La storia della Compagnia di Gesù è puntellata da continui scontri: papi che intervennero nel tentativo di modificarne l'Istituto, ordini religiosi pronti a denunciarne la sua natura ereticale, poteri laici ostili pronti ad accusarla di trame eversive contro lo Stato. Tutti aspetti che andarono ad alimentare uno specifico antigesuitismo di matrice cattolica e contribuirono a costruire una immagine dell'ordine gesuitico come corpo compatto e braccio armato del papato romano: una rappresentazione non priva di elementi oggettivi, ma che appare in larga misura frutto della propaganda storiografica, e contrasta con le vicende interne dell'ordine gesuitico.

Sul finire del Cinquecento la Compagnia di Gesù fu segnata da un composito movimento di contestazione interna al quale parteciparono gesuiti di diversa formazione e nazionalità, ma tutti legati dall'intento, ritenuto ormai irrinunciabile, di ricondurre l'ordine gesuitico al genuino e originario spirito del fondatore, sant'Ignazio di Loyola. La seconda generazione di gesuiti manifestò incomprensioni e ostilità verso la storia del proprio ordine religioso, e attraverso una intensa attività di denuncia e di polemiche, con memoriali inviati al papa e all'Inquisizione in cui si mescolarono questioni di politica interna e aspetti disciplinari, giunse a mettere in discussione i pilastri più rilevanti dell'organizzazione gesuitica, quelli che la rendevano unica nel panorama degli ordini religiosi, come la figura del generale eletto a vita o il sistema interno di professione religiosa. Tra le diverse anime da sempre presenti nella Compagnia si accese un'aspra lotta che mise a rischio la sopravvivenza stessa dell'ordine, e la battaglia che allora si scatenò intorno al profilo e all'eredità del Loyola lascia emergere i conflitti e le fratture attraverso cui si compì la ridefinizione dell'identità gesuitica, e i mezzi e le forme mediante cui si strutturò il suo rapporto con la Controriforma cattolica.

MICHELA CATTO, dottore di ricerca in discipline storiche della Scuola Normale di Pisa, è attualmente post-dottoranda presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze. Fra le sue pubblicazioni, *Un panopticon catechistico. L'Arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna* (Roma, 2003), vincitore del premio Pirovano nel 2004; *La direzione spirituale tra medioevo e età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, (Bologna, 2004) e per Morcelliana, insieme a I. Gagliardi e R.M. Parrinello, *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento* (2001).

ISBN 978-88-372-2301-4

€ 18,00

ISSN 1722-4632

32

LA COMPAGNIA DIVISA

TO

BIBLIOTECA
Vallicelliana
I
C
1525

STORIA

MICHELA CATTO

La Compagnia divisa

Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600



MORCELLIANA

BIBLIOTECA
Vallicelliana
MAG
1
C
1525

STORIA
32

A Alfredo

MICHELA CATTO

LA COMPAGNIA DIVISA

Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600

In Appendice:
Discorso del padre Giovanni Mariana intorno a' grand'errori, che sono nella forma del governo dei giesuiti (1625)



MORCELLIANA

Mag. 1. C. 1525

© 2009 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

In copertina:
Da *A domino factum*, 1619,
Foglio volante (particolare)

Prima edizione: gennaio 2009

Studio promosso da

ISTITUTO ITALIANO
DI SCIENZE UMANE

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail aidro@iol.it

ISBN 978-88-372-2301-4

Tipografia La Grafica s.n.c. - Vago di Lavagno (Vr)

INTRODUZIONE

Se alla base della creazione di nuovi ordini religiosi, e soprattutto di quelli cinquecenteschi, è stato detto che non vi sono che «eresie scongiurate e trasformate in forze vitali»[1], questa affermazione è particolarmente calzante per la Compagnia di Gesù in cui coesistettero sempre diverse anime: quelle attirate dalla vita contemplativa o mistica assieme a quelle affascinate dalla missione di evangelizzazione attiva nel mondo; quelle pronte ad accomodamenti teologici e culturali verso il basso ai fini della conquista delle anime e quelle più rigidamente compromesse con i poteri centralizzati e con la curia romana; quelle, infine, più sensibili all'attività missionaria nelle nuove Indie accanto a quelle più vicine ai problemi europei in materia di conversione, predicazione ed educazione. La varietà di posizioni ben emerge dalla voce "gesuiti" dell'*Encyclopédie* in cui d'Alembert illustrava l'apparente conflitto tra il grande successo riscosso dalla Compagnia nella vita politica, sociale e culturale, e l'enorme odio covato nei suoi confronti da più parti affermando che convivevano

«contemporaneamente, nello stesso corpo, la ragione accanto al fanatismo, la virtù accanto al vizio, la religione accanto al sacrilegio, il rigorismo accanto al lassismo, la scienza accanto all'ignoranza, l'amore della solitudine accanto all'amore delle trame e degli intrighi, tutti i contrasti uniti insieme»[2].

In un momento di crisi europea della posizione politica e culturale da secoli occupata dalla Compagnia di Gesù, di apice del pensiero

---

[1] M. Fumaroli, *La scuola del silenzio*, Adelphi, Milano 1995, p. 20 (orig. Paris 1994). Sull'applicazione di questo principio si veda E. Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze 1998. Sullo stato degli studi sul clero regolare si vedano le riflessioni di M.C. Giannini, *Introduzione*, in «Cheiron. Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime» XXII, 43-44(2005), pp. 7-23.

[2] Voce *gesuita* curata da d'Alembert in *Enciclopedia*, a cura di P. Casini, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 447-542, p. 450.

antigesuitico o di gesuitofobia[3], emergeva un'immagine multiforme: quella di un grande ordine aperto a molteplici tendenze teologiche, spirituali, a differenti modelli di comportamento e di educazione, di una Compagnia in cui si racchiudeva tutto, il bene e il male assieme.

Parte di questa immagine multiforme è costituita da quella, piuttosto radicata nella storiografia sino a qualche decennio fa, di una Compagnia di Gesù come corpo monolitico, esercito del papa, «punta di diamante della Controriforma»[4], campione dell'espressione della Controriforma, del ritorno all'ortodossia in risposta all'eresia protestante e alla decadenza della Chiesa romana, e, ancora, di avamposto, spesso di sorprendente modernità, del cattolicesimo sia nelle difficili zone dei confini tra le religioni europee sia nei Nuovi mondi. È una rappresentazione presente tanto nella storiografia gesuitica – con il suo tipico carattere apologetico e con il suo desiderio di purificare quelle origini tanto discusse – quanto nella storiografia laica – essenzialmente di matrice cattolica – che studiando la Compagnia di Gesù ne ha semplificato le forme e i contenuti rendendola il simbolo della Controriforma trionfante.

Strana, astuta, poco rassicurante, depositaria di loschi segreti fu invece la maniera in cui la Società gesuitica venne percepita nel mondo protestante dove divenne sinonimo di Chiesa cattolica e il gesuitismo sinonimo di romanità, e quindi, nella prospettiva speculare del mondo protestante, di elemento costitutivo dell'immagine di Roma come Anticristo[5].

Alcuni dei giudizi dei nemici dei gesuiti furono condivisi anche da una parte del mondo cattolico. Fu su questo ordine nuovo, su questa creatura nata dalla crisi religiosa del Cinquecento – nel periodo di mescolanze, fusione, soggettivismo religioso, ansie di rinnovamento, in cui non si distingueva chi era nella Chiesa e chi era fuori[6] – che per

[3] M. Rosa, *Gesuitismo e antigesuitismo nell'Italia del Sei-Settecento*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» XLII, 2(2006), pp. 247-281 e alla bibliografia qui indicata. Ricordo inoltre E. Borgianelli, *Discorso sull'antica e moderna gesuitofobia, ossia delle vere cagioni dell'odio in Europa contra la Compagnia di Gesù*, tip. Di F. Vitale, Napoli 1850.

[4] P.H. Hartmann, *I gesuiti*, Carocci, Roma 2003, p. 73.

[5] Si vedano a questo proposito le affermazioni di Carl Schmitt in *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Giuffré, Bologna 1986, pp. 31 e 45. Qui lo scrittore tedesco, commentando la struttura della Chiesa come simbolo macrosociologico della modernità, pur senza mai mostrare uno specifico interesse per la Compagnia di Gesù, nel citarla la rende emblema della Chiesa romana.

[6] Sul particolare clima di quegli anni si veda M. Firpo, *Tra alumbrados e «spirituali». Studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del '500 italiano*, Olschki, Firenze 1990, p. 156 e *passim* e Id., *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 1997 (prima ed. 1993), p. 117 e *passim*.

secoli si concentrarono le attenzioni di pontefici e re, di altri ordini religiosi e dell'Inquisizione. La storia della Compagnia di Gesù è infatti punteggiata da continue incomprensioni con l'esterno: papi che ne vorrebbero modificare i caratteri, re che non comprendono la sua necessità di essere diversa dagli altri ordini religiosi, e ordini mendicanti – i Predicatori – che l'accusano di eresia, di alumbradismo[7]. Intorno ai caratteri originari della Compagnia si venne a creare un acceso dibattito con libri e predicazioni in suo favore o sfavore, con denunce e difese che coinvolsero le sfere delle gerarchie ecclesiastiche e civili: i papi, i re, i grandi tribunali ecclesiastici. Le novità dell'ordine erano guardate con sospetto, temute, percepite come possibili eresie; la Compagnia era immaginata e intesa come una setta che operava per fini propri, ostile tanto allo Stato quanto alla Chiesa[8]. Una incomprensione che si manifestò sin dall'inizio: troppo simile al clero secolare, troppe le innovazioni rispetto alla tradizione tanto che la sua approvazione, avvenuta il 27 settembre del 1540, fu immediatamente vincolata alla fissazione di un tetto di professi che non doveva essere superiore a sessanta.

Nel clima che si instaurò immediatamente intorno alla Compagnia influì indubbiamente l'aspetto militare che il giovane *hidalgo* Ignacio de Loyola, prima soldato al servizio del viceré di Navarra[9], aveva introdotto nella sua compagnia; così come le sue origini spagnole e le correnti *alumbrade* di terra iberica che la resero spesso oggetto di sospetti e indagini vescovili e inquisitoriali[10]. Le persecuzioni subite

[7] Si veda ad esempio M. Fois, *Il generale dei gesuiti Claudio Acquaviva (1581-1615). I sommi pontefici e la difesa dell'Istituto ignaziano*, in «Archivum Historiae Pontificiae» 40(2002), pp. 199-223 e I. De Récalde, *Les jésuites sous Acquaviva*, Librairie moderne, Paris 1927.

[8] Cfr. E. Pasquier, *Le Catéchisme des jésuites*, Édition critique par C. Sutto, Les Éditions de l'Université de Sherbrooke, Sherbrooke 1982, p. 151 *passim* (orig. Paris 1602). O ancora, la Compagnia, o meglio «i dispersi giesuiti», veniva considerata più pericolosa della «dispersa Republica degl'Ebrei» in un anonimo *pamphlet* del sec. XVIII (conservato in Biblioteca Nacional de Madrid, ms 6421). Sul mito del gesuita in Inghilterra cfr. V. Frajese, *Il mito del gesuita tra Venezia e i gallicani*, in *I gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*. Atti del Convegno di studi. Venezia, 2-5 ottobre 1990, a cura di M. Zanardi, Gregoriana Libreria editrice, Padova 1994, pp. 289-345.

[9] Sul linguaggio militaresco degli Esercizi spirituali – particolarmente delle meditazioni *Regno* e *Due stendardi* – si veda l'accenno di J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999 (orig. 1993), p. 52.

[10] Si vedano gli studi di Á. Huerga, *Predicadores, alumbrados e inquisición en el siglo XVI*.

dalla Compagnia nei suoi anni fondativi furono molte: dai processi inquisitoriali che videro protagonista Loyola agli scontri parmensi del 1540 di Lainez con un predicatore carmelitano[11], dalle molte controversie sugli *Esercizi spirituali* del Loyola[12] al decreto della Sorbona contro la Compagnia del 1554[13], dagli scontri con Paolo IV e i teatini alle accuse contro Francesco Borgia in Spagna negli anni Cinquanta[14], dalle accuse contro gli *Esercizi* ignaziani mosse dal domenicano Melchor Cano nel 1554[15] a quelle del confratello Alonso de la Fuente nel 1576 in relazione agli *alumbrados* dell'Estremadura[16], per non dimenticare quelle di Granada del 1558, per accennare solo alle principali.

La storia della Compagnia è disseminata dunque da incomprensioni, tentativi di mutarla, incapacità di comprendere la sua essenza se non in chiave negativa. Sorprende che a questa discussione abbiano partecipato i gesuiti stessi. È di questo aspetto che si occupa il presente lavoro.

L'idea di cosa fosse e cosa dovesse diventare la Compagnia fu diversa fin dalla sua fondazione. Già quando riuniti a discutere se diventare un ordine religioso i primi compagni espressero diffidenze, discutendo accesamente intorno al concetto di obbedienza e quindi sull'opportunità di trasformarsi in una congregazione religiosa. L'esperienza di una vita religiosa libera, non inserita nelle forme tradizionali della Chiesa, fu una tentazione forte per i primi gesuiti. E quando la discussione si spostò ai temi della regolamentazione interna del nuovo ordine, al suo *status* giuridico, il clima divenne ancora più rovente. L'ordine gesuitico fondato da Ignazio di Loyola si era contraddistinto fin dalle origini per la scelta di essere diverso dagli ordini monastici e conventuali dai quali, come ha messo in luce Marcel

Fundación Universitaria Española, Madrid 1973 e S. Pastore, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Olschki, Firenze 2004.

[11] Cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, I, Edizioni La Civiltà Cattolica, Roma 1951, pp. 223 ss.

[12] Cfr. I. Iparraguirre, *Practica de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola en la vida de su autor (1522-1556)*, BIH, Roma 1946, I, pp. 83-127.

[13] Cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, II, pp. 626 ss.; H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*, Alphonse Picard et Fils, Paris 1910-25, 5 voll., I.

[14] Cfr. C. de Dalmases, *San Francisco de Borja y la Inquisición española, 1559-1561*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu» 41(1972), pp. 48-135.

[15] Cfr. I. Iparraguirre, *Practica de los Ejercicios*, I, pp. 94 ss.

[16] Cfr. Á. Huerga, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*. I. *Los alumbrados de Extremadura (1570-1587)*, Fundación Universitaria Española, Seminario Cisneros, Madrid 1978.

Bataillon[17], il fondatore e i primi compagni fecero di tutto per distinguersi non senza un certo disprezzo. La decisione di non dotarsi di un proprio e specifico abito, di una regola di vita comune che contemplasse penitenze e austerità[18], di demandare la propria organizzazione interna a un sistema rigidamente gerarchico di autorità – il cui apice era un generale, eletto a vita come il papa –, di optare per un sistema di livelli paralleli di vita gesuitica in case o collegi, di gesuiti professi e non professi, furono elementi sempre discussi dentro e fuori la Compagnia. La stessa scelta del quarto voto di obbedienza al papa, il voto "circa missiones" con il quale i gesuiti giuravano di andare laddove il pontefice li avesse inviati, esprime una vocazione alla mobilità che può essere vista in funzione antimonastica[19].

Abituati a muoversi liberamente ed entrati a far parte del piccolo gruppo guidato da Loyola, attratti anche dalla vita religiosa non codificata, i primi compagni non mancarono di esprimere osservazioni e rifiuti verso un ordinamento giurisdizionale pieno di regolamentazioni sin dalle cose più insignificanti e rigidamente verticistico, controllato dal centro romano nel sistema di nomina dei superiori e nella circolazione delle informazioni, strutturato secondo le regole di una cieca obbedienza al superiore e di una circolazione del sapere secondo i diversi livelli in cui era organizzata la Compagnia. Il gesuita Nicolas Bobadilla non disdegnò neppure il ricorrere direttamente al papa, a quel Paolo IV che era particolarmente ostile all'ordine spagnolo e al suo fondatore, nel tentativo di semplificare la struttura della Compagnia, richiamandosi in ciò alla tradizione degli altri ordini, alle istituzioni già presenti nel panorama degli ordini religiosi. È questo un aspetto di notevole interesse se pensiamo che ciò che stava rendendo la Compagnia oggetto di mirati attacchi, particolarmente da parte dell'ordine domenicano, era proprio la novità della sua struttura. Se Bo-

[17] Cfr. M. Bataillon, *D'Érasme à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la Réforme catholique au XVI^e siécle*, in «Archives de sociologie des religions» 26(1967), pp. 57-81, ora in Id., *Érasme et l'Espagne*, Droz, Genève 1991, 3 voll., II, pp. 280-304.

[18] Cost. I, [8], 6 «Per il resto, lo stile di vita esteriore è comune, per giusti motivi, mirando sempre al maggior servizio di Dio: non comporta alcuna penitenza o austerità da praticare per obbligo. Ma ciascuno è libero di imporsi con l'approvazione del Superiore quelle che più riusciranno ad aiutarlo nello spirito e quelle che, allo stesso fine, i superiori potranno imporgli».

[19] J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., p. 329. Per cui si veda A. Guerra, *Note a margine della vita religiosa nel Cinquecento: i primi gesuiti*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 1(2000), pp. 89-99.

badilla definiva le *Costituzioni* «un laberinto proliso»[20], il domenicano Melchor Cano le guardava con sospetto e affermava che mai erano state approvate dall'autorità pontificia e che quest'ultima aveva riconosciuto solo lo scopo dell'ordine: la predicazione[21].

A queste grandi discussioni, che saranno rapidamente ripercorse nel corso di queste pagine, parteciparono anche i gesuiti: i primi compagni – come Bobadilla e, seppure a un livello diverso, Simão Rodriguez – ma e soprattutto i gesuiti di seconda generazione. Furono essi i protagonisti di un'intensa attività di denuncia della propria Compagnia, nota come attività dei memorialisti o del partito degli zelatori, un grande movimento di dissenso che si sviluppò a più riprese durante i generalati di Mercuriano e Acquaviva. Questa seconda generazione cresciuta all'interno del collegio romano e di una Compagnia già rigidamente gerarchizzata, già indirizzata verso una delle tante strade previste da Loyola, cominciò a non riconoscersi nei princìpi fondatori dell'ordine: non nel sistema monarchico fondato sull'obbedienza, non nella struttura a più livelli che ne costituiva un carattere specifico. La vita nella Compagnia dovette sembrare ora insopportabile se decisero di percorrere la strada della denuncia mettendo a rischio l'esistenza stessa dell'ordine. Essi si mossero spesso, paradossalmente, seguendo le linee del primo pensiero antigesuitico, quello sviluppatosi alla nascita dei gesuiti, di quel diffuso movimento e pensiero europeo che indicava nella Compagnia l'origine di ogni male e nelle sue novità motivi occulti di cospirazione contro la vita dello Stato, della Chiesa e della società. Questi gesuiti di seconda generazione, di diversa formazione, provenienza e ruolo all'interno della Compagnia, mossero critiche al proprio ordine nel tentativo dunque di eliminare le novità dell'Istituto ignaziano e di renderlo più simile a ciò che già esisteva nel panorama degli ordini religiosi, già riordinati dai decreti tridentini.

Il movimento di dissidenza interna fu particolarmente forte in Spagna dove si incontrò dapprima con le istanze del potere monarchico centralizzatore di Filippo II, e successivamente con la politica filoromana di Filippo III[22]. Nel periodo 1591-1594 i conflitti giunsero a livel-

[20] MHSI, Nadal, *Epistolae*, IV, typis Gabrielis Lopez Del Horno, Martriti 1905, p. 101.

[21] M. Mir, *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, J. Ratés Martin, Madrid 1913, II, pp. 625.

[22] Sui mutamenti della monarchia spagnola si vedano le considerazioni, J. Martínez Millán, *La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano*, in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, a cura di P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 19-53, pp. 42-45.

li mai visti prima. Il problema smise di essere una questione esclusivamente spagnola, legata al nazionalismo[23] iberico, per appassionare tutti i gesuiti sparsi nel mondo. Paolo Hoffeo, assistente di Germania, stilando un importante documento sullo stato di malcontento della Compagnia, additava l'origine dei problemi nella mancanza di unione per cui

«quidam inordinatus zelus propriae nationis contra nationes externas; alterum est vitiosus zelus propriae patriae seu provinctiae contra vicinas provinctias eiusdem nationis; tertium nascitur ex varia conditione personarum, cuiuscumque tandem nationis sint»[24].

Si stavano formando tante Compagnie di Gesù quante erano le nazionalità che la componevano, ognuna con le sue caratteristiche, con la preferenza accordata ora all'educazione ora alla missione e inserite in specifici contesti politici[25]. La dissidenza fu inoltre particolarmente ampia e articolata presso i gesuiti missionari nel Nuovo Mondo e da lì spesso raggiunse l'Europa trovandovi copertura e riparo. La morte ufficiale del gesuita meticcio Blas de Valera sancita da Acquaviva, la strana morte di Martín de Funes, i dibattiti oltreoceano sulle riduzioni del Paraguay sono solo alcuni esempi dei duri contrasti che si svilupparono tra i gesuiti missionari e la curia generalizia romana[26].

[23] Il termine nazione che userò più volte nel corso del lavoro e che può sembrare inappropriato e privo di una corretta contestualizzazione compare nelle fonti. Sulla storia di questo termine cfr. F. Chabod, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta-E. Sestan, Laterza, Roma-Bari 2002 (prima ed. 1961), pp. 18 ss.

[24] Cfr. B. Schneider, *Die Denkschrift des Paul Hoffaeus S.I. De unione animorum in Societate*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 29(1960), pp. 85-98, p. 89.

[25] Problema ben illustrato da A. Lynn Martin, che ha messo in luce per la Compagnia di Gesù in Francia l'impossibilità di applicare *topoi* precostituiti, come ad esempio i concetti di modernità, di amministrazione innovativa o di riforma del cattolicesimo: *The Jesuit Mind. The Mentality of an Elite in Early Modern France*, Cornell University, New York 1988. Si vedano anche le considerazioni di F. Rurale, *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, in *La corte di Roma tra Cinque e Seicento, 'teatro' della politica europea*, a cura di G. Signorotto-M.A. Visceglia, Bulzoni, Roma 1998, pp. 323-366, in part. pp. 340-341.

[26] Si vedano ad esempio le vicende raccontate da G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Bibliopolis, Napoli 1983, G. Piras, *Martín de Funes S.I. (1560-1611) e gli inizi delle riduzioni dei Gesuiti nel Paraguay*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo* e *Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*. Indios, gesuiti e spagnoli in due documenti segreti del Perù del XVII secolo, a cura di L. Laurencich Minelli, Clueb, Bologna 2007.

Se con il nome di memorialisti nella tradizione storiografica della Compagnia di Gesù si indica un gruppo di gesuiti principalmente spagnoli, autori di memoriali al papa, al re di Spagna e all'Inquisizione in merito a problemi interni alla Compagnia, il ricco materiale conservato presso gli archivi – da quello storico dei gesuiti di Roma a quello della Congregazione per la Dottrina della fede – permette di affermare che il voler modificare la Compagnia, il suo governo e la sua struttura non fu una questione esclusivamente spagnola ma coinvolse a vari livelli tutte le province gesuitiche. Le tracce, quelle che sono sopravvissute all'epurazione degli archivi[27], testimoniano che la dissidenza assunse anche le forme del movimento rivoluzionario del partito occulto disposto a cavalcare le trame oscure e pericolose della delazione. Achille Gagliardi, il gesuita padovano famoso per la direzione spirituale di Isabella Berinzaga e per il suo misticismo, si trovò quasi naturalmente a essere eletto a capo di un partito internazionale che si opponeva al generale Claudio Acquaviva. I conflitti presenti sin dalle origini, maturati durante il periodo di Everardo Mercuriano, il primo generale non spagnolo ma anche il primo impegnato a indirizzare la Compagnia verso i binari della vita apostolica attiva a scapito di altre forme di vita religiosa, si strutturarono e divennero sistematici con Claudio Acquaviva. Nei 34 anni del suo generalato il numero dei gesuiti passò da 5.165 a 13.112, i collegi da 144 a 372, le case professe da 10 a 23, le case di probazione da 12 a 41, per citare solo alcune cifre[28]. Sin dall'inizio del suo incarico egli si impegnò nella regolamentazione dell'ordine dedicandosi a un'intensa attività di ordinamento di tutta la materia giuridica e spirituale, promuovendo una nuova versione delle *Costituzioni*, della *Ratio studiorum*, un *Directorium* per gli esercizi spirituali. La dissidenza raggiunse dunque il suo momento di apice nel contesto di una politica generalizia volta a ordinare, regolare e uniformare la Compagnia di Gesù, eliminando gli interstizi di vissuti religiosi autonomi e indipendenti.

[27] Si è detto che dopo il generalato Acquaviva «si volle far scomparire le tracce di certe tensioni spirituali e dissensi all'interno della Compagnia»: cfr. E. Lamalle, *L'archivio generale di un grande ordine religioso: quello della Compagnia di Gesù*, in «Archiva ecclesiae», 34-35(1981-1983), pp. 89-120, p. 96 nota 22.

[28] Cfr. voce a cura di M. Fois, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, diretta da Ch. O'Neill-J.M. Domínguez, IV, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, II, pp. 1614-1621, p. 1616.

Quanto gli elementi del dissenso fossero diventati preoccupanti per il potere gesuitico viene ricordato dal biografo e storico ufficiale della Compagnia di Gesù durante i generalati Mercuriano-Acquaviva, Francesco Sacchini, secondo il quale

«alcuni ambitiosi e protervi, che figliuoli di essa volevano nominarsi, sotto colore di zelo, mossero guerra alla propria madre tentando di distruggerla e trasformarla in altra foggia più conforme alle voglie mal regolate loro, sperando dovervi essi in quella nuova forma dominare et giungere al compimento de' desideri più secolareschi che religiosi. I quali, come non erano persone ignoranti et di più erano astutissimi, aiutandovi la congiuntura de' tempi a mali disegni opportuna, v'interposero l'autorità de' maggiori monarchi del mondo et i più alti e più santi tribunali della Chiesa. Ordivano scisma dentro la religione medesima et ogni dì di più spargevano il foco della disunione; temevano le province intiere nostre di qualche gran ruina et, disanimate, quasi riputavano impossibile far resistenza contro tanti artificii, tanto furore e sforzo, tanta potenza»[29].

L'acuirsi dei contrasti interni avvenne intorno agli anni Novanta, in corrispondenza della questione *de auxiliis*, di cui non si parla in questo libro. Vale la pena di ricordare che il dibattito intorno alla predestinazione, primo terreno di scontro tra domenicani e gesuiti, divenne una battaglia interna dell'ordine[30], generando una separazione dottrinale tra i fautori di un rigido tomismo e coloro che invece propendevano per un sistema più aperto. I contrasti, relativamente assopiti di lì a poco con l'intervento nel 1600 di Clemente VIII, avevano già separato la Compagnia dividendola in almeno due scuole dottrinali che faticosamente stavano assieme. Le posizioni di Luis de Molina, come scriveva Ludovico Gagliardi al padre generale nel 1602, facevano «nascer divisione nella Compagnia»[31]. Non a caso la maggior parte dei personaggi coinvolti a vari livelli nella dissidenza interna gesuitica presero

[29] A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 234.

[30] Sulla questione si veda F. Motta, *Il serpente e il fiore del frassino. L'identità della Compagnia come processo di autolegittimazione*, in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina*. Atti del Convegno internazionale. Torino, 24-27 settembre 2003, a cura di M. Firpo, Olschki, Firenze 2005, pp. 189-210.

[31] Archivio Romano Compagnia di Gesù (d'ora in poi ARSI), Ital. 162, *Epistolae Italiae*, lettera di Venezia del 10 settembre 1602 di Ludovico Gagliardi a Claudio Acquaviva, cc. 152r-155v, c. 152v.

posizione sul tema: e non poteva essere altrimenti, in considerazione dell'importanza dell'argomento, e del momento di transizione che la scuola teologica gesuitica stava affrontando rispetto alla tradizione domenicana. E questa posizione fu sempre di aperta ostilità verso le teorie moliniste.

Uno dei maggiori esponenti di questa corrente di dissenso, il gesuita spagnolo Juan de Mariana, era convinto che nella Compagnia si celassero numerosi errori. Nel suo *Discorso intorno a' grand'errori che sono nella forma del governo dei giesuiti* (edito postumo nel 1625), ispirandosi anche a princìpi schiettamente economici, sottolineava l'allontanamento dei gesuiti dalle linee ignaziane, la necessità di un adeguamento del modo di vivere gesuitico – del suo Istituto – alle esigenza di una Compagnia accresciuta, e denunciava i numerosi malfunzionamenti del suo sistema gerarchico. Egli vedeva un possibile modello da seguire per riformarlo proprio in quegli ordini monastici e conventuali da cui la prima Compagnia aveva cercato di distinguersi. Ma Pedro de Ribadeneira, esponente di un'anima del corpo gesuitico forse più vicina allo spirito ignaziano, nel commentare le caratteristiche distintive della Compagnia, ne rilevava essenzialmente le comunanze con gli altri ordini, attenuava le diversità e, laddove ciò non era possibile, difendeva le caratteristiche identitarie ricorrendo alla tradizione della Chiesa primitiva. Tra i due spagnoli, con una biografia per molti aspetti simile, nacque un ideale dibattito da cui emerge l'esistenza di due differenti concezioni su che cosa significasse essere gesuiti a fine Cinquecento-inizio Seicento.

Questo movimento di dissenso e di conflitti interni alla Compagnia di Gesù, che vide fronteggiarsi almeno due gruppi – ed entrambi fecero appello all'ombrello protettivo del lascito ignaziano – trovava senza dubbio origine nella crescita di uomini, di spazi e di compiti di cui l'ordine era stato protagonista in pochi decenni. Al di là delle situazioni materiali e contingenti rimangono però sullo sfondo le grandi questioni della storia religiosa. Le proposte interne di riforma volevano uniformare la Compagnia agli ordini tradizionali, mutarne gli obblighi religiosi e la struttura di governo per attuare o un processo di nazionalizzazione o, attraverso l'istituzione di un cardinale protettore, per assoggettarla a una forma di controllo da parte della Chiesa di Roma[32]. Alcuni gesuiti dunque aspiravano a trasformare la Compagnia

[32] Ma sul ruolo autonomo rispetto al Papa svolto dai cardinali protettori in età moderna si veda M.C. Giannini, *Politica curiale e mondo dei regolari: per una storia dei cardinali protettori nel Seicento*, in «Cheiron» 43-44(2005), pp. 241-302.

rendendola simile alla tradizione religiosa, così come disciplinata dal Concilio tridentino. Ma i vertici dell'ordine, coloro che conoscevano l'anima della Compagnia, resistettero ai vari attacchi nel tentativo di preservarne le caratteristiche peculiari, di custodirne l'identità pur nell'evoluzione e trasformazione che la Compagnia di Gesù stava vivendo. In un certo senso il partito del dissenso cercò di modellare l'ordine gesuitico lungo le strette linee della Controriforma. A questa operazione il potere centrale della Compagnia oppose resistenza nello strenuo tentativo di salvare la specificità gesuitica, la sua identità, quella che Loyola aveva espresso nel suo rifiuto di accogliere ogni istanza volta a portare i gesuiti nel seno della Chiesa e del suo potere ecclesiastico. I fallimenti della linea dei memorialisti, nonostante l'appoggio spesso trovato in alcune fazioni della curia papale, sono in parte da ricondurre al grande successo raggiunto dalla Compagnia di Gesù nel campo dell'evangelizzazione delle punte estreme del cattolicesimo romano, dal Giappone al Messico, dalla Cina alla Guinea, divenendo il modello perfetto di diffusione del cristianesimo.

Questo libro è stato reso possibile da una borsa di ricerca biennale messa a disposizione dalla fondazione Luigi Firpo di Torino nel 2004-2005. Ringrazio Massimo Firpo per la fiducia accordata a questa ricerca, per le puntigliose letture e per le domande poste durante il lavoro. Un ringraziamento all'Istituto Italiano di Scienze Umane di Firenze che ha contribuito alla pubblicazione di questo libro nell'ambito di un progetto di ricerca più ampio sui gesuiti in età moderna svolto presso l'istituzione fiorentina negli anni 2006-2008. Altri debiti si sono maturati nei confronti dei lettori che hanno arricchito il mio studio con le loro osservazioni e critiche, dandomi spunti e ponendomi quesiti. E talvolta il loro contributo non è stato solo scientifico, accompagnato da affetto e simpatetiche cortesie e amicizia. Desidero ricordare Riccardo Chiaberge, Gigliola Fragnito e Flavio Rurale. Un ringraziamento particolare agli amici Guido Mongini e Nicola Del Corno.

CAPITOLO PRIMO

I PRIMI DISSIDI INTERNI ALLA COMPAGNIA
Dai padri fondatori al generale Everardo Mercuriano

«Quanto alle constitutioni et dechiarationi, respondo che sono dentro molte cose buone necesarie, ma che hanno bisogno de reformatione, perché sono uno laberinto proliso, in modo che né li superiori né inferiori mai lo potranno sapere, né manco intendere; perché contengono cose, le quale la sede apostolica non li concederà mai»[1].

Con queste dure parole Nicolas Bobadilla, uno dei primi compagni di Ignazio di Loyola, esprimeva nel 1557 gli aspri dissidi sorti intorno alle *Costituzioni* della Compagnia di Gesù e mostrava le difficoltà di interpretare nel tempo, anche breve, una regolamentazione che voleva disciplinare tutto accordando la libertà, in nome di una capacità di discernere, di adeguarsi a situazioni, fatti e contesti. L'osservazione di Bobadilla rifletteva i lunghi contrasti e le fervide discussioni che avevano sotteso alla elaborazione delle *Costituzioni* e presagiva il futuro della Compagnia con i suoi continui conflitti e dibattiti, interni ed esterni al corpo gesuitico, sorti dal modo di intendere gli assunti della sua legislazione. Questi dissensi, destinati a scoppiare con maggiore veemenza alla morte di Loyola, erano la manifestazione delle diverse anime presenti tra i gesuiti, solo apparentemente unite e compatte: coloro che volevano continuare a vivere interpretando liberamente il *modus vivendi* e *operandi* della nuova comunità, e quelli desiderosi di regolamentare sin nelle minuzie l'agire di un ordine che in pochissimo tempo aveva visto aumentare sensibilmente il numero dei suoi adepti e moltiplicare la sua presenza sul territorio europeo e non[2].

---

[1] MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., IV, p. 101, votum P. Nicolai Bobadillae, Roma, aprili-junio 1557.

[2] Un contrasto tra due fazioni, tra diversi modi di concepire e vivere la Compagnia di Gesù che possiamo ritrovare sin dai primi passi delle *Costituzioni*: «Alla somma sapienza e bontà di Dio nostro Creatore e Signore spetta conservare, guidare e condurre avanti nel suo santo servizio questa minima Compagnia di Gesù, come si è degnata di darle inizio, mentre, da parte nostra, l'aiuto più efficace per raggiungere questo fine proviene, più che da ogni altra costitutione esterna, dall'interna legge della carità e dell'amore che lo Spirito Santo scrive ed imprime nei cuori»

Sin dai primi passi, dal 1539, ricorda Juan Alonso de Polanco nella sua *Informatio de instituto Societatis Iesu* (1564), i primi compagni decisero di trattare «de la forma» e delle «constituciones [...] deseando imitar el modo apostólico en lo que pudiessen»[3]. Ma le discussioni non erano semplici poiché gli intenti di regolamentazione si scontravano con il proposito di mantenere il più possibile leggera e flessibile la struttura organizzativa della Compagnia. Prima che le *Costituzioni* vedessero la luce vi fu un lavorio incessante, un continuo scambio di pareri e di bozze che ebbero una prima conclusione nel testo dei *Quinque capitula*[4] e, nello stesso anno, delle *Determinationes Societatis* (1539). Sono proprio queste ultime che possiamo giuridicamente considerare le progenitrici delle *Costituzioni* dell'ordine, anche se la strada da percorrere era ancora molto lunga. Le *Costituzioni* furono infatti fin dall'inizio concepite come frutto di una collettività, anche se Bobadilla le aveva descritte a Paolo IV come opera del solo Ignazio, che «era padre et padrone absoluto et faceva quanto voleva»[5], e ciò ne rallentò a lungo l'elaborazione. Un primo nucleo compatto sono le cosiddette *Costituzioni del 1541*, elaborate da Ignazio e da Jean Codure, divise in 49 punti in buona parte concernenti il problema della povertà. Solo con la nomina di Polanco a segretario della Compagnia (1547), la redazione delle *Costituzioni* ricevette un notevole impulso. Egli non solo raccolse da bravo segretario tutto il materiale sin allora elaborato redigendone accurati indici, ma diede inizio a un nuovo filone studiando e indagando regole e costituzioni degli antichi ordini religiosi, nonché statuti di università e collegi[6]. La prima stesura si con-

(e questo è uno dei partiti della Compagnia): «Tuttavia, poiché la soave disposizione della divina provvidenza richiede la cooperazione delle sue creature, e poiché così ordinò il Vicario di Cristo Nostro Signore, e gli esempi dei santi e la ragione così ci insegnano nel Signor nostro, riteniamo necessario che si scrivano Costituzioni, le quali aiutino ad avanzare meglio conforme al nostro Istituto nella via intrapresa del divino servizio» (e qui c'è il secondo partito): cfr. Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, UTET, Torino 1977, pp. 435-436.

