell'età confessionale, i confini tra la sfera politica e quella religiosa erano d'altra parte molto labili.

Questo è effettivamente il punto chiave. La vicenda di Ogilvie si svolge in anni caldissimi dal punto di vista delle dispute interconfessionali, nello specifico in merito al potere indiretto del papa: una *querelle* che aveva subito coinvolto i gesuiti, che facevano dell'obbedienza al pontefice un punto chiave della propria identità. Se è superfluo citare l'opera bellarminiana, meno conosciuta forse è la disputa sull'identificazione del papato come Anticristo che aveva contrapposto il teologo gesuita Lessio (1554-1623), autore del *De Antichristo* (1611), e Giacomo VI/I, il quale aveva composto un'opera intitolata *Apologia pro iuramento fidelitatis* (1609), nella quale supportava la teoria del papato come Anticristo. Ne era nata una controversia a suon di libelli che era andata avanti per qualche anno. Si aggiunga che in terra inglese era particolarmente diffuso il sospetto che i gesuiti fossero fautori del regicidio e che fossero stati i veri artefici della Congiura delle Polveri (essendo stati per di più banditi dal regno).

Benché la corona fosse quindi propensa a pubblicizzare un processo di natura politica, durante la prigionia il gesuita era stato interrogato anche in merito a questioni di pura controversia teologica e scritturale. Le domande riguardavano poi due altre questioni: da un lato il potere del papa sui sovrani (*in primis* Giacomo I), difeso fino alla morte da Ogilvie; dall'altro, si cercava di estorcere al gesuita i nomi di altri cattolici scozzesi⁵¹. È pertanto evidente che, di nuovo, le ragioni politiche si combinavano con quelle religiose e il proces-

⁴⁸ Cfr. MacLeod, *Declining His Majesty's Authority*, *passim*.

⁴⁹ Goatman, *Exemplary Deterrent*, p. 58.

⁵⁰ Sul tema cfr. Allan I. Macinnes, *John Ogilvie. The Smoke and Mirrors of Confessional Politics*, «Journal of Jesuit Studies», 7, 2019, pp. 34-46.

⁵¹ Cfr. John Spottiswoode, *A true relation of the proceedings against John Ogil-*

so esprimeva perfettamente l'idea che la difesa del cattolicesimo in quanto fede costituiva anche la difesa del papa rispetto alle autorità sovrane, oltre che alle fedi riformate.

Sull'apparato di torture utilizzato le fonti gesuitiche si soffermano molto (così come sarebbe avvenuto in altri casi, ad esempio quello di Andrea Bobola), in un'attenta opera di costruzione di un modello martiriale e agiografico chiaro, commovente ed imitabile, che lasciava intuire quanto la vocazione martiriale del gesuita fosse l'elemento cardine della vicenda. Lo stesso Ogilvie, nella già citata lettera, aveva scritto segretamente ad Acquaviva dal carcere che i tormenti erano terribili. Tra questi vengono descritte in particolare la tortura della privazione del sonno e l'uso di un tormento scozzese denominato *Buts* (*boots*, per la forma dello strumento di sevizia, simile a uno stivale), che veniva utilizzato per pressare gli arti e le carni a tal punto che provocava emorragie e la fuoriuscita delle «medolla dell'ossa con dolori acerbissimi»⁵². Le fonti di parte gesuitica insistono su questi dettagli con lo scopo evidente di creare un modello agiografico cristologico imperniato sulla forza morale del futuro martire. Emerge, inoltre, l'assoluta volontà di Ogilvie di soffrire con Cristo (a cui si rivolge spesso durante le torture) e di morire per lui, facendosi suo testimone per il beneficio della fede cattolica in Scozia. D'altra parte, noto era il «manifesto» della missione e vocazione di Edmund Campion che, in accordo con l'idea che la Compagnia di Gesù fosse perseguitata come lo era stato Cristo, aveva dichiarato: «E, per quanto riguarda la nostra Compagnia, abbiamo fatto un'alleanza di portare lietamente la croce [...] o per subire le vostre torture o consumarsi nelle vostre prigioni. Il prezzo è stato calcolato, l'impresa è incominciata»⁵³.

Durante le torture, leggiamo nella *Continuatio*⁵⁴, Ogilvie pregava per i suoi aguzzini, dimostrando costanza e pazienza, come un perfetto martire. La relazione sottolinea tra l'altro che la fama del gesuita si era subito diffusa in Scozia, guadagnando molti scozzesi alla causa cattolica. Ogilvie era diventato cioè, ancora vivo, un modello martiriale e controriformistico esemplare.

vie, a Jesuit, in *Criminal Trials in Scotland*, ed. Robert Pitcairn, 3 voll., Edinburgh, W. Tait, 1833, I, pp. 330-53.

⁵² *Relazione della presa*, p. 406v.

⁵³ Testo visionato in www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/cult-martyrum/martiri/002.html (ultimo accesso: 3 novembre 2020).

⁵⁴ ARSI, *Vocationes illustres*, *Hist. Soc.* 177, ff. 391r-97r.

4. *Il martirio. Note conclusive*

Ma in questa notte che precede la morte, John Ogilvie sente ancora con una dolcezza indicibile che il Signore lo chiama a sé e che il sacrificio della vita [...] è per la maggior gloria di Dio e per il maggior bene dei fedeli della Scozia: *semen est sanguis christianorum* [...]. Morire per il Signore e per la sua Chiesa: John Ogilvie lo aveva desiderato ardentemente, e in questa notte più che mai. Al tempo stesso però la certezza che fra poche ore dovrà affrontare la morte, e in un modo così violento, lo riempie di orrore e gli causa brividi. Dalla lunga esperienza fatta nel carcere sa già quanto terribili possono essere i dolori⁵⁵.

In poche righe, Molinari concentra gli elementi salienti del martirio di Ogilvie: esso sarà consumato *ad maiorem Dei gloriam*, motto identitario della Compagnia, per l'evangelizzazione dei popoli, come si desume dalla citazione di Tertulliano, e per la conversione della Scozia protestante.

James Browne, gesuita e figlio di quel John Browne che aveva tentato invano di convincere Ogilvie alla fuga, racconta che giunti al patibolo gli scozzesi avevano nuovamente cercato di indurre Ogilvie all'abiura, offrendogli non solo di evitare l'esecuzione, ma anche una serie di "benefit", tra i quali la proposta di ricevere in sposa la figlia dell'arcivescovo di Glasgow⁵⁶; dettagli che contribuivano alla costruzione di un modello di incorruttibilità.

L'avvilimento di Ogilvie nasceva soprattutto dal fatto che si era diffusa la voce che veniva giustiziato per motivi politici, piuttosto che religiosi. Browne racconta della strategia che il condannato, sul patibolo, aveva messo in atto per ovviare al tentativo scozzese di decostruzione del suo martirio. Aveva infatti chiesto che le condizioni dell'abiura, appena offerte, venissero ripetute in modo tale da essere udite dagli astanti, dando modo di credere agli scozzesi che volesse accettare. Il processo, di evidente natura confessionale, voleva colpire i cosiddetti papisti, in quanto fautori del potere pontificio, e in questo senso l'abiura di un gesuita come Ogilvie avrebbe inferto un duro colpo alle fila dei cattolici. A quel punto, Ogilvie aveva chiesto a gran voce se, una volta accettata la proposta, vi sarebbe stato il pericolo che fosse accusato di alto tradimento. Gli era stato risposto

⁵⁵ Molinari, *Un gesuita scozzese*, pp. 44-45. La pena di morte era comminata tramite impiccagione e successivo squartamento del corpo.

⁵⁶ Karlake, *An authentic account*, p. 54.

negativamente, poiché solo per motivi religiosi veniva giustiziato: una dichiarazione particolarmente conveniente ai fini dell'accertamento del martirio *in odium fidei*.