[3] MHSI, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, MHSI, Romae 1951, II, p. 310.

[4] Il testo, redatto nei primi giorni del luglio 1539, fu presentato lo stesso anno a Paolo III per l'approvazione che giunse il 27 settembre 1540 con la *Regimini militantis Ecclesiae*. Il testo dei *Quinque capitula* non mutò se non nello stile, conformato agli usi giuridici e formali del tempo.

[5] MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., IV, p. 733.

[6] *Introduzione* di M. Costa a Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., pp. 365-366. Si veda a questo proposito il manoscritto *Collectanea Polanci* conservato presso l'archivio dell'Università Pontificia Gregoriana, che raccoglie gli appunti dello spoglio e dello studio delle regole, oggetto della dissertazione di laurea *Dominican presence in the Constitutiones of the Society of Jesus* di P. Aloisius Hsü nel 1971. Alcune parti di questo manoscritto sono di più facile accesso e pubblicate in F.J. Egaña, *Origines de la Congregación general en la Compañía de Jesús. Estudio histórico-jurídico de la octava parte de las Constituciones*, IHSI, Roma 1972, pp. 291-310 e pp. 325-327. Si veda inoltre N. Brieskorn, *Las Constituciones de la Compañía de Jesùs comparadas con otras estructuras jurídicas del siglo XVI*, in *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Congreso internacional de historia (9-13 setiembre 1991), par J. Plazola, Mensajero, Bilbao [1992], pp. 473-503.

cluse intorno al 1550; una seconda intorno al 1553. Quando Ignazio morì (1556), le *Costituzioni* si trovavano ancora alla fase manoscritta.

1. *Una possibile mediazione: le* Costituzioni *e il discernimento spirituale*

Un compromesso tra la necessità di creare un corpo gesuitico compatto, facilmente riconoscibile da tutti, e le diversità esistenti nell'ordine fu il concetto di discernimento spirituale che dagli *Esercizi spirituali* passò alle *Costituzioni*, cioè da un testo squisitamente ascetico-mistico a uno per definizione normativo e legislativo. In questo modo la Compagnia poteva passare senza gravi traumi da una fase dominata dal carisma del fondatore a una di istituzionalizzazione.

Negli *Esercizi spirituali*, il piccolo libretto frutto dell'esperienza religiosa di Ignazio, fonte della prima pratica spirituale di tutti coloro che volevano entrare a far parte della Compagnia, un intero capitolo è dedicato al discernimento spirituale. Si tratta delle *Regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima*[7]: due serie di norme in cui minuziosamente si dettano regole e consigli per distinguere tra le possibili istanze cui è sottoposto l'agire umano, la loro natura (buona o cattiva) e la loro origine (divina, diabolica o umana). Il metodo di discernimento, che apparentemente sembra relativo alla sfera personale e individuale della scelta, fu applicato dalla Compagnia di Gesù sin dal momento in cui doveva decidere se divenire ordine religioso (1539) nella forma del discernimento spirituale comunitario[8], cioè nel «cercare tutte le ragioni del sì

[7] Divise in due serie: *Regole per sentire e conoscere in qualche modo le varie mozioni che si producono nell'anima: le buone per accoglierle e le cattive per respingerle; e sono più proprie per la prima settimana*, e una seconda serie di *Regole per lo stesso scopo con maggiore discrezione di spiriti, e giovano più per la seconda settimana*.

[8] Una pratica che ha ricevuto una sua regolamentazione e una sua teoria all'interno della Chiesa solo con il Concilio Vaticano II: cfr. M. Ruiz Jurado, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia e pratica*, San Paolo, Torino 1997, pp. 173-174. Ma si veda anche voce «discernement des esprits», in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique-doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris 1957, III, pp. 1222-1291. Sul discernimento spirituale nelle *Costituzioni* si veda più ampiamente M. Costa, *Legge religiosa e discernimento spirituale nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Paideia, Brescia 1973 e M. Catto, *Dagli Esercizi spirituali alle Costituzioni della*

e del no»[9] attraverso la preghiera, la ricerca di un dialogo con Dio e la discussione collettiva al fine di una «elezione» che era nel contempo individuale e comune, libera e mediata da un contatto con Dio. In entrambe le forme – individuale e comunitaria – il discernimento spirituale è presente nelle *Costituzioni* della Compagnia. Esse costituivano dunque una novità nel panorama normativo degli ordini religiosi. Infatti, non si possono assimilare né alle regole antiche, poiché non sono un documento pontificio, né alle costituzioni degli antichi ordini, perché nell'intenzione degli autori dovevano restare a fondamento della vita della Compagnia per tutta la sua durata, quale matrice, o meglio quale criterio e punto di riferimento per la formulazione di norme, leggi, disposizioni adattate ai tempi, ai luoghi e alle persone[10].

La struttura delle *Costituzioni* è articolata secondo uno schema temporale-progressivo, una sorta di itinerario di viaggio: il momento dell'ingresso in Compagnia, la formazione del gesuita, la sua professione definitiva[11]. Ad essa dunque, al pari degli *Esercizi spirituali*, è

Compagnia di Gesù. Il discernimento spirituale e il governare: la struttura di "un modo di procedere", in *Strutture e forme del "discorso" storico*, a cura di A. Olivieri. Unicopli, Milano 2005, pp. 209-231.

[9] Questa espressione viene usata da Daniello Bartoli nella spiegazione tanto della tecnica degli *Esercizi spirituali*, quanto del metodo di redazione delle *Costituzioni*: cfr. D. Bartoli, *Della vita e dell'Istituto di S. Ignazio*, appresso Domenico Manelfi, Roma 1650, pp. 51 e 317. Le analogie tra gli *Esercizi spirituali* e le *Costituzioni* proseguono nel campo della fruizione dato che entrambi sono destinati a una circolazione ristretta e riservata.

[10] *Introduzione* di M. Costa a Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 368. Si veda anche L. Giard, *Relire les «Constitutions»*, in *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, sous la direction de L. Giard-L. De Vaucelles, Millon, Grenoble 1996, pp. 37-59, in part. pp. 43-56; D. Bertrand, *Un corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris 1974 e A.M. de Aldama, *La composición de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 42(1973), pp. 201-245.

[11] Le *Costituzioni* stesse elencano l'ordine della materia e il possesso di tre condizioni: «che siano complete, in modo da poter provvedere, per quanto sarà possibile, a tutti i casi; 2. Che siano chiare, perché si dia meno adito agli scrupoli; 3. Che siano concise, nella misura in cui completezza e chiarezza lo permettano, perché si possano ritenere a memoria». L'ordine della materia concerne 1. L'ammissione alla probazione di quelli che desiderano seguire il nostro Istituto; 2. Dimissione di quelli che non sembrano idonei per il nostro Istituto; 3. Conservazione e progresso nello spirito e nelle virtù per quelli che restano; 4. Istruzioni nelle lettere e negli altri mezzi in aiuto del prossimo per quelli che avranno tratto profitto dall'aiuto nello spirito e nelle virtù; 5. Incorporazione nella Compagnia di quelli che in tal modo saranno stati istruiti; 6. Quello che, riguardo alla propria vita spirituale, devono osservare coloro che sono già stati incorporati; 7. Quello che si deve osservare nei rapporti col prossimo, quando si ripartiscono e si impiegano gli operai nella vigna di Cristo nostro Signore; 8. Quello che riguarda l'unione tra loro e con il loro capo di quelli che si trovato ripartiti qua e là; 9. Quello che riguarda il capo e il governo che da

sottesa un'idea di sviluppo graduale, di scelte essenziali sempre ispirate da Dio. Ecco perché le *Costituzioni* non espongono una dottrina, ad esempio sulla povertà o sull'ubbidienza, né fissano leggi e regole, ma sono volte a orientare e guidare *autoritativamente* l'esperienza spirituale di una comunità, di un corpo sociale e di un individuo in quanto parte e membro di questo corpo. Vi trova spazio naturalmente la *Formula* della Compagnia, approvata oralmente nel 1539, ma i suoi princìpi generali sono articolati, definiti e applicati alla pratica della vita gesuitica. Il metodo per affrontare la concretezza dei possibili casi che il gesuita può incontrare nella sua vita religiosa è quello di mettere a fuoco la qualità della persona. Le *Costituzioni* non forniscono risposte a specifici problemi, lasciando il compito di trovare la soluzione attraverso la valutazione delle peculiarità del caso, le capacità personali dell'individuo che deve scegliere e, infine, l'ispirazione divina nel saper discernere. Esse delineano la struttura dell'ordine, riservando alle *Dichiarazioni* e alle *Regole* gli aspetti pratici dell'organizzazione e del disciplinamento.

Il discernere non riguardava solo la pratica spirituale dei gesuiti, ma coinvolgeva ogni aspetto della complessa e articolata struttura dell'ordine. Frequentemente le *Costituzioni* regolamentano un problema con le parole: «si dovrà a lungo considerare, di fronte a Dio nostro Signore». Per dimettere qualcuno dalla Compagnia, ma ancora non in probazione, ad esempio, le *Costituzioni* non forniscono una norma precisa, affermando che «la carità e la discrezione dello Spirito Santo indicherà la procedura che si deve seguire nel dimetterli, se Dio nostro Signore tollerasse che fosse necessario farlo»[12]; per coloro che, usciti dalla Compagnia, volessero prendere altro abito religioso «si potrà usare quella diligenza che l'ordinata e discreta carità suggerirà per ricondurli là dove si giudica nel Signor nostro che lo debbano maggiormente servire»[13]; così come la discrezione è il criterio da seguire per stabilire il numero dei professi, per affrontare i casi pratici delle scuole e collegi[14] e delle missioni, per decidere l'abito da indossare[15], l'esame della

esso al corpo discende, ed infine 10. Quello che in generale riguarda la conservazione e la crescita di tutto il corpo della Compagnia nella sua pienezza di vita. Cfr. *Costituzioni* in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., pp. 438-439.

[12] *Costituzioni*, II, capitolo III, [218] e capitolo II, [209].

[13] *Costituzioni*, II, capitolo IV, [237].

[14] Cfr., ad esempio, *Costituzioni*, III, capitolo 3.

[15] *Esame generale*, 19.

BIBLIOTECA VALLICELLIANA - ROMA -

vocazione[16], la pratica delle fatiche spirituali e corporali[17]. Insomma, nella minuziosa opera di definizione di norme e regole per la Compagnia, Ignazio e i suoi primi compagni previdero sempre la possibilità che ogni situazione e caso potessero essere risolti ricorrendo alla discrezionalità, alla capacità di discernere il bene e il male, il giusto e l'ingiusto e dunque attraverso uno specifico «modo de proceder».

2. *L'elaborazione delle* Costituzioni*: i primi ribelli*

A lungo i primi gesuiti operarono senza *Costituzioni*, utilizzando i princìpi base contenuti nella *Formula Instituti*, approvata da Paolo III nel 1540 con la *Regimini militantis Ecclesiae*, e gli *Esercizi spirituali*, pubblicati solo nel 1548[18]. La Compagnia era stata creata con lo «scopo precipuo di occuparsi specialmente del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana e della propagazione della fede»[19], un compito che la vedeva continuamente impegnata in missioni interne ed esterne e che inesorabilmente la esponeva alla massima visibilità istituzionale. La possibilità di fare questo senza una regolamentazione precisa e dettagliata, affidandosi solo ad alcuni punti, era in parte dovuta alla struttura stessa degli *Esercizi spirituali*, e alla sottintesa capacità di discernere, ma in parte anche a motivi estrinseci: all'esiguo numero dei primi gesuiti, alla loro distribuzione disomogenea sul territorio, alle differenze socio-politiche dei luoghi in cui operavano.

Non disponiamo di cifre precise sugli ingressi nella Compagnia di Gesù. Sappiamo che nel 1540 i gesuiti erano dieci e che alla morte di Loyola erano circa un migliaio, un numero destinato a crescere rapidamente poiché alla morte di Laínez aveva raggiunto già le tremila unità[20]. All'aumento dei padri corrispose un proporzionale incremento della presenza territoriale: dal 1540 al 1556 furono fondate 33 scuole per studenti laici, nonché strutturate e rese attive le 11 province dell'ordine (esclusa Roma)[21]. Lo sviluppo, unito ai duri attacchi esterni cui la Compagnia fu sottoposta a partire dagli anni Cinquanta, soprattutto per opera di Melchor Cano, Tomás de Pedroche e Martínez Silíceo, rese sempre più pressante l'esigenza di una maggiore parvenza di normalità, di adeguarsi a usi e consuetudini presenti negli altri ordini religiosi, e quindi di dotarsi di proprie costituzioni e di stabilire un *modus operandi* comune. In questo clima di forte espansione si accrebbe il bisogno di regolamentare le strutture, gli usi e le consuetudini della Compagnia, attraverso lettere e disposizioni che furono stilate con continuità da Loyola, Polanco e Nadal. In risposta alla normalizzazione esercitata dal centro, la Compagnia maturò le due prime profonde crisi interne: nel 1552 nella provincia del Portogallo con Simão Rodrigues, nel 1557 con la "sedizione di Bobadilla" che possiamo considerare come il primo caso di denuncia della Compagnia a opera di un gesuita. Si mise quindi in movimento un processo che vide da una parte un incessante tentativo di definire, di regolamentare, di limitare, e dall'altra il sorgere di numerose tensioni e inquietudini interne: laddove emergevano devianze e lamentele si disciplinava con lettere e ordini, e quanto più si interveniva con lettere e ordini, tanto più si alimentavano le esigenze di autonomia. Le regolamentazioni, l'enfasi posta sulle virtù, prima fra tutte quella dell'obbedienza, la crescente richiesta di conformarsi a uno stile di vita, all'osservanza e disciplina «segnarono un cambiamento significativo»[22] nel modo di procedere della Compagnia a cui non tutti si adeguarono facilmente.

3. *Il Portogallo e Simão Rodrigues: «Nuestra Compagnia ó ha de tener todos sanctos ó diablos»*[23]

«El primero principe che començó a conocer y fauorizer la Compañía, ha seydo el rey de Portugal»[24], scriveva il Polanco, sintetizzando la calorosa accoglienza che la Compagnia di Gesù aveva ricevuto nel regno lusitano. Giovanni III ne favorì l'insediamento con le fondazioni dei collegi di Lisbona, Coimbra ed Evora e con la continua

[16] *Costituzioni*, I, capitolo I, [142].

[17] *Costituzioni*, X, [822].

[18] Su questo punto si veda J.-C. Guy, *Les «Exercices spirituels» de Saint Ignace. L'achèvement du texte*, in «Nouvelle revue théologique» 107(1985), pp. 255-260.

[19] *Regimini*, in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 214. Tale formula, presa tale e quale dai *Quinque capitula*, fu modificata nella *Exposcit* del 1550 da Giulio III scambiando la posizione dell'ordine dei compiti e aggiungendo un nuovo compito: la difesa della fede.

[20] Si veda MHSI, *Fontes Narrativi*, cit., I, pp. 63*-68*.

[21] J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., pp. 59-71.

[22] *Ivi*, p. 370.

[23] MHSI, *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii*, MHSI, Roma 1971, lettera 14, pp. 547-553, p. 553.

[24] MHSI, *Polanci Complementa*. Epistolae et Commentaria, MHSI, Romae 1969, I, 113.

presenza di gesuiti a corte, come confessori o precettori dei regnanti[25]. Uomo particolarmente influente a corte era Simão Rodrigues[26], uno dei fondatori della Compagnia, superiore dei gesuiti in Portogallo sin dal 1540, anche se la provincia fu istituita solo nel 1546. Personaggio controverso, descritto dagli storici gesuiti come dotato di fervida fantasia[27], egli si mise subito in luce per la cattiva gestione della provincia, tanto che già nel 1545 Loyola lo convocò a Roma per discutere della situazione.

La pratica devozionale delle mortificazioni era particolarmente accesa in territorio portoghese e le sue forme parossistiche (come le flagellazioni pubbliche o l'abitudine di portarsi in camera un cadavere per meditare sulla morte[28]) attirarono ben presto critiche e proteste. Ma non si trattava solo di questo. Si rilevava come nei collegi portoghesi non si insistesse a sufficienza sullo studio come mezzo per acquisire le virtù e come si fosse diffusa la pratica di sindacare e contestare gli ordini dei superiori, indebolendo il legame dell'obbedienza. Di tutto questo fu accusato Rodrigues: sempre pronto ad accampare scuse pur di non eseguire gli ordini di tornare a Roma[29], troppo permissivo e con

[25] Sulla Compagnia di Gesù in Portogallo si veda F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 4 voll., Apostolado da Impresa, Oporto 1931-50. Si veda anche J.F. Marques, *Confesseurs des princes, les jésuites à la cour de Portugal*, in *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*, cit., pp. 213-228.

[26] Vedi *sub voce* a cura di J. Vaz De Carvalho, in *Diccionario histórico*, cit., IV, pp. 3390-3392 e bibliografia qui indicata e dello stesso *Simão Rodrigues 1510-1579*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 59(1990), pp. 296-314.

[27] Cfr. il ritratto tracciato da R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio di Loyola*, San Paolo, Torino 1990, (orig. 1986), pp. 725-726. A questo proposito segnalo l'eloquente titolo G. Wilkens, *Cercanía y distancia. Análisis psico-espiritual de la «enfermedad» de Simón Rodrigues de Bassano*, in «Manresa» 51(1979), pp. 333-362.

[28] R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio*, cit., pp. 660-661. Ignazio in una sua lunga lettera del 7 maggio 1547 aveva cercato di ridurre al minimo la pratica delle dure penitenze e mortificazioni definendole come «locuras sanctas» ed esortando a trovare il giusto mezzo tra la tiepidezza e il fervore senza discrezione nell'obbedienza al superiore e «si teneis mucho deseo de mortificatión, empleadle más en quebrar vuestras voluntades y sojugar vuestros juizios debaxo el yugo de la obedientia, que en debilitar los cuerpos y affligirlos sin moderatión deuida, specialmente aora en tiempo de studio»: MHSI, Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, cit., I, pp. 495-510, p. 507.

[29] La prima convocazione di Rodrigues risale al 6 maggio 1545. Ignazio ci riprova il 22 dello stesso mese, ma trova l'opposizione di Giovanni III. Un'altra lettera di invito a venire a Roma risale al 20 maggio 1553 (MHSI, Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, V, MHSI, Romae 1965, pp. 73-74) e fu reiterata nella forma di ordine il 12 luglio (*ivi*, p. 189). Per rendere più efficace il suo comando questa volta Loyola aveva conferito al provinciale di Portogallo Diego Miró il potere di «despedirle de la Compañía, si no obedece, como á hombre desobediente, obstinado y incorregible, y dañoso al cuerpo universal de la Compañía» (*ivi*, p. 271). Il continuo rifiuto di Rodrigues

una forte propensione a risiedere alla corte del re più che a occuparsi seriamente del governo della Compagnia, tanto che ormai la provincia portoghese era precipitata in un caos organizzativo del tutto inedito nella breve storia dell'ordine. Gli eventi che accaddero con particolare drammaticità nel 1553 comportarono l'allontanamento definitivo di Rodrigues, già nel 1551 posto a capo della nuova provincia di Aragona, e un vero e proprio terremoto nella provincia portoghese, la cui portata emerge con chiarezza dal gran numero di dimissioni dalla Compagnia. Quando nel 1552 il visitatore Miguel de Torres iniziò la visita della provincia per favorire l'insediamento del nuovo provinciale Diego Mirón, una cifra considerevole di membri decise di uscire dall'ordine[30].

Alla fine della sua vita, conclusasi nel 1579, ormai vecchio e malato Rodrigues scrisse al generale Everardo Mercuriano un lungo *Commentarium de origine et progressu Societatis Iesu* (25 luglio 1577)[31] in cui ripercorreva i momenti salienti della nascita della Compagnia e della sua espansione. Il lungo racconto presenta due punti particolarmente interessanti, a parte l'altrettanto rilevante assenza di qualsiasi riferimento ai fatti portoghesi che l'avevano visto protagonista. Il primo è una ricostruzione storica in cui Loyola non spicca per carisma e capacità decisionale e in cui il suo ruolo è parificato a quello degli altri compagni; il secondo è il racconto di un lungo sogno-visione avvenuto a Roma, mentre i primi gesuiti erano raccolti in preghiera, quando a Ignazio era apparsa «clarissima luce» una vigna deserta e

di eseguire l'ordine è alla base di alcune lettere ignaziane. La prima risale al 7 maggio 1547 (*Epistolae*, cit., I, pp. 495-510); la seconda al 14 gennaio 1548 (*ivi*, pp. 687-693). Da questi fatti trasse ispirazione la scrittura della famosa lettera sull'obbedienza del 26 marzo 1553 che ben presto entrò a far parte delle letture da tavola obbligatorie e che è alla base, per la sua cieca, *perinde ac cadaver*, obbedienza, di molto del pensiero antigesuitico dell'età moderna. Si veda P.-A. Fabre-J.-C. Laborie-C. Zerón-I. Županov, *L'«Affaire Rodrigues»*, in *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, par P.-A. Fabre-B. Vincent, École française de Rome, Rome 2007, pp. 173-224.

[30] Le cifre non sono concordi: si va dalle 130 unità indicate nel *Chronicon* del Polanco (III, p. 390) alle sessanta defezioni per il solo collegio di Coimbra indicate da Nadal nelle sue *Ephemerides* (Nadal, *Epistolae*, cit., II, p. 7). Al di là dei numeri le dimissioni furono consistenti se Gonçalves de Cámara, scrivendo a Polanco circa la situazione portoghese, affermava che «Noi abbiamo bisogno di un battesimo universale»: Cfr. R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio*, cit., p. 734 nota 33.

[31] MHSI, *Epistolae PP. Paschasii Broëti*, cit., pp. 451-517. Un testo confuso definito dagli storici gesuiti di difficile comprensione per cui occorre ricorrere a spiegazioni «d'ordre psychologique» (J.F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites. Inventaire commenté*, IHSI, Roma 1961, p. 35).

inselvatichita, invasa da erbacce e sterpi, «emarcescentibus nec putatis [sic] vitibus squalidam, foliisque ipsis vitigineis parum adultam»[32]. Sogno che Rodrigues interpretava come un'immagine della vecchia Chiesa, il cui antico tronco malato era destinato a riprendere vigore con i primi germogli di una nuova vite: la Compagnia di Gesù.

L'episodio non si limita tuttavia a offrire un significativo segnale del modo in cui i gesuiti pensavano se stessi e la missione loro affidata[33], ma permette forse di comprendere anche perché Rodrigues persistesse a lungo nella sua disobbedienza agli ordini ignaziani, che portò la provincia del Portogallo al collasso e al rischio di una netta frattura nei confronti del potere centrale, palesando la possibilità di creare una provincia gesuitica in tutto e per tutto indipendente da Roma. Rodrigues era convinto che la Compagnia nascesse da una collaborazione paritaria tra i primi compagni, senza accordare a Ignazio un ruolo speciale, diverso da quello di *primus inter pares* del gruppo. Un fatto che senza dubbio influì sulla storiografia gesuitica, tutta volta a esaltare la figura del fondatore e la sua ispirazione divina, e a non avallare mai la teoria che la nascita della Compagnia derivasse dalla collaborazione dei primi compagni[34].

La certezza che Dio avesse affidato ai gesuiti per tramite dei primi padri una vera e propria missione divina a sostegno della Chiesa, e la convinzione di esercitare un compito e un ruolo non inferiori per grado e qualità a quelli di Ignazio, condussero il Rodrigues, una volta giunto a Roma nel novembre del 1553, a chiedere che a suo carico venisse avviato un processo[35], affidato da Ignazio a quattro giudici (Juan Alonso de Polanco, Pontio Cogordan[36], Martín de Olabe[37], Manuel Mio-

[32] MHSI, *Epistolae PP. Paschasii Broëti*, cit., p. 515.

[33] Un senso del ruolo che la Compagnia andrà ad assumere tale da presentare molti aspetti in comune con visioni profezie e teorie escatologiche che accompagnarono la prima Compagnia, per cui si veda *infra*, paragrafo 7. Per alcune considerazioni sugli effetti del modo di percepire se stessi nella storia religiosa e della Chiesa si vedano le considerazioni di D. Cantimori, *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Einaudi, Torino 1971, pp. 218-219.

[34] Si veda a questo proposito le osservazioni in J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., p. 75.

[35] MHSI, *Scripta de Sancto Ignatio*, cit., I, pp. 669-771.

[36] Francese. Nato nel 1502 circa. Morì nel 1582. Cfr. M. Scaduto, *Catalogo dei gesuiti d'Italia 1540-1565*, IHSI, Roma 1968, p. 34.

[37] Spagnolo (1505c-1556), fu cappellano di Carlo V e professore di teologia e controversistica al Collegio romano. Difese la Compagnia di Gesù dagli attacchi della facoltà di teologia di Parigi. Cfr. voce a cura di D. de Dalmases, in *Diccionario histórico*, cit., III, p. 2864.

na[38]), mentre l'accusa era sostenuta da Luís Gonçalves da Câmara[39] e Melchior Miguel Carneiro[40]. La sentenza sancì la condanna del Rodrigues, colpevole di scarsa mortificazione, di aver «secretamente negociado con los reis y principes»[41] contro la Compagnia, e soprattutto di aver esercitato la propria indipendenza sino a compromettere il dovere di obbedienza al preposito generale. Fu condannato a digiuni, a vivere appartato e a non tornare mai più in Portogallo; pene poi ridotte al solo esilio. Egli non fu considerato reo «per perversa volontà» ma «per errore di intelletto»[42]. Ciò nonostante, come ricordano alcune lettere di Nadal a Loyola[43], Rodrigues, che ormai «vivía en [...] la memoria de las cosas passadas»[44], riprese ben presto a rivendicare il diritto di essere rispettato come fondatore, giungendo sino a minacciare di ricorrere al papa[45] per purificare il proprio operato da ogni macchia e ottenere di tornare in Portogallo. Il permesso gli sarà accordato solo nel 1573 dal generale Everardo Mercuriano[46].

4. *La storia di Geroboamo: la sedizione di Bobadilla (1557)*

Il 23 maggio 1555 l'ascesa al trono pontificio di Paolo IV aprì una stagione particolarmente difficile per i gesuiti, resa ancora più delicata l'anno successivo dalla scomparsa di Ignazio di Loyola, che lasciò un vuoto nella guida della Compagnia e molti problemi irrisolti. Era necessario convocare la congregazione per eleggere un nuovo genera-

[38] Portoghese (1477-1567), fu confessore di Ignazio di Loyola. Cfr. *sub voce* a cura di J. Vaz de Carvalho, in *Diccionario histórico*, cit., III, p. 2683.

[39] Portoghese (1519-1575). Nel 1547 fu rettore del collegio di Coimbra e confessore dei reali di Portogallo. Cfr. sub voce a cura di J. Vaz de Carvalho, in *Diccionario histórico*, cit., I, pp. 608-609.

[40] Portoghese (1516-1583). Rettore del collegio di Evora. Giulio III lo nominò nel 1554 vescovo di Nicea e, dopo il rifiuto di Andrés de Oviedo (1562), patriarca di Etiopia. Cfr. sub voce a cura di J. Vaz de Carvalho, in *Diccionario histórico*, cit., I, pp. 663-664.

[41] MHSI, *Scripta de Sancto Ignatio*, cit., I, p. 670.

[42] P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., 2/2, p. 554.

[43] MHSI. Nadal, *Epistolae*, cit., I, pp. 319-325: lettera 80 e 81 rispettivamente del 26 e del 31 luglio 1555.

[44] *Ivi*, p. 322.

[45] *Ivi*, p. 323.

[46] Si veda J. de Carvalho, *The rehabilitation of Simão Rodrigues*, in *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture 1573-1580*, edited by Th.M. McCoog, Institutum historicum Societatis Iesu-The Institute of Jesuit Sources, Rome-St. Louis 2004, pp. 421-434.

le, discutere le *Costituzioni*, approvarle e renderle vincolanti per tutti. Insomma era improcrastinabile il passaggio dell'Ordine da una fase caratterizzata da una certa informalità, possibile grazie al carisma del fondatore, a una fase di istituzionalizzazione, di creazione di strutture stabili, di regolamenti e princípi vincolanti. La soluzione di tali problemi fu resa complicata dalla nascita in seno alla Compagnia di un partito che la pensava diversamente da Ignazio e da coloro – Nadal, Polanco e Laínez – che si trovarono a gestirne l'eredità, un partito che riuscì a trovare ascolto da parte di papa Carafa.

Nonostante Paolo IV avesse intrattenuto rapporti di collaborazione con alcuni gesuiti come Laínez e Bobadilla, conferendo loro incarichi di rilievo nell'ambito del suo programma di riforma della Chiesa[47], egli mostrò verso Loyola in particolare e verso la Compagnia di Gesù in generale una certa diffidenza che gli storici dell'ordine riconducono generalmente allo scontro tra due caratteri forti e, nel caso di Paolo IV, anche violento e irruente[48]. In parte l'ostilità tra Ignazio e Gian Pietro Carafa era nata nel passato, a Venezia, quando lo spagnolo, non sappiamo per quali motivi, aveva rifiutato la proposta del Carafa di fusione dei gesuiti con i teatini fondati dallo stesso Carafa con Gaetano da Thiene a Roma (1524)[49], o quando, più generalmente, i due ordini, così simili da essere chiamati entrambi teatini, si trovarono fianco a fianco. Nadal racconta che nel 1557 Paolo IV aveva definito Ignazio come l'«idolum»[50] della Compagnia di Gesù. Questi fatti sono però insufficienti a spiegare l'attacco frontale che il pontefice sferrò contro i gesuiti e i suoi tentativi di modificare radicalmente la natura della Compagnia di Gesù. In assenza di materiale documentario in merito, l'azione di papa Carafa può essere ricondotta alle linee generali del suo pontificato, passato alla storia per il clima di severa repressione che

[47] Cfr. M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo 1556-1565*, Edizioni La Civiltà Cattolica, Roma 1964, pp. 11, 21 ss.

[48] Cfr. ad esempio P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., 2/2, pp. 585-587, p. 587; M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., pp. 12-15, 21.

[49] P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., 2/2, p. 585. A questo proposito egli rimanda a una lettera di Ignazio a Carafa – sul destinatario però non tutti gli storici concordano – datata Venezia 1536 (Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, cit., I, pp. 114-118), ma il contenuto della lettera non ricorda e non accenna a questo fatto. Nel 1573 Pedro de Ribadeneira, nei suoi *Dicta et facta Sancti Ignatii*, ricordava questa richiesta di fusione, e nella sua *Historia de las persecuciones de la Compañía de Jesús* (1602) scriveva che del rifiuto il Carafa «se sintió mucho, pareciéndole que la Compañía no hazía tanto caso como él quisiera de su religión» (cfr. MHSI, *Fontes Narrativi*, cit., II, pp. 496-497 e nota 24).

[50] MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., II, p. 15, da *Ephemerides*.

trovò un momento di liberazione collettiva alla sua morte (1559) quando il popolo romano attaccò il tribunale del Sant'Uffizio distruggendone gli incartamenti e liberando i prigionieri[51].

Gian Pietro Carafa fu l'anima della Congregazione del Sant'Uffizio e il fautore della «guerra spirituale» attuata dalla Chiesa di Roma nella seconda metà degli anni Cinquanta del Cinquecento quando si aprirono processi contro autorevoli membri della gerarchia ecclesiastica, quasi, si scrisse, che il papa volesse «empiere le prigioni di cardinali e vescovi per conto dell'Inquisitione»[52]. Nel 1559 egli promulgò quel «distruttivo» Indice dei libri proibiti che, con la sua indiscriminata ampiezza nella condanna degli autori e degli scritti, rese impossibile sapere che cosa fosse lecito leggere[53]; la sua azione di repressione si estese fino a rendere reati perseguibili inquisitorialmente la bestemmia, la sodomia, la simonia, la celebrazione senza ordinazione[54]. Nel 1532 il Carafa, a Venezia come preposito dei chierici regolari teatini, aveva inviato a Clemente VII un lungo memoriale in cui, affrontando il problema del ruolo da assegnare agli antichi ordini regolari dinanzi al diffondersi dell'eresia, aveva espresso tutta la sua ostilità verso i privilegi di cui essi godevano[55]. Agli stessi anni risalgono i primi attacchi

[51] Cfr. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*. Einaudi, Torino 1996, pp. 145-146.

[52] Cfr. M. Firpo-D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, I, Archivio Segreto Vaticano, Città del Vaticano 1998, p. XII. Ma sulla svolta politica di Gian Pietro Carafa cfr. M. Firpo, *Eresia e Inquisizione in Italia (1541-72)*, in Id., *«Disputar di cose pertinente alla fede». Studi sulla vita religiosa del Cinquecento italiano*, Edizioni Unicopli, Milano 2003, pp. 197-208 e A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 174-176.

[53] Sull'Indice dei libri proibiti vedi A. Rotondò, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*. V. *I documenti*, Einaudi, Torino 1973, II, pp. 1399-1492; G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 75-94. Va ricordato che alla stesura dell'indice paolino collaborò a vari livelli anche Laínez, su cui si veda M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. L'azione 1556-1565*, Edizioni la Civiltà cattolica, Roma 1974, pp. 22-35; e dello stesso *Laínez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 24(1955), pp. 3-32.

[54] Sul ruolo di Paolo IV nell'organizzazione del Sant'Uffizio si veda A. Prosperi, *Tribunali della coscienza, ad indicem*. Sulla politica di Paolo IV cfr. A. Aubert, *Paolo IV. Politica, inquisizione e storiografia*, Le Lettere, Firenze 1999 (I ed. 1990).

[55] Il memoriale, intitolato *De Lutheranorum haeresi reprimenda et ecclesia reformanda*, è edito in *Concilium tridentinum*, ed. V. Schweitzer, Herder, Friburgi Brisgoviae 1930, XII, pp. 67-77. Si veda G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Einaudi, Torino 1974, II, pp. 429-1079, pp. 998-1000. Nel primo ventennio dopo la protesta luterana la maggiore quantità di processi per eresia fu ai danni di soggetti di ambiente conventuale: A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, cit., p. 144.

contro il domenicano Battista da Crema e la congregazione dei chierici regolari di San Paolo che in lui avevano trovato un maestro spirituale e un ispiratore[56]. La congregazione era molto vicina alla Compagnia di Gesù tanto che nel 1552, in concomitanza con il lungo processo romano cui furono sottoposti i barnabiti, Gerolamo Sauli, vescovo di Genova, avanzò una proposta di fusione delle due congregazioni[57]. La politica che il Carafa condusse verso gli ordini religiosi, prima e dopo l'ascesa al soglio pontificio, si manifestò inesorabilmente anche con la Compagnia di Gesù, la cui vita era così piena di eccezioni alla regola – basti pensare all'assenza di un abito o al suo essere esentata dal recitare in coro le ore –, così piena di privilegi[58] da non trovare uguale nel panorama degli ordini della Controriforma.

La convocazione della Congregazione generale all'indomani della morte di Loyola, inoltre, era ostacolata dal difficile quadro della politica internazionale, travagliata dalla guerra della Santa Sede e della Francia contro la Spagna. Richiamandosi allo stato di guerra, i gesuiti spagnoli tentarono di convocare l'assemblea in Spagna, ma Paolo IV non autorizzò la partenza dei gesuiti d'Italia che, a suo dire, sarebbero andati a dar mano forte «ad schisma et haeresim Philippi»[59]. L'insistenza del Laínez nel chiedere di convocare la congregazione generale in Spagna segnò il passaggio da una fase di semplice negazione del permesso a una in cui il papa fece valere l'arma dell'intimidazione. Il 18 giugno 1556 infatti Paolo IV non solo confermò il suo rifiuto, ma ordinò di consegnargli entro tre giorni le costituzioni, tutte le bolle e i rescritti apostolici concernenti la Compagnia, un elenco dei gesuiti residenti in Roma, e sancì infine il divieto assoluto di lasciare la città, qualsiasi fosse la loro destinazione[60].

[56] Si veda M. Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, Olschki, Firenze 1992, pp. 11-67 e E. Bonora, *I conflitti della Controriforma*, cit., pp. 103 ss.

[57] Cfr. MHSI, Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, cit., IV, pp. 495-498; M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., pp. 546-548. Daniello Bartoli ricorda che alla morte del Loyola la Congregazione dei Barnabiti «piagne con noi del pari la nostra perdita e la sua, nella partenza del santo da questa vita perch'egli era Padre commune della loro e della nostra Religione, collegate in uno con particolar vincolo e nodo di scambievole carità»: ARSI, Hist. Soc. 117, Bartoli, *Memorie storiche. Autograf.*, c. 109r.

[58] Cosa che infastidiva non solo Paolo IV. I privilegi sono alla base della condanna (1554) della Compagnia di Gesù a opera dell'università di teologia di Parigi per cui cfr. H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, cit., I, pp. 195-268.

[59] MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., II, p. 13.

[60] Laínez aveva avuto un presagio di ciò in un precedente colloquio con il papa che gli aveva ricordato che i gesuiti dovevano ricevere la loro forma di vita dalla Santa Sede e non «già contare sulla persona che Dio vi ha tolto, e che fino ad oggi vi ha governato, come del resto su nessun altro uomo ma su Dio [...] E state bene attenti a quel che vi dico: non dovete assolutamente agire altrimenti, perché solo così troverete in me un buon padre»: cfr. M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., p. 21.