A quel punto Ogilvie rispose trionfante:

Very well [...] on the head of religion alone I am condemned, and for that I would willingly and joyfully pour forth even a hundred lives. Snatch away that one which I have from me and make no delay about it, but my religion you will never snatch away from me⁵⁷.

L'episodio non viene registrato dall'arcivescovo Spottiswoode, che si limita a sostenere che Ogilvie, raggiunto il patibolo, avrebbe mormorato che moriva per la religione, non per motivi politici. La fonte descrive poi il gesuita come tutt'altro che saldo nella propria scelta; al contrario, come un uomo debole che tremava di fronte alla forca. In conclusione alla sua relazione, Spottiswoode coglieva peraltro l'occasione per attaccare il papismo, attraverso la decostruzione del modello esemplare e vocazionale di Ogilvie:

This was the ende of that unhappie man, in whose death, any man that had eyes might see what a gracelesse and comfortlesse religion Poperie is: The power of religion manifesteth it selfe chiefly in the houre of death: The fight of a reconciled God, the assurance and perswasion of favour through Christ, furnisheth spirite and boldnesse, and maketh a man willing to depart and quite this life: But Popish religion teacheth uncertaintie of salvation, and leadeth a man to other saviours, who can neither helpe nor comfort, in the houre of death⁵⁸.

Se Spottiswoode vuole sminuire la memoria di quello che rischiava di diventare il martire della causa cattolica in Scozia, la versione gesuitica dei fatti lancia un forte messaggio propagandistico controriformistico, consolidando la fama di martirio che Ogilvie stesso aveva contribuito a creare durante la sua prigionia, con la sopportazione delle torture e la scelta consapevole di morire. Nel caso di Ogilvie, il martirio costituisce non solamente l'apoteosi della vocazione missionaria gesuitica, ma anche la piena realizzazione della sua vocazione di cattolico e gesuita scozzese in tempo delle lotte inter-confessionali. L'interesse verso il martirio tipico dell'età moderna si legava in fondo allo scopo fondativo della Compagnia di Gesù: la missione. Il

⁵⁷ Ivi, p. 55.

⁵⁸ Spottiswoode, *A true relation*, p. 351.

caso di Ogilvie, poi, andava letto nel quadro di uno slancio non solo missionario, ma anche controriformistico.

Come messo in luce da Guido Mongini, «i programmi e le istanze religiose della Compagnia delle origini non erano riconducibili né identificabili con la cultura della Controriforma se non al prezzo di semplificazioni, di forzature e di anacronismi»⁵⁹. L'evoluzione in chiave controriformistica dell'ordine ignaziano era avvenuta in un secondo momento, proprio a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, presumibilmente con l'esperienza dei martiri inglesi. Se tale spinta controriformistica non era in linea con le originarie aspirazioni ignaziane (o perlomeno non ne costituiva un fondamento), questa è facilmente spiegabile. Con l'espansione missionaria in Europa (a cui si aggiungeva l'ingresso nell'ordine di cattolici provenienti da terre protestanti), la Compagnia si era ritrovata in modo naturale di fronte all'opportunità di fare missione non solo in aree cattoliche che necessitavano di riforma morale o insegnamento catechistico, ma anche in terre passate alla Riforma. D'altra parte, si potrebbe anche ipotizzare che l'esperienza di Ignazio con l'Inquisizione, dalla quale si era sentito perseguitato, avesse contribuito ad accrescere nella Compagnia, con il tempo, il desiderio di proporsi come campioni dell'ortodossia e difensori della cattolicità. Certamente, poi, la difesa del pontefice aveva spinto teologi quali Bellarmino e Lessio a farsi coinvolgere nella controversistica anti-protestante.

È stato anche sostenuto che siano state proprio le persecuzioni inglesi, a partire dagli anni ottanta del Cinquecento, ad innescare un concreto desiderio di martirio nei candidati alle missioni, e che l'Inghilterra stessa abbia costituito la prima vera frontiera martiriale per la Compagnia di Gesù⁶⁰. Effettivamente, un sondaggio richiesto da Jerónimo Nadal (1507-1580) durante la visita alle province iberiche all'inizio degli anni sessanta aveva messo in luce come solamente tre gesuiti, di settecento interrogati, avevano nominato il desiderio di martirio come motivazione di ingresso nell'ordine ignaziano. Solamente dieci volte veniva poi citato il desiderio di partire missionari⁶¹. In realtà, questi dati non dovrebbero stupire, poiché se la spiritualità ignaziana aveva sicuramente favorito la sensibilità verso l'*imitatio Christi*, nonché le opere di evangelizzazione, l'esempio dei primi

⁵⁹ Mongini, *Maschere*, p. 133.

⁶⁰ Cañeque, *Mártires*, p. 20.

⁶¹ Ivi, p. 22. Vedi anche Maldivsky, *Pedir las Indias*, pp. 158-59.

missionari caduti vittima di violenza *in odium fidei* aveva contribuito ad innescare un concreto desiderio di *imitatio* nelle nuove leve, che ne ascoltavano le vicende attraverso una strategia comunicativa che comprendeva narrazioni e immagini. Uno studio sulle *indipetae* italiane composte a cavallo tra Cinque e Seicento ha dimostrato come gli *indipeti* non facessero riferimento a modelli di martiri gesuitici, ma piuttosto al modello di Cristo stesso e dei primi martiri cristiani⁶². L'uso di esempi modellizzanti di martiri gesuiti si diffonde invece in questi testi sin dal generalato di Vitelleschi (1615-1645). Un recente studio ha anche messo in luce il legame tra la valorizzazione del martirio nella Compagnia e la normativa urbaniana in materia di canonizzazioni (1625-1634), con la riscoperta di un *Discorso intorno ai martiri della Compagnia di Gesù* che insiste sul culto dei martiri gesuiti come nesso tra la Chiesa antica e l'ordine stesso⁶³.

Si aggiunga anche che il caso precedente del “protomartire” gesuita Antonio Criminali, ucciso in India nel 1549, a nove anni dall'approvazione dell'ordine, non era stato particolarmente pubblicizzato dai vertici dell'ordine, poiché la sua uccisione presentava problematiche specifiche relative alla modalità con cui era avvenuta. Il Criminali aveva cioè cercato consciamente il proprio martirio facendo tutto ciò che gli era possibile per farsi ammazzare – nonostante le evidenti possibilità di fuga – proprio per uniformarsi a Cristo⁶⁴; una cristomimesi che le fonti agiografiche successive, al contrario dei vertici della Compagnia, mettono ben in evidenza ai fini della canonizzazione: un tentativo fallimentare, tuttavia, poiché tanto l'originale dettato agostiniano, quanto la normativa urbaniana seicentesca e la regolamentazione lambertiniana settecentesca chiarivano che il martirio era costituito dall'accettazione volontaria, ma non volutamente ricercata, della morte pur di non rinnegare Cristo. Il modello martiriale di Criminali, che si era testardamente e consapevolmente gettato tre volte contro gli assalitori, per poi finire decapitato, aveva sollevato non pochi dubbi. Si aggiunga che, agli albori dell'attività

⁶² Camilla Russell, *Imagining the 'Indies'. Italian Jesuit Petitions for the Overseas Missions at the Turn of the Seventeenth Century*, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, a cura di Massimo Donattini, Giuseppe Marcocci, Stefania Pastore, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 179-89.

⁶³ Colombo, *Lacrime e sangue*, pp. 93-95.