L'azione di Paolo IV scaturiva dagli intrighi orditi dai gesuiti Nicolas Bobadilla e Poncio Cogordan[61] e si inseriva in un momento molto delicato per la Compagnia che stava vivendo l'imbarazzante situazione del doppio vicariato[62], oltre a essere internamente lacerata da un partito spagnolo che reclamava maggiore autonomia. In questo quadro Poncio Cogordan, ancora professo di tre voti, con l'appoggio di Nicolas Bobadilla consegnò per tramite del cardinale teatino Giovanni Bernardino Scotti a Paolo IV un bruciante memoriale in cui, «vedendo tante instantie et pertinacie di andar in Spagna» e credendo che se la congregazione generale si fosse fatta fuori Roma avrebbe arrecato pregiudizio a tutta la Compagnia[63], esprimeva i suoi dubbi ed esortava il papa a non concedere l'autorizzazione a indire la congregazione generale in Spagna, e neppure in Portogallo, come a un certo punto i gesuiti spagnoli avevano proposto[64].

Compagno di Ignazio fin dai tempi di Parigi, Bobadilla[65] aveva avuto con il fondatore un rapporto burrascoso[66]. Gerolamo Nadal lo descrisse come un personaggio «semper alienus a P. Ignatio, ignarus instituti, contemnens sociorum, versatus quidem in ministerio, sed de

[61] *Ivi*, p. 37.

[62] Una sovrapposizione di poteri tra Nadal, nominato vicario generale da Ignazio che nel 1555 ne aveva però limitati i poteri in Spagna per non urtare la suscettibilità del provinciale Francisco de Borja, e Laínez, eletto a tale carica alla morte di Ignazio e nonostante la sua grave malattia: cfr. *ivi*, pp. 16-18.

[63] Cfr. MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., IV, p. 114. Momentaneamente, e limitatamente all'idea di tenere la congregazione generale a Roma, alla loro posizione avevano aderito Pascasio Broët, provinciale di Francia, Giovanni Battista Viola, Adriano Adriaenssens e Simone Rodrigues. Ricordo che nel 1554 Viola aveva presentato a Marcello II un progetto di riforma della Chiesa, cfr. MHSI, *Epistolae mixtae*, IV, 1900, pp. 593-609.

[64] M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., p. 28.

[65] Su cui si vedano le voci *Nicolas Bobadilla 1509-1590* a cura di U. Parente, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 59(1990), pp. 323-344 e a cura di C. de Dalmases, in *Diccionario histórico*, I, pp. 463-465. Cfr. anche M.A. Lewis, *The Rehabilitation of Nicolas Bobadilla S.J. during the Generalate of Everard Mercurian*, in *The Mercurian Project*, cit., pp. 437-459. Le fonti principali per la sua vita sono raccolte nei MHSI, *Bobadilla monumenta*, IHSI, Madrid 1913.

[66] Ad esempio criticava quello che riteneva l'eccessiva tendenza di Ignazio a voler regolamentare tutto, che si esprimeva in un'abbondante attività epistolare: «Creéys que todos se edifican destas copias vuestras. Yo pocas muestro, y pocas leo, ni tengo tanto tiempo; que de lo superfluo de vuestra carta principal se pudieran hazer dos cartes» (Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, cit., I, lettera 74 del 1543, pp. 277-282, p. 280).

suo capite, arroganter de se solitus praedicare, doctores ecclesiae indignis verbis appellare»[67]. Dal 1540 al 1557 Bobadilla coltivò l'idea che la Compagnia potesse continuare nei modi informali delle origini e che tali modi fossero stati sovvertiti da Ignazio. Egli sosteneva una politica esattamente opposta al proposito ignaziano di pervenire presto a una codificazione normativa, ritenendo che non ci fosse bisogno di osservare tutte le regole che la Compagnia aveva già elaborato, poiché i gesuiti dovevano coltivare uno spirito di libertà cristiana[68].

Bobadilla, che fin dal 1555 si era indirizzato con grande familiarità a Paolo IV inviandogli un progetto di riforma della Chiesa[69], gli fece avere nel 1557 alcune informazioni sullo stato della Compagnia alla morte di Loyola[70]. È forse il primo caso di un memoriale gesuitico indirizzato a un papa per denunciare la Compagnia stessa, cosa che, come vedremo, diventerà particolarmente frequente negli ultimi decenni del Cinquecento. Bobadilla concordava con Paolo IV sulla questione del luogo in cui tenere la congregazione generale: non poteva che essere Roma. Egli pensava infatti che la congregazione dovesse svolgersi all'ombra della Santa Sede, visti gli attacchi cui la Compagnia era sottoposta a Parigi dalla facoltà di teologia, i pericoli del viaggiare in periodo di guerra e soprattutto il rischio che, una volta eletto in territorio spagnolo, il generale decidesse di rimanervi anziché trasferirsi a Roma[71]. Bobadilla sosteneva addirittura che ricorrere al papa per ottenere l'autorizzazione ad andare in Spagna smentiva il voto gesuitico di obbedienza *circa missiones* che li obbligava a non intromettersi in alcun modo nella scelta e nelle decisioni prese dal papa o dal superiore in materia di missioni[72].

---

67 MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., II, p. 53 da *Ephemerides*.

68 Vedi MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., IV, pp. 104-108. Un'idea che Bobadilla sosteneva anche nei suoi trattati più propriamente spirituali; cfr. P. Dudon, *Le «Libellus» du P. Bobadilla sur la communion fréquente et quotidienne*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 2(1933), pp. 249-279.

69 Un progetto di riforma della Chiesa tutto centrato sul pericolo della pratica del nepotismo. Pubblicato in P. de Leturia, *Los «Recuerdos» presentados por el jesuíta Bobadilla al recíen elegido Paulo IV*, in *Estudios ignacianos*, I, IHSI, Roma 1957, pp. 447-459, pp. 457-459.

70 Si veda MHSI. Nadal, *Epistolae*, cit., IV, pp. 732-735. Cfr. A.L. Fischer, *A Study in Early Jesuit Government: The Nature and Origins of the Dissent of Nicolás Bobadilla*, in «Viator» 10(1979), pp. 397-431.

71 M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., p. 29. Sulle questioni relative al territorio spagnolo vedi paragrafi 6 e 7 di questo capitolo.

72 Il voto di obbedienza al Romano Pontefice «circa missiones», già incluso nell'approvazione *vivae vocis oraculo* dei *Quinqua capitula*, è poi entrato a far parte delle *Costituzioni* (parte VII, cap. III).

Il memoriale di Bobadilla aggiungeva inoltre altre osservazioni, la maggior parte delle quali si riferivano alle *Costituzioni* della Compagnia, che destavano in lui molte perplessità. Esse erano descritte come un «laberinto confusissimo», e così lunghe che nessuno – neppure i superiori della Compagnia – le conoscevano completamente. Questa critica era in qualche modo naturale in un personaggio che in passato aveva già mostrato avversione verso ogni forma di irrigidimento della struttura della Compagnia[73]. Egli non si limitava però a osservazioni di modo, ma affermava che le *Costituzioni* «hanno cose difficultose, et altre impertinenti, et altre contrarie al ordine che observa la santa Chiesia». Bobadilla rivendicava il diritto dei fondatori di partecipare alla redazione del testo delle *Costituzioni* e delle *Dichiarazioni*, la cui prima stesura in realtà, a suo dire, era stato frutto della sola opera dispotica di Ignazio. Oltre a chiarire il suo progetto, che auspicava l'emanazione di una *Regola* prima delle *Costituzioni*, alla stregua delle altre religioni, ricordava lo stato di abbandono e di mal governo che stava attraversando la Compagnia a causa di «tre persone», Laínez, Polanco e Nadal, ree non solo di aver commesso errori nella convocazione della congregazione, ma anche di voler «che tutte le cose del Padre Maestro Ignatio siano come revellatione dello Spirito santo», mentre «certo era prudente, ma anche era homo et haveva proprie opinioni»[74]. Come Bobadilla ebbe occasione di dire ai confratelli, a suo avviso il vicario non doveva avere l'autorità di governare ma solo quella di convocare il capitolo generale, e anche se avesse avuto il potere di governare, «la giustitia, equità et honestà comanda che si consigliassi et governassi più con li primi fundatori che con gli altri»[75]. Era in forza di queste considerazioni che egli, pur affermando la sua preferenza per l'andare in missione «a far frutto» piuttosto che essere preposito generale in Roma, chiedeva di poter governare con gli altri fondatori rimasti così come aveva sino allora fatto Laínez con «tre altri inferiori suoi»[76], quasi che «loro tre fussero tutta la Compagnia»[77], e rischiando invece, come Geroboamo, di dividerla[78]. A queste generi-

---

73 Cfr. A.L. Fischer, *A Study in Early Jesuit Government*, cit., p. 406.

74 MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., IV, p. 733. Una serie di accuse che riconfermava nell'interrogatorio condotto da Michele Ghislieri il 7 settembre 1577: cfr. *ivi*, pp. 109-111.

75 *Ivi*, p. 105, 13 agosto 1557.

76 *Ivi*, p. 106.

77 *Ivi*, p. 108.

78 *Ivi*, p. 121.

che accuse si affiancavano alcune osservazioni pratiche, formulate nel tentativo di proporre un piano per il futuro. Si trattava di far esaminare le *Costituzioni*, le *Dichiarazioni* e tutte le bolle apostoliche concesse alla Compagnia da cardinali, molti membri della Congregazione dell'Inquisizione: Giovanni Bernardino Scotti, Giovanni Reumano, Michele Ghislieri e Clemente Dolera. L'operazione era indicata come indispensabile e preliminare alla stessa elezione del nuovo generale, perché era il solo modo per stabilire una sicura procedura di governo. Inoltre, Bobadilla riteneva necessario che alle prime decisioni da prendere dopo la morte del fondatore dovessero partecipare tutti i settanta professi della Compagnia e che il preliminare dovesse essere l'elaborazione di una Regola. Insomma

«bisogna che Vostra Santità si faccia patrone absoluto di questa Compagnia tanto per noi como contra li nostri persecutori, et chusì farrà et reformarà quanto Vostra Santità comandarà, et questo serrà un renovare questa Compagnia; et non si lassi Vostra Santità tirare da sinistre informationi et favori di cardinali, li quali sotto pretesto di pietà soleno molte volte essere contrarii alla verità»[79].

Ciò che sino a oggi sembra essere sfuggito agli storici della cosiddetta "sedizione del Bobadilla" è che, mentre egli si opponeva alle *Costituzioni*, criticandole e considerandole prive di autorità, proponeva la stesura di una *Regola*, alla stregua di tutti gli altri ordini religiosi. Un progetto che avrebbe ricondotto alla normalità le fonti giuridiche della Compagnia[80] e che avrebbe dunque trovato l'appoggio di Paolo IV, oltre che permesso di evitare le eccessive regolamentazioni a favore della «substancia» religiosa del giovane ordine. La *Regola* a cui egli pensava si ispirava a un modello semplice, in cui si esprimesse solo l'essenza dell'organizzazione e dei princìpi della Compagnia. Nel 1557, in un documento rivolto ai padri gesuiti, Bobadilla entrava nel

[79] *Ivi*, p. 735. Il Micanzio nella sua *Vita* di Paolo Sarpi ricordava come il servita avesse avuto molte piacevoli conversazioni con il Bobadilla che gli raccontava «non esser mai stata la mente del padre Ignazio che la sua compagnia si riducesse qual era, et che se fusse ritornato al mondo, non l'avrebbe riconosciuta perché era ogn'altra cosa da quello ch'ei l'aveva fatta»: citato in B. Ulianich, *I gesuiti e la Compagnia di Gesù nelle opere e nel pensiero di Paolo Sarpi*, in *I gesuiti e Venezia*, cit., pp. 234-262, p. 234.

[80] Le *Costituzioni* dei gesuiti sono il documento, come vedremo, che più alimentò, per la loro segretezza e circolazione riservata, l'antigesuitismo. Si veda, ad esempio, *Scritti politici di Denis Diderot con le "voci" politiche dell'*Encyclopédie, a cura di F. Diaz, UTET, Torino 1967, p. 616.

dettaglio delle cose da fare. Come avveniva negli altri ordini, la *Regola* gesuitica avrebbe dovuto prevedere una definizione del preposito generale, della sua autorità e delle regole della sua elezione e deposizione, dei suoi assistenti, della fondazione dei collegi, dell'espulsione dei professi, dell'emissione dei voti, dei veri professi e della loro autorità, delle congregazioni provinciali, dell'organizzazione dei collegi[81], ecc.: definire insomma la sua struttura con poche norme semplici e precise. Probabilmente la *Regola* cui il Bobadilla pensava era molto diversa da quella che i gesuiti avevano in parte già costruito nei regolamenti, che a partire dal 1540 si erano moltiplicati, per disciplinare la vita delle singole case e collegi[82], così come essa non doveva avere quella caratteristica di mutabilità nel tempo e nello spazio prevista da Nadal nel 1554, contrapponendola all'immutabilità delle *Costituzioni*, risultato di un'ispirazione divina[83].

La proposta di Bobadilla non passò e, come vedremo, le *Costituzioni* furono di lì a poco approvate. È però necessario rilevare che nella realtà esse si concretarono in un documento di difficilissima applicazione, tanto che ben presto furono preferite le *Regole comuni*[84], che

[81] MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., IV, pp. 98-103. Le cose che egli considera rilevanti sono: «del tempo del preposito generale, si perpetuo o trienale. 2. del autorità che deve avere in genere et spetie. 3. della forma della elettione, et depositione sua. 4. come si ha da comunicare la sua authorità ad altri officiali. 5. delli assistenti del preposito generale, quanti saranno, de quante natione, quanta autorità haveranno quelli che elegeranno o deporanno. 6. de fundatione collegiorum et dispensatione bonorum, et si possunt transmitti. 7. de expellendis professis, quare et quando. 8. de modo emittendi vota in singulis annis inter missarum sollemnia. 9. de varietate professorum et eorum auctoritate. X. de illis, qui deserunt bona sua collegiis et aliis piis operibus, qualiter expellendi. XI. de eadem doctrina Societatis servanda, et libris imprimendis. XII. de sufficienti litteratura ad ordinandum in Societate. XIII. de non defraudanda sede apostolica, ordinando sine beneficio et patrimonio sub titulo Societatis, et postea expellendo. XIIII. de absolutione votorum per sedem apostolicam ante professionem. XV. de capitulis generalibus et provincialibus, quo tempore debent fieri et quomodo. XVI. de mittendis ad infideles iudeos, contra voluntatem illorum, absque scitu et motu proprio papae, ut in 2.ª bulla contra primam intentionem. XVII. quando constitutiones et bulle concordent. XVIII. de forma gubernationis apud Judeos et apud collegia. XVIIII. de forma servanda in collegiis, ubi fuerint plures professi et rector et officiales. 20. de forma expellendi tam professos quam non professos, et per quos, et qualiter, si poterint appellari ad capitulum generale. De poenitentiis iniungendis errantibus publice vel secrete. De forma recipiendi poenitentes, redeuntes ad nos. De graduandis in universitatibus nostrae Societatis. De communicandis gratiis apostolicis, et de usu illarum»: pp. 101-103.

[82] Raccolte in MHSI, *Regulae Societatis Iesu (1540-1556)*, MHSI, Romae 1948.

[83] MHSI, Nadal, *Exhortationes anni 1554 in Hispania*, in *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*, MHSI, Romae 1962, p. 46.

[84] M. Costa, *Introduzione alle Costituzioni*, in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 376. Le *Regole comuni* ricevettero una prima forma – divisa in 65 parti – nel 1560, ma furono ripetutamente modificate: cfr. *Diccionario histórico*, cit., III, pp. 2045-2047.

nel loro disegno assomigliavano di più alle regole degli antichi e nuovi ordini. Questo mutamento – la preferenza accordata alle *Regole* rispetto alle *Costituzioni* – fu senza dubbio favorito, per contrasto, da una prescrizione di Gregorio XIII nella bolla *Ascendente Domino* del 1584[85] che, interpretata in maniera rigorosa, interdiceva sotto pena di scomunica ogni sorta di commenti, annotazioni, osservazioni alle *Costituzioni* senza licenza esplicita del preposito generale o provinciale. Una bolla che voleva far cessare le predicazioni antigesuitiche dai pulpiti domenicani di Spagna, ma che assecondava anche il desiderio di Acquaviva di far tacere le voci di dissenso interno. In questa fase la discrezionalità prevista dal discernimento degli spiriti che dominava le *Costituzioni* appariva ormai inadeguata alla vita della Compagnia, tanto che fu privilegiata la *Regola*, con i suoi caratteri ugualmente prescrittivi ma meno soggetti all'interpretazione.

La stipulazione della pace di Cave (settembre 1557) portò una temporanea calma dentro la Compagnia di Gesù. I membri del partito ribelle furono lentamente dispersi per l'Italia: Bobadilla fu inviato a Foligno e Perugia, Cogordan ad Assisi. Nel 1590 Bobadilla morì quasi in odore di santità[86], ultimo dei padri fondatori. La sua denuncia della Compagnia a Paolo IV, a colui, diceva il Nadal, che se avesse potuto avrebbe distrutto la Compagnia[87], era stata perdonata e rimossa dalla memoria collettiva.

5. *Venti gesuiti a Roma: la prima Congregazione generale (1558)*

La prima Congregazione generale si aprì il 19 giugno 1558. Uno dei suoi primi atti fu di procedere finalmente all'elezione del generale e porre così termine alla lunga questione insorta attorno alla legittimità del potere sino a quel momento esercitato da Laínez in quanto vicario ma, secondo qualcuno, detentore di tale carica solo «pro bono pacis»[88]. Alla delicata operazione presiedette per ordine di Paolo IV il cardinale Pedro Pacheco. Nella discussione si diede la priorità alla definizione delle norme per l'elezione del generale e, optando per un sistema a maggioranza assoluta dei voti[89], Diego Laínez fu nominato nuovo generale dell'Ordine con tredici voti su venti. L'elezione del generale fu il preambolo alla discussione delle *Costituzioni*, un lungo dibattito che si svolse dal 10 luglio al 10 settembre e che terminò con l'approvazione ufficiale di un corpo legislativo che nella sostanza, e spesso anche nella forma, corrispondeva a ciò che era stato lasciato alla sua morte da Loyola. Sin dall'inizio e nonostante fossero il frutto di continue verifiche e discussioni tra i professi, le *Costituzioni* furono interpretate come frutto dell'esperienza spirituale del fondatore e concepite non come un rigido testo normativo, ma come un insieme di direttive fondamentali alle quali ci si doveva ispirare, secondo il criterio del discernere, uno specifico "modo de proceder"[90]. Dalle prime sedute la congregazione fissò il principio in base a cui le *Costituzioni* andavano rispettate e osservate così come figuravano nel testo originale di Ignazio e che «non solo nel complesso, ma anche nel particolare le sezioni sostanziali delle Costituzioni non dovevano esser poste in discussione»[91].

In realtà alcune proposte di modifica furono avanzate, ma poiché fu deciso di non innovare il progetto ignaziano, esse non furono ampiamente dibattute, secondo una procedura che diverrà abbastanza frequente nel futuro della Compagnia. Una richiesta avanzata dalla Spagna, con l'appoggio di Francisco de Borja, riguardava una peculiarità della Compagnia di Gesù rispetto agli altri ordini religiosi. I gesuiti, infatti, vedevano nella loro gerarchia interna la presenza di due diversi tipi di professi: quelli dai voti solenni e quelli che, pur emettendo il voto di professione, non erano professi nel senso giuridico proprio anche agli altri ordini religiosi. In tal modo la Compagnia di Gesù era costituita da una struttura gerarchica che vedeva ai gradi più alti i professi dei quattro voti, seguiti da quelli di tre voti (privi del voto di

[85] *Institutum Societatis Iesu*, SS. Conceptione, Florentiae 1893, I, p. 96. Si veda anche E. Olivares, *La bula Ascendente Domino, 1584, y los teólogos postridentinos*, in «Archivo teológico granadino» 62(1999), pp. 5-75.

[86] Giovanni Camerota ricevette dal generale Claudio Acquaviva l'ordine di stilare la lista dei beni e particolarmente degli scritti in mano di Bobadilla alla sua morte: cfr. *Bobadilla monumenta*, pp. 646-677. Avendo trascorso con Bobadilla gli ultimi mesi della sua vita, oltre all'elenco delle carte, trasmise un ritratto del gesuita in cui dominano gli aspetti virtuosi e quasi santi, senz'alcun riferimento ai memoriali indirizzati a Paolo IV (cosa che d'altra parte aveva fatto lo stesso Bobadilla nella sua *Autobiographia*: cfr. *ivi*, pp. 613-633).

[87] MHSI, Nadal, *Epistolae*, cit., IV, pp. 130-133, p. 132.

[88] Sono parole di Bobadilla: cfr. *ivi*, p. 118.

[89] M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., pp. 97-103.

[90] M. Gioia in Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 374 e J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., p. 371. Si veda anche M. Ruiz Jurado, *La espiritualidad de la Compañía de Jésus en sus congregaciones generales*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 45(1977), pp. 233-290, p. 233.

[91] M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., p. 104.

obbedienza al papa *circa missiones*), gli *scholastici*, e infine i coadiutori temporali. La presenza di un voto di professione non solenne creava tuttavia alcuni problemi all'interno dell'ordine poiché i coadiutori spirituali, inseriti nella Compagnia come novizi e *scholastici*, mantenevano il diritto di proprietà, in quanto non vincolati dal voto di povertà, nonché la possibilità di contrarre matrimonio, seppure illegittimamente, una volta usciti dall'ordine. I gesuiti si disponevano così all'interno dell'ordine secondo due condizioni diverse sul piano propriamente giuridico[92]. Inoltre l'esistenza di questo tipo di voto non solenne creava delle imbarazzanti situazioni nei rapporti dei gesuiti con l'esterno, poiché l'opinione comune era che solo i quattro voti creassero le condizioni *de iure* e *de facto* della religione[93]. In apparenza furono proprio questi motivi a spingere gli spagnoli a chiedere che i voti semplici emessi alla fine del noviziato avessero valore di voti solenni. Francisco de Borja affermava che senza l'introduzione di questo mutamento ben presto la Compagnia sarebbe stata costretta a conferire il suddiaconato dopo il noviziato a soggetti non abbastanza forti nella loro vocazione, e che in questo modo la recita del breviario avrebbe comportato un inconveniente per gli studi[94]. Per il momento la proposta non fu accolta, ma sarebbe riemersa con maggiore forza, come vedremo, nella vita dell'Ordine di fine Cinquecento, coinvolgendo non solo la natura dei coadiutori spirituali ma anche quella dei professi dei tre e quattro voti[95].

Gli spagnoli posero un'altra questione rilevante per la natura dell'Istituto, che concerneva la penitenza e le sue pratiche e dunque implicitamente le linee spirituali della Compagnia di Gesù. Si trattava di una

[92] Su questi problemi, su cui torneremo, risulta fondamentale il saggio di E. Brambilla, *Società ecclesiastica e società civile: aspetti della formazione del clero dal Cinquecento alla Restaurazione*, in «Società e storia» 4(1981), pp. 299-366. L'autrice afferma che «solo l'impossibilità di lasciare legittima discendenza li distingueva dai laici»: *ivi*, p. 319. Il saggio è stato ripreso, con alcune modifiche in E. Brambilla, *Genealogie del sapere. Università, professioni giuridiche e nobiltà togata in Italia (XIII-XVII secolo). Con un saggio sull'arte della memoria*, Unicopli, Milano 2006, pp. 245-268. Si veda anche J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., pp. 382-393, 407.

[93] M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., p. 206.

[94] *Ivi*, p. 110.

[95] Essa fu ribadita durante la seconda congregazione generale nel 1565. Ma tre anni dopo Pio V comandò che tutti i gesuiti scolastici pronunciassero voti solenni prima dell'ordinazione, eliminando in tal modo la distinzione tra il grado dei solennemente professi e quello dei coadiutori spirituali nella struttura della Compagnia: cfr. W.V. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù*, Marietti, Genova 1990, p. 65.

questione che nasceva dall'influsso del pensiero claustrale. Quest'ultimo era particolarmente intenso tra i gesuiti spagnoli, con la loro tradizione di penitenze statutarie individuali e collettive, che andavano dalle pratiche di mortificazione alla recita corale della preghiera. In un memoriale presentato alla congregazione generale, Francisco de Borja ricordò come i gesuiti fossero male accolti proprio perché il loro regime di vita, «privo di astinenze, digiuni, penitenze e discipline di regole», non era compreso in quanto troppo diverso da quello in uso presso gli altri ordini religiosi[96]. Se le *Costituzioni* si opponevano alla coralità (apparentemente perché essa era un ostacolo all'apostolato), per le pratiche devozionali e penitenziali individuali esse lasciavano ampia autonomia, purché esse non interferissero con lo scopo principale della Compagnia: l'apostolato attivo a tutti i livelli.

Le *Costituzioni* furono quindi approvate senza modifiche, ma quando furono presentante a Paolo IV egli fece introdurre aggiunte e correzioni che le trasformarono profondamente: riuscì a imporre che l'elezione del generale fosse *ad triennium* e non più a vita; inoltre modificò la vita religiosa dell'ordine imponendo il canto corale delle ore, considerato dai teologi del tempo una caratteristica imprescindibile degli ordini religiosi[97]. Tale norma, inserita significativamente nell'*editio princeps* latina delle *Costituzioni* del 1558 come un corpo estraneo alle deliberazioni della congregazione, fu abrogata con la morte di Paolo IV avvenuta il 18 agosto 1559. Ma anche su tali questioni le voci del dissenso non furono messe definitivamente a tacere, ed esse sarebbero riemerse con forza in futuro: nel 1568, sotto il generalato di Francisco de Borja, il domenicano Pio V sarebbe ritornato sull'argomento mettendo nuovamente in discussione il principio della recita privata dell'ufficio divino, abrogato tuttavia da Gregorio XIII.

[96] M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia 1565-1572*, Edizioni "La Civiltà cattolica", Roma 1992, pp. 347-348.

[97] M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., pp. 116-120, 212 ss. e P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., 2/2, p. 589 che riporta (nota 4) questo passo tratto dal *De iustitia et iure* di Domenico Scoto: «Loquor de religionibus antiquis: nam si alius religionis modus citra huiusmodi obligationem admittatur, certe vix nomen religionis meretur: quippe quae maximo splendore religionis careat».

6. *I presupposti di un mostro bicipite: la Spagna*

Durante gli anni Settanta del Cinquecento la Compagnia di Gesù attraversò una profonda crisi, la più grave tra quelle vissute nei suoi poco più di trent'anni di vita. La grande tribolazione, come ebbe a scrivere più volte Pedro de Ribadeneira, fu dovuta all'affermarsi in Spagna di uno spirito separatista o «cismático», secondo la più comune descrizione degli storici gesuiti che assistettero ai fatti. Le vicende presero avvio dalla successione alla carica di generale di Francisco de Borja (1565), una elezione che mise in evidenza tutte le peculiarità della Compagnia di Gesù in terra iberica, e che fu ricca di conseguenze politiche, istituzionali e spirituali di lungo periodo che si manifestarono nei due generalati successivi: quello del belga Everardo Mercuriano (1573-1580) e quello lunghissimo dell'italiano Claudio Acquaviva (1581-1615). I contrasti non emersero per sfiducia o assenza di stima nei confronti di Francisco de Borja, duca di Gandía, Grande di Spagna, uomo rispettato da tutti per la sua statura politica, la sua formazione culturale e il suo sentimento religioso[98]. Essi nacquero da alcune scelte di governo compiute in una congiuntura di trasformazione politica e sociale della Spagna che collocavano naturalmente il nuovo generale fuori dai centri di potere, quasi appartenesse a una generazione incapace di adeguarsi alle recenti direttive e alla nuova sensibilità. A causa della sua amicizia con Bartolomé Carranza de Miranda, l'arcivescovo di Toledo imprigionato per il suo *Comentarios sobre el catechismo christiano* (1557)[99], e soprattutto per il suo trattato *Obras del cristiano*, ristampato ad Alcalá nel 1559 e condannato nello stesso anno dall'Indice dei libri proibiti di Valladolid, Borja si trovò a un passo da un processo inquisitoriale[100]: il che metteva in luce contrad-

[98] Per una sua biografia e ricostruzione della sua attività si veda M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, cit.; I. Iparraguirre, *Francisco de Borja visto a través de sus biógrafos*, in «Manresa» 44(1972), pp. 195-206 e E. García Hernán, *Francisco de Borja grande de España*, Institutió Alfons el Magnànim, Valencia 1999.

[99] Molto vicino alla corrente di spiritualità di Luis de Granada e Juan de Ávila, il domenicano Carranza fu professore di teologia presso il collegio san Gregorio di Valladolid. Fu arrestato nel 1559 dall'inquisizione spagnola, dando origine a una lunga diatriba di competenze penali tra Madrid e Roma. Tra i numerosi studi dedicati a Carranza ricordo J.I. Tellechea Idigoras, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, La editorial católica, Madrid 1972; Id., *El proceso Romano del Arzobispo Carranza. Las audiencias en Sant'Angelo (1568-1569)*, in «Anthologica annua» 41(1994), pp. 311-638 e S. Pastore, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 179 e ss.

[100] F. Cerceda, *Episodio inquisitorial de Francisco de Borja*, in «Razón y Fé» 142(1950), pp. 174-191, 355-366 e 143(1951), pp. 277-291 e C. de Dalmases, *Francisco de Borja y la Inquisición española*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 41(1972), pp. 48-135.

dizioni profonde ancora presenti nella vita religiosa spagnola in generale, e nell'ordine dei gesuiti in particolare. Questi fatti, avvenuti quando non era ancora generale, furono ampiamente utilizzati in seguito dai suoi nemici. Borja, fondatore del collegio di Gandía in cui convivevano da sempre correnti spirituali alimentate dalla presenza di profetici predicatori francescani, non era in sintonia con una Spagna che aveva fatto dell'Inquisizione e della *limpieza de sangre* i pilastri della sua identità sociale e politica.

L'ostilità mostratagli da Filippo II, il sacralizzatore – a partire dalla costruzione dell'Escorial – della monarchia spagnola, pose in discussione la protezione di cui la Compagnia di Gesù aveva sino a quel momento goduto presso la corte di Spagna. Nel 1573 con la morte di Ruy Gómez de Silva, principe di Eboli e capo del partito ebolista di cui Borja era seguace[101], e definitivamente con la morte di Giovanni di Austria nel 1578, la Compagnia si trovò schiacciata tra il partito papista e il sempre più potente gruppo castellanista guidato dal segretario reale Mateo Vázquez[102]. Tale isolamento fece riemergere le antiche accuse e i tenaci sospetti verso un ordine che tutto sembrava fuorché fedele alla Spagna e alla sua monarchia: legati al papa da un voto di obbedienza e ricchi di privilegi, i gesuiti erano anomali rispetto agli altri ordini religiosi e percepiti come un organismo sfuggente, inclassificabile e occulto[103]. Nel pesante clima inquisitoriale venutosi a creare, dopo la scoperta di comunità eterodosse a Valladolid e a Siviglia nel 1558-60, mentre la corona spagnola si ergeva a difesa della religione ormai nuda e abbandonata, come ricorda il quadro commissionato a Tiziano da Filippo II (1566-1575), e si rinchiudeva nell'ideologia della *limpieza de sangre*[104], Borja spalancava l'ordine gesuitico ai *conver-*

[101] Si veda M.J. Rodríguez-Salgado, *Metamorfosi di un impero. La politica asburgica da Carlo V a Filippo II (1551-1559)*, Vita e Pensiero, Milano 1994 (ed. orig. 1988), pp. 23 e ss.

[102] J. Martínez Millán, *Transformacion y crisis de la Compañia de Jesús*, in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, a cura di F. Rurale (Atti del seminario di studio Georgetown University a Villa «Le Balze», Fiesole, 20 ottobre 1995), Bulzoni, Roma 1998, pp. 101-129, pp. 109-110.

[103] *Ivi*, pp. 110-112. Sulle caratteristiche della monarchia spagnola, confrontata con quella francese contemporanea, si vedano le interessanti considerazioni di A. Milhou, *Théories politiques absolutistes et scolastiques au temps de Philippe II*, in *Pouvoir royal et absolutisme dans l'Espagne du XVIe siècle*, Presses Universitaires du Mirail, s.l. 1999, pp. 57-133 in part. pp. 86-96.

[104] Ampia la bibliografia. Rimando a J. Vicens Vives, *Profilo della storia di Spagna*, Einaudi, Torino 2003 (prima ed. 1960); A.A. Sicroff, *Les controverses des statuts de pureté de sang en*

sos. Non si trattava solo di un contesto politico o di una congiuntura che stavano mutando. Il generalato di Borja risultava incomprensibile anche agli occhi di qualcuno dei suoi confratelli.

Il suo assistente per l'Italia Benedetto Palmio, per esempio, spiegava che il Borja, educato dal francescano Juan de Tejeda,

«benché fosse bono e santo, non era così conforme allo spirito d'Ignazio [...] aveva imparato molte cose più presto da altri religiosi, con i quali aveva avuta lunga pratica, che da Ignazio; ciò si vide chiaramente nel suo generalato, perché avrebbe introdotto molte cose nuove, se avesse potuto, come pare alcune ne introdusse, parendogli che Ignazio non avesse avuta tanta intelligenza degli istituti religiosi, e questo gli avvenne perché non conobbe né raggiunse l'altezza di spirito di Ignazio e ciò che pretendeva nella Compagnia»[105].

La Spagna, che aveva dato i natali al fondatore della Compagnia e prestato i suoi uomini alla diffusione dei primi gesuiti nel mondo, si rivelò dunque per buona parte dell'età moderna una spina nel fianco della stessa Compagnia.

Un primo grave dissidio nacque a opera di Antonio de Araoz (1515-1573), uno dei compagni della prima ora di Loyola, al suo fianco sin dai tempi di Roma nel 1538. Proveniente da una famiglia che aveva a lungo servito la corona spagnola, Araoz mantenne con essa stretti rapporti per tutta la vita, trovandovi una perfetta aderenza di idee e di intenti. Nominato da Borja, all'indomani della sua elezione a generale, assistente per la Spagna, rifiutò di lasciare il territorio iberico. Da sempre ostile alla politica di apertura di nuovi collegi promossa da Borja quando era ancora solo commissario di Spagna, Araoz espresse una sorta di nazionalismo che lo induceva a osteggiare ogni apertura della Compagnia alle persone di origine ebraica, allineandosi in questo alla politica della monarchia. Inoltre, egli si fece fautore di una sorta di autonomia finanziaria delle singole province e manifestò la sua opposizione all'uso dei fondi spagnoli per il mantenimento del

Espagne du XV^e^ au XVII^e^ siècle, Marcel Didier, Paris 1960; A. Milhou, *Desemitización y europeización en la cultura española desde la época de los Reyes católicos hasta la expulsión de los moriscos*, in *La cultura del Renaixement. Homenatge al pare Miquel Batllori*, in «Revista de historia moderna. Manuscrits» 11(1993), pp. 35-60; Id., *La monarchie de Philippe II et la société espagnole*, in *Questions de civilisation. La «Monarchie catholique» de Philippe II et les espagnols*, par R. Carrasco-A. Milhou, Éditions du temps, Paris 1998, pp. 7-40; e A. Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en la España moderna*, ed. Mapfre, Madrid 1992.

[105] ARSI, Vitae 164, *Memorie e vita del P. B. Palmio*, c. 18r.

Collegio romano (creato nel 1551), convergendo verso le posizioni della corona spagnola che nel 1572 giunse a vietare ai suoi cittadini di studiare nelle università straniere. L'autonomia desiderata da Araoz si spinse fino a rivendicare che i superiori delle singole province non fossero nominati dal generale ma dai diversi capitoli provinciali, anche in questo incontrandosi con la politica monarchica che da tempo aveva avviato un progetto di riforma in senso nazionalistico degli ordini religiosi.

Il pensiero di Araoz circa la riforma della Compagnia è stato ricostruito indirettamente ricorrendo a due lettere, sommari di due memoriali redatti dallo stesso Araoz intorno al 1563: la prima indirizzata da Gil González Dávila[106] all'Acquaviva, la seconda a Mercuriano da Antonio Ibáñez, visitatore della provincia di Toledo (1577-1579)[107]. Araoz esigeva, per i gesuiti e per tutti gli ordini religiosi iberici, un generale spagnolo indipendente da Roma, e riteneva necessario che solo gli spagnoli residenti potessero essere eletti alle cariche di generale, commissario o visitatore. Insomma, egli reputava che, a causa del pericolo di contagio del morbo ereticale e, più in generale, in considerazione dei diversi usi e costumi di ciascuna nazione, non fosse opportuno mescolare gesuiti di diversa nazionalità. Era un principio che, a suo avviso, avrebbe tutelato la Compagnia, ma anche la monarchia spagnola impedendo che i gesuiti stranieri potessero essere spie al soldo delle nazioni nemiche[108]. Per questo concludeva i suoi memoriali esortando il re a scrivere ai cardinali protettori degli ordini religiosi affinché non si opponessero a questo piano. Araoz morì nel gennaio del 1573, ma le sue idee continuarono a essere sostenute da alcuni confratelli. Ciò nasceva in parte dalla lunga convivenza dei gesuiti con la corte di Filippo II, che quasi naturalmente li induceva a condividere e far proprie le istanze politiche del re. Non si trattava solo di un sentire comune circa la necessità di tutelare una peculiare identità spagnola, di sottoporre a controllo uomini e risorse dei regni iberici, ma anche di una profonda condivisione della specifica accezione spagnola della Controriforma che indusse alcuni gesuiti a maturare quasi un senso di

[106] Gil González Dávila (1532-1596) fu assistente di Spagna durante il generalato Mercuriano. Fu visitatore della Castiglia dal maggio 1589 all'agosto 1590. Cfr. *Diccionario histórico*, cit., II, pp. 1783-1784, a cura di M. Ruiz Jurado.

[107] Cfr. *Diccionario histórico*, cit., II, p. 1988, a cura di F.B. de Medina.

[108] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, III, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1909, p. 103.

estraneità verso le caratteristiche più innovatrici e peculiari della Compagnia ignaziana per abbracciare l'idea di una sua riforma, intesa come adeguamento agli usi e alle consuetudini degli altri ordini religiosi.

All'indomani della morte del nunzio Niccolò Ormaneto (1577)[109], giunto in Spagna nel 1572 con lo scopo di avviare la riforma degli ordini religiosi, approfittando probabilmente del temporaneo vuoto di potere che precedette la nomina del nuovo nunzio, il provinciale di Toledo Antonio Cordeses fu convocato da qualche amico segreto della Compagnia e venne a conoscenza dell'esistenza di due memoriali, scritti da gesuiti e indirizzati al re, in cui si denunciavano alcuni aspetti della Compagnia e si proponevano alcuni rimedi. Il loro contenuto è noto grazie al promemoria redatto dallo stesso Cordeses[110]. Alcune delle questioni sollevate risalivano indietro nel tempo, e ad esse si è gia avuto modo di accennare; altre erano l'indizio di una nuova sensibilità che l'ordine gesuitico aveva cominciato a mostrare. Cordeses sottolineava il problema della disuguaglianza dei gradi – che, abbiamo visto, era già stato esplicitato durante la prima congregazione generale – così come criticava la struttura verticistica e gerarchica della Compagnia in cui provinciali e rettori venivano nominati dal solo generale. Ma si affacciava anche una questione nuova, e non di poco conto viste le critiche cui i gesuiti erano sottoposti, vale a dire la modalità delle ammissioni e delle dimissioni dall'ordine. Era questo un tema particolarmente scottante, in cui si intrecciavano aspetti di diversa natura. Per ora è sufficiente ricordare che nel corpo della Compagnia, anche in campo economico, esistevano due nature opposte. Impegnata nella catechesi e nella confessione ai più alti strati della società, essa era destinataria di frequenti donazioni e lasciti, accumulando ricchezze e patrimoni che gestiva attraverso coloro che, pur essendo gesuiti, non erano giuridicamente professi; ma nel contempo, proprio con Borja, era stata equiparata agli ordini mendicanti, e ammessa a godere degli stessi privilegi. Ma non era tanto questo ciò che preoccupava gli anonimi memorialisti, quanto l'esigenza di indipendenza e sicurezza dei gesuiti all'interno dell'ordine possibile attraverso un percorso formativo e dei gradi certo e sicuro, che si sottraesse a ogni forma di arbitrio.

[109] Discepolo di Giovanni Mattia Giberti, nel 1554 era andato in Inghilterra col cardinale Reginald Pole e nel 1563 col cardinale Bernardo Navagero al concilio di Trento. Fu a fianco di Carlo Borromeo durante la riforma della diocesi milanese.

[110] Ne parla A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 103-106.

La soluzione era suggerita in una proposta di modifica della struttura di gestione del potere, in cui la centralizzazione venisse sostituita da una politica di autonomia delle case e delle province: erano queste le sedi in cui dovevano essere eletti i capi, decise le professioni – che comunque dovevano avvenire entro un lasso di tempo preciso per sottrarle all'indeterminatezza temporale e dunque ricattatoria di un precariato a vita – e licenziati i gesuiti, sia coloro che lo chiedevano sia coloro che non si erano mostrati all'altezza dei loro compiti. Il tema era particolarmente urgente in Spagna per una serie di motivi: il primo era dovuto alle massicce dimissioni che cominciarono a verificarsi a partire dal 1577, quando il generale Everardo Mercuriano nominò quattro nuovi visitatori per le province iberiche[111]; il secondo appare legato all'acceso dibattito sorto intorno al problema dei *conversos* entrati nella Compagnia e al processo di ispanizzazione appena avviato all'interno dell'ordine. Ricordiamo che il Mercuriano, eletto dopo il veto papale alla riconferma di uno spagnolo alla carica di generale, diede inizio su suggerimento di Gregorio XIII a un rimpatrio di spagnoli che lasciavano vacanti alcune posizioni di governo ai vertici della Compagnia, cui non avrebbero più potuto ambire soprattutto se erano di origine ebrea. Sin dal tempo di Loyola e proseguendo con il Borja, i gesuiti, avevano accettato nelle loro file i cristiani nuovi e per ovviare all'ostilità che la loro origine suscitava in Spagna li avevano spesso trasferiti in terre più ospitali, come l'Italia[112]. Erano proprio questi i gesuiti che tornavano in Spagna, trovandovi un clima di forte avversione. Anche la Compagnia, cambiando forse gli usi ignaziani[113], partecipò in questo modo al processo di formazione degli statuti di *limpieza de sangre* che dal 1478, anno di creazione della nuova Inquisizione spagnola, passando per il capitolo di Siviglia del 1515, i provvedimenti del 1572-73 e l'annessione nel 1581 del Portogallo, condussero la Spagna a trasformare l'antico antigiudaismo religioso in antisemitismo[114].

[111] *Ivi*, pp. 74-98.

[112] Benedetto Palmio ricordava che il Borja aveva continuato la sua politica di moltiplicazione dei collegi e di accettazione dei cristiani nuovi e «anzi, quelli che non volevano accettare in Spagna li chiamava in Italia per assegnarli a diverse provincie»: ARSI, *Vitae* 164, *Memorie e vita di P. B. Palmio*, c. 20v. Ma si vedano le considerazioni di A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., pp. 74-76.

[113] Sulla diversità con cui venne interpretata la mai esplicitata posizione di Loyola in tema di *conversos* cfr. F. Borja de Medina, *Ignacio de Loyola y la «limpieza de sangre»*, in *Ignacio de Loyola y su tiempo*, cit., pp. 579-615.

[114] Il processo divenne sempre più ampio, sino a interpretare lo stesso luteranesimo come un

Sul problema delle dimissioni dalla Compagnia, in tempi non ancora sospetti, Nicolas Bobadilla aveva scritto nel 1570 un illuminante trattato, dal titolo «libretto consolatorio», che prendeva lo spunto da un esodo massiccio di gesuiti avvenuto nel 1559 a Messina[115]. Il piccolo «libretto repudii» distingueva nettamente tra i professi, e dunque apostati perfetti, e quelli legati alla Compagnia da voti semplici e privati, apostati non perfetti, che in quanto tali erano gli unici a essere liberi di andarsene poiché il loro era un impegno classificabile come temporaneo. Ma Bobadilla non rivendicava una politica di divieto nel concedere le dimissioni ai professi che, anzi, a suo avviso, in virtù della loro «tribulación en el corazón»[116], erano più utili fuori dalla Compagnia. Il trattato del Bobadilla teorizzava una dottrina delle dimissioni dalla Compagnia basata sulla tolleranza e sulla comprensione, molto equilibrata e moderna, che rimandava esplicitamente alla capacità del discernere. Pedro de Ribadeneira alcuni anni dopo ritornava sull'argomento con toni minacciosi scrivendo i *Diálogos en los cuales se tratan algunos ejemplos de personas que habiendo salido de la Compañía de Jesús han sido castigadas severamente de la mano de Dios*[117]. Nella forma del dialogo fra tre gesuiti riuniti nella campagna alle porte di Alcalá, il trattato presentava un lungo elenco dei «gravissimi esempi d'alcuni» che, usciti dall'ordine, erano stati «gravemente puniti dal giusto sdegno di Dio»[118]: catastrofi, incidenti, assassini, e tentazioni demoniache che, distogliendoli dalla vita religiosa, li avevano condotti alla morte o, aggiungeva Ribadeneira, al castigo eterno[119]. Nella questione dei dimissionari si concentravano dunque alcuni gros-

sorta di sostituto storico del giudaismo e del maomettismo, e a far coincidere cattolicesimo e identità nazionale: cfr. A. Milhou, *Frontieras, puentes y barreras. Identidad hispano-cristiana y rechazo de lo semítico (siglos XV-XVII)*, in *Interdits et transgressions*, par A. Milhou-N. Harwich, Université de Rouen, Rouen 2000 (Les Cahiers du Criar 18-19), pp. 167-209.

[115] Per cui si veda M. Scaduto, *Il «libretto consolatorio» di Bobadilla a Domènech sulle vocazioni mancate (1570)*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 43(1974), pp. 85-101, con trascrizione del manoscritto a pp. 93-101.

[116] *Ivi* p. 97.

[117] Scritti in piena crisi della Compagnia guidata da Claudio Acquaviva e tradotti nel 1607 da Diego de Zuñiga con il titolo *Dialoghi ne' quali si racconta l'infelice esito d'alcuni che sono usciti dalla Compagnia di Gesù* (ARSI, *Vitae* 93). Altre copie in italiano e in spagnolo sono conservate nel *Fondo gesuitico* 67 e 46. J.F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, cit., p. 270 nota 3 lo data al 1602; la copia italiana da me consultata (*Vitae* 93) afferma che la stesura spagnola risale al 1598.

[118] ARSI, *Vitae* 93, c. 2r.

[119] ARSI, *Vitae* 93, c. 114r.

si nodi della Compagnia di Gesù: quello patrimoniale a cui ho accennato, ma anche quello dell'arbitrarietà delle decisioni, particolarmente evidente in una fase di epurazione di coloro che discendevano da famiglie giudeocristiane.

Le denunce scoperte dal Cordeses non stupiscono, visti i dissensi sempre presenti nella Compagnia. Abbastanza sorprendente è invece sapere che il Cordeses, trovatosi a ipotizzare attraverso supposizioni e congetture la paternità di questi memoriali, pensò che essi risalissero a Pedro de Ribadeneira, Hernando de Solier e Luis de Santander. I tre spagnoli erano uniti da una profonda amicizia, e avevano vissuto a lungo fuori di Spagna. Dettaglio non secondario, inoltre, è che due di essi – Ribadeneira e Santander – erano di origini giudeocristiane, e facevano quindi parte di quei *conversos* che una nuova legislazione avrebbe lentamente escluso dalla Compagnia[120]. Pedro de Ribadeneira (1526-1611), a Roma dal 1539, era entrato tra i gesuiti giovanissimo e aveva ricoperto incarichi importanti. Era stato inviato per l'Europa a spiegare l'Istituto e le *Costituzioni* della Compagnia, a visitare province, sino al suo rientro in Spagna nel 1574 dove, anche a causa di alcuni problemi di salute, fu deciso che si dedicasse agli studi che gli consentirono di diventare lo storiografo per eccellenza della Compagnia di Gesù. Alla sua *Vita Ignatii Loiolae* (1567-1569), si affiancarono presto la *Vida del padre maestro Diego Laynez* (1585-1588) e la *Vida del padre Francisco de Borja* (1589-1592). Alla ricostruzione della memoria dell'ordine partecipò inoltre con il suo *Tratado de la tribulación* subita dalla Compagnia (1589) e ancora con il *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la religión de la Compañía de Jesús* (1602)[121], oltre a scrivere alcune opere più propriamente devozionali come il *Flos sanctorum* (1599-1601) e il *Manual de oraciones* (1604), e di natura politica come il *Tratado del príncipe cristiano* (1595) dedicato al futuro Filippo III[122]. Più marginale nella vita della Compagnia fu la figura

[120] Sulle dimissioni dalla Compagnia e la deliberazione del 1593 volta a escludere gli ebrei e i loro discendenti dalla Compagnia di Gesù si veda A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., pp. 68-83.

[121] Sul quale torneremo nel corso del capitolo IV.

[122] Per l'indicazione degli scritti di Ribadeneira cfr. J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, cit., pp. 269-276. Si veda anche la voce a cura di M. Ruiz Jurado in *Diccionario histórico*, cit., IV, pp. 3345-3346. Per il ruolo avuto da Ribadeneira durante il processo di beatificazione di Ignacio de Loyola e il suo relativo allontanamento dalla causa avvenuto nel 1606 su richiesta di alcuni gesuiti romani, con le conseguenti modifiche del modello di santità incarnato

di Hernando de Solier (1526-1603), figlio del dimissionario Francisco de Ávila ed entrato nella Compagnia negli anni di Francisco de Borja. Attivo nella gestione dei fondi spagnoli per il Collegio Romano sin dal 1561 per incarico di Nadal, a Roma dal 1565, accompagnò l'anno seguente il nunzio pontificio Alessandro Crivelli in una visita apostolica in Lombardia e ritornò in Spagna nel 1574 in compagnia di Ribadeneira[123]. Alla cosiddetta «scuola avilina»[124] apparteneva invece Luis de Santander (1527-1599), il cui ingresso nella Compagnia fu considerato una prova concessa a Juan de Ávila da Nadal per dimostrare che dentro il corpo gesuitico non si praticava una politica delle ammissioni discriminatoria verso i nuovi cristiani. Confessore di Teresa di Gesù, fu uno dei pochi a protestare contro il terzo canone della Congregazione generale del 1593, che impediva l'ingresso nella Compagnia di *cristianos nuevos*, schierandosi a fianco del Ribadeneira[125]. La politica dei gesuiti in materia di giudeocristiani permette in parte di comprendere l'ostilità di Santander verso la struttura centralizzata di governo della Compagnia che, con i superiori nominati dall'alto, non poteva avere radici nel territorio e che si comportava in modo tirannico nell'accettare e dimettere, nel permettere o ostacolare il raggiungimento di cariche di potere e di governo. Santander fu rinchiuso nelle carceri inquisitoriali di Roma nel 1581 da Sisto V con l'accusa di aver sottoscritto una lettera di critiche all'obbedienza ignaziana del gesuita francese Julien Vincent[126]. La storia di questi individui appare molto diversa da quella di Araoz, ma identica era la loro avversione verso la gestione centralizzata della Compagnia che giungeva sino a metterne in discussione il principio di autorità: tutti erano animati non solo dal

da Loyola, si veda M. Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze 2002, pp. 232-242.

123 Si veda la voce a cura di F.B. Medina in *Diccionario histórico*, cit., IV, pp. 3603-3604.

124 Cfr. S. Pastore, *Il vangelo e la spada*, cit., p. 171.

125 Cfr. *De prognatis genere Hebraeorum Societatis aditu non excludendis* (datato marzo 1593) in MHSI, *Ribadeneira*, cit., II, pp. 374-384 e la lettera di Ribadeneira a Acquaviva del 1608 (*ivi*, pp. 241-247). Ribadeneira documentava la contrarietà di questa nuova legislazione rispetto ai contenuti delle *Costituzioni*, l'esempio di Loyola, Laínez e Borja nonché in generale alla pratica della Compagnia.

126 Fu assolto nel settembre del 1591. Si veda Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), *Santo Offizio*, St. St. I 5n n. 62, *Rerum notabilium*, Lettera al cardinale di Santo Marcello, c.s. Su Santander si veda la voce a cura di F.B. Medina in *Diccionario histórico*, cit., IV, pp. 3499-3500. Per la vicenda si veda S. Mostaccio, *Gerarchie dell'obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all'epoca di Sisto V*, in «Rivista di storia del cristianesimo» 1(2004), pp. 109-127, pp. 116-117.

desiderio di autonomia finanziaria e politica da Roma, ma soprattutto dalla necessità di una democratizzazione delle strutture periferiche, e dal bisogno di sottrarsi all'arbitrio del giudizio dei superiori.

L'indagine per cercare i colpevoli e dunque gli autori di questo primo memoriale non portarono a risultati. Dagli incartamenti scomparvero i nomi dei tre primi sospettati e cominciò a echeggiare quello di Dionisio Vázquez, anche se il confronto dei memoriali del 1577 con quelli successivi sottoscritti dal Vázquez ne mette in luce la diversità di intenti. Questa figura ci riporta alla Spagna di Francisco de Borja, di cui Vázquez fu fraterno amico. La sua affermazione politica avvenne soprattutto quando il generale sottrasse gli affari spagnoli alle competenze del segretario Polanco proprio per affidarli al Vázquez, creato segretario speciale di Spagna ma residente a Roma[127]. Fu forse questo primo provvedimento a far comprendere i vantaggi per la Spagna e i gesuiti spagnoli di una gestione autonoma da Roma. Ma il nome di Vázquez ci riporta ancora alla questione della *limpieza de sangre*, poiché anch'egli era di origine conversa ed anch'egli era tornato in Spagna nel 1574 in conseguenza della politica di rimpatrio degli spagnoli condotta da Mercuriano.

Prima di ricostruire le vicende che chiusero il generalato Mercuriano, per poi protrarsi a lungo durante quello di Acquaviva, è necessario fare qualche premessa. La fazione di gesuiti che produsse un'intensa attività di denunce della Compagnia non presentava una base indistintamente omogenea. La memorialistica fu tanto spagnola – ed è trattata in quanto influenzò quella italiana oggetto di questa ricerca –, quanto francese[128], ed esempi di antigesuitismo interno si ebbero anche in Polonia, come testimoniano i celebri *Monita privata Societatis Jesu* (1614)[129]. Varia per provenienza, lo fu anche per il profilo sociale e culturale dei denuncianti che furono di origine ebraica e cristiana, furono giuristi, biblisti, letterati, teologi e predicatori, furono avilini,

127 Cfr. M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, cit., pp. 75-76.

128 Si veda M. de Certeau, *Crisi sociale e riformismo spirituale all'inizio del XVII secolo: una «nuova spiritualità» tra i gesuiti francesi*, in *Politica e mistica. Questioni di storia religiosa*, Jaca Book, Milano 1975, pp. 103-148, (già uscito in «Revue d'ascetique et de mystique» 41[1965], pp. 339-386).

129 S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false* Istruzioni segrete *della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno, Roma 2000 e, della stessa, *Antigesuitismo politico e antigesuitismo gesuita: alcuni testi a confronto*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» XL, 2(2004), pp. 255-281.

ma anche aderenti a correnti meno spirituali e più controriformiste. Se dunque è difficile trovare un'origine comune, che vada al di là delle critiche alla gestione della Compagnia e a un senso di estraneità alle sue caratteristiche di "ermafroditismo", per dirla con le parole di uno dei più aspri avversari dell'ordine come Étienne Pasquier[130], in Spagna, ma anche fuori d'essa, i mali della Compagnia furono spesso ricondotti proprio alla supremazia che i gesuiti di origine giudaica avevano assunto. Come scrisse Benedetto Palmio, assistente d'Italia sin dal tempo di Borja, l'ingresso tra i gesuiti di cristiani nuovi aveva fatto sì che il re ormai definisse la Compagnia di Gesù con lo sprezzante titolo di «sinagoga degli hebrei», che i cristiani vecchi se ne fossero allontanati, mentre i nuovi, rifiutati dagli altri ordini religiosi, «per la facilità grande di padre Borgia, correvano a lui, donde è avvenuto che la Compagnia in ogni banda si truova piena di questa gente», mentre in Roma coloro che governavano «erano quasi tutti neofiti»[131].

Dionisio Vázquez fu descritto dai gesuiti come un uomo bruttissimo e di pessimo carattere, spesso ponendo l'accento sulla fisionomia che la letteratura attribuiva agli ebrei:

«Christiano nuovo, di bruttissimo aspetto, et quello che importa di più, pieno d'ogni sorta di doppiezza et di simulatione; [...] pare un moro, e ha gli occhi così traversi che spaventa quando si guarda»[132].

Altri ricordarono la sua delusione per il rimpatrio deciso al tempo di Mercuriano[133]. Autore di un perduto dialogo sull'elezione autonoma dei superiori spagnoli, fu indicato sin dalla fine del 1577 come il capo della banda dei memorialisti, una paternità che gli fu confermata da Ibáñez in un'epistola del settembre dell'anno successivo[134]. Si tratta di

[130] E. Pasquier, *Le catéchisme des jésuites*, cit., p. 129.

[131] B. Palmio, *Descrittioni di alcune cause, dalle quali sono procedute le discordie con molti mali, et inconvenienti, che tuttavia ci affliggono nella Compagnia, acciò essendo intese, si preghi Iddio, che c'illumini, per rimediare come conviene*, in ARSI, *Inst.* 106, cc. 95r-v.

[132] B. Palmio, *Descrittioni di alcune cause*, c. 114v. Sulla rappresentazione degli ebrei nell'arte cfr. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo. II. Da Cristo agli ebrei di corte*, Sansoni, Firenze 2004 (prima ed. 1974), pp. 113-125.

[133] Secondo José de Acosta in una lunga lettera a Filippo II dopo la visita alle province di Aragona e Andalusia del 1592. Cfr. J.L. Gonzalez Novalin, *La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)*, in «Anthologica annua» 41(1994), pp. 77-102, p. 93 nota 45. Su José de Acosta, personaggio di grande calibro della Compagnia di Gesù e anello di tramite con la corona, torneremo poiché viene indicato come appartenente al gruppo dei memorialisti.

[134] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 112-113.

una lettera che permette di individuare almeno alcuni dei partecipanti alle discussioni intorno all'Istituto della Compagnia e di scoprire per il periodo 1577-78 l'esistenza di almeno quattro memoriali usciti da questo gruppo. Ripercorrendone i contenuti, attraverso il promemoria dello stesso Ibáñez, si nota come le istanze di protesta fossero in parte mutate, assumendo connotazioni propriamente politiche. Il tema dominante era la necessità di istituire in Spagna un commissario completamente autonomo dal generale romano, ma tornava anche la questione del saccheggio di denaro e di uomini che la corona cattolica doveva subire a favore di altre nazioni. Il discorso diventava una vera e propria denuncia in cui si affermava che il generale trasferiva in Italia i gesuiti per sottrarli all'Inquisizione spagnola e sottolineava le carenze di un governo centralizzato in grado di comunicare solo lentamente e approssimativamente con la sua periferia, soffermandosi sul pericolo di falsificazione delle informazioni. Inoltre poneva l'accento su come la gestione romana non rispondesse alle esigenze specifiche della Spagna – facendo l'esempio dei ritardi nell'organizzazione delle missioni in India – e come talvolta fosse ostile agli spagnoli[135]. Con i riferimenti alla borsa spagnola, alle interferenze giurisdizionali con l'inquisizione e alle missioni, il memoriale appartiene già a una generazione diversa da quella di cui parlava il Cordeses: esso è rivolto politicamente al re nel tentativo di ottenerne la benevolenza, facendone propri i timori e le preoccupazioni.

Ma chi erano i gesuiti con i quali Dionisio Vázquez aveva discusso e talvolta preparato i suoi memoriali? Francisco Gomez[136] rettore del collegio di Cordova, morto nel 1576, era un grande predicatore formatosi alla scuola di Juan de Ávila; Gaspar de Salazar[137], noto per l'aspra durezza di cui aveva dato prova quando era stato rettore di Cuenca, e per questo motivo sollevato dall'incarico nel 1575; Pedro de Sahelices, lettore di teologia a Cordova; il grande predicatore Francisco de Estrada[138], ex paggio di Gian Pietro Carafa a Roma, residente nella provincia di Toledo; e infine Pedro Bernal[139], giurista e provinciale di Andalusia. Alcuni di questi nomi torneranno con frequenza negli anni

[135] Cfr. *ivi*, p. 115.

[136] Cfr. voce a cura di E. Moore, in *Diccionario histórico*, cit., II, pp. 1772-1773.

[137] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, p. 77.

[138] Cfr. voce a cura di C. de Dalmases, in *Diccionario histórico*, cit., II, p. 1338.

[139] Cfr. voce a cura di E. Moore, in *Diccionario histórico*, cit., I, pp. 417-418.

successivi quando le denunce gesuitiche della Compagnia sarebbero diventate più frequenti e sempre più precise e articolate.

Alle pesanti accuse di questi gesuiti, anche per mettere fine ai primi sospetti, Ribadeneira rispose nel settembre del 1578 con un piccolo trattato intitolato *Confutatio libelli De proprio Societatis Iesu Hispaniensis generali*[140]. A partire dal tema caro ai gesuiti del gruppo primitivo, e cioè che «el instituto de la Compañía no es invención de hombres»[141], Ribadeneira ricercava nella storia dell'ordine e nelle sue origini divine le motivazioni del suo risiedere a Roma, enucleando i punti essenziali che ne escludevano lo spostamento in Spagna. Privo di elementi particolarmente originali, il trattatello ribadiva la necessità di tenere tutti i gesuiti in un

«cuerpo tan unido y colligados por amor y espíritu y por el govierno y movimiento y dependençia de una misma cabeça, lo que hace cada uno de los miembros, toca a todos y el de todos es de cada uno»[142],

e di evitare la creazione di un precedente spagnolo che, dopo il «çerbero biçípite», gettasse i presupposti per la formazione di un «monstruo tricórpore»[143] e alla creazione di tante Compagnie quante erano le nazionalità che la componevano. Ma lo scritto apporta anche qualche elemento di conoscenza sui memoriali perduti, rivelando come essi avessero messo in discussione anche il quarto voto, con il quale i gesuiti professi si legavano al papa promettendogli obbedienza *circa missiones*. Un tema che avvicinava le istanze interne di riforma dell'ordine gesuitico alle critiche del pensiero antigesuitico esterno e riprendeva temi cari alla corona spagnola avviata alla formazione di uno Stato moderno.

[140] Cfr. MHSI, *Ribadeneira*, cit., II, pp. 305-323.
[141] *Ivi*, p. 305.
[142] *Ivi*, p. 308.
[143] *Ivi*, p. 316.

7. *La Compagnia di Gesù tra Francisco de Borja ed Everardo Mercuriano: il mutamento delle linee spirituali*

Nel 1575 il domenicano Alonso de la Fuente, dopo aver scoperto in Extremadura un focolaio di alumbradismo, indirizzò al cardinal infante Enrique un lungo trattato intitolato *Memorial en que se contiene la herejía y engaño subtilísimo que enseñan los alumbrados de Castilla y es doctrina que mana de los teatinos, que por otro nombre se llama de la Compañía de Jesús, y en Portugal apóstol*[144]. La Fuente indicava il principio di questa eresia nella lunga orazione praticata nella speranza di ottenere speciali doni del Signore nonché visite sensibili dello Spirito Santo. Lo scritto affermava che i gesuiti insegnavano ai loro devoti il dispregio degli altri ordini, sostenevano che i frati non erano uomini spirituali ed educavano a disdegnare l'orazione vocale e le penitenze da essi praticate, e denunciava il fatto che i *teatinos* violavano il segreto della confessione esortando a svelarne i contenuti. Il domenicano coglieva la fonte di queste eresie in alcuni libri di contemplazione e particolarmente nel trattato dell'orazione del domenicano Luis de Granada, grande difensore dei gesuiti spagnoli[145]. Indipendentemente dal fatto che questo memoriale costò una severa punizione al frate predicatore, esso costituisce solo un esempio delle continue aggressioni a cui la Compagnia di Gesù fu sottoposta in Spagna a opera dell'ordine domenicano; critiche e attacchi che si intensificarono durante il periodo dei generalati Mercuriano–Acquaviva, forse in coincidenza con l'impegno gesuitico a partecipare, come visitatori inviati in gran segreto, alla riforma degli ordini religiosi spagnoli, sottoponendoli a indagini ed elencandone le mancanze[146]. Lasciando fuori dalla discussione i contrasti di natura teologica legata alla grande questione *de auxiliis*[147], è possibile individuare alcuni elementi costitutivi dell'identità gesuitica che furono considerati strani e oscuri, mai capiti interamente da coloro che vissero fuori dall'ordine e, a un certo punto, anche dagli stessi gesuiti.

[144] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, p. 59.
[145] Su cui si veda la biografia di A. Huerga, *Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1988.
[146] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 54-57.
[147] Si veda X.M. Le Bachelet, *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613). Histoire et documents inédits*, Museum Lessianum, Louvain 1931.

I primi attacchi alla Compagnia di Gesù risalgono al tempo in cui Loyola era ancora vivo. Acerrimo nemico dei gesuiti fu il domenicano Melchor Cano[148], uno dei teologi di maggiore prestigio dell'età sua, successore di Francisco de Vitoria alla cattedra di teologia a Salamanca. I suoi trattati mettono in luce come una certa ortodossia spagnola non riuscisse a capire le peculiarità dell'ordine gesuitico e del suo specifico «modo de proceder». La prima cosa che destava sospetto era la pratica degli *Esercizi spirituali*. Il percorso interiore da essi proposto, il loro essere aperti a tutti – gesuiti e non, religiosi e laici, uomini e donne purché avessero lo scopo di un mutamento di vita – e forse ancor più la somiglianza che la pratica degli esercizi aveva con le pratiche spiritualistiche degli *alumbrados* – a partire dalla famosa "composizione del luogo" nella meditazione – avevano sottoposto la Compagnia di Gesù a continue critiche anche dopo l'approvazione papale degli *Esercizi spirituali* avvenuta nel 1548. È contro di essi, e particolarmente contro il principio in base al quale la grazia di Dio scende sull'esercitante durante la meditazione, che sin dal 1547 il Cano tuonava dal pulpito e raccoglieva annotazioni e appunti che poi passò all'arcivescovo di Toledo, Martínez Silíceo, il quale nominò una commissione, presieduta da Tomás de Pedroche, con lo scopo di esaminare il libro. Al di là della sprezzante sottolineatura dell'ignoranza di Loyola per aver scritto il libro non in latino, Pedroche mosse numerose critiche alla Compagnia, a partire dal nome, considerato superbo e scismatico e non poco ingiurioso verso tutto il popolo cristiano[149]. Tutto il sistema degli *Esercizi spirituali* era tacciato di essere superstizioso: magici e cabalistici i trenta giorni da dedicare alla loro pratica, quasi scienza occulta l'ignoranza richiesta all'esercitante, completamente vincolato nel sapere e nella volontà al direttore spirituale; alumbrade, e dunque eretiche, erano le *Regole per discernere gli spiriti* con quella definizione della consolazione spirituale[150], che presuppone il conseguimento di una perfezione

[148] Per una sua biografia rimando a F. Caballero, *Melchor Cano*, Disputación Provincial de Cuenca-Ayuntamiento de Alarcón, Cuenca 1980.

[149] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., I, p. 371.

[150] Nelle *Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan* Loyola definiva la consolazione spirituale «quando nell'anima si produce qualche mozione interiore, con la quale l'anima viene a infiammarsi nell'amore del suo Creatore e Signore; e, di conseguenza, quando nessuna cosa creata sulla faccia della terra può amare in sé, ma solo nel Creatore di tutte. Così pure, quando versa lacrime che muovono all'amore del suo Signore sia per il dolore dei suoi peccati, o della passione di Cristo nostro Signore, o di altre cose direttamente ordinate al suo servizio e lode. Finalmente, chiamo consolazione ogni aumento di speranza, fede e carità, e ogni letizia interna, che chiama e attrae alle cose celesti e alla salvezza della propria anima, quietandola e pacificandola nel suo Creatore e Signore»: Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, a cura di P. Schiavone, San Paolo, Torino 1995, pp. 387-391.

spirituale mai prima raggiunta, secondo Pedroche, neanche dagli angeli in cielo o dal primo uomo in paradiso[151]. Ma non si trattava solo di spiritualità, dal momento che a non essere compresi furono anche l'Istituto e l'organizzazione dei gesuiti. Nella sua *Censura y parecer*[152], Melchor Cano affermava che la Compagnia di Gesù era il demonio, che la sua approvazione papale non riguardava le sue *Regole* e *Costituzioni*[153], cioè le parti che la caratterizzavano in quanto ordine religioso, ma solo il suo ministero di apostolato; aggiungeva inoltre che si stava avverando la profezia paolina circa i *novatores* ingannatori del mondo, seduttori delle donne, che sarebbero entrati in tutte le case. Cano si soffermava anche sulle novità della Compagnia, condannandone il rifiuto del coro, delle pratiche corporali, della clausura, nonché l'eccessiva condiscendenza con i penitenti.

L'opposizione all'ordine gesuitico non fu tuttavia compatta. Già si è detto che Luis de Granada fu un suo grande difensore. Possiamo aggiungervi anche Juan de Ávila, il domenicano Juan de la Peña, l'autore della prima apologia in difesa della Compagnia[154], ma anche Giovanni Morone, che pur era cardinale protettore dei domenicani e legatissimo a casa d'Austria, intervenne per difendere i gesuiti dalle accuse spagnole[155] di essere una società di falsi profeti, madre dell'anticri-

[151] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., I, p. 373.

[152] Per cui si veda M. Mir, *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, cit., II, pp. 592-643.

[153] Nei suoi *Locorum theologicorum libri duodecim* (1563) Cano era arrivato a limitare l'infallibilità papale in materia di autorizzazione degli ordini religiosi, cfr. M. Olivari, *Le facce diverse di Melchor Cano*, in *Il piacere del testo. Saggi e studi per Albano Biondi*, a cura di A. Prosperi, Bulzoni, Roma 2001, I, pp. 149-176, p. 156. Ma sulle posizioni di Cano si veda l'introduzione di A. Biondi a M. Cano, *L'autorità della storia profana*, Giappichelli, Torino 1973, pp. III-LIV.

[154] Opera andata perduta i cui contenuti sono noti attraverso un compendio scritto da Ribadeneira per cui si veda A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., I. pp. 333-338.

[155] J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., p. 323. L'intervento del cardinale Morone contro la predicazione domenicana avversa ai gesuiti viene ricordato da Loyola in una lettera del 14 novembre 1555 indirizzata a Francisco de Borja (MHSI, Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, X, 1910, pp. 118-119). L'incontro tra il cardinale e i gesuiti avvenne ai tempi in cui il primo si trovava come nunzio in Germania e da allora, tolta la breve parentesi della testimonianza di Salmerón al processo contro il cardinale (1555-1559) e le divergenze in materia di dottrina dei meriti, delle opere e della giustificazione, i rapporti furono sempre positivi: cfr. P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, cit., 2/2, pp. 227-232 e M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo d'eresia*, Morcelliana, Brescia 2005, (prima ed. 1992) *ad indicem*. Spesso, infatti, nella corrispondenza il

sto. La spaccatura pro e contro l'ordine dei gesuiti non fu dunque netta e precisa, e non è possibile ricondurla a una scuola teologica, a ragioni meramente politiche e neanche a un preciso periodo cronologico, dal momento che se ne possono ricostruire le tracce e i percorsi sino al nostro secolo, in una ripetizione ossessiva degli stessi argomenti e delle stesse immagini da un autore all'altro, da una stagione all'altra[156].

Ma ciò che qui occorre sottolineare è il fatto che il pensiero di Melchor Cano e dei suoi numerosi eredi echeggiava, con toni e prospettive diversi, anche all'interno della Compagnia in cui non mancarono correnti improntate a un maggiore e più intimo spiritualismo, a peculiari tensioni profetiche, a tentativi di adattamento o trasformazione in qualche cosa di più simile agli ordini religiosi tradizionali. Anche il corpo gesuitico si trovò dunque diviso al suo interno, per effetto del lento penetrare di un pensiero controriformistico, e non fu mai un blocco monolitico, compatto e omogeneo. La presenza di più correnti spirituali, di un pensiero messianico che si insinuava all'interno della Compagnia promotrice attraverso se stessa di un progetto di riforma della Chiesa, nella convinzione di essere lo strumento di un disegno divino da compiere, sono temi complessi che richiederebbero approfonditi studi e ricerche. Qui si faranno solo alcuni esempi per mostrare come la consolidata immagine di una Compagnia di Gesù quale perfetta creatura dell'ortodossia controriformistica sia da rivedere e attenuare.

Sino a ora gli studi dedicati al profetismo gesuitico hanno perlopiù negato l'esistenza di tale corrente all'interno della Compagnia, cercando almeno di astrarre lo stesso Loyola da ogni propensione per tali dottrine[157]. Ma un episodio di profetismo avvenuto al tempo di Francisco de Borja – il cui governo vide la nascita dei contrasti destinati a svilupparsi durante i due generalati successivi – appare molto interessante. I fatti avvennero a Gandía tra il 1547 e il 1549 e videro protagonisti Andrés de Oviedo (1518-1577), primo rettore del collegio di Gandía[158], e Francisco Onfroy (1522-1550)[159], autori della richiesta di ritirarsi in un eremo per sette anni per dedicarsi alla vita contemplativa[160]. Loyola rispose con una lettera in cui considerava la domanda un cattivo esempio per il «modo de proceder» della Compagnia, ma nello stesso tempo si affidava alla decisione del superiore di Gandía[161]. Nel 1549 i due gesuiti maturarono una seconda crisi, questa volta di matrice profetica, riproponendo le loro istanze in una prospettiva non più individuale bensì collettiva e globale, nell'intento di riformare la Compagnia che essi ritenevano non dedicarsi a sufficienza all'orazione e allo spirito. Nelle richieste di riforma entravano in gioco elementi millenaristici e la figura del *pastor angelicus*, indicato in Francisco de Borja, diventato gesuita nel 1548 dopo neanche tre anni dal giorno in cui aveva fatto gli esercizi spirituali proprio nelle mani di Andrés de Oviedo. Sotto la guida del francescano Juan de Texeda, Oviedo e Onfroy a Gandía avevano dunque abbracciato una corrente spiritualistica e profetica protesa alla venuta del papa angelico, manifestando una serie di critiche alla Compagnia che sono note attraverso la lunga lettera-trattato che Loyola e Polanco redassero per mettere fine alla vicenda[162]. Dopo una rapida analisi del pensiero profetico dell'epoca (dal francescano Amedeo Menez de Sylva a Pietro Galatino, da Girolamo Savonarola a Guillaume Postel), la lettera riprendeva passo dopo passo le affermazioni di Oviedo e Onfroy ma senza mai nominarli esplicitamente. I due gesuiti reputavano carente l'istituto della Com-

Morone viene ricordato con parole affettuose come «el buen cardenal que es todo nuestro». La corrispondenza di Loyola ricorda l'impegno del Morone durante il Concilio per l'approvazione della Compagnia, l'impulso alla fondazione del Collegio germanico e romano, le continue donazioni di denaro, l'impegno nel permettere l'ingresso della Compagnia in Inghilterra raccomandandola alle cure del cardinal Pole: cfr., ad esempio, MHSI, Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, IV, 114, 172, 324, 374; V, pp. 261-263, VII, pp. 561, 734; VIII, pp. 44, 85,113, 314; X, pp. 245-248; XI, pp. 359, 402 e ss. Si veda anche M. Scaduto, *Lainez. Il governo*, cit., pp. 468-469.

[156] Si veda a questo proposito M. Leroy, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*, Puf, Paris 1992.

[157] Eloquenti le parole di Cesare Vasoli che, ai fini della descrizione della formazione e della spiritualità dell'ex gesuita Guillaume Postel, afferma che «senza dubbio, Ignazio dové comprendere che il nuovo confratello era il seguace di concezioni profetiche e di miti serpeggianti anche tra gli stessi Gesuiti, ma che il loro fondatore intendeva respingere in ogni modo, nella sua ferma convinzione che ogni esperienza "spiritualistica" o "visionaria" sarebbe stata deleteria per i compiti e la disciplina della nuova "religio"»: cfr. C. Vasoli, *L'homo novus restitutus di Guillaume Postel: gli anni veneziani*, in *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida editore, Napoli 1988, pp. 323-360, p. 330 (già uscito in *Ragione e «civilitas». Figure del vivere associato nella cultura del '500 europeo. Atti del convegno di studio di Diamante, 7-9 novembre 1984*, a cura di D. Bigalli, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 197-229).

[158] Cfr. voce a cura di J. Vaz de Carvalho, in *Diccionario histórico*, cit., III, pp. 2936-2937. Oviedo divenne vescovo e patriarca d'Etiopia.

[159] Fu tra i primi dieci gesuiti del collegio di Coimbra e tra i primi cinque chiamati al nuovo collegio di Gandía.

[160] Sulla vicenda si veda M. Ruiz Jurado, *Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-49*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 43(1974), pp. 217-266.

[161] Cfr. MHSI, Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, cit., II, pp. 54-65.

[162] MHSI, Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, cit., XII, pp. 632-654, *De illusionibus quibusdam*.

pagnia[163], accresciuta rapidamente ma al tempo stesso impoverita nello spirito[164] e nella pratica della preghiera[165]; inoltre presagivano l'arrivo di un periodo di grande persecuzione[166], e affermavano che l'orazione di una o due ore soltanto non potesse essere considerata vera preghiera[167]. Quanto al fatto che Francisco de Borja fosse il papa angelico, nella lunga lettera Loyola lo riteneva possibile, ma era necessario che il tempo lo dimostrasse[168]. L'antico *topos* millenaristico del *pastor angelicus* era stato dunque reinterpretato e inserito in un nuovo contesto spirituale e storico[169]. Il pensiero profetico del piccolo gruppetto di Gandía si nutriva anche del contenuto di un manoscritto che Alain Milhou ha attribuito a Oviedo. Datato al 1550, dedicato a Borja ed elaborato come esposizione del Salmo 106 e del canto di Abacuc, lo scritto è ricco di riferimenti espliciti a Gioacchino da Fiore e a Ubertino da Casale[170]. La storia della Compagnia veniva trattata seguendo uno schema cronologico chiaramente gioachimita, ma i tre *status* legati alla persona delle Trinità erano sviluppati secondo una struttura di divisione in sei tempi o *aetates*. Il primo stato (del Padre) è costituito da cinque tempi (da Adamo al diluvio, da Noé a Abramo, da Abramo a Davide, da Davide alla cattività di Babilonia e infine a Giovanni

[163] *Ivi*, p. 639: «Pues es cierto que dezir que no está bien instituída y que se ha de instituír mejor, haría que quien lo creyese no se quietasse en ella, y esperando lo futuro, no observase lo presente».

[164] *Ivi*: «pues para los de fuera, dezir que en su comiençio ya decreçe en spíritu, quando creçe en número, y que ay en ella tanta neçesidad».

[165] *Ivi*, pp. 650-651: «Dize que en ninguna religión ay menos oración. Si entiende que el instituto de la Compañía tenga limitado más breve tiempo que las otras, no tiene razón; que hasta agora no ay cosa limitada. Si entiende de los particulares, que en ninguna religión oren menos que aquí, es falso, vista la práctica. Siempre también auría de mirar que es diferente cosa estar en collegios para el studio y en casas de la Compañía y fuera de studios».

[166] *Ivi*, p. 644: «Tanpoco es verisímil que perseguirá la Compañía tan suya, y tan dedicada á su servicio, aunque la cosa en sí sea possible»

[167] *Ivi*, p. 651: «Que oración de una y dos horas no es oraçion, y que son menester más horas, es mala doctrina, contro lo que han sentido y praticado los sanctos».

[168] *Ivi*, p. 648: «será papa angélico, cosa es posible y muy fácil al Señor de todos».

[169] Sulla circolazione degli scritti profetici e la loro progressiva perdita nel tempo della coscienza della loro origine si vedano le interessanti considerazioni di C. Vasoli, *L'influenza di Gioacchino da Fiore sul profetismo italiano della fine del Quattrocento e del primo Cinquecento*, in *Il profetismo tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III congresso internazionale di studi gioachimiti. S. Giovanni in Fiore 17-21 settembre 1989*, a cura di G.L. Podestà, Marietti, Genova 1991, pp. 61-85 (ora in C. Vasoli, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1996).

[170] A. Milhou, *La tentación joaquinita en los principios de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco de Borja y Andrés de Oviedo*, in «Florensia» 8-9(1994-95), pp. 193-353.

Battista), cui segue il sesto tempo, e cioè la venuta di Cristo. Al secondo stato (del Figlio) sono attribuiti altri cinque tempi (degli apostoli, dei martiri, dei dottori, degli anacoreti e dei frati conventuali), e si conclude con la venuta della Compagnia di Gesù. Essa inaugura il sesto tempo della Chiesa, l'ultimo del secondo stato del mondo che coincide con il principio del terzo stato: quello dello Spirito. L'equiparazione nella storia del mondo della venuta di Cristo con quella della nascita della Compagnia sottolinea tutta l'ansia riformatrice gesuitica. Il caso di Onfroy e Oviedo fu rapidamente risolto grazie all'intervento dello stesso Borja incaricato da Loyola di riportare l'ordine[171], ma esso è particolarmente esplicito nel rivelare le incertezze della giovane Compagnia di Gesù tra i compiti dell'apostolato attivo – idea sempre più chiara in Loyola – e quelli della contemplazione. Occorre tuttavia sottolineare che si trattò di una corrente interna alla Compagnia, presto imbrigliata nelle forme più consone alla normativa tridentina, ma destinata a serpeggiare ancora sotto terra e a manifestarsi tanto nell'immagine che raffigurava Ignazio come l'angelo dell'Apocalisse[172], quanto – e più spesso – nel pensiero dei gesuiti impegnati nelle missioni, lontani da Roma e dall'Europa, terre dove era facile riconoscersi nelle colombe della profezia di Isaia (60,8-9), messaggeri divini verso le isole remote[173].

La Spagna di Francisco de Borja era quindi percorsa da profonde tensioni mistiche e contemplative; numerosi furono i casi di gesuiti che abbandonarono l'ordine per entrare in istituzioni religiose contemplative[174]; varie furono le proposte di riforma della Compagnia in questa direzione. Lo stesso Borja, quando non era ancora generale,

[171] MHSI, Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae*, cit., II, pp. 494-495.

[172] Sulla lunga tradizione del mito apocalittico nella tradizione gesuitica si vedano le interessanti considerazioni di M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1993, pp. 274-290 (orig. Clarendon Press, Oxford 1969) e Ead., *Joachim of Fiore and the Prophetic Future. A Medieval Study in Historical Thinking*, Sutton Publishing, Stroud 1999, pp. 116-135 (orig. S.P.C.K., London 1976).

[173] Sul profetismo nel Nuovo Mondo si vedano le osservazioni di A. Prosperi, *Attese millenaristiche e scoperta del Nuovo Mondo*, in *Il profetismo tra Quattrocento e Cinquecento*, cit., pp. 433-460, p. 454.

[174] Numerosi esempi in J. De Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, IHSI, Roma 1953, pp. 208-211 [prima uscito con il titolo *Le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615). Sa place dans l'histoire de la spiritualité*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 10(1941), pp. 50-93].

aveva scritto un memoriale per la Congregazione del 1558 in cui affermava che

«la Compagnia è male accolta presso molti che non comprendono la sua maniera di vivere, perché non pratica astinenze, digiuni, penitenze o discipline di regola. Ma siccome essa, com'è la verità, pratica tutto questo, sebbene a tempo e a luogo, secondo le esigenze di particolari o universali necessità, sarebbe opportuno darne prova anche esteriormente [...] durante l'avvento, per esempio, destinando come giorni di digiuno i mercoledì, venerdì e sabato [...], la disciplina nei venerdì di quaresima. In questo modo si potrebbe dare soddisfazione a molti, e nelle regole, poiché le costituzioni debbono rimanere intatte, si potrebbero aggiungere queste prescrizioni»[175].

L'idea di Borja di avvicinare le pratiche e gli usi gesuitici a quelli degli ordini religiosi tradizionali, come si è avuto modo di vedere, non passò, ma essa testimonia una prassi diffusa nel mondo gesuitico spagnolo che, con la sua elezione a generale, si estese progressivamente a tutta la Compagnia. Infatti, tra i primi provvedimenti di Borja vi fu un graduale allungamento del tempo da dedicare alla meditazione, senza distinguere se vocale o mentale[176], a cui ben presto si aggiunsero le esortazioni alla pratiche di umiltà e carità, l'appoggio di devozioni particolari, come la recita del rosario, l'ufficio della Madonna, le litanie dei santi[177]. Il terzo generalato dunque aprì la spiritualità gesuitica alle tendenze contemplative, segnando forse un allontanamento dalla priorità assoluta accordata all'apostolato.

Il quarto generalato non solo non fu spagnolo, ma fu anche proteso a una svolta delle tensioni mistiche dando inizio a indirizzi di governo poi seguiti tanto da Claudio Acquaviva quanto da Muzio Vitelleschi (1615-1645), a un cambiamento, non ancora adeguatamente studiato, nella storia della Compagnia[178]. Il governo di Mercuriano, per la sua durata e per la personalità del generale, è considerato dagli storici come un periodo di transizione, ma per la vita delle scuole e delle istituzioni educative esso costituì una fase di istituzionalizzazione[179]. L'adesione di Mercuriano all'uso che Gregorio XIII intendeva fare della Compagnia di Gesù, trasformandola nell'ordine destinato alla catechizzazione per eccellenza, significò anche un mutamento di spiritualità che implicava l'esigenza di correggere i gesuiti più prossimi alle correnti contemplative e mistiche. Uno dei primi interventi del nuovo generale fu la restrizione delle letture dei gesuiti, eliminando la possibilità di accedere ad alcuni testi di mistica. Era un provvedimento reso necessario da alcuni fatti verificatisi nella Penisola iberica, dove il Mercuriano era dovuto intervenire per mettere fine alle idee contemplative espresse tanto nella smodata orazione mentale imposta a tutti e alle durezze disciplinari del collegio di Coimbra diretto dal rettore Antonio Cordeses (1574)[180], quanto nella non meno pericolosa orazione del silenzio di Baltasar Alvarez (1578)[181]. Erano tendenze considerate dannose alla Compagnia e al suo «modo de proceder», sempre indefinito e sfuggente[182].

[175] Passo riportato da M. Scaduto, *Il governo di s. Francesco Borgia. 1565-1572*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 41(1972), pp. 136-175, p. 158.

[176] La meditazione del mattutino, cioè un'ora al giorno di meditazione, sarà abolita solo nel 1966.

[177] M. Scaduto, *Il governo di s. Francesco Borgia. 1565-1572*, cit., p. 161.

[178] Si vedano le considerazioni di G. Signorotto, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, il Mulino, Bologna 1989, p. 48.

[179] M. Fois, *Everard Mercurian*, in *The Mercurian Project*, cit., pp. 1-31, in part. pp. 30-31.

[180] P. de Leturia, *Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales de los Jesuitas en el Siglo XVI*, in *Estudios Ignacianos*, cit., II, pp. 333-380.

[181] P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. B. Alvarez*, in «Revue d'ascetique et mistique» 2(1921), pp. 36-57.

[182] Dividere la Compagnia nel suo compatto modo di procedere è l'osservazione principale fatta nei resoconti per giustificare i provvedimenti presi per disciplinare le pratiche contemplative considerate smodate. Interessante a questo proposito il documento di Antonio Ramiro a Mercuriano del 2 aprile 1574 circa il caso Cordeses: P. de Leturia, *Cordeses, Mercuriano, Colegio Romano y lecturas espirituales*, cit., p. 370.

CAPITOLO SECONDO

RIFORMARE LA COMPAGNIA PER VIA DI ISPIRAZIONE
Achille Gagliardi e Isabella Berinzaga

1. *Il Collegio romano: la premessa alle denunce italiane*

Nella dedica a Roberto Bellarmino degli *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* (Madrid, 1619) Juan de Mariana si lasciava andare a entusiastiche memorie del proprio passato al Collegio romano:

«Desidero ricreare un poco il mio animo col ricordo di cose passate (permetti a un vecchio questo ricordo), quando in Roma, dopo la morte dello zio tuo Marcello pontefice massimo, correvi a carriera aperta i primi stadi delle arti liberali sotto la guida di Parra, mio amico e coetaneo. Io insegnavo allora teologia, sebbene giovane d'anni e immaturo di scienza. Così stavano le cose, che in Italia non aveva il nostro Ordine chi potesse assumersi questo incarico. Ora invece, secondo quel che mi dicono, sono innumerevoli: e lo credo e me ne rallegro: come cambiano i tempi! Erano miei colleghi nel magistero Emanuele e Ledesma. Che uomini! Come pieni d'ingegno, di eruditione e di modestia! Insegnava filosofia Toledo, poi onorato della porpora cardinalizia a premio della sua dottrina teologica; e Perera, d'elegantissimo ingegno; insegnava pure Acosta, non inferiore a nessuno di loro. Era maestro di retorica Perpignà, dalla cui bocca fluiva il discorso più dolce del miele, paragonabile per la sua eloquenza ai più famosi del nostro secolo e non inferiore agli antichi letterati. Insegnava matematica Clavio, ben conosciuto e illustre pei suoi scritti; lettere ebraiche Battista Roman, rosa aromatica fra le spine della sua razza, più soave e piacevole di modi e costumi che di sembiante; lettere greche, Esteban, nativo di Valenza. L'animo si ricrea nel frequente ricordo di quei tempi e di quegli uomini»[1].

---

[1] R. García Villoslada, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1954 (Analecta Gregoriana LXVI Series Facultatis Historiae Ecclesiasticae), pp. 59-60. Dalla lunga lista dei professori del Collegio romano emerge una consistente presenza di professori spagnoli, perlopiù chiamati a Roma nel 1560 dal Laínez in coincidenza con il trasloco e l'ampliamento del Collegio. Alcune notizie sui professori ricordati da Juan de Mariana sono in grado di testimoniare come nella vita dell'istituzione romana sia stata predominante la componente ispanica sia nell'ambito

La lunga dedica è scritta da un Mariana ormai vecchio che aveva trascorso al Collegio romano gli anni della sua giovinezza (1562-1565) e che forse già si sentiva nostalgico verso una Compagnia di Gesù profondamente diversa da quella conosciuta e sul cui destino nutriva numerose perplessità[2]. È un ritratto del Collegio romano come prestigioso luogo di studio in cui sembra sussistere un'atmosfera di amicizia, di cordialità e di fratellanza; ma l'ambiente romano, del collegio e più generalmente della casa professa, non era più così.

A questo proposito il migliore documento, anche se espressione di uno dei tanti partiti e fazioni che si intrecciavano e scontravano nella Compagnia tra il generalato di Francisco de Borja e quello di Claudio Acquaviva, è un lungo resoconto di Benedetto Palmio, assistente d'Italia dal 1565 al 1581 e ben informato dei problemi dell'ordine gesuitico[3].

dell'insegnamento che in quello dell'organizzazione e strutturazione dell'istituto educativo gesuitico. Pedro de Parra (1531-1593), professore di filosofia, teologia, Sacra Scrittura e morale; dal 1584 prefetto degli studi e membro della commissione ordinata da Claudio Acquaviva per la riforma degli studi della Compagnia (*Diccionario histórico*, cit., III, p. 3046 a cura di J. Escalera). Manuel de Sà (1528-1596), insegnò teologia e esegesi biblica dal 1556 al 1572 quando, per problemi di salute, lasciò gli studi per dedicarsi alla predicazione nel nord d'Italia dove aiutò la fondazione del collegio milanese (*ivi*, IV, p. 3454 a cura di A. Leite). Diego de Ledesma (1524-1575), professore di teologia al collegio per tutta la sua vita; fu impegnato, per incarico di Laínez, nello studio e nella ristrutturazione dei corsi di studio e nell'elaborazione della *Ratio studiorum* e, al tempo del generalato del Borja, nella stesura del decreto *De opinionibus in philosophia et theologia tenendis* volto a limitare la libertà di espressione dei professori di teologia e filosofia (*ivi*, III, pp. 2318-2319, a cura di L. Lukács). Francisco Toledo (1532-1596), professore di filosofia e teologia al Collegio romano dal 1559 al 1569; fu nominato da Pio V teologo della Sacra Penitenzeria e poi cardinale da Clemente VIII (*ivi*, IV, 3807-3808, a cura di J.P. Donnelly; ma si veda anche M.T. Fattori, *Clemente VIII e il suo tempo negli studi storici*, in «Cristianesimo nella storia» XXII, 1(2001), pp. 23-64, pp. 47-48). Pedro Juan Perpinyà (1530-1566) professore molto attivo nella riforma del *curriculum studiorum* (*ivi*, III, pp. 3099-3110, a cura di J.P. Donnelly). Spagnoli anche Francesco Esteban, il non meglio identificato Acosta Giacomo o Didachus (R. García Villoslada, *Storia del Collegio*, cit., pp. 325 e 329) e, infine, Benedetto Perera, su cui vedi *infra*. Tra i nomi ricordati da Mariana gli unici non spagnoli sono il bavarese Cristophorus Clavius (1537-1612), famoso matematico, (*Diccionario histórico*, cit., I, pp. 825-826, a cura di F.A. Homann) e l'italiano Giovanni Battista Eliano (1530-1566), professore di lingue orientali, (*ivi*, II, pp. 1233-1234, a cura di Ch. Libois).

[2] Alla fine degli anni Novanta del Cinquecento risalgono i primi appunti di Mariana intorno ai problemi di governo della Compagnia che uscirono postumi a Bordeaux nel 1625 con il titolo *Discurso sobre las enfermedades de la Compañía*. Ma su questo testo, posto in appendice al presente lavoro nella sua prima edizione in lingua italiana, sulla sua genesi e sui suoi contenuti si veda il capitolo IV.

[3] Per un'esaustiva ricostruzione di tutte le cariche ricoperte da Palmio nell'ordine gesuitico, come provinciale, assistente e visitatore, si veda la voce in *Dictionnaire de spiritualité*, XII (1986), coll. 142-144 e *Diccionario histórico*, cit., III, pp. 2962-2963 a cura di M. Zanfredini.

Il prezioso documento[4] è privo di data, ma il lungo racconto di fatti e avvenimenti permette una datazione che ha come termini *ante quem* il 1579, anno dell'ultimo fatto narrato[5], e come termine *post quem* il 1598, anno della morte a Ferrara del Palmio.

Lo scritto risente dell'influsso di quel clima di intolleranza che a partire dal 1555, quando venne promulgata la bolla *Cum nimis absurdum* di Paolo IV, aveva dato inizio anche da parte di Roma alla persecuzione dei cristiani nuovi[6]. Nella *Descrittione* del Palmio, infatti, l'origine prima di ogni patimento e «persecuzione» dei gesuiti nasceva dalla «moltitudine de neofiti di Spagna»; un problema che «hebbe il principio suo quasi con l'istessa Compagnia»[7], ma che era stato poi amplificato dalla politica e dalle scelte compiute da Francisco de Borja. Quest'ultimo, infatti, giungendo in Italia aveva condotto con sé numerosi spagnoli e, in buona o cattiva fede, li aveva favoriti nelle loro carriere. Tra i suoi prediletti spicca per importanza il capo di una prima fazione di dissidenti, lo spagnolo Dionisio Vázquez di cui Palmio ci permette di ricostruire l'azione a Roma proprio presso quel Collegio romano che, per ordine del Borja e nonostante il parere negativo del Palmio, lo spagnolo si trovò a dirigere nel 1568. In una descrizione in cui si sottolinea più volte il forte nazionalismo spagnolo, discriminante verso ogni altra nazionalità, Vázquez viene definito come la «rovina del Collegio». Era stato lui, infatti, unitamente a Cristóbal Rodriguez provinciale di Toscana (1565), Alonso Ruiz maestro dei novizi (1565-1571) e Diego de Ledesma lettore di teologia dal 1557, a proporre una riforma che il Palmio considerava deleteria e distruttiva per la vita della Compagnia e che, seppure rimasta sempre allo stato embrionale, anche a distanza di molti anni, lo induceva ancora a usare toni aspri e risentiti.

[4] ARSI, Inst. 106, *Descrittione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie con molti mali et inconvenienti che tuttavia affliggono nella Compagnia acciò essendo intese si preghi Iddio che c'illumini per rimediare come conviene et è necessario per servitio e gloria sua*, cc. 92r-132r.

[5] Si tratta della vicenda di Giulio Mazarino, il gesuita processato tre volte (nel 1579 dall'inquisizione romana, nel 1589-91 e 1596 dalla Compagnia di Gesù) a cui Palmio si riferisce limitatamente alla vicenda al tempo di Mercuriano. Sul caso Mazarino si veda F. Rurale, *I Gesuiti a Milano. Religione e politica nel secondo Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1992, in part. pp. 217-281.

[6] Si veda R. Segre, *La Controriforma: espulsioni, conversioni, isolamento*, in *Gli ebrei in Italia. Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti*, a cura di C. Vivanti, Einaudi, Torino 1996, (*Storia d'Italia. Annali* 11/1), pp. 709-778, p. 721 e ss.

[7] ARSI, Inst. 106, *Descrittione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie*, c. 103v.

La proposta di riforma era stata una delle tante discusse in quegli anni intorno alla struttura del Collegio romano e alla formazione scolastica dei gesuiti. Vázquez e i suoi compagni spagnoli ritenevano utile modificare l'organizzazione interna del Collegio che, sorto nel 1551, fin dall'inizio aveva visto un acceso dibattito intorno alla sua *ratio studiorum*, che ai tempi in cui il Palmio scriveva non si era ancora concluso. Punto di forza dell'educazione gesuitica era il *modus parisiensis* secondo cui le classi di studio erano strutturate secondo una precisa e cadenzata verifica dell'apprendimento e solo la padronanza di "un'abilità" o di un autore permetteva, dopo minuziosi e continui esami, il passaggio ad una classe successiva. Delle proposte del gruppo spagnolo sappiamo solo il poco che ci racconta il Palmio nella sua *Descrittione*[8]. Esse suggerivano di sostituire questo tipo di organizzazione del corso di studi con uno che non aveva nulla di un normale *curriculum* scolastico basato su una progressione del sapere e dunque del grado, e che sottoponeva i gesuiti a possibilità di discriminazioni interne. Il Palmio spiegava che il progetto di riforma presentato al Borja prevedeva una divisione in quattro classi: novizi del secondo anno, coloro che hanno finito il noviziato, i più desiderosi della perfezione religiosa e infine, nella quarta classe, quelli «che erano inquieti»[9]. Prospettando al Borja un Collegio romano pieno di disordini, di scandali e di corruzione si proponeva una riforma strisciante che, secondo il Palmio, aveva lo scopo di creare una maggiore divisione interna «estinguendo la pace fra i collegiali, poiché questo modo non serviva ad altro che a separar gli animi et introdurre nel Collegio diversi modi di vivere, et che alcuni si sarebbono nominati gli osservanti, altri con-

[8] Nulla di questo dibattito si trova negli studi dedicati al Collegio romano, né in R. García-Villoslada, *Storia del Collegio Romano*, cit., né nel recente numero monografico *Il Collegio Romano (secc. XVI-XIX)* di «Roma moderna e contemporanea» 3(1995). Anche i due volumi dei *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, dedicati al periodo 1557-1572, tacciono su questo aspetto, ma sono in grado di testimoniare il grande apporto dato da Ledesma e Rodriguez all'organizzazione dei *curricula* scolastici gesuitici sia durante il periodo del generalato di Laínez sia durante quello di Borja che produrrà la *Prima ratio studiorum*, chiamata anche *borgiana* (1570), che rimarrà in vigore sino al 1591. In generale sui dibattiti intorno alla *ratio studiorum* cfr. D. Julia, *Généalogie de la «Ratio studiorum»*, in *Les Jésuites à l'âge baroque*, cit., pp. 115-130 e G.M. Anselmi, *Per un'archeologia della* Ratio: *dalla «pedagogia» al «governo»*, in *La «Ratio studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G.P. Brizzi, Bulzoni, Roma 1981, pp. 11-42.

[9] ARSI, Inst. 106, *Descrittione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie*, c. 97v.

ventuali, questi capuzini et quelli cartusiani»[10]. Insomma sarebbe venuta meno l'unità della Compagnia, già talvolta difficile per la presenza al suo interno di uomini provenienti da tutte le nazioni, mettendo definitivamente in crisi il sistema dell'apprendimento progressivo e dell'uniformità interna.

Ai neofiti erano ricondotte anche altre colpe, particolarmente gravi a Roma, poiché essi tentavano di occupare tutti i ruoli chiave dell'organizzazione gesuitica, quasi attuassero un progetto eversivo. Al tempo del Borja, denunciava il Palmio, tre province italiane su quattro erano governate da spagnoli, e «il tutto si vedeva passar per mano di spagnuoli»[11]. Spagnoli erano i soprintendenti, i visitatori, i segretari e gli assistenti. Anche i consiglieri del Borja erano tutti spagnoli[12], eccetto Everardo Mercuriano, visitatore di Francia, e il Palmio, assistente d'Italia. Sembrava dunque che nulla potesse essere fatto bene se non da spagnoli per i quali si chiedeva il governo del Portogallo, della Germania, della Francia e della Fiandra, mentre – scriveva amaramente il Palmio – dell'Italia nulla si diceva «perché diligentissimamente [già] si metteva in pratica»[13]. Su questo tema Palmio sembrava confermare le paure di ispanizzazione espresse a Roma da Ascanio Cesarini nel 1564[14].

La politica di distribuzione delle cariche romane messa in atto dai gesuiti spagnoli a Roma aveva messo in luce alcune pecche nel sistema di reclutamento dei gesuiti professi. Sino ad allora – afferma il Palmio – anche «per la simplicità in che s'era vissuto in Italia»[15], mai si era sentita la debolezza del meccanismo che riservava a un gruppo ristretto di gesuiti la qualifica di professi dei quattro voti e, implicitamente, la loro presenza alle congregazioni generali. Ma la sfrontatez-

[10] *Ivi*, c. 99v. Con il termine «cartusiani», come si può intuire da altre parti della lunga descrizione, Palmio intende l'ordine certosino presso il quale nel passato, in risposta alla scelta antimistica compiuta dall'ordine gesuitico, molti fuoriusciti dalla Compagnia entrarono. Su questo aspetto si veda R. Cueto, *The Society of Jesus. Court Politics and the Portoguese Succession*, in *The Mercurian Project*, cit., pp. 877-908, p. 883.

[11] ARSI, Inst. 106, *Descrittione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie*, c. 105r.

[12] Palmio ricorda Jerónimo Nadal, Juan Alfonso Polanco, Cristóbal Madrid, Dionisio Vázquez, Alonso Ruiz, Cristóbal Rodriguez, Hernando de Solier e Pedro de Ribadeneira: *ivi*, c. 105v.

[13] *Ivi*, c. 106r.

[14] Per cui si veda M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., pp. 597 ss.

[15] ARSI, Inst. 106, *Descrittione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie*, c. 107v.

za con cui gli spagnoli avevano cercato di arrivare alla professione solenne dei quattro voti, impegnandosi a compiere il percorso di studi più adatto, quello della teologia, e a far prevalere le nomine di spagnoli su quella di ogni altra nazionalità[16], e la spregiudicatezza con cui erano riusciti a occupare tutte le cariche importanti (provinciali, visitatori, commissari, assistenti e rettori), alcune delle quali secondo le *Costituzioni* potevano essere ricoperte anche dai coadiutori spirituali[17], avevano messo in crisi il sistema del reclutamento e della rappresentanza. Una situazione destinata solo a peggiorare con il generalato di Mercuriano, che

«lasciò correre le cose di Spagna senza farne una minima dimostratione; et perché non se gli pose il remedio quando si gli poteva mettere, vedo che anderanno crescendo tanto che causeranno ruina et confusione estrema nella Compagnia se Dio per sua infinita misericordia non provede»[18].

Nel Collegio romano, crogiolo delle diverse nazionalità dell'unico corpo gesuitico, nel 1578 ebbe luogo un'accesa discussione ricca di

16 Il Palmio ricorda alcuni casi. «Con molta offensione et mormoratione fu admesso alla professione Aloisio Mendoza et fu mandato a Loreto con artificio ove secretamente fu fatto professo et s'è escluso da questa professione il P. Fulvio Cardulo che per molti anni aveva servito alla Compagnia con singolar patienza e bontà» (*ivi*, cc. 108v-109r). «Gaspar Ernandez ch'era uscito dalla Compagnia et s'era fatto Cartusiano fu di nuovo ricevuto et fatto professo et era nelle lettere, nonché nei meriti assai inferiore al P. Fulvio, Capillia che due volte uscì dalla Compagnia di Gesù in Spagnia et si fece Cartusiano venendo a Roma fu ricevuto ancora che gli assistenti con molte ragioni a ciò s'opponessero et admesso nella Compagnia con questa solennità prima lo fecero maestro de'novizzi, offitio che in modo alcuno gli conveniva e per la instabilità et per essere stato cartusiano, poi lo mesero a leggere theologia in Collegio, terzo gli diedero la professione de quattro voti et niente di meno di nuovo si partì dalla Compagnia et ritornando fu tuttavia ricevuto» (*ivi*, cc. 109r-v). «Toledo, essendo uscito dalla Compagnia perché in Spagna non potevano tollerarlo fu ricevuto in Roma con molta solennità et perché di nuovo si voleva partir se non lo facevano professo gli diedero la professione. Con tutto questo ha lasciato la Compagnia et de travagli che egli ha dati n'è scritto una lunga historia» (*ivi*, cc. 109v-110r). «Venne a Roma Francoso la cui vita fu infame in Parigi et di là si partì con tanti scandali ch'è meraviglia che i nostri che erano lì, per colpa sua non fossero lapidati et nientedimeno fu ricevuto nella Compagnia [...] et havendo vissuto in quella assai licentiosamente et superbamente da se stesso è uscito et ha fatto parlare assai di se stesso» (*ivi*, cc. 110r-v). «Questo avvenne ancora al P. Spessi il quale dopo molti travagli et scandali che dette alla religione l'ha abbandonata» (*ivi*, c. 110v).

17 *Ivi*, cc. 107v-108r. Le *Costituzioni* del 1550, 1556 e 1594 concordano nel concedere ai coadiutori spirituali la possibilità di diventare rettori, lettori, procuratori e di partecipare in alcuni casi alle congregazioni generali: MI, *Constitutiones Societatis Iesu*, II, pp. 455, 533, 551 e 629.

18 ARSI, Inst. 106, *Descrittione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie*, c. 130r.

conseguenze politiche. I protagonisti dello scontro furono un italiano, Achille Gagliardi, e uno spagnolo, Benedetto Perera. Dapprima la disputa ebbe come oggetto la filosofia, ma presto si sviluppò nei termini di un vero e proprio conflitto, aprendo la strada a una profonda critica del generalato di Mercuriano. Benito Perera (1535-1610), uomo di grandi capacità, professore del Collegio dal 1558 all'anno della sua morte, passato con grande disinvoltura attraverso le cattedre di fisica, logica, filosofia, teologia e Sacra Scrittura[19], fu l'artefice di importanti proposte nell'ambito della formazione dei *curricula* scolastici[20], ma fu noto soprattutto per le sue opere di fisica, che lo portarono ad essere annoverato tra i maestri della nuova scolastica o tomismo moderato della Compagnia di Gesù. La dottrina di san Tommaso era stata scelta sin dalle origini come punto di riferimento e massima autorità dell'ordine in materia di teologia[21], ma senza coincidere con una pedissequa ripetizione delle tesi domenicane per aprirsi invece agli aspetti più generalmente speculativi. Di qui le critiche dei domenicani e la nascita all'interno dell'ordine di diverse correnti. Il pensiero dell'Aquinate, e dunque di Aristotele, fu interpretato da Perera in maniera originale, dando importanza agli aspetti filologici e letterari e staccandosi non di rado dalle tesi tomiste più rigide, tanto che il suo scritto più famoso, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, fu ampiamente citato da Galileo Galilei e dalla cultura scientifica del tempo[22]. Stando a quanto ci racconta Palmio nelle sue *Memorie e vita*,

19 Per un rapido ritratto del Perera (1535-1610) si veda la voce a cura di F. De P. Solà in *Diccionario histórico*, cit., III, pp. 3088-3089. Si vedano anche le interessanti osservazioni sulla presenza del pensiero gioachimita negli scritti di Perera di M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, cit., pp. 283-285.

20 Qualche accenno in J.W. O' Malley, *I primi gesuiti*, cit., pp. 236-237.

21 Nelle *Regole per il retto sentire che nella Chiesa militante dobbiamo avere*, al punto 11, Loyola aveva scritto: «Lodare la dottrina positiva e scolastica; perché così come è più proprio dei dottori positivi, come san Girolamo, sant'Agostino e san Gregorio, ecc., muovere gli affetti per amare e servire in tutto nostro Signore, così è proprio degli scolastici, come san Tommaso, san Bonaventura e il Maestro delle Sentenze, ecc., definire o chiarire per i nostri tempi le cose necessarie alla salute eterna, e meglio impugnare e svelare tutti gli errori e tutte le fallacie». Cfr. I. di Loyola, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 447-449.

22 C. Giacon, *La Seconda Scolastica. Precedenze teoretiche ai problemi giuridici. Toledo, Pereira. Fonseca, Molina, Suarez*, Bocca, Milano 1947, p. 44. Su alcune considerazioni contenute nel libro III *De Causis* del *De Communibus omnium rerum* di Perera riguardanti la volontà umana si vedano le brevi considerazioni di J.R. Armogathe, *Cultura e educazione nella riforma cattolica*, in C. Vasoli, *Le filosofie del rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 488-505, p. 499.

le idee di Perera erano ritenute troppo vicine «a la lettione d'Averoe», tanto da essere considerate «opinioni pericolose» anche dai suoi connazionali spagnoli come «Ledesma, Parra, Toledo, Paez, Nadal, Madrid e Polanco»[23]. Non sappiamo esattamente né quali idee di Perera suscitarono l'opposizione di Gagliardi alla pubblicazione, né quali delle numerose opere del Perera attirarono l'ostilità del suo confratello. Gli storici parlano di un'opposizione generalizzata del gesuita italiano alla pubblicazione delle opere dello spagnolo accusato di seguire una filosofia averroistica, poco conforme alla vera religiosa sapienza[24], ma possiamo immaginare che la questione portasse già le tracce del grande dibattito intorno alla questione *de auxiliis* che da lì a poco vedrà contrapporre l'ordine gesuitico e quello domenicano, con ampie fratture anche all'interno della Compagnia[25].

Quando si oppose all'ormai illustre e famoso Perera, Achille Gagliardi occupava la cattedra di teologia del Collegio romano (1576-1578), al culmine di una carriera iniziata presto poiché, con un'interruzione che lo aveva condotto a Torino come rettore, aveva avviato il suo insegnamento romano nel 1562, dapprima dalla cattedra di filosofia e poi da quella di teologia scolastica. Dal 1575 inoltre aveva emesso la professione solenne entrando a far parte del ristrettissimo gruppo dei professi dei quattro voti. La questione tra Perera e Gagliardi dovette assumere toni particolarmente accesi se il generale Mercuriano decise di nominare supervisore della vicenda il visitatore della Provincia romana, il portoghese Sebastiano Morales, con il compito di riportare serenità nel Collegio. Pare che, durante la sua visita, questi favorisse la corrente di Perera, trattando con una certa durezza il Gagliardi[26] o – come scrive il Palmio – dando allo spagnolo la forza per cominciare «a travagliare Achille»[27]. Furono queste aspre tensioni, amplificate dalle invidie, dalle ostilità, dalle fazioni nazionali e dottrinali di quel mondo romano, a preparare il terreno dal quale scaturì la prima denuncia della Compagnia presentata al papa da un gesuita italiano.

[23] ARSI, Vitae 164, *Memorie e vita del P. B. Palmio*, c. 90v.

[24] Non ne parlano né R. García-Villoslada, *Storia del Collegio Romano*, cit., p. 79 né P. Pirri, *Gli Annali gregoriani di Gian Pietro Maffei*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 16(1947), pp. 56-97, p. 57 o G. Cozzi, *Gesuiti e politica sul finire del '500. Una mediazione di pace tra Enrico IV, Filippo II e la Sede apostolica proposta dal p. Achille Gagliardi alla Repubblica di Venezia*, in «Rivista storica italiana», LXXV, 3(1973), pp. 477-537, p. 480. La predilezione per Averroè di Perera emerge anche dalla ricostruzione di alcuni dibattiti in occasione dell'elaborazione della *Ratio studiorum borgiana*: cfr. M. Scaduto, *L'opera di Francesco Borgia*, cit., pp. 104-108.

[25] Per una ricostruzione delle varie posizioni si veda F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della controriforma*, Morcelliana, Brescia 2005; ma si veda anche P. Broggio, *Ordini religiosi tra cattedra e dispute teologiche: note per una lettura socio-politica della controversia* de Auxiliis *(1582-1614)*, in «Cheiron» XXII, 43-44(2005), pp. 53-86.

[26] R. García-Villoslada, *Storia del Collegio Romano*, cit., p. 79.

[27] ARSI, Vitae 164, *Memorie e vita del P. B. Palmio*, c. 91v.

[28] ARSI, Rom. 127, lettera del 28 agosto 1578 di Gagliardi a Mercuriano, cc. 103r-105v. Copia alle cc. 107r-108v.

[29] MI, *Constitutiones Societatis Iesu*, P. IX, c. 6, pp. 696-704.

2. *«Far disordine per introdur un ordine»: un primo attacco dei gesuiti italiani al governo della Compagnia (1578)*

Il 6 luglio 1578 Achille Gagliardi ottenne udienza presso Gregorio XIII (1572-1585). Non sappiamo cosa esattamente riferì al pontefice che forse più di ogni altro suo predecessore si impegnò nell'affermazione della Compagnia, anche intervenendo pesantemente nelle questioni interne, come per esempio in occasione dell'elezione del quarto generale, quando vietò che fosse scelto uno spagnolo. L'unico documento che ci viene in aiuto per scoprire i contenuti del colloquio è una lunga lettera che lo stesso Gagliardi scrisse al generale Mercuriano il 28 agosto 1578[28], ma il racconto forse fu autocensurato poiché alla data della lettera molti altri eventi erano accaduti, molte pentole erano state scoperchiate e i fatti narrati non sempre coincidono con quelli riferiti dagli altri protagonisti della vicenda. Dopo il colloquio avuto con Gagliardi, infatti, Gregorio XIII convocò immediatamente Benedetto Palmio e Francisco Toledo, colui che nel 1593 assurgerà al titolo di primo cardinale della Compagnia, per accertarsi che le cose raccontate dal gesuita padovano corrispondessero a verità. Dalla già citata lettera del Gagliardi al Mercuriano sappiamo che egli aveva parlato della crisi della carica di assistente, creata nel 1555 da Loyola con lo scopo di dar vita a un corpo di attivi collaboratori nel governo della Compagnia. Gli assistenti avevano avuto il compito di far osservare le *Costituzioni*, informare il generale di quello che accadeva nelle province, di mantenere i rapporti con i provinciali, insomma di aiutare il generale ad avere precise informazioni sulle realtà periferiche[29]. Nel 1578, secondo il Gagliardi, ma non era il solo a pensarla così, tra gli assistenti vi era disunione, ostilità, sfiducia reciproca e così poca comuni-

cazione che egli temeva «fossi in pericolo di rovina la Compagnia»[30]. Aveva udito più volte il Palmio e il Toledo esprimere lamentele che sintetizzava nella sua lunga lettera. Si trattava di critiche di diversa natura, ma con molti punti di contatto, anche se Palmio e Toledo mostravano una diversa concezione della Compagnia e prospettavano diverse soluzioni. Entrambi erano ostili alla professione dei quattro voti che giudicavano una vera ingiustizia; Toledo affermava che l'assenza di un termine entro cui far la professione solenne aveva meravigliato lo stesso pontefice e che «il far professi di tre voti era legar gli huomini per poterli più battere»[31]. Entrambi avevano posizioni negative circa la gestione del governo da parte del generale: il Palmio sottolineava le carenze del Mercuriano fino al punto di affermare «che si poteva dir che siamo senza generale»[32], addebitandogli la disunione in cui teneva appositamente gli assistenti e la mancanza di ogni comunicazione con loro. Se sino ad allora aveva difeso il Mercuriano dalle accuse degli spagnoli, «per l'avenir era risoluto di non difenderlo più, non potendo farlo in coscienza, et che occorrendo direbbe alla chiara quel che sentiva»[33]. Il Toledo, più genericamente ostile all'eccessivo potere del generale, giungeva a mettere in dubbio la legittimità della sua elezione e si lanciava con protervia contro la situazione «scismatica» in cui viveva la Compagnia. Ma dal racconto del Gagliardi emerge una profonda diversità nella percezione del problema e delle soluzioni da proporre. Palmio si rammaricava di non aver spinto e lavorato a sufficienza durante l'ultima congregazione generale intorno all'ufficio dell'assistente, per meglio definirlo e dargli un giusto rilievo, e di aver ceduto troppo presto intorno alla questione di una convocazione della congregazione generale a cadenza prefissata, puntando ad una riforma del governo con il potenziamento delle strutture periferiche e la limitazione del potere assoluto del generale-monarca attraverso il controllo dei suoi sudditi. Toledo invece proponeva una soluzione decisamente più drastica, suggerendo che la Compagnia si adeguasse agli altri ordini religiosi nel ricevere un cardinale protettore (mettendo così in discussione, almeno formalmente, l'autonomia e l'indipendenza dell'ordine). A partire dunque dallo stesso malcontento le soluzioni

[30] ARSI, Rom. 127, lettera del 28 agosto 1578 di Gagliardi a Mercuriano, c. 103v.
[31] *Ivi*, c. 104r.
[32] *Ivi*, c. 103r.
[33] *Ivi*, c. 103v.

proposte erano di diversa natura: la prima era tutta interna all'ordine e al mantenimento delle sue specificità, la seconda era di adeguamento della Compagnia a ciò che si praticava tradizionalmente negli altri ordini religiosi. Gagliardi sintetizzava la situazione scrivendo che più e più volte aveva udito dire «dello stato della Compagnia che la barca è rotta et chi si può salvar si salvi»[34].

Gagliardi aveva coinvolto nella vicenda altri personaggi e riferiva che il 29 giugno aveva incontrato il Toledo da cui aveva raccolto alcune indiscrezioni, a cominciare dal fatto che il papa aveva ricevuto numerose lamentele sul governo della Compagnia ed era dunque giunto il momento di parlare direttamente e francamente con lui dei molti problemi che l'affliggevano. A questo scopo il Toledo, secondo il racconto del Gagliardi, aveva mandato Pedro de Fonseca[35], assistente di Portogallo, e lo stesso Palmio, e aveva cercato di convincere Gian Pietro Maffei, professore di retorica, e gli altri assistenti della necessità di un colloquio con il papa circa il governo della Compagnia. Dalla lunga lettera sappiamo inoltre che il Gagliardi aveva scritto un memoriale da consegnare a Gregorio XIII, che il Toledo ebbe modo di leggere concludendo «che non li pareva che ci fossero cose di molto momento», e «mostrando desiderio che si fossi aggravata più la mano»[36]. Dopo questi tortuosi preamboli il Gagliardi incontrò il papa, cui consegnò il memoriale e descrisse lo stato della Compagnia, esortandolo a dare udienza al Palmio e al Toledo; cosa che, stando al racconto del Gagliardi, avvenne il giorno seguente, quando il Palmio «non solo affermò il tutto ma vi aggionse anco molto di più»[37].

La decisione del papa fu di convocare immediatamente i quattro assistenti. Nella camera di Benedetto Palmio, costretto a letto da un malessere, Giulio Fazio[38], segretario della casa romana, il 28 luglio 1578, interrogò i quattro assistenti del generale Mercuriano[39]. Al Palmio e al Fonseca si aggiunsero quindi Olivier Mannaerts assistente di

[34] *Ibidem*.
[35] Si veda voce in *Diccionario histórico*, II, cit., p. 1478 a cura di J. Vaz de Carvalho.
[36] ARSI, Rom. 127, lettera del 28 agosto 1578 di Gagliardi a Mercuriano, c. 105r.
[37] *Ibidem*.
[38] Nominato segretario della Compagnia nel 1578 e lasciato l'incarico per problemi di salute, fu visitatore di Sicilia (1581-1582) e provinciale delle province veneta (1583-1587) e napoletana (1587-1589): cfr. *Diccionario histórico*, cit., II, p. 1384 a cura di M. Zanfredini.
[39] Gli atti di questo interrogatorio furono stilati in data 1 agosto 1578 e sono conservati in ARSI, Rom. 127, Verbali dell'interrogatorio, cc. 99r-101v.

Germania, e Gil González Dávila per la Spagna[40]. Il verbale della riunione introduce anche un nuovo protagonista, Gian Pietro Maffei, che in compagnia del Gagliardi intervenne «con la Santità di papa Gregorio XIII in discredito della persona et governo di nostro padre generale»[41]. Su ordine del papa e, se diamo credito alla lettera di Gagliardi, su richiesta del gesuita padovano l'incontro e l'interrogatorio dei quattro assistenti ebbero luogo in assenza del Mercuriano. A ciascuno degli assistenti furono poste le stesse domande: se pensavano che il generale avesse la capacità di governare, se nella Compagnia vi fosse qualche cosa da migliorare, se ritenevano necessario procedere contro i padri che avevano «dato memoriale et querele al papa»[42] e, in tal caso, quali provvedimenti avrebbero dovuto essere adottati. Il segretario, infine, li informava che anche Mercuriano desiderava fare alcune critiche all'agire e al comportamento dei suoi assistenti. Il primo giro di domande non fu utile a far emergere una discussione proficua e neppure a far dibattere seriamente i problemi della Compagnia, genericamente ricondotti alle consuete difficoltà di tutti gli ordini religiosi. Per parte sua, il Palmio si riservava di rispondere dettagliatamente in un secondo tempo, quando «haverò sopra di ciò più consideratione»[43]: cautela alquanto strana se è vero, come scrive il Gagliardi, che il Palmio era già stato interrogato dal papa qualche giorno prima e quindi aveva già avuto l'occasione di riflettere sull'argomento. I quattro assistenti furono concordi anche nel rassicurare il generale circa le sue qualità di governo, nel dare la propria disponibilità ad accettare critiche del loro operato e della loro gestione, e a condannare i due padri calunniatori della Compagnia. Su questo ultimo punto Fonseca chiese una «dimostratione notabile»[44], anche come esempio per l'avvenire, mentre Mannaerts insistette affinché venissero immediatamente separati, e González, «esagerando con vehemenza la malignità del fatto»[45], propose di mandarli lontano da Roma. Più ambiguamente, il Palmio affermò che «se è vero che tumultuano per il Collegio, come si dice, si imponga loro silentio», ma quanto alle punizioni «si vada con piede di piombo, acciò non si dia loro occasione di pubblicarsi le cose della

[40] Si veda voce in *Diccionario histórico*, cit., II, pp. 1783-1784 a cura di M. Ruiz Jurado.
[41] ARSI, Rom. 127, Verbali dell'interrogatorio, 1 agosto 1578, c. 99r.
[42] *Ivi*, c. 99v.
[43] *Ivi*, c. 100r.
[44] *Ivi*, c. 100v.
[45] *Ibidem*.

Compagnia per le corti con discredito di tutti»[46]. Su insistenza e sollecitazione del segretario Fazio, che li rassicurò circa il desiderio di Mercuriano di conoscere il loro malcontento e i loro suggerimenti, tutti i partecipanti al dibattito insistettero in particolar modo su un problema, in grado però di aprire la strada a molteplici osservazioni sull'organizzazione della Compagnia. Ci si lamentò, secondo i documenti dell'interrogatorio, della scarsa circolazione delle lettere provinciali. Ma il problema era probabilmente più serio di quanto non appaia da questo documento, e il dibattito dovette necessariamente espandersi ad altre considerazioni sul governo della Compagnia e ai problemi di comunicazione tra centro e periferia se nel documento del primo agosto, redatto a sintesi dell'interrogatorio, il segretario registrava la decisione che fossero dati agli assistenti tutti i resoconti delle visite, le lettere dei visitatori di ogni provincia e, almeno quelle più rilevanti, dei provinciali, le informazioni delle missioni, delle persone ammesse a professione o altro grado, i contratti di vendita, le fondazioni, e, «circa la provision degli uffici fu risoluto che si proponessero et trattassero di ordinario nelle communi consulte tutte le lettioni de' visitatori provinciali, rettori prefetti di Università e Studi generali, et quei che dovevano essere promossi ad alcun grado nella Compagnia»[47]. La questione della comunicazione epistolare, sistema base della struttura di governo ignaziana, investiva così quello più generale del controllo delle informazioni e della partecipazione alle scelte di governo del generale. Sfortunatamente il verbale non lascia traccia di come si fosse giunti ad allargare il dibattito attorno alle lettere dei provinciali per discutere più ampiamente dei gravi problemi di comunicazione, della pessima diffusione delle informazioni e della poca collegialità delle decisioni.

La vicenda tuttavia non era finita. Il 6 dicembre dello stesso anno il Toledo, per ordine di Gregorio XIII, presentò al Mercuriano una lettera e un memoriale firmati da un non meglio definito cardinale, con altre lamentele e critiche nei confronti della Compagnia anch'esse partite dal suo interno. Questa volta il papa intimò al generale di convocare immediatamente il Gagliardi e il Maffei e di ordinar loro che facessero in modo che quelle denunce cessassero. Il giorno seguente però un'altra lettera analoga giunse ancora nelle mani del pontefice, che

[46] *Ivi*, c. 100r.
[47] *Ivi*, c. 101v.

questa volta diede al generale ordine di mettere in prigione i due gesuiti e di esaminarli. Ci rimane una di queste lettere priva di data e rigorosamente anonima. I fatti in essa raccontati sono successivi al colloquio del Gagliardi con il papa:

«Quel che habbiano i mesi passati con Vostra Santità trattato alcuni padri della Compagnia di Gesù, niuno meglio di lei lo può testificare. Tuttavia ella saprà che le cose vanno di male in peggio, atteso che detti padri restano infamati, come calonniatori et seditiosi, et sono imputati d'haver tentato di deporre il generale, et più di tutti ne restano a torto incaricati il padre Benedetto Palmio et il padre Toledo, sì che le cose nostre sono ridotte a malissimi termini, con pericolo di dover dar fuori con qualche grave scandalo. Per tanto humilmente con ogni affetto supplichiamo Vostra Santità che si degni di proveder quanto prima d'opportuno rimedio, che sarebbe o darci alcun cardinale protettore, come sempre fino allo morte di Carpi[48] habbiamo havuto, o commetter questa causa a qualche cardinale che o condanni et castighi i colpevoli o assolva gl'innocenti, acciò si rimedi al male ch'è per nascere, et per l'avenire niuno mai patisca per far ricorso a cotesta Santa Sede»[49].

Sotto pena di scomunica *latae sententiae* il 7 dicembre iniziò l'interrogatorio dei gesuiti messi sotto accusa[50]. Il primo ad essere chiamato davanti al generale fu Gian Pietro Maffei che, interrogato a proposito delle lettere, negò di esserne al corrente, salvo poi, all'ordine di ritirarsi in camera e di rimanervi sino a nuova disposizione, aggiungere informazioni importanti, facendo il nome di un personaggio sino a quel momento rimasto totalmente assente dalla vicenda. Il Maffei affermò infatti di aver saputo il 30 aprile, festa di santa Caterina, dal padre Benedetto Giustiniani di alcune lettere spedite al papa da Genova e da Napoli e sottoscritte con la firma «li deputati de la compagnia di Giesù»[51]. Allontanato il Maffei, fu la volta del Giustiniani, un giovane gesuita di 28 anni[52], che, come emerge dagli atti del processo, era alquanto scontento di essere stato trasferito a Roma da Genova e del suo incarico di professore al Collegio romano. Nel corso dell'interrogatorio egli disse di avere sentito parlare di queste lettere il 30 novembre, festa di sant'Andrea, e di aver cercato di evitare che venissero inviate. Saputo, infatti, in confessione dell'esistenza di una lista di cardinali ai quali era stato deciso di spedirle, aveva cercato – per tramite del padre Luigi Odescalchi e su insistenza del Maffei – di bloccarle, «ma non fu a tempo»[53]. Pur affermando di non saper altro di queste lettere, era tuttavia in grado di riferire che gli autori non erano della Compagnia. Luigi Odescalchi non fu mai interrogato, né di lui sappiamo alcunché, probabilmente era un coadiutore addetto allo smistamento della posta e di grado troppo basso per essere informato dei contenuti e del processo interno in corso.

Il giorno dopo fu sottoposto a interrogatorio Achille Gagliardi. Non negò di aver saputo dell'esistenza di queste lettere di cui gli aveva parlato Antonio Possevino, suo grande amico e compagno sin dai tempi della sua vocazione, dicendogli che «vi era una lettera co' sottoscrittione li deputati della Compagnia et che ne era restato scandalizato del modo»[54]. Ne aveva avuto notizia anche dal Maffei, molto preoccupato e impegnato nel tentativo di bloccarne l'invio, ma del loro contenuto dichiarava di saperne poco o nulla se non che chiedevano un protettore e provenivano dall'interno della Compagnia. Precisò anche di aver saputo da Benedetto Palmio che il cardinale Luigi Corner le aveva ricevute da Venezia. All'ordine di ritirarsi in camera sino a nuova disposizione, tuttavia volle aggiungere di essere certo, in base ad alcune cose dettegli dal Maffei, che queste lettere fossero state scritte dal Giustiniani, il quale ne aveva parlato anche con il cardinale Vincenzo

[48] Rodolfo Pio da Carpi fu protettore della Compagnia *ex officio* o, secondo la definizione del Laínez, *omnium consensu* almeno a partire dal 1545. Morì nel 1564 e da quel momento i gesuiti non ebbero più un cardinale protettore: cfr. M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo*, cit., pp. 461-463. Si veda anche J. Wicki, *Rodolfo Pio da Carpi erster und einziger Kardinal protektor der Gesellschaft Jesu*, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, XXI, *Saggi storici intorno al papato*, Pontificia Università Gregoriana, Romae 1959, pp. 243-267.

[49] ARSI, Rom. 127, c. 114r. La carta successiva (c. 114v) fornisce ulteriori precisazioni: «Presentato adì 6 di dicembre 1578 dal R.do Padre Francesco Toledo al R.do Padre Generale dela Compagnia di Gesù per ordine di S. Santità et letto dal Padre Benedetto Giustiniano et confessato per suo».

[50] ARSI, Rom. 127, Verbali dell'interrogatorio, 7 dicembre 1578, cc. 126r-131v.

[51] *Ivi*, c. 126v.

[52] Cfr. voce a cura di J.P. Donnelly in *Diccionario histórico*, cit., II, p. 1740. Ai fini del nostro discorso è importante sottolineare la sua provenienza da una ricca e importante famiglia genovese e il suo legame famigliare con un cardinale Giustiniani che compare anche negli atti del processo come uno dei cardinali che ricevette il memoriale. Potrebbe trattarsi di Vincenzo Giustiniani (1519-1582), cardinale e superiore generale dei domenicani. È interessante inoltre rilevare che dopo questo processo Benedetto ricoprì incarichi di grande importanza nella Compagnia di Gesù: fu predicatore, teologo affiliato alle grandi missioni europee e nel 1599 rettore del collegio romano.

[53] ARSI, Rom. 127, Verbali dell'interrogatorio, 7 dicembre 1578, c. 127r.

[54] ARSI, Rom. 127, Verbali dell'interrogatorio, 8 dicembre 1578, c. 127v.

Giustiniani, suo parente, dal quale forse, gli altri cardinali erano venuti a conoscenza della vicenda[55].

Uscito il Gagliardi, fu la volta del secondo interrogatorio del Maffei, ora disposto ad ammettere una maggiore conoscenza dei fatti. Ribadendo il suo impegno per fermare l'invio delle lettere, a suo dire, a più di venti cardinali, si diceva convinto che l'azione del Giustiniani derivasse dalle sue insoddisfazioni personali e che lo scopo delle lettere fosse quello di far sì che il papa incontrasse il Palmio, che emerge dunque ancora una volta come il vertice di una fazione interna delusa dalla gestione della Compagnia da parte del Mercuriano. Quanto alla provenienza delle lettere, il Maffei era al corrente che alcune erano giunte da Venezia e che il Giustiniani aveva saputo in confessione che la loro paternità non era da imputare ai gesuiti. Anche il Giustiniani fu quindi riascoltato. Egli continuò tuttavia a negare che quelle missive fossero scaturite dall'interno della Compagnia, ma ammise che i «forastieri» dovevano essere stati informati da alcuni gesuiti. Saputo della cosa 12 o 15 giorni prima, aveva cercato di bloccarle controllando tutta la posta proveniente da Genova e da Napoli. Ricordava anche di aver cercato di eliminare almeno 5 dei 12 nomi di cardinali contenuti nella lista, tra i quali ricordava solo quelli di «Morone, Montalto, Teano»[56]. Infine, concludeva affermando di conoscere il nome dell'autore ma di non poterlo dire avendolo appreso in confessione.

Il giorno seguente, proprio mentre Giustiniani spontaneamente si presentava a Mercuriano, alla casa professa romana giunse nuovamente il Toledo con l'ordine papale di sottoporre a nuovo interrogatorio il gesuita genovese. Non sappiamo nulla dell'incontro ma, comunicò il Toledo, durante quella visita il pontefice aveva maturato l'opinione che l'autore delle lettere altri non fosse che lo stesso Giustiniani. Sottoposto a un terzo interrogatorio, questi infine crollò e confessò di essere il responsabile di quell'improvvida iniziativa, negando di aver avuto un complice, anche se il Maffei l'aveva più volte esortato a fare qualche cosa («si quid potes adiuva nos»)[57]. Le ammissioni del Giu-

[55] *Ivi*, c. 128r.

[56] *Ivi*, c. 129v. Si tratta di Giovanni Girolamo Morone, nel periodo 1578-79 cardinal protettore d'Inghilterra, che, come abbiamo visto, più volte prese le difese della Compagnia di Gesù; di Felice Peretti Montalto, futuro Sisto V, teologo del S. Uffizio e vicario generale dell'ordine francescano; infine, di Arcangelo Bianchi, vescovo di Teano, domenicano e prefetto della Congregazione dell'Indice. Si veda *ad indicem* G. van Gulik-C. Eubel. *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, III, sumptibus et typis librariae Regensbergianae, Monasterii 1923.

[57] ARSI, Rom. 127, Verbali dell'interrogatorio, 9 dicembre 1578, c. 130r.

stiniani inoltre permettono di ricostruire il contesto dal quale erano scaturite le lettere e il memoriale. Egli, infatti, affermò che dopo che s'era sparsa la notizia del colloquio avvenuto tra Gregorio XIII, il Gagliardi e il Maffei, all'interno della Compagnia si era venuta a formare nei confronti dei due gesuiti una forte ostilità: obbligati a pentirsi, a chiedere perdono, maltrattati e, dice, perseguitati continuamente solo per aver fatto ricorso al papa[58]. Il memoriale dunque nasceva dall'esasperazione per le punizioni e le umiliazioni inflitte al Maffei e al Gagliardi in seguito al loro colloquio con il papa. A questo proposito il sommario dell'*informatio*, datato 12 dicembre, ci fornisce qualche ulteriore notizia, segnalando che lo scopo delle lettere era di ottenere un cardinale o «almanco un giudice delegato» che indagasse e mettesse fine alle «persecuzioni» sorte dopo il colloquio con il papa. Per persecuzione qui si intendeva sia le ammonizioni che i due avevano ricevuto dagli assistenti – probabilmente subito dopo l'incontro tra il segretario della Compagnia e i quattro assistenti –, sia le continue pressioni cui erano stati sottoposti affinché chiedessero perdono al generale[59]. Dunque l'azione di Gagliardi, che aveva trovato l'appoggio di Maffei, del Palmio, del cardinal Toledo, era sorta da una reale situazione di disagio presente nella Compagnia e dal tentativo di rinnovarla e riformarla nei suoi aspetti organizzativi; le lettere ordite dal Giustiniani che furono alla base di questo processo interno, nascevano da un malcontento circoscritto alla sola situazione di ostilità creatasi intorno a coloro che avevano osato spifferare i problemi interni della Compagnia direttamente alle orecchie del pontefice.

Trascorsi alcuni giorni dalla confessione del Giustiniani, l'11 dicembre fu riascoltato il Maffei che, messo di fronte alle ammissioni di colpa del Giustiniani, si vide costretto a collaborare ammettendo di sapere che proprio lui era l'autore delle lettere incriminate. Non ne aveva parlato prima perché temeva di gettare discredito sulla sua missione, condotta in compagnia del Gagliardi, presso il papa e che essa

[58] *Ivi*, c. 130v.

[59] *Ivi*, cc. 132r-133v: «la prima d'esser stati informati in una consulta degli assistenti che loro chiamava decreto, la seconda d'esser stati persuasi da alcuni padri a reconoscersi del fatto passato et domandare perdono credendo essi che ciò pretendesse il Padre generale per haver da tale loro confessione causa di procedere contro di loro». Palmio nella sua *Descrittione* afferma che Mercuriano «si mosse a perseguitare ingiustamente et troppo impetuosamente due Padri ch'havevano data certa informatione al Papa acciò come padre benignissimo che c'era si degnasse avvisare il Generale che provedesse ad alcune cose et di questa istoria perché è scritta alla lunga separatamente non dirò qui altro»: ARSI, Inst. 106, cc. 120v-130r.

fosse ora interpretata come il tentativo di deporre il generale. A suo avviso le lettere erano 24 ed erano state spedite da Genova e da Napoli a gruppi di sei, con lo scopo di «far disordine per introdur un ordine»[60]. Fu riascoltato infine il Giustiniani il quale ammise che le lettere erano 12, ricopiate da un suo fratello residente a Genova e da un suo nipote di Napoli. Infine affermava che la sottoscrizione «li deputati della Compagnia» era di sua invenzione. La confessione fu trasmessa al papa il 13 dicembre e lo stesso giorno fu emanata la sentenza. Gregorio XIII ordinò a Mercuriano di condannare Giustiniani e Maffei per essere rispettivamente l'autore e il «consapevole et in certo modo impulsore» delle lettere usando il «nome finto de deputati» e per le menzogne proferite durante l'inchiesta, negandone la paternità e dicendo il primo di aver appreso della vicenda in confessione, il secondo di non saperne nulla. La pena fu la sospensione dalla celebrazione della Messa per un anno e

«che ogni settimana digiunassero tre giorni in pane et aqua per tutto questo anno, et insieme questo tempo servissero in officii vili, et insieme un mese cioè il primo di questo anno fusino cerrati in prigione, et che la remissione di questa pena né in parte né in tutto potesi altra persona relassare se non Sua Santità»[61].

La condanna papale fu successivamente alleggerita, ma i cospiratori dovettero lasciare Roma: il Maffei fu confinato nel collegio di Siena, anche se dopo poche settimane gli si permise di andare in Portogallo per delle ricerche d'archivio finalizzate alla stesura della sua storia delle Indie (*Historiarum Indicarum libri XVI*, Firenze 1588); il Giustiniani fu relegato a Palermo. Scomparve dalla condanna il nome di Palmio, il grande assistente d'Italia, così spesso citato come fautore di un incontro segreto con il papa e chiamato più volte in causa dai memorialisti per avere criticato il Mercuriano[62]. Ma certamente la vicenda lasciò in lui un segno profondo se nel suo *Memorie e vita* dedicava ampio spazio a ricostruire le vicende degli spagnoli in Italia e alle numerose calunnie di cui era stato fatto segno, come vero e proprio ispiratore del colloquio tra Gagliardi e Gregorio XIII: «Questa fu la prima calunnia, questo fu il primo peccato, [...] che havesse mandato Achille al papa contro il generale», denunciava, scagliandosi contro i suoi nemici che «s'affaticarono tanto per provare così gran falsità»[63].

Nessuna condanna invece, a quanto pare, venne inflitta ad Achille Gagliardi, che ritornò per qualche mese nella sua natia Padova, così come scomparve ogni riferimento alle trame di Francisco Toledo che, a quanto risulta dagli atti del processo, sembrò più volte cavalcare il malcontento interno nel tentativo di assoggettare la Compagnia al controllo di un cardinale protettore, forse sperando di poter essere egli stesso investito prima o poi di tale funzione. Tuttavia, i dissensi e i conflitti interni non erano definitivamente sopiti: da Roma si sarebbero di lì a poco trasferiti nella città di Milano.

[60] ARSI, Rom. 127, Verbali dell'interrogatorio, 11 dicembre 1578, c. 131r.

[61] *Ivi*, c. 134r.

[62] Si veda ARSI, Rom. 127, c. 109r, documento di confessione del Giustiniani che scagiona completamente il Palmio da ogni coinvolgimento nella questione.

3. *Achille Gagliardi e Isabella Berinzaga: un sodalizio spirituale per il rinnovamento della Compagnia*

Achille Gagliardi era un personaggio importante all'interno del corpo gesuitico. Nato a Padova nel 1538 da una nobile famiglia, entrò nella Compagnia di Gesù insieme con i fratelli Ludovico e Leonetto portando in dote, dopo essere rimasti orfani, il palazzo famigliare[64]. La conversione dei tre fratelli era avvenuta, ricordava l'amico e compagno della prima ora Antonio Possevino, al tempo della predicazione a Padova di Benedetto Palmio[65], in un contesto di grande fervore religioso. Il gesuita padovano, distintosi fin dalla giovinezza per le sue doti intellettuali, fu incaricato dalla Compagnia della stesura di numerose opere. Una complessa produzione, contraddistinta da grande finezza teologica, che lo vide impegnato a discutere essenzialmente dell'isti-

[63] ARSI, Vitae 164, *Memorie e vita del P. B. Palmio*, cc. 91v-92r. Del Palmio abbiamo anche una lunga *Informatio* diretta al generale relativa al caso Gagliardi in ARSI, Rom. 127, cc. 94r-97v.

[64] Archivio di Stato di Venezia, *Fondo manomorta*, Gesuiti-Padova, 21 e 130; MHSI, *Lainii Monumenta*, V, IHSI, Madrid 1915, pp. 391, 399, 411 e VI, IHSI, Madrid 1915, pp. 714 e 727.

[65] Le vicende della conversione sono ricostruite da Possevino in ARSI, Hist. Soc. 176, *Vocationes illustres*, I, cc. 183r-195r, c. 187r (copia alle cc. 161r-175r e cc. 176r-180v), manoscritto pubblicato in G. Castellani, *La vocazione alla Compagnia di Gesù del P. Antonio Possevino da una relazione inedita del medesimo*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 14(1945), pp. 102-124. Sui tre fratelli Gagliardi si veda la lunga lettera del 28 luglio 1559 di Simão Rodrigues a Giacomo Laínez in MHSI, *Epistolae PP. Paschasii Broëti*, cit., pp. 690-695.

tuto della Compagnia (*Exhortationes aliquot de Cristi misteriis nostro Instituto accomodatae*, *De plena cognitione Instituti*[66], *De iesuitarum Instituto*), della preghiera (*De oratione*), della disciplina (*Modo praticato in aiuto dei fratelli nello spirito*, *Avvisi per la disciplina quotidiana interiore delli collegiali*) e, con una produzione sorprendentemente ampia, sopra gli esercizi spirituali e i temi ad essi collegati (*Praxis cultus interni*, *De disciplina interioris hominis*, *De discretione spirituum*[67], *Trattato degli Esercizi*, *Commentarii seu Explanationes in Exercitia spiritualia*[68], *Modus tradendi exercitia spiritualia*, *Praxis brevissima orationis ex libello Exercitiorum P. Ignatii*). Solamente due furono le opere date alle stampe quando il Gagliardi era ancora in vita. La prima è un *Catechismo della fede cattolica. Con un compendio per fanciulli*, scritto su commissione di Carlo Borromeo e uscito a Milano per il tipi di Michel Tini nel 1584; la seconda è un'opera frutto della direzione spirituale di una donna milanese, uno scritto particolare e molto controverso intitolato *Breve compendio intorno alla perfettione christiana*, stampato a Brescia nel 1611, quando Gagliardi era morto, ma già pubblicato in Francia a partire dal 1596[69].

Giunto a Milano dopo gli scontri con Perera avvenuti all'interno del Collegio romano, e dopo una brevissima sosta a Padova, Gagliardi visse nella città dal 1580 al 1592. La comunità gesuitica milanese era piuttosto variegata: una trentina di membri – 16 sacerdoti e 13 coadiutori –, gravata da qualche problema finanziario – le spese per la costruzione della chiesa di San Fedele – e da qualche disordine interno[70]. Qui

[66] Uscita a Roma solo nel 1841.

[67] Per cui si veda A. Gagliardi, *Sul discernimento degli spiriti. Commento alle regole per il discernimento degli spiriti di sant'Ignazio di Loyola*, ADP, Roma 2000.

[68] Pubblicato a Bruges nel 1882.

[69] L'opera ebbe due edizioni a Parigi – nel 1596 e nel 1598 –, uscì ad Arras nel 1599, a Brescia nel 1611, a Vicenza nel 1612 e a Colonia nel 1642. Si vedano le edizioni a cura di M. Bendiscioli, A. Gagliardi, *Breve compendio di perfezione cristiana e "vita" di Isabella Berinzaga*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1952 e M. Gioia, *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1996. Si veda anche P. Pirri, *Gagliardiana. Un nuovo importante codice del Breve compendio di perfezione cristiana*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 29(1960), pp. 99-129; M. Viller, *L'Abrégé de la Perfection de la Dame milanaise*, in «Revue d'ascétique et mystique» 12(1931), pp. 44-89; G. De Luca, *Quelques manuscrits romains sur Gagliardi (Notice et extraits)*, in «Revue d'ascétique et mystique» 12(1931), pp. 142-152; e ancora M. Viller, *Autour de l'Abrégé de la Perfection. L'influence*, in «Revue d'ascétique et mystique» 13(1932), pp. 34-59 e pp. 258-293.

[70] ARSI, Med. 74, *Ordinationes*, c. 34r e Archivio di Stato di Milano, *Fondo di religione* 1202, Gesuiti, c.s. Breve storia della fondazione.

Gagliardi intrattenne rapporti di amicizia e collaborazione con il cardinale Carlo Borromeo, che sin dal 1572 aveva iniziato le trattative per averlo come professore di teologia nell'appena sorto collegio di Brera, ma la contraddittoria e tentennante politica della Compagnia di Gesù nei confronti del collegio ne aveva ritardato l'invio. Quando Gagliardi arrivò a Milano il cardinale non era più ben predisposto verso i gesuiti. Molti, infatti, erano i rancori e le ostilità che egli aveva maturato nei confronti della Compagnia a causa della «contesa di Mazarino». Nel periodo 1579-1596 il gesuita Giulio Mazarino[71] fu protagonista di ben tre processi: il primo avviato a Milano e conclusosi presso l'Inquisizione romana; gli altri due (1589-91 e 1596) interni alla Compagnia. Al centro del primo processo c'era stata l'accusa di eresia presentata agli inquisitori romani dal Borromeo nel tentativo di mettere definitivamente fine a quel legame, forse più ideale che reale, instauratosi tra Mazarino (e, con lui, di una parte dei gesuiti milanesi) e il governatore spagnolo di Milano, il marchese d'Ayamonte Antonio de Guzman. I contrasti nascevano dal contenuto di alcune prediche tenute dal Mazarino nella chiesa di Brera, che sembravano fare da cassa di risonanza alla politica del governatore. Esse erano contrarie alle disposizioni particolarmente devote date da Borromeo in materia di costumi (dalla questione dei cambi a quella delle danze e dei divertimenti) e contenevano allusioni ai limiti del potere spirituale nei confronti di quello temporale, ponendo forti restrizioni all'intervento giurisdizionale ecclesiastico. Ricche di spunti polemici e ironici verso la politica borromaica, esse turbarono il già fragile equilibrio tra potere laico ed ecclesiastico che da tempo caratterizzava la vita milanese[72]. Le posizioni di Mazarino trovarono l'appoggio di molti gesuiti a Milano ed esercitarono il loro fascino sul giovanissimo Giovanni Botero nella città dal 1570, di ritorno da Parigi ove aveva incontrato Juan de Mariana. Rapporto ambiguo, quello di Botero con il Borromeo, di cui, dopo averne criticato la *potestas*, divenne il segretario, pochi anni prima di maturare l'uscita dalla Compagnia e l'ingresso nell'ordine fondato dal cardinale: gli oblati[73]. Le vicende degli altri due processi a

[71] Su Giulio Mazarino cfr. *Diccionario histórico*, cit., III, p. 2589, a cura di G. Besana.

[72] Si veda F. Rurale, *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, cit., pp. 323-366 e A. Borromeo, *Le controversie giurisdizionali fra potere laico e potere ecclesiastico nella Milano spagnola sul finire del Cinquecento*, in «Atti della Accademia di san Carlo» 4(1981), pp. 43-89.

[73] Su questo personaggio, su cui torneremo più avanti, cfr. voce *Botero Giovanni* a cura di

carico di Mazarino sembrano legati a una più generale condanna per la sua adesione «a quella minoranza dissidente che sosteneva da tempo una dura polemica all'interno dell'Ordine»[74].

L'«insolenza di Mazarino contra Borromeo»[75] e la difesa del predicatore da parte della Compagnia di Gesù[76] guastarono gli ottimi rapporti che in un primo momento il vescovo aveva avuto con i discepoli di Ignazio, tanto che ben presto il provinciale milanese Giovanni Maria Petruschi in una lunga lettera ricordava come il cardinale milanese avesse maturato un senso di estraneità verso la Compagnia:

«Il maggior travaglio è con il cardinale, il quale non intende né gusta il modo et spirito della Compagnia et noi non bastiamo ad intendere il suo modo et spirito [...] et lui che non vuole ma seguita una certa idea di perfettione che si ha formato nell'intelletto a suo modo, et vuol per forza tirarci tutti dentro, non approva il nostro modo et gli par che siamo larghi et che buttiamo per terra la disciplina ecclesiastica et con quello zelo si disgusta ogni dì di più del fatto nostro»[77].

Nonostante questo contesto, Gagliardi lavorò a fianco del Borromeo accompagnandolo, nel 1583, durante la visita pastorale nella Mesolcina per predicare e insegnare il catechismo. Per il cardinale inoltre scrisse il citato *Catechismo della fede cattolica* che, pur non innovando la tradizione controriformistica, esprimeva una sua originalità nel grande spazio accordato alla cura dello spirito[78]. Egli si impegnò inoltre nella stesura di alcune pagine su *I doveri del vescovo*, rimasto allo stadio di manoscritto: è un piccolo trattato destinato, sulla scia

L. Firpo, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi DBI), Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1971, XIII, pp. 352-362; dello stesso *Introduzione alla «Ragion di Stato» di Giovanni Botero*, in *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Utet, Torino 2005, pp. 57-82; F. Chabod, *Giovanni Botero*, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934.

[74] Sulla vicenda di Mazarino si veda F. Rurale, *I Gesuiti a Milano*, cit., pp. 217-260.

[75] B. Palmio, *Descrittione d'alcune cause dalle quali sono procedute le discordie*, c. 129r.

[76] Claudio Acquaviva, non ancora generale dell'ordine, era intervenuto nella questione sottraendo il Mazarino alle prigioni inquisitoriali milanesi e inviandolo a Roma per essere punito dal suo generale. Questo fu uno dei motivi che indusse il Borromeo a maturare una politica ostile ad Acquaviva che raggiunse il suo apice al momento dell'elezione di quest'ultimo a generale dell'ordine: cfr. F. Rurale, *I Gesuiti a Milano*, cit., p. 256 e A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., pp. 86-87.

[77] ARSI, Ital. 153, c. 181 citato da A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., p. 85.

[78] Si veda M. Catto, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2003, pp. 167-168.

della politica tridentina sulla formazione del vescovo[79], a fornire una serie di consigli, stringati ed essenzialmente pratici, al «pastore delle anime» della città. Richiamandosi ai canoni tridentini sull'episcopato, il gesuita si sofferma essenzialmente sugli esercizi di pietà che il vescovo deve compiere: dai mattutini alla celebrazione delle Messe, dalla necessità di avere un direttore spirituale alla particolare cura che egli deve riservare ai diseredati[80].

A Milano Gagliardi ben presto occupò incarichi di rilievo nella vita della Compagnia, diventando nel 1583 preposito della casa professa di San Fedele. Fu in veste di confessore che conobbe Isabella Cristina Berinzaga, una laica dotata di poteri profetici e visionari. Tra il gesuita e la donna nacque un lungo e contrastato rapporto, emblema del progressivo controllo della Chiesa post-tridentina sulle donne carismatiche e che condusse al passaggio dalle madri ai padri spirituali, ponendo sotto l'autorità maschile le manifestazioni della sensibilità religiosa delle donne[81]. Studiata da Mario Gioia[82] in un'ottica teologica e spirituale, muovendo dalle prospettive di Pietro Pirri[83], la vicenda può essere collocata sullo sfondo delle istanze di riforma interna che interessarono i gesuiti durante il generalato di Acquaviva. La relazione tra Gagliardi e la donna, infatti, si intreccia con la storia della Compagnia e con la sua costante presenza di un gruppo di dissidenti interni e si inserisce in un contesto politico e spirituale in fase di profonde trasformazioni.

Era dal 1567 che l'orfana e malaticcia Isabella Berinzaga si confessava ai gesuiti presso la chiesa di San Fedele. Un rapporto complesso, poiché le malattie fisiche inesplicabili e continue di cui soffriva si incontravano con le prove e gli esercizi a cui i confessori la sottoponevano nel tentativo di ricondurla sulla strada ordinaria dell'espe-

[79] H. Jedin, *Il tipo ideale di vescovo secondo la Riforma Cattolica*, Morcelliana, Brescia 1985 (prima ed. 1950).

[80] Si veda C. Marcora, *Un trattato sui doveri del vescovo del P. Achille Gagliardi*, in «Memorie storiche della diocesi di Milano» 14(1967), pp. 7-28.

[81] Su questo fenomeno storico si veda A. Prosperi, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Women and men in Spiritual Culture. XIV-XVII centuries*. A meeting of South and North, edited by E.S. van Kessel, Netherlands Government Publishing Office, The Hague Staatsuitgeverijs's Gravenhage, 1986, pp. 71-90.

[82] Si veda M. Gioia, *Per via di annichilazione. Un inedito mistico del '500*, Gregorian University press-Morcelliana, Roma-Brescia 1994 e Id., *Breve compendio*, cit.

[83] Cfr. P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 14(1945), pp. 1-72.

rienza religiosa. Ai tempi di Isabella la Compagnia di Gesù si trovava coinvolta in molte esperienze mistiche e impegnata in una fase di discussione interna, tra dubbi e polemiche d'ogni sorta, sul tema della direzione spirituale delle donne, fossero o no dotate di poteri carismatici. Il comportamento del fondatore verso i poteri profetici e la direzione delle donne erano stati, infatti, decisamente ambigui. Il mistico Loyola delle visioni di Manresa e della Storta, aveva dimostrato verso il misticismo un atteggiamento di rispettoso timore, poi convogliato nelle *Costituzioni* dell'ordine in cui si bandivano le *indiscretae devotiones* come sorgenti di illusioni e di errori e dunque causa di impedimento all'ammissione nella Compagnia[84]. Le *Costituzioni* inoltre ritornavano sulla questione in altri due punti. Stabilivano che durante il periodo di probazione le coscienze dovevano essere educate secondo princìpi di virtù, sfuggendo alle illusioni del demonio e da ogni tipo di tentazione[85] e, infine, ammonivano di seguire sempre e solo «la dottrina più sicura e approvata», nonché gli autori che la insegnavano[86]. Queste disposizioni erano tutte volte a evitare quella «mormorazione e scandalo» in grado di gettare discredito sulla Compagnia che tanto avevano preoccupato il fondatore. Nelle *Regole per il retto sentire nella Chiesa*, inserite negli *Esercizi spirituali*, si suggeriva di adottare sempre e solo un atteggiamento schivo, di evitare ogni forma di sospetto da parte delle autorità – ecclesiastiche e politiche – conformandosi a quanto già stabilito, sia in materie di carattere teologico, di dottrine politiche e di relazioni con la corte, sia in materia di rapporti interni alla comunità gesuitica, come per esempio un'osservazione all'operato di un superiore. Le *Regole* seguono uno schema di comportamento articolato in 18 punti in cui affiorano tutte le precauzioni di tutela di un ordine destinato alla missione in terre eretiche che aveva trovato molte ostilità e incomprensioni anche nel mondo cattolico. Il misticismo, e più ancora quello delle donne, rientravano in quei comportamenti religiosi che attiravano l'attenzione su coloro che ne erano, anche indirettamente, coinvolti. Ma se questo fu l'atteggiamento di Loyola nel momento in cui diede il suo contributo all'ordinamento giuridico

[84] *Costituzioni*, p. I, c. 3, p. 13. Tra le cause che rendevano il soggetto incapace di servire alla Compagnia vi era l'omicidio, l'essere stato eretico, infermo mentalmente o dotato di scarse capacità intellettuali, presenza di difetti fisici, l'essere sposato ma anche «l'aver preso l'abito di un Istituto religioso, o l'esser stato eremita indossando vesti monacali» (punto 5).

[85] *Costituzioni*, p. III, c. 1, p. 10.

[86] *Costituzioni*, p. IV, c. 5 n. 4.

dell'Ordine, diverso fu il suo pensiero quando si trovò a disciplinare la vita pratica della Compagnia. Il fascino che il pensiero mistico esercitò su di lui era ancora una volta contraddistinto da parole come «prudenza» e «dottrina», ma con maggiore flessibilità, seppure con le cautele sempre necessarie a un ordine il cui scopo era quello della vita apostolica attiva. Nella già citata lettera al Borgia relativa alle profezie e rivelazioni di Oviedo, Loyola sembrava più occupato a criticare e arginare gli effetti pratici delle rivelazioni: non metteva in discussione la legittimità di una vita contemplativa e mistica, non considerava falsa la profezia della venuta di un papa angelico, ma riteneva che queste fossero materie da valutare con grande attenzione affinché non diventassero pericolose per la vita della Compagnia stessa. Ancora più chiaro appare Loyola in un'altra lunga lettera, anche questa indirizzata al Borgia il 20 settembre 1548[87], in risposta a importanti quesiti posti in materia di pratiche religiose, preghiere, digiuni e penitenze, che indirettamente coinvolgevano l'organizzazione della Compagnia, la sua specificità rispetto agli altri ordini religiosi. Qui Loyola affermava tra l'altro la supremazia delle rivelazioni e delle illuminazioni, vertice di un lungo, graduale e progressivo cammino spirituale di cui le pratiche ascetiche erano solo un semplice corredo. L'illuminazione era l'obiettivo della Compagnia e il suo raggiungimento avrebbe reso sempre più marginali le pratiche ascetiche[88]. Ancora una volta dunque le pratiche religiose erano concepite come lontane dallo specifico «modo de proceder» dei gesuiti, strumenti di un devozionismo esterno in grado di attirare critiche e osservazioni; mentre le rivelazioni e le illuminazioni, in quanto tutte interiori, non distoglievano dalla vita gesuitica.

La stessa esigenza di tutelare il proprio ordine da ogni possibile critica, di non offrire alcun fianco ai suoi nemici caratterizzò le relazioni del fondatore con le donne. Erano donne quelle che per prime accorsero ad ascoltare la predicazione di Loyola ad Alcalà, Salamanca ecc., come ricordano quasi a titolo di colpa gli atti dei processi inquisitoriali[89]; era anche con le donne che egli intrattenne lunghi e complessi car-

[87] Cfr. MHSI, Loyola, *Epistolae*, cit., II, pp. 233-237.

[88] Cfr. G. Mongini, *Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo*, in «Rivista storica italiana» CXVII, 1(2005), pp. 26-63, 48-53.

[89] Si veda ad esempio MHSI, *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*, IHSI, Roma 1977, *Processus Complutenses (1526-27)*, pp. 323 e ss. Gli incontri con le donne, spesso all'origine di provvedimenti processuali, sono ricordati anche da Loyola nella sua *Autobiografia*: cfr. Loyola, *Autobiografia*, Tea, Milano 1992, pp. 85 ss. Si veda anche M. del Pizzo, *Il processo sul-*

teggi[90], ma mai giunse ad autorizzare, come era prassi degli ordini religiosi, la fondazione di un ordine gesuitico femminile. Le cosiddette gesuitesse a lungo occuparono i pensieri di Loyola, che tuttavia vide in loro una sorta di ostacolo all'apostolato missionario, un vicolo cieco che avrebbe automaticamente posto la Compagnia entro l'*hortus conclusus* in cui le donne erano stato rinchiuse dalla riforma tridentina. Loyola era convinto della necessità che i gesuiti dovessero essere liberi, non impegnati in compiti particolari, sempre «con un piede alzato, per poter correre liberamente da un posto all'altro»[91]. La direzione spirituale, una caratteristica identitaria dei gesuiti in quanto contenuta implicitamente negli esercizi spirituali, attirava le donne e le induceva a iniziare un percorso spirituale guidato dai gesuiti che tuttavia avevano nei loro confronti un comportamento ambiguo, come dimostrano i continui e costanti interventi volti a limitare la loro frequentazione. A Milano, anche solo da un rapido sguardo ai libri delle *Ordinationes et consuetudines*, si incontrano ripetuti moniti al fine di evitare l'ingresso dei gesuiti nella casa della Guastalla per confessare e comunicare le donne che vi risiedevano, oppure, più in generale, per limitare al minimo il contatto con loro nel confessionale[92].

La mancata chiarezza di Loyola in materia di rapporti con le donne, al pari del suo atteggiamento non meno ambiguo nei confronti delle

l'ortodossia di S. Ignazio e dei suoi compagni svoltosi a Roma nel 1538, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 38(1969), pp. 431-453.

[90] Si veda a questo proposito H. Rayner, *Ignazio di Loyola e le donne del suo tempo*, Paoline, Torino 1968.

[91] Lettera al giurista spagnolo Matteo Murranos (MHSI, Loyola, *Epistolae*, cit., II, p. 346) in H. Rayner, *Ignazio di Loyola e le donne*, cit., p. 380. Aspetto ratificato dalle *Costituzioni* (p. VI, c. 3, n. 5) in cui si afferma che «i membri di questa Compagnia, poiché devono essere sempre pronti ad andare in questa o in quell'altra parte del mondo, dove fossero mandati dal Sommo Pontefice o dai loro superiori, non devono avere cura stabile di anime e neppure incarichi come confessori ordinari o direttori di religiose o di qualsiasi altra donna. Non è però vietato una volta tanto e per motivi speciali, confessare le religiose di un monastero». Ciò non escluse la formazione di una serie di compagnie e ordini che si appoggiavano ai gesuiti, come le Maestre Pie gesuite, le gesuitesse di Mary Ward: cfr. M. Caffiero, *Santità, territorio e istituzioni. Le Maestre Pie tra Centro e periferia (secoli XVII-XVIII)*, in *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 113-129, p. 120. Per una ricostruzione delle congregazioni femminili che si richiamarono agli ordinamenti dei gesuiti senza essere alle loro dipendenze si veda la voce *Jesuitesas*, a cura di C. de Dalmases in *Diccionario histórico*, cit., III, pp. 2148-2149. Si veda anche O. Hufton, *Altruism and reciprocity: the early Jesuits and their female patrons*, in «Renaissance studies» XV, 3(2001), pp. 328-353.

[92] Ad esempio ARSI, Med. 73, *Consuetudines*, c. 61r; Med. 74, *Ordinationes*, cc. 37v-38r; Med. 20, *Epistolae*, c.n.n.: lettera a Oliva del 13 gennaio 1590 e allo stesso del 2 maggio 1592. La polemica aperta verso le fondatrici della casa della Guastalla è esplicita nel gesuita Achille

visioni e delle profezie, pesarono sulla storia dei gesuiti. Solitamente si data al generalato di Everardo Mercuriano, con il severo intervento nei confronti di Baltasar Alvarez e Antonio Cordeses, e alle direttive «demisticizzanti» del successore Acquaviva, un definitivo cambiamento di tendenza e la svolta antimistica della Compagnia in favore di una reazione ascetica[93]. Ma le disposizioni romane stridono con l'impegno dei gesuiti nella direzione spirituale di donne mistiche, visionarie e profetiche[94] e nella scrittura di opere di mistica. È certo che con Mercuriano iniziò un tentativo di controllo di questi rapporti eccezionali, e che nella sua lunga lettera ad Antonio Cordeses del 1574, commentando la scelta di una vita eremitica tutta volta alla preghiera e alla contemplazione, ne sottolineava la non conformità all'Istituto ignaziano, eretto a unico strumento di paragone e di confronto: tutto ciò che da esso di discostava, anche se apparentemente buono e santo, poteva essere una di quelle terribili tentazioni demoniache volte a distogliere i gesuiti dalla via intrapresa dal loro fondatore[95]. È inoltre al suo generalato, almeno per l'Italia, che si datano una serie di indagini volte ad appurare la spiritualità di alcune donne venerate come sante. Ciò avvenne con il portoghese Sebastiano Morales, che fu inviato in giro per l'Italia a fare accertamenti. Lo troviamo a Firenze a condannare un rapporto di devozione sorto tra un gesuita e una vedova visionaria[96], a Milano nel 1579 a indagare alcuni casi di esperienze profetiche sospette che coinvolgevano alcune penitenti della casa di San Fedele e di Brera. Si trattava di alcune donne che «vanno per via straordinaria, come havere extasi, non mangiare parecchi dì et dire alcune cose che

Gagliardi, come vedremo sensibile ai poteri mistici e visionari, che attaccava in alcune pagine tanto Paola Antonia Negri quanto Ludovica Torelli: cfr. M. Firpo, *Nel labirinto del mondo. Lorenzo Davidico tra santi, eretici, inquisitori*, cit., p. 39.

[93] Sulla tendenza antimistica della Compagnia si vedano le interpretazioni di J. Martínez Millán, *Transformacion y crisis de la Compañía de Jesús*, cit., pp. 101-129; Id., *Introduzione* a *La corte de Felipe II*, Alianza, Madrid 1994, pp. 13-47 e S. Pastore, *La "svolta antimistica" di Mercuriano: i retroscena spagnoli*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 1(2005), pp. 81-93.

[94] Per Milano si vedano gli esempi di G. Signorotto, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, in *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Zarri, Rosenberg & Sellier, Torino 1991, pp. 177-201 e dello stesso *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano: l'eresia di Santa Pelagia*, cit.

[95] A. Astrain, *Historia de la Compañía*, cit., III, pp. 184-189.

[96] A. Prosperi, *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia*, in *America e apocalisse e altri saggi*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, pp. 343-365, p. 350 [già uscito in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 2(1994), pp. 77-103].

sono per venire, et finalmente persone che hanno gran bisogno di esser governante con grande prudentia»[97]. Fu in quell'anno che il nome di Isabella Berinzaga cominciò a comparire nella fitta corrispondenza tra Milano e Roma. Il visitatore Morales ne diede un giudizio positivo e, nonostante le dicerie e i pettegolezzi sorti dalla frequentazione della sua casa da parte dei gesuiti, Isabella fu accolta come «figliola della Compagnia e sotto l'obbedienza de'padri, il che alla nostra religione è cosa rara e insolita»[98].

Il rapporto tra Achille e Isabella fu sincero, come ricordava lo stesso gesuita in una lunga lettera al fratello Lodovico in cui, rammentando le capacità di penetrare, emendare e aiutare i cuori di Isabella, affermava che al solo ricordo di quanto era avvenuto in lui «resto veramente quasi stordito»[99]. Una stima continuamente confermata, come testimonia un lungo memoriale inviato dal Gagliardi all'arcivescovo di Milano Gaspare Visconti in anni in cui il suo rapporto con Isabella era sottoposto a continue accuse e sospetti:

«Nelle cose spirituali da molti anni in qua le son stati comunicati interiormente molti sentimenti di materie alte et eccedenti la natural capacità et intelligenza di lei, nel che i nostri han proceduto con lei in modo che sempre li ha tenuti ad ogni altra persona fuor de' suoi padri spirituali; han di più usate tutte le prove convenienti a far che lasciasse a fatto, et si liberasse da simil cose straordinarie et piene di pericolo, et lei con somma prontezza non solo ha in tutto corrisposto, ma sommamente abhorisce tali eccessi, et fa quanto può per non li havere; non potendosi persuader per la stima bassissima che ha di sé che Dio comunicasse cose tali ad una creatura tanto vile, come ella si tiene; con tutto ciò mai son cessati tali sentimenti, ma sempre più cresciuti»[100].

Nel 1587 il rapporto tra i gesuiti e Isabella fu oggetto di una nuova ispezione. Ne fu investito Giuseppe Blondo, provinciale di Milano, accusato da Acquaviva di non aver fatto osservare le disposizioni di riserbo con cui doveva essere trattato il caso di Isabella: i padri che la visitavano dovevano essere selezionati, capaci di riportarla a una «onesta et religiosa moderatione»[101]. Più volte Acquaviva si richiamò a

[97] F. Rurale, *I Gesuiti a Milano*, cit., p. 254.
[98] M. Gioia, *Per via di annichilazione*, cit., p. 34.
[99] ARSI, Rom., 127 I, c. 35v, lettera del 2 novembre 1593.
[100] Memoriale dell'agosto 1588 all'arcivescovo di Milano in ARSI, Fondo Gesuitico, *Censurae 660*. Cfr. anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, pp. 57-58, p. 58.
[101] ARSI, Med. 20, *Epp. Gen. 1586-1598*, c. 3v.

ordini dati in passato circa il rispetto di particolari accorgimenti volti a limitare la frequenza delle visite alla donna da parte dei superiori e al divieto di trascrivere «le cose che lei rispondeva o diceva»[102]. Nel 1588, a seguito di due denunce, fu ordinata una nuova ispezione. Ne fu incaricato il padre Lorenzo Maggio che, pur non trovando nulla di anomalo, dispose ulteriori misure restrittive nei contatti tra i gesuiti e Isabella, forse nel tentativo di mettere fine ad ogni possibilità di sospetto e dicerie gradualmente, senza meravigliare il popolo con repentini mutamenti di consuetudini[103], quasi a voler lentamente disperdere quel circolo di gesuiti, assai numerosi, devoti di Isabella. A questo proposito Francesco Sacchini (1570-1625), storico della Compagnia di Gesù e autore di ben due biografie del generale Claudio Acquaviva[104], nello scrivere della vicenda ricordava che

«un padre, di vita et di dottrina certamente insigne, era trascorso tant'oltre in dar fede, stimare et predicare le cose di quella donna, che faceva quasi setta nella religione, et aveva aderenti, anco per rimote provincie»[105].

Il ritratto di Isabella come donna umile e modesta, di «integerrima onestà, pudicissima di costumi, vita spirituale et buona fama»[106], non è completo. Sicuramente fu una donna intraprendente e molto consapevole del suo carisma. Nel 1593 aveva cercato di entrare in contatto con il gesuita Francesco Vipera, residente a Genova, dove nel 1589 era scampato a dei sicari che, per ragioni di lasciti e donazioni, gli avevano teso un agguato alle porte del collegio[107]. Vipera era rimasto stupito dal ricevere una missiva da parte di una donna che mai aveva incontrato prima e che l'aveva ammonito circa la necessità di un suo mutare «da capo a piedi». Dal primo contatto epistolare era sorto un lungo e profondo rapporto di devozione. Vipera, infatti, giunto a Milano aveva incontrato la donna e, come scriveva subito all'Acquaviva, era certo che «Iddio gli ha fatto conoscere tutto il mio interiore et me ha

[102] ARSI, Med. 20, c. 8v, lettera di Acquaviva a Lorenzo Maggio del 23 luglio 1588.
[103] *Ibidem*.
[104] Si veda A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., pp. 21-32.
[105] *Ivi*, p. 253.
[106] Così la descrive Lorenzo Maggio nel gennaio del 1589 in ARSI, Med. 73, c. 108r. Per una ricostruzione biografica si veda G. Cozzi, *Berinzaga Isabella Cristina*, in DBI, IX, 1967, pp. 103-105.
[107] ARSI, Hist. Soc. 176, cc. 601-604, lettera di C. Malatesta del 1611 che commenta la vicenda che aveva condotto casualmente alla morte di un confratello durante l'agguato a Vipera.

dichiarate molte cose le quale io avevo in me stesso risoluto, che impedivano non solo il progresso nel spirito ma anco facevano ostacolo a Dio per quello che voleva darne», al punto che, rinnovato nello spirito, aveva deciso di fare gli esercizi spirituali sotto la guida del Gagliardi e animato dal desiderio di mutare la propria vita poiché «hora mi par de stare in un mondo novo»[108].

Ma il Vipera non fu l'unico gesuita a subire profondamente il fascino di Isabella. Già nel 1589 Gregorio Mastrilli[109], celebre oratore sacro, era stato suggestionato dalla sua fama tanto da desiderare di poterle parlare, non senza trovare tuttavia l'opposizione del generale Acquaviva. Anche Giovanni Mellini le era particolarmente devoto[110]. A questi possiamo aggiungere Giuseppe Blondo e Ludovico Mansone, che furono, insieme con il Gagliardi, l'oggetto di alcuni pettegolezzi e denunce nel 1588 proprio a causa della loro devozione a Isabella[111], e Giovan Battista Bertezzollo che inviò segretamente ad Acquaviva una lunghissima lettera in cui ridimensionava le dicerie e le incomprensioni sorte dal rapporto dei gesuiti con Isabella riconducendole alle "consuete" gelosie delle donne[112]. Nonostante gli interventi volti a regolamentare la relazione tra la Compagnia e Isabella, il gruppo dei suoi sostenitori era destinato a incrementarsi, tanto che Achille Gagliardi, in una lettera del 1593, parlava di diffusione del carisma della donna in luoghi ben lontani da Milano e sottolineava come i suoi seguaci costituissero un gruppo ormai numeroso[113].

L'intraprendenza di Isabella non si limitava a prendere contatti, visitare e ammonire i gesuiti, con una autorità certamente insolita per una donna. Nel 1594 scriveva alla sua devota Margarita Della Torre di Cremona esponendole un progetto al quale stava lavorando da circa

[108] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, c. 157v, lettera del 27 gennaio 1593.

[109] Nato a Nola nel 1550 e morto a Napoli nel 1633: cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, v, 1984, coll. 713-714. Cfr. ARSI, Med. 20, c. 19v lettera a Gregorio Mastrilli del 4 novembre 1589, citata anche da P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, pp. 20-21.

[110] *Ivi*, pp. 31 e 44.

[111] ARSI, Med. 73, *Consuetudines Provinciae Mediolanensis 1621-1693, Visitationes Variae 1579, 1588, 1659*, c. 108r.

[112] ARSI, Fondo Gesuitico 703, *Epistolarum collection.*, fasc. 2/a-b. Bertezzollo o Bertezolo era giunto a Milano nel 1563 a seguito del Palmio. Condannato per *sollicitatio ad turpia*, morì in carcere nel 1605. Sulla vicenda cfr. F. Rurale, *I gesuiti a Milano*, cit., pp. 278-279.

[113] ARSI, Fondo Gesuitico 647, *Epist. selectae*, 4, fasc. 278, lettera di A. Gagliardi del 7 luglio 1593.

venti anni: la creazione di una congregazione femminile con obbiettivi e fini del tutto originali. La nuova istituzione, per cui Isabella aveva già iniziato la stesura delle *Regole*, aveva lo scopo di riunire le donne «giovene che volliene servire a Iddio e non pose farse moniche per indisposicione o di povertà o de non potere dire el devino officii», con il fine di prepararle ad «atendere al culto interno et di fare profito in lasare ognia cosa propia masime de non fare maie la sua volontà»[114]. Un'audacia, quella di Isabella, che la indusse ad avere contatti con la più alta carica della Compagnia di Gesù per parlare della necessità di un rinnovamento dell'ordine. Isabella si recherà infatti a Roma per raggiungere il Gagliardi, impegnato nella congregazione dei procuratori convocata a Roma nel 1599. Qui del resto era già stata e ancora tornerà in seguito[115]. Durante uno di questi viaggi aveva avuto un confronto con il generale Acquaviva e discusso con lui della riforma della Compagnia, di un «ritorno alla vita interiore» delle istituzioni religiose; incontro avvenuto molto probabilmente in occasione della convocazione della V congregazione generale (3 novembre 1593-18 gennaio 1594). Nonostante il tentativo di intervento di una donna in questioni concernenti la Compagnia, e più in generale il rinnovamento della Chiesa, Acquaviva si limitò, come riferì in una lunga lettera al Vipera, grande estimatore di Isabella, a richiamarla all'umiltà, a non credere di «essere mezzo et istrumento di riformar religioni, essendovi da Dio, quando bisogna, altri mezzi ordinati a questo fine»[116]. Questi primi contatti di Isabella con l'Acquaviva certamente suscitarono qualche perplessità nel generale che di lì a poco prese i primi provvedimenti per allontanarla dai gesuiti. Le iniziative del Gagliardi che si prospettava come capo di un partito di riformatori, e di una donna che aveva preso contatti con lui per discutere della Compagnia, e dei problemi che, come vedremo, si erano prospettati in prossimità della congregazione generale, costituiscono le premesse sulla base delle quali il generale maturò la scelta di isolare il Gagliardi e di allontanarlo da Milano.

Le fonti rilevano chiaramente l'assillante volontà del generale di conoscere i nomi delle persone in contatto con Isabella e di entrare in possesso di ogni scritto della donna. Si parla di «certi scritti di madonna Isabella Berinzaga» in mano a gesuiti che vanno cercati con il mas-

[114] P. Pirri, *Gagliardiana*, cit., p. 125.

[115] M. Gioia, *Per via di annichilazione*, cit., p. 26 e nota 53.

[116] Lettera a Vipera del 16 settembre 1595 in ARSI, Ital. 71, c. 91r.

simo riserbo e segretezza[117]. L'atteggiamento di Gagliardi di fronte a queste richieste di informazioni fu molto reticente. Egli affermava di non aver annotato

«chi habbi comunicato con questa donna, con pretesto di riforma. Quanto poi a quelli che hanno comunicato per sé o per altri, in scritto o a bocca, di cose spirituali, per loro agiuto o perfettione, o d'altri, et altri che da questi haveranno partecipato, dico che sono tanti, et in diversi lochi sino all'India, che non basto in modo alcuno a racordarli»[118].

Gagliardi inoltre rinnegava ogni suo personale intervento nella redazione degli scritti messi sotto accusa, fatti *vivae vocis oraculo*, annotando le parole di Isabella in certe sue «cartucce» poi rigorosamente bruciate, e delle quali non aveva dato, per quanto si ricordava, copia a nessuno. Gli scritti dunque erano il frutto della sola trascrizione delle parole di Isabella, senza alcun intervento del pensiero del Gagliardi. Aggiungeva inoltre che mai aveva udito parlare di uno scritto «in Apocalipsim», mentre la *Cantica* era stata bruciata insieme con le altre parole della donna da lui trascritte. Insomma, il gesuita non forniva un solo scritto e non ricordava un solo nome di qualcuno coinvolto nella devozione o nei progetti di Isabella. Nella lunga lettera traspariva anche, con toni che diventeranno più intensi verso la fine del rapporto con la donna, una presa di distanza da madonna Isabella, dalla veridicità o falsità del suo potere carismatico e profetico, verso cui il Gagliardi aveva sospeso il giudizio attendendo che un'autorità si esprimesse in merito. Mai, precisava, aveva discusso con la donna di materie concernenti la riforma della Chiesa o della Compagnia[119], scaricandosi da ogni responsabilità con un atteggiamento chiaramente tattico poiché qualche anno più tardi, dopo la congregazione provinciale del novembre 1593 in cui egli sarà messo in minoranza, scriverà all'Acquaviva che l'abbandono di Isabella avrebbe rappresentato per i

[117] Lettera del 6 gennaio di Acquaviva al provinciale di Milano Domenichi in ARSI, Med. 22, II, c. 285v: «Perché potria essere che alcuni de nostri habbino copie di certi scritti di madonna Isabella Berinzaga ci parse necessario avisar V.R. che faccia nostra licenza di farli aver tutti e con averli poi presso di se et avisandoci V.R. se ne havrà trovati le scriveremo quello che se ne dovrà fare. Si dovrà però avvertire che si servi il segreto, et non se ne parli tra i nostri». Si veda anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 51.

[118] Autodifesa del P. Achille Gagliardi, 16 marzo 1601 in ARSI, Fondo Gesuitico, *Censurae* 660. Cfr. anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 71.

[119] *Ibidem*.

gesuiti «il più funesto degli errori» e che avrebbe condotto «la Compagnia ad irreparabile rovina»[120]. A conclusione della vicenda le decisioni di Acquaviva, trasmesse con una lettera del 1595 al Vipera, diventato preposito di Milano, erano tutte volte a spiegare la necessità che Isabella si dissuadesse di essere «mezo di far riforma nella Compagnia», e che comprendesse come «ogni pensiero di governo et indirizzo» era «da stimarsi più tosto illusione che buona inspiratione»[121].

Gli scritti di Isabella sono spesso nominati nella corrispondenza tra centro e periferia, anche se definiti in maniera imprecisa, talvolta incerta circa la loro stessa esistenza. Se ne parlò con una certa insistenza a partire dal 1588-89, quando si dispose che era lecito scrivere le riflessioni di Isabella «toccanti istruttioni morali, virtù et perfettione et altre appartenenti alla vita et misterii di Christo», ma per altre cose concernenti «la cognizione di Dio Re si potranno cavare ma sobriamente, notando quelle che sono secure et lasciando le novità»[122]. Ogni scritto doveva rimanere rigorosamente segreto[123]. Si accennava ad alcune riflessioni sulla *Vita di Christo*, a un trattato intitolato *Apocalisse* e a una *Cantica*[124]. Di questi scritti rimane solo la *Vita di Berinzaga* e il *Breve compendio di perfezione cristiana*. Il primo fu redatto da Gagliardi mentre Isabella faceva gli esercizi spirituali e fu arricchito di notizie tratte da un'autobiografia che la stessa Isabella aveva scritto per ordine dei suoi direttori spirituali[125]. Il secondo, condannato dalla censura interna della Compagnia nel 1601, fu destinato a una circolazione semiclandestina, almeno sino alla morte di Gagliardi. Fu solo da allora, infatti, che il nome del gesuita fece la sua comparsa nel frontespizio del libro. L'opera, di recente edita criticamente da Mario Gioia[126], è rappresentativa di una corrente di spiritualità accentuata-

[120] Lettera di Gagliardi a Acquaviva del 6 luglio 1593 in ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae* 1592-1596, cc. 194r-195v.

[121] ARSI, Ital. 71, 16 settembre 1595, cc. 91r-v. Cfr. anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 47.

[122] ARSI, Med. 73, Istruttioni di Lorenzo Maggio del gennaio 1589, cc. 109r-110r, c. 109v.

[123] *Ivi*, c. 110r.

[124] ARSI, Ital. 162, c. 128v, Instruttione di quanto il P. Gagliardi dovrà eseguire intorno al negozio di M. Isabella di Milano del 10 marzo 1601. Cfr. anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, pp. 69-70.

[125] *Ivi*, p. 10.

[126] Per cui si vedano anche le annotazioni di S. Stroppa, *L'annichilazione e la censura: Isabella Berinzaga e Achille Gagliardi*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa» 3(1996), pp. 617-625.

mente mistica che persisteva vivace nella Compagnia di Gesù[127]. Il *Breve compendio* fu condannato nel 1702, nel periodo di lotta al quietismo, e messo all'Indice, dove rimarrà sino al 1899[128]. È interessante rilevare che già nel 1590 Giovan Battista Vannino, gesuita a Milano, aveva mosso alcune osservazioni intorno al *Breve compendio*. Mentre si svolgeva la congregazione provinciale, egli colse l'occasione per sferrare un duro attacco contro l'opera e il suo autore, allargando l'accusa a tutti quei «superiori ambitiosi che sotto pretesto di spirito si erano dati ad illusioni et errori»[129]. Gli appunti del Vannino ebbero una rilevanza tale che Acquaviva diede il via a un'indagine, affidando l'analisi del testo a Stefano Tucci e bloccandone ogni circolazione[130]. Tra i rilievi posti dal Vannino e le osservazioni del Tucci esiste un sensibile scarto, ma un punto di partenza comune. I temi messi sotto accusa da entrambi, infatti, sono essenzialmente quelli collegati alla funzione attribuita alla libera volontà umana nel cammino di unione dell'anima a Dio, nella preoccupazione che lo svilimento proposto dal Gagliardi nel suo supremo grado di perfezione mettesse in discussione la libertà e quindi i meriti dell'uomo privandolo di ogni capacità di «volitione, intentione, fruitione, elettione, godimento, sodisfattione et simile»[131]. Ma dopo aver accolto i rilievi, discusso i punti e suggerite alcune modifiche[132], il *Breve compendio* ottenne il nullaosta da Francisco Toledo, già teologo pontificio, che ne approvò la dottrina il 22 ottobre 1592[133].

[127] Cfr. M. Bendiscioli, *Il quietismo a Roma e in Italia*, in «Studi romani» IX, 2(1961), pp. 168-179.

[128] Per un inquadramento del clima in cui maturarono le censure settecentesche si veda A. Malena, *L'eresia dei perfetti. Inquisizione romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 293-299.

[129] P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 21. I contenuti sono ricordati in una lettera di Acquaviva a Giovanni Paolo Oliva, provinciale di Milano, del 25 giugno 1590 conservata in ARSI, Med. 20, c. 23.

[130] Lettera di Acquaviva al provinciale di Milano Oliva del 3 novembre 1590 in cui rilevava che «vi sono delli modi di parlare che non piacciono, né simili cose sono per la Compagnia. Et però vostra riverenza facci che non si comunichi, né si vada divulgando, et ci meravigliamo che questo sia stato permesso»: ARSI, Med. 21, *Epp. Gen. 1576-1583*, c. 309v. Sulle censure del Vannino e del Tucci si veda P. Pirri, *Il "Breve compendio" di Achille Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 20(1951), pp. 231-253.

[131] *Ivi*, p. 236.

[132] *Ivi*, pp. 245-252.

[133] Id., *Gagliardiana*, cit., pp. 105-106: «nihilque inveni contra fidem aut bonos mores, sed potius catholicam doctrinam, perfectam, ac reconditam, Scripturis Sacris et sanctorum Patrum sententiis ominino consonam atque ad evangelicam perfectionem assequendam tutam et apprime aptam multumque conducentem, dignamque esse quae imprimatur».

Tuttavia, nonostante i pareri favorevoli, non solo il testo non ottenne il permesso definitivo, ma anche tutte le altre opere del Gagliardi cominciarono a essere bloccate dalla censura interna. Un giudizio opposto a quello formulato dal Toledo fu quello del cardinale Roberto Bellarmino che, chiamato a esprimersi sull'opera, ne affermò la dannosità con dure parole che non lasciavano spiragli: dottrine «nuove et pericolose», «pericolose immaginationi o illusioni»[134]. La condanna di Bellarmino giungeva quando il Gagliardi aveva trovato un nuovo ruolo all'interno della Compagnia. Nel 1600, infatti, egli era a Roma per partecipare attivamente al dibattito sulla grande questione *de auxiliis*, nella quale aveva invano cercato una posizione di compromesso in grado di riappacificare gesuiti e domenicani[135]. Le opere di Gagliardi-Berinzaga esaminate da Bellarmino sono la *Vita di madonna Isabella*, *Della vita di Cristo*, *Della divinità*, *Delle unioni*, che gli storici sono concordi nell'individuare nel *Breve compendio*[136]. La censura di Bellarmino avvenne in sordina, per evitare di attirare l'attenzione del Sant'Uffizio, secondo quei meccanismi di censura interna che da tempo regolamentavano gli scritti dei gesuiti[137], ma più tardi il testo interessò direttamente l'Inquisizione romana che nell'aprile del 1606 chiese gli scritti del Gagliardi «delle revelationi et cose di madonna Isabella»[138] e le censure che li riguardavano.

Ai fini del nostro discorso è interessante rilevare come almeno due degli esemplari del *Breve compendio* portino esplicitamente le tracce del suo destinatario. L'opera era stata concepita come una raccolta delle riflessioni della Berinzaga, stimolata dal gesuita attraverso gli esercizi spirituali e i mirati raccoglimenti avvenuti in contatto meditativo, unitivo e purgativo, ed era diretta alla Compagnia di Gesù. Alcuni

[134] ARSI, Fondo Gesuitico, *Censurae* 660 e Opp. NN. 245, *Bellarmino Epistolae et Acta 1560-1622*, c. 137.

[135] In una lunga lettera a Clemente VIII Gagliardi scriveva di sostenere un'opinione a metà tra quella dell'Ordine dei Predicatori e della Compagnia di Gesù poiché «a me parre che questa sia la dottrina antiqua et che i padri domenicani et i nostri, habbino aggiunto cose nove et non più da altri insegnate et da queste novità nascono le contese»: Biblioteca Angelica, ms 898, Lettera a Clemente VIII del 20 agosto 1600, cc. 49r-v.

[136] P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 52.

[137] Sulla censura interna della Compagnia cfr. U. Baldini, *Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le "censurae librorum" e "opinionum" nell'antica Compagnia di Gesù*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» 11(1985), pp. 19-67 anche, con alcune modifiche, in Id., *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia. 1540-1632*, Bulzoni, Roma 1992, pp. 75-119.

[138] Testo in P. Pirri, *Gagliardiana*, cit., p. 129.

manoscritti del *Breve compendio* sono specificatamente indirizzati ai gesuiti[139]. Il sottotitolo, i numerosi accenni al «nostro istituto» e «volontà e ordine de' superiori»[140], agli esercizi spirituali ignaziani[141], a passi delle *Costituzioni*[142], rendono chiara la natura del testo destinato alla perfezione spirituale della Compagnia di Gesù. Una serie di riferimenti furono inoltre eliminati o resi meno evidenti – ad esempio utilizzando l'espediente di scrivere con la lettera minuscola e non più con la maiuscola l'Istituto della Compagnia[143] – nelle edizioni successive, secondo un meccanismo di nicodemismo abbastanza diffuso nella Compagnia e presso i suoi scrittori[144]. Sullo sfondo della condanna dell'opera del Gagliardi, tra polemiche fattesi più accese dopo il 1592, il *Breve compendio* verrà pubblicato anonimo, come si è visto. Anche quando il nome del Gagliardi comincerà a comparire sul frontespizio, l'indicazione del destinatario rimarrà nel silenzio, dal momento che l'opera si era ormai trasformata in un buon manuale di direzione spirituale indirizzato a chiunque percorresse le strade dell'alta mistica. Certo, l'impronta della spiritualità gesuitica è forte: basti pensare al largo spazio dedicato agli esercizi spirituali, ma i gesuiti non compaiono più come i destinatari naturali dell'opera. Il lungo percorso di perfezione spirituale delineato dal Gagliardi parte dall'annichilazione di se stessi, dalla bassa cognizione e del disprezzo di se stessi per giungere, attraverso una graduale perdita della propria volontà, all'ultimo e terzo stato, quello della deificazione dell'anima, della completa identità tra la volontà dell'individuo e quella di Dio. Nell'opera sono molteplici gli spunti antimistici, le allusioni alla pericolosità delle visioni, dei ratti, delle estasi a cui vanno preferite le strade della vita ascetica,

[139] Come *Breve compendio di quanto si è raccolto intorno all'eminentissima perfectione christiana alla quale ogniuno della Compagnia deve procurare d'arrivare conforme al suo santo istituto* o *Breve compendio di quanto si è raccolto intorno all'eminentissima perfettione, a che ogn'uno della Compagnia deve procurare di arrivare*, conservati presso l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana (segnalato da P. Pirri, *Il "Breve compendio" di Achille Gagliardi al vaglio di teologi gesuiti*, p. 238) e presso l'Archivio Storico dei gesuiti (segnalato da P. Pirri, *Gagliardiana*, cit., p. 99). Si veda anche M. Gioia, *Breve compendio*, pp. 165-167.

[140] A. Gagliardi, *Breve compendio*, cit., 10, in edizione a cura di M. Gioia, p. 102.

[141] *Ivi*, 11, 1° e 2°.

[142] *Ivi*, 7, 2°.

[143] P. Pirri, *Gagliardiana*, cit., p. 100.

[144] Sul nicodemismo come prospettiva storiografica da cui leggere la storia della Compagnia di Gesù si veda G. Mongini, *Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)*, in *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina*, cit., pp. 169-188, in part. pp. 187-188.

accessibili a tutti, anche se con un percorso non privo di contraddizioni. Se l'autore predilige e suggerisce la pratica della meditazione e dell'orazione mentale, nello stesso tempo fa capire che la contemplazione illuminata da Dio è molto superiore, accordando implicitamente maggior valore e significato al privarsi della propria volontà, curiosità, compiacimento per essere solo ed esclusivamente espressione della volontà di Dio. Non stupisce, sulla base di queste premesse, che l'accusa di prequietismo, come abbiamo detto, colpisse precocemente l'opera gagliardiana[145].

Negli anni ottanta era stato fatto espressamente divieto di «scrivere le cose che [Isabella] rispondeva o diceva»[146], ma in seguito la proibizione era stata attenuata e, pur senza attribuirle particolare importanza, i gesuiti impegnati nella confessione o direzione spirituale di Isabella erano stati incentivati a raccogliere le sue parole, come ricorda Gagliardi nella sua autodifesa[147]. Ma il clima spirituale era diverso, le ambiguità e gli spazi di movimento della Compagnia in materia di mistica si stavano modificando; ma soprattutto il clima politico interno era cambiato. Contro coloro che si opponevano alla Compagnia cominciava a essere utilizzato il pugno di ferro, e *in primis* contro Achille Gagliardi, colui che era stato nominato e si definiva capo di un partito di riformatori: gli zelatori. Ai gesuiti erano indirizzati il pensiero e l'esperienza di Isabella, e a nulla valsero le parole di Gagliardi con cui sottolineava come né egli né Isabella avessero mai pensato e discusso della riforma della Chiesa o della Compagnia. A questo proposito il Sacchini scriveva, ancora una volta mettendo a fuoco la vera natura del problema, che tutti questi avvenimenti erano dispiaciuti al generale

[145] Sulle difficoltà di studio del prequietismo italiano si vedano le interessanti considerazione di P. Simoncelli, *Il «Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima» tra alumbradismo spagnolo e prequietismo italiano*, in «Annuario dell'Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea» 29-30(1977-78), pp. 565-601, in part. pp. 565-567, p. 572.

[146] ARSI, Med. 20, *Epp. Gen. 1586-1598*, c. 8v, lettera di Acquaviva a Lorenzo Maggio del 23 luglio 1588.

[147] A. Gagliardi, *Autodifesa*, in ARSI, Fondo Gesuitico, *Censurae* 660. Ma si vedano anche le interessanti indicazioni al padre Oliva: «quanto all'andare alla casa di quella persona per pigliare quei punti della Vita di Cristo, non pare vi si ponga tanta sollecitudine, né che si assegni certo tempo d'andarvi per quest'effetto, ma che quando si va per confessarla, con quella occasione si potranno pigliare, con molta moderation di tempo et della materia, servandosi gl'ordini dati dal P. Maggio et approvati da noi in questo particolare del modo di cavar simili cose». Cfr. ARSI, Med. 21, *Epp. Gen. 1576-1583*, c. 283r e Med. 20 c. 19.

«non perché facesse caso veruno d'essere cassato da quel nuovo libro di vita tanto poco autentico, ma perché, divulgandosi quelle dicerie, si stendeva la setta de' vani riformatori, et l'autorità del capo correva pericolo di scadere con publico danno del governo»[148].

Lo stesso timore venne espresso dall'Acquaviva che, confermando l'allontanamento del Gagliardi da Milano, ricordava che «saria pericolosa cosa che con questo trattar con madonna Isabella delle cose nostre, un giorno non si facesse là alcun scisma»[149]. Con questo provvedimento fu calato il sipario sulla vicenda. Isabella visse «come buona serva di Dio senza fama sì celebre di cose mirabili» e «libera dalle infernali fallacie» sino al 26 gennaio 1624, quando venne sepolta con funerali solenni e grande partecipazione[150]. Escluso da ogni incarico che non fosse quello della scrittura di opere che mai videro la stampa, Gagliardi diede i suoi ultimi apporti alle questioni che gli stavano a cuore a Venezia, lavorando per la fondazione di una Accademia dedita agli studi filosofici in cui i gesuiti avrebbero potuto contrastare l'influenza della filosofia averroistica dello Studio patavino[151] e dando il suo contributo durante il periodo dell'Interdetto veneziano a fianco dei confratelli impegnati dapprima a esprimere la loro fedeltà al papa, poi a preparare il loro lento ritorno nel territorio della Serenissima. Morì a Modena il 6 luglio 1607.

[148] Si veda F. Sacchini, *Vita di Claudio Acquaviva*, in A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., p. 253.

[149] ARSI, Ital. 71, c. 86, lettera di Acquaviva al P. Rossignoli del 20 gennaio 1595. Cfr. anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 45.

[150] G. De Luca, *Quelques manuscrits*, cit., p. 145.

[151] G. Cozzi, *Fortuna e sfortuna della Compagnia di Gesù a Venezia*, in *I Gesuiti a Venezia*, cit., pp. 59-88, pp. 72-73.

CAPITOLO TERZO

IL «PARTITO DEGLI ZELATORI»
Le dissidenze durante il generalato di Claudio Acquaviva

1. *«Riformar con zelo». Il partito dei riformatori della Compagnia*

«Zelo» è la parola che compare con più frequenza a definire gli agitatori interni della Compagnia. È usata tanto da coloro che desiderano riformare il corpo gesuitico, quanto da coloro che ne sono strenui difensori. Padri della Compagnia di «qualità massime in bontà e zelo» li descrive il loro capo Achille Gagliardi in una lunga lettera al generale Claudio Acquaviva[1]; «troppo delicati et troppo zelanti»[2] o, ancora, «tratta la prima volta di quel negozio tanto segreto de'zelatori»[3] sono definiti nei lunghi documenti stilati a difesa della Compagnia. Acquaviva, in un'annotazione a risposta di una lettera indirizzata a Achille Gagliardi, ne ricorda sinteticamente l'oggetto con le parole «tutto della materia di certi zelatori»[4]. Con il nome di zelatori, e più tardi, riformatori[5], memorialisti[6], spirituali, scismatici[7], o più superficialmente «tristi figure di religiosi»[8], passarono alla storia della Compagnia di Gesù un gruppo di gesuiti che sconvolse la vita dell'ordine mettendone a rischio le caratteristiche identitarie e finanche la stessa sopravvivenza[9]. Gli aggettivi «zelanti» o «spirituali» usati per indicare questo gruppo, possono essere un punto di partenza per definire la cornice entro cui leggere le loro richieste, gli avvertimenti e le propo-

[1] Cfr. ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, c. 194r, lettera del 6 luglio 1594.

[2] ARSI, Fondo Gesuitico 700, *Miscellanea* I, Risposta alli memoriali della Compagnia, s.d., c. 237r.

[3] ARSI, Med. 21, *Epp. Gen. 1576-1583*, c. 433.

[4] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, cc. 198r-199v.

[5] «Vani riformatori» sono definiti dal Sacchini nella *Vita di Claudio Acquaviva*: A. Guerra, *Un generale tra le milizie del papa*, cit., p. 253.

[6] Voce «memorialistas», in *Diccionario histórico*, cit., III, pp. 2615-2616.

[7] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, p. 99.

[8] L. von Pastor, *Storia dei papi*, Desclée & c., Roma 1928, X, p. 115.

[9] *Ivi*, p. 125. Sulle peculiarità dell'ordine gesuitico si vedano i saggi raccolti da F. Motta in «Annali di storia dell'esegesi». *Anatomia di un corpo religioso. L'identità dei gesuiti in età moderna*, XIX, 2(2002), pp. 333-464.

ste di riforma, poiché li separano dalle loro azioni per ricondurli al loro pensiero e sentire religioso. Secondo i contemporanei del Seicento, scrive Gianvittorio Signorotto, con il termine spirituali si individua e indica un tipo di gesuita: un personaggio «colto, spesso autore di trattati devozionali e teologici in cui la tradizione ascetica e il metodo ignaziano sono coniugati in chiave mistica»[10]. Michel de Certeau era giunto ad analoghe considerazioni designando come gesuiti spirituali coloro che, durante il generalato di Claudio Acquaviva, si erano distinti per il desiderio di introdurre una dottrina «dannosa», «estranea» allo spirito della Compagnia, una dottrina nuova e mistica[11]. Questa definizione calza a pennello solo per una parte dei gesuiti che vedremo coinvolti nel movimento di denuncia del proprio ordine e del proprio generale. Certo molti di questi gesuiti furono dei mistici nel senso che si trovarono coinvolti nella direzione di persone carismatiche, scrissero trattati di mistica. Ma non è questa la caratteristica che li accomuna. Lo zelo, secondo una definizione del generale Acquaviva, era «un argomento efficacissimo et segno molto chiaro dell'amore», ciò che faceva muovere l'individuo conducendolo a levare ogni impedimento alla perfezione e, quando non vi riesce «sente bruciare dentro»[12]. I gesuiti zelanti o spirituali, richiamandosi proprio all'amore che dicevano di nutrire verso il loro ordine, erano incapaci di riconoscersi nell'ordine gesuitico così come strutturato e organizzato, considerandolo già lontano dallo spirito ignaziano, già profondamente violato nella sua essenza originaria.

Storiograficamente ridotti a un gruppetto di individui, secondo alcune fonti il movimento zelatore aveva raggiunto il numero di cento ed erano distribuiti un po' in tutte le province della Compagnia. Le loro speranze e i loro desideri sono appassionatamente tratteggiati da Achille Gagliardi in una serie di lettere indirizzate al fratello Ludovico e al generale Acquaviva. Il 2 novembre 1593, scrivendo al fratello, già a Roma per partecipare a quella V congregazione generale su cui tutti ponevano enorme fiducia al fine della risoluzione dei conflitti interni, Gagliardi forniva una serie di specificazioni e dettagli circa la sua rela-

[10] G. Signorotto, *Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento*, cit., p. 190.

[11] M. de Certeau, *Crisi sociale e riformismo spirituale all'inizio del XVII secolo: una «Nuova spiritualità» tra i gesuiti francesi*, cit., p. 103. Si veda anche Id., *Les «petits saints» d'Aquitaine*, in *La fable mystique. 1. XVI^e-XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1982, pp. 330-373.

[12] Lettera di Acquaviva alle missioni del 1594 conservata in ARSI, Inst. 122, *Epist. Commun. 1547-1722*, cc. 32r-34v, c. 33v.

zione con Isabella Berinzaga e gettava luce sul movimento che intorno a questo rapporto devoto si era formato. Ne ripercorreva la storia di lungo periodo, ed esaltava le doti di questa straordinaria donna munita della capacità di leggere i cuori e il futuro, depositaria di una sapienza circa un metodo per raggiungere la perfezione spirituale qualificato come semplice, «di uso comune, tanto ordinato et piano», che tutti «ne sono capaci purché vogliano»; ma Gagliardi parlava anche della sapienza profonda che Isabella aveva dell'Istituto della Compagnia, «di tutto il corpo insieme e di tutte le sue parti». Scriveva che la «dama milanese» conosceva «tutta l'architettura della Compagnia»[13], e i «rimedi ottimi a tutto il nostro bisogno, il quale sappiamo se è grande!». Era una conoscenza così intensa che «non si può dubitare che non venga dall'istessa fonte donde habbiamo l'istesso Instituto». Isabella era dunque un dono di Dio e le sue parole erano di ispirazione divina; il seguirla e l'ascoltarla avrebbe ricondotto la Compagnia al suo spirito originario, alla sua accezione più spirituale[14].

Alla fine del 1593 un'altra lunga lettera, questa volta inviata al generale Acquaviva, fornisce una serie di informazioni molto importanti sul partito dei riformatori. Prima dell'inizio della V congregazione generale, ma subito dopo che essa era stata convocata, Achille era stato avvicinato da un padre «grave, divoto et molto amico dell'instituto». Di questo incontro non aveva mai detto nulla poiché riponeva molta fiducia nella congregazione generale a cui sperava di partecipare e di farsi così portavoce delle istanze di riforma. Questo padre devoto non era della provincia milanese e del loro incontro nessuno, né Giuseppe Blondo, né Ludovico Mansone né, infine, il fratello Ludovico, sapevano alcunché. La visita era stata fatta a nome di sessanta padri della Compagnia dediti a portare avanti un progetto di «universale riforma» dell'ordine gesuitico, e con il fine di investire il Gagliardi della carica di loro rappresentante. Questi più di sessanta pa-

[13] ARSI, Rom. 127, cc. 286-287, lettera a Lodovico Gagliardi del 2 novembre 1593. Cfr. M. Gioia, *Breve compendio*, p. 61 nota 139 e P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., pp. 60-62.

[14] «che è negotio [di Isabella] de' i maggiori che siano ocorsi molti et molti secoli nella santa Chiesia; che sebene e personale e privato, credo che la Compagnia non habbi il magiore, donde ne segue grandissimo obligo in V. Paternità di tenerne quel conto ch'egli merita, et che Dio nostro Signore con grandissimi motivi mostra che vol che se ne tenga. Credo che un Cesario, un Hieronimo, Agostino, Gregorio, et il p. Ignatio se fossero in terra ne terriano un grandissimo conto»: ARSI, Fondo Gesuitico 647, *Epistolae selectae*, fascicolo 278, lettera a Acquaviva del 7 luglio 1593. Si tratta di un lungo rendimento di coscienza.

dri[15], capaci di condurre «seco molti altri, et dentro et fuori della compagnia», desideravano, «vedendo la gran perdita et ruina di spirito et la difficoltà di universale riforma», impegnare se stessi nella risoluzione dei problemi. Gagliardi inoltre assicurava di aver personalmente appurato la buona fede dei gesuiti dissidenti:

«Trovai che veramente loro solamente bramavano di poter attendere allo spirito secondo l'Istituto puro, et non impediti come erano hora, allegando molte difficoltà et molti occorrenti secondo lo stato di presente; et che così molti seguitariano come in altre religioni, anzi quasi in tutte si è fatto».

In questo punto si manifestava il nodo della vicenda: ciò che il partito dei riformatori desiderava, pur con le debite differenze tra loro, era cambiare la Compagnia di Gesù per renderla più simile agli altri ordini religiosi non riuscendo più, forse, a comprendere le sue peculiarità e novità concepite al momento della fondazione dell'ordine, e celandosi dietro la convinzione che la Compagnia dovesse essere riportata alla tradizione attraverso una riforma. La tradizione a cui si richiamano non è sempre chiara e oscilla spesso tra quella degli antichi usi religiosi della vita comunitaria – quegli stessi che la prima Compagnia aveva rifiutato dopo lungo discernimento – e quella, come vedremo, dello spirito ignaziano e dei primi gesuiti, confondendo le carte e talvolta rendendo impossibile capire chi fosse il vero difensore dell'originaria Compagnia e del suo spirito.

Un po' confusamente, Gagliardi – di cui gli storici hanno messo in luce l'eccessivo protagonismo – ci fornisce una serie di notizie in cui ingarbuglia la propria esperienza e vicenda con le idee riformiste del dissenso gesuitico. Un modo, secondo il Gagliardi, di condurre questa riforma era il permettere la stampa e la diffusione dei suoi libri, «secretamente, fra noi soli, con tener noi tutti i volumi al modo delli essercitii del padre Ignatio»[16]. Già questo avrebbe riappacificato, a suo dire, i riformatori e il Gagliardi avrebbe potuto poi «andar più oltre in acque-

[15] In questo numero è possibile vedere una simbologia poiché, secondo quanto approvato dalla *Regimini militantis ecclesiae* del 1540, solo sessanta potevano essere i professi della Compagnia. Il limite fu abolito dallo stesso Paolo III il 14 marzo 1544 con la bolla *Iniunctum nobis*, senza però comportare un sensibile aumento del numero dei professi, come ha messo giustamente in luce G. Mongini, *Per un profilo dell'eresia gesuitica*, cit., p. 31 nota 19.

[16] ARSI, Med. 21, *Epp. Gen. 1576-1583*, c. 198. Cfr. anche G. Cozzi, *Gesuiti e politica sul finire del '500*, cit., p. 534.

tarli del tutto». A Congregazione generale avvenuta, scrisse all'Acquaviva di essere stato nuovamente molestato «con dire che non si è risoluto niente di ciò che essi bramavano, cioè la riforma dello spirito et che siamo sicut erat»[17], e, aggiungeva qualche mese più tardi, gli zelatori non si erano aspettati dal generale un vero cambiamento, ma solo una «riforma apparente»[18], tanto d'aver preso la decisione di aspettare ancora un po' per poi rivolgersi direttamente al papa. Il gesuita prometteva all'Acquaviva piena collaborazione e coglieva l'occasione per inviargli alcune sue riflessioni circa lo stato della Compagnia:

«Coram Deo conviene che et di dentro si dia molto all'oratione et allo spirito et faccia far anco molta oratione sopra il negotio; et di fuori, dadovero, quanto è possibile, mostri ex corde di voler farlo [...] in far buoni superiori et sopra tutto applicarsi alle cose spirituali, con aiutarli in questa materia quanto è possibile»[19].

Le questioni di governo, nei consigli di Gagliardi, potevano essere risolte dando maggiore tempo e spazio allo spirito, sottintendendo un'attività più contemplativa che sicuramente non si incontrava con la politica del generale[20].

Da chi fosse stato contattato il Gagliardi non è dato sapere. Gli storici che si sono occupati dell'episodio sono soliti scorgere José de Acosta nel padre «grave, devoto, et molto amico dell'Instituto», non della provincia Lombarda ma di passaggio a Milano. Nato a Medina del Campo nel 1540, Acosta apparteneva a quella seconda generazione di gesuiti impegnata nell'evangelizzazione del Nuovo mondo – Messico e Perù – in cui visse dal 1571 al 1580[21]. Qui ricoprì cariche

[17] ARSI, Med. 21, *Epp. Gen. 1576-1583*, c. 433, lettera del 16 aprile 1594 di A. Gagliardi all'Acquaviva. Cfr. anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 34.

[18] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, c. 194, lettera del 6 luglio 1594 di Gagliardi a Acquaviva. Cfr. P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 35.

[19] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, c. 198v, lettera del 5 ottobre 1594 di Gagliardi a Acquaviva. Cfr. anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 36.

[20] Sull'attività del generale si veda oltre al già citato A. Guerra, *Un generale tra le milizie del papa* anche id., *«Os meum aperui et attraxi spiritum quia mandata tua desiderabam». Claudio Acquaviva nella direzione spirituale della Compagnia di Gesù*, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, a cura di M. Catto-I. Gagliardi-R.M. Parrinello, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 219-245, in part. pp. 235-239.

[21] Voce a cura di J. Baptista in *Diccionario histórico*, cit., I, pp. 10-12. Una biografia in C.M. Burgaleta, *José de Acosta, S.J. (1540-1600). His life and thought*, Loyola Press, Chicago 1999, pp. 3-69.

rilevanti – visitatore, consultore del Sant'Uffizio, professore di teologia, provinciale del Perù, teologo del terzo Concilio limense – e trovò l'ispirazione per importanti testi[22]: dalla *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios* (1584) e il *De Procuranda indorum salute* (1589), alla *Historia natural y moral de las Indias* (1590) – ampliamento del suo *De natura orbis* (1589) – e il *Parecer sobre la guerra de la China* (1587). Da alcuni anni lo spagnolo era ritornato in Europa e nell'inverno del 1588 era a Roma per ottenere da Sisto V la ratifica delle delibere fatte durante il Concilio limense del 1582-83 in cui erano state prese importanti e innovative decisioni circa l'apertura del sacerdozio ai meticci. Acosta riapparve sulla scena romana in coincidenza con alcuni gravi contrasti sorti tra il generale Acquaviva e il re di Spagna Filippo II. Quest'ultimo, infatti, fautore di una serie di provvedimenti volti a mettere gli ordini religiosi sotto un maggiore controllo politico, aveva colto l'occasione da alcune vicende avvenute in territorio iberico – dall'intensa attività memorialistica dei gesuiti spagnoli a denuncia dell'eccessiva centralizzazione romana[23] alle accuse di eresia che avevano coinvolto alcuni gesuiti spagnoli che finirono nelle prigioni del Sant'Uffizio romano[24] – per convincere il francesca-

[22] Si veda D. Domenichini, *Sulla fortuna italiana di José de Acosta. Episodi di storia religiosa del Cinquecento*, in «Studi ispanici» 1981, pp. 23-46; D. Ferro, *Sospetti e censure nella prima traduzione italiana della* Historia natural y moral de las Indias *di José de Acosta*, in *Il letterato tra miti e realtà del nuovo mondo: Venezia, il mondo iberico e l'Italia*. Atti del Convegno di Venezia, 21-23 ottobre 1992, a cura di A. Caracciolò Aricò, Bulzoni, Roma 1994, pp. 273-282; L. Guarnieri Calò Carducci, *Nuovo mondo e ordine politico. La Compagnia di Gesù in Perù e l'attività di José de Acosta*, Il Cerchio, Rimini 1997; G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay*, cit., pp. 29-36; M. Olivari, *Geografi e geografie fra Italia e Spagna nella prima età moderna*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» VII, 1(2002), pp. 153-202, p. 185; M. de la Pinta LLorente, *Actividades diplomaticas del P. José de Acosta. En torno a una política, y a un sentimiento religioso*, C.S.I.C.-Instituto 'Jeronimo Zurita'-Escuela de historia moderna, Madrid 1952; Id., *El padre José de Acosta agente de Felipe II en la corte romana. (Un capítulo de la historia de la Compañía)*, in *Crítica y humanismo*, Archivo Agustiniano, Madrid 1966, pp. 111-133; P. Provost-Smith, *José de Acosta: the rhetorical category of "dicere aptius" as Moral Discourse and Missionary Praxis in "De procuranda indorum salute", liber secundus: "De iure et iniuria belli" (1589)*, in «Memorie domenicane» 117(2000), pp. 5-69.

[23] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 402-420.

[24] Si tratta della nota vicenda di Antonio Marcén, rettore del collegio di Valladolid e provinciale di Castiglia, e Jerónimo de Ripalda, teologo di Salamanca, coinvolti insieme ad altri due gesuiti nell'accusa di sospette dottrine alumbrade e di *sollicitatio ad turpia* in confessionale. Furono accusati di non aver denunciato all'Inquisizione casi di eresia e *sollicitatio* interni alla Compagnia. Il procedimento giudiziario (1586-1588) ben presto si trasformò in un processo politico che metteva in discussione il governo tramite le confessioni, il precetto dell'obbedienza cieca, l'indicazione sulla lettura delle Sacre Scritture date dalla *Ratio studiorum* e, infine, i privilegi apostolici della Compagnia in materia di assoluzione da eresia. Cfr. *ivi*, pp. 368-401 e S. Pastore, *Il vangelo e la spada*, cit., pp. 439-451.

no Sisto V della necessità di predisporre una visita alla Compagnia in Spagna e di fare in modo che tutti gli scritti di malcontento della Compagnia venissero inviati a Roma[25]. L'attività diplomatica di Acquaviva non era riuscita a evitare che l'incarico di visitatore fosse conferito al vescovo di Cartagena Jéronimo Manrique[26] che, non essendo gesuita era l'espressione, anche solo indiretta, della possibilità per i gesuiti spagnoli di sottrarsi all'obbedienza cieca – di volontà, intelletto ed esecuzione – che essi dovevano al loro generale. Inoltre la visita diventava il pretesto per compiere ulteriori indagini sulla Compagnia, e il Manrique fu istruito per interrogare i gesuiti su alcuni punti specifici. Ad esempio doveva indagare

«perché i gesuiti riguardo all'abito e alle cerimonie esteriori differivano dagli altri ordini, perché essi non accettavano nessun compenso per le messe e per le prediche, perché non avevano il coro, a che scopo la differenza dei voti, perché l'espulsione dall'ordine senza processo, perché i superiori non venivano scelti con la votazione e perché la direzione dell'ordine in tutto e per tutto era dipendente da Roma»[27].

L'indagine stava assumendo i toni di un processo e rifletteva, a quasi cinquant'anni dall'approvazione della Compagnia, la profonda incomprensione, se non dichiarata ostilità, che essa ancora suscitava nel mondo ecclesiastico e presso le più alte sfere della politica. Ancora più rilevante, sottolinea il Ranke era, il fatto che simile iniziativa «partiva dal paese da cui la società era nata e dove per la prima volta essa aveva acquistato importanza»[28].

Tra i nomi proposti da Acquaviva per affrontare la situazione, accanto a quelli di Gil González Dávila, Alonso Deza[29] e Diego Avella-

[25] L. von Pastor, *Storia dei papi*, cit., X, p. 131.

[26] Sulla tentata visita del vescovo Manrique cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 438-452.

[27] L. von Pastor, *Storia dei papi*, cit., X, p. 125; A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, 438-440. L'indagine intorno alla Compagnia sembrò presagire la possibilità di una deposizione dello stesso generale come avvertiva di aver udito Acquaviva in una lettera al cardinale Simone Tagliavia d'Aragona: cfr. ARSI, Fondo Gesuitico, 700, Miscellanea II, c. 420r.

[28] L. von Ranke, *Storia dei papi*, Sansoni, Firenze 1959, p. 589.

[29] Teologo e scrittore che godette di grande stima specialmente come commentatore di S. Tommaso. Ai tempi di Mercuriano fu membro della commissione per la *Ratio studiorum* cui diede una forte impronta scolastica. Fu preposito della casa professa di Toledo dal 1584 alla sua morte, avvenuta nel 1589: cfr. voce a cura di F.B. Medina *Diccionario histórico*, cit., II, p. 1108.

neda[30], comparve quello di Acosta. La proposta fu accettata da Filippo II. González Dávila fu nominato visitatore delle provincie di Castiglia e Toledo e Acosta di quelle di Andalusia e Aragona. Fu durante la gestione di questo incarico che Acosta, aggirando il diretto controllo del suo generale, ebbe l'opportunità di affrontare direttamente con il re alcune questioni di malcontento. Egli ottenne dalla monarchia spagnola il titolo di suo agente in Roma e il mandato di lavorare presso il papa per la convocazione della congregazione generale con lo scopo di risolvere i problemi dei gesuiti spagnoli e di mettere sotto accusa il governo del generale. Si sarebbe trattato della prima congregazione generale non indetta per l'elezione di un nuovo generale.

L'opposizione di Acosta ad Acquaviva non sorgeva da vicende personali. Egli godeva di tutta la stima del generale che non aveva esitato a indicarne il nome per dirimere la controversia sorta in Spagna tra la Compagnia e il re. L'origine dell'ostilità va ricercata nella sua esperienza nell'ordine. Acosta era di origine ebraica e probabilmente mal accettava quel clima di intolleranza antigiudaica che da tempo era maturato particolarmente tra i gesuiti spagnoli. Lo ritroveremo, insieme con Francisco Arias[31], a votare contro il decreto, rimasto in vigore sino al 1946, che escludeva l'ingresso nella Compagnia di persone di origine giudaica; una opposizione che non escluse toni polemici e affermazioni circa il sangue ebraico di Cristo, della Vergine, degli apostoli e dei pontefici e di molti illustri gesuiti.

Inoltre, tra le numerose opere di Acosta possiamo tracciare un itinerario che lo vide in prima linea nel tentativo di tratteggiare una nuova politica di evangelizzazione dell'America latina e forse, proprio durante questa esperienza, cominciò a provare avversione verso la politica missionaria del generale Acquaviva che lo aveva lentamente condotto a un confronto tra l'idea di missione contenuta nei testi normativi dell'Ordine, gli interventi in materia del generale nonché la pratica della missione. Nella lenta organizzazione delle missioni, perseguita dal generale «con un'intensa attività normativa e una minuziosa vigilanza ascetica e disciplinare secondo un modello di "universalismo romano"», senza dubbio si crearono occasioni di contrasti tra ciò che era in concreto la vita missionaria e ciò che era il suo ideale[32], tra l'anima missionaria ed educatrice dell'ordine e i suoi modelli di vita spirituale, tra le direttive romane e le peculiari esigenze delle ormai lontane propaggini territoriali della Compagnia.

Claudio Acquaviva, divenuto generale all'età di soli trentotto anni, si trovò ad affrontare gli atavici problemi presenti nella vita della Compagnia. La sua designazione era stata il risultato di compromessi ed era il frutto di quella ingerenza papale che voleva ancora una volta impedire la successione alla massima carica dei gesuiti di uno spagnolo. Ciò che era già avvenuto al tempo dell'elezione di Everardo Mercuriano, si verificò ancora con maggiore determinazione con l'elezione di Acquaviva, poiché la politica papale nei confronti della Spagna faceva propendere non solo per un non spagnolo ma addirittura per un italiano a tutti i costi. Con la morte di Mercuriano, infatti, si scatenarono le diverse correnti curiali, romane e non, che allineandosi con le fazioni interne alla Compagnia di Gesù, cercarono di controllare la nomina del generale al fine di poterne mutare l'assetto complessivo[33], nel tentativo di cogliere l'occasione per mettere ordine all'interno di quella Compagnia che pareva piena di disordini.

Nel 1592 Acosta si era già pienamente schierato con il potere regio e scriveva un lunghissimo resoconto della sua ambasciata presso il papa. Ingannando il proprio generale circa i motivi della sua presenza

[30] Diego de Avellaneda, confessore di corte, fu nominato rettore del collegio di Madrid. Esercitò questo incarico dal 1580 al 1585. In seguito fu visitatore del Messico da cui tornò nel 1592. Dal 1595 alla sua morte fu superiore della casa professa di Toledo. Fu un oppositore di Baltasar Alvarez e del suo sistema di orazione: cfr. voce a cura di J. Escalera in *Diccionario histórico*, cit., I, pp. 302-303.

[31] Francisco Arias de Párraga fu insigne scrittore