⁶⁴ Eleonora Rai, *La legge e il martirio. Morte e normativa nel processo di canonizzazione del “protomartire” gesuita Antonio Criminali (XVI-XX secolo)*, «Lexia», 31, 2019, pp. 205-24.

di evangelizzazione, l'ordine non aveva certamente bisogno di uccisioni evitabili, data la scarsità di manodopera. Per questo motivo, la fama della morte del Criminali non era stata propagandata dai vertici dell'ordine, come invece sarebbe avvenuto più tardi per i gesuiti martirizzati in circostanze più classiche e normativamente riconosciute. Se il caso dei martiri inglesi era stato certamente un buon catalizzatore di questo processo, presentando tutte le caratteristiche adatte per diventare un modello esemplare, il precoce (per quanto ambiguo) caso di Criminali dovrebbe perlomeno far riflettere sul fatto che la cultura martiriale-missionaria gesuitica, intesa come più alto grado di cristomimesi e come desiderio di riproposizione del martirio degli apostoli – primi evangelizzatori –, era in realtà nata con la Compagnia stessa, parte della spiritualità ignaziana delle origini, della sua teologia della croce, del modello apostolico-paolino, e di conseguenza del progetto missionario.

L'irremovibile vocazione martiriale di Ogilvie va anche compresa e contestualizzata nell'ambito scozzese dove, a inizio Seicento, ancora non erano stati creati martiri. È possibile rendersene conto dalla preoccupazione espressa in questo senso da William Murdoch, compagno gesuita dello stesso Ogilvie in Scozia, che si interrogava anche sull'eventualità di essere martirizzato egli stesso⁶⁵. È pertanto probabile che Ogilvie, dopo essere stato arrestato, abbia sentito su di sé la responsabilità di fornire strategicamente, attraverso il proprio sacrificio, un modello esemplare per i cattolici scozzesi, in un momento storico in cui, generalmente, il clero cattolico non era messo a morte in Scozia⁶⁶.

Il caso di Ogilvie, infine, ha il pregio di mettere in luce tratti salienti della cultura martiriale nella Compagnia nel momento storico in cui i martiri gesuiti assurgono a modelli vocazionali esemplari, scalzando quelli della Chiesa antica, e contribuisce quindi a una maggiore presa di coscienza del fenomeno martiriale nell'ordine ignaziano.

ELEONORA RAI
 KU Leuven
 eleonora.raai@kuleuven.be

⁶⁵ MacLeod, *Declining his Majesty's Authority*, p. 186.

⁶⁶ Goatman, *Exemplary Deterrent* p. 59. A questo proposito Goatman cita anche MacLeod, *Declining his Majesty's Authority*, p. 188.

Abstracts

Questo articolo affronta il caso del missionario e martire gesuita John Ogilvie (1579-1615) e guarda alla costruzione del suo modello agiografico a partire dalla vocazione a morir martire nella Compagnia di Gesù. Prende in considerazione gli aspetti religiosi e politici della prigionia, del processo e della morte di Ogilvie, mettendo in evidenza come il martirio debba essere inteso come fondamentale elemento di identità e vocazione nell'ordine ignaziano. In particolare, questo articolo affronta la connessione tra l'originale scopo missionario della Compagnia e il desiderio di spargere il sangue per Cristo, concentrando l'attenzione sul ruolo di Ogilvie nella missione scozzese. Attraverso lo studio di fonti archivistiche e a stampa ricostruisce come, grazie all'esempio di Ogilvie, la Compagnia di Gesù ha proposto un modello agiografico imitabile, ovvero quello del missionario martire, che promuoveva il desiderio dell'*imitatio Christi* e contribuiva alla costruzione di una vera e propria cultura martiriale all'interno dell'ordine.

This article deals with the case study of Scottish Jesuit missionary and martyr John Ogilvie (1579-1615), and looks at the construction of his hagiographical model starting from his vocation to die as a martyr within the Society of Jesus. It considers both religious and political aspects of Ogilvie's imprisonment, trial, and death, and highlights how martyrdom has to be understood as a seminal identity and vocational element within the Ignatian order. In particular, this essay explores the connection between the original missionary goal of the Society of Jesus and the desire of shedding one's blood for Christ, focusing on the role of Ogilvie in the Scottish mission. Investigating archival and printed sources, it presents how, through Ogilvie's example, the Society of Jesus aimed to create an imitable hagiographical model, namely the missionary martyr, that fostered the desire of *imitatio Christi* and a proper culture of martyrdom within the order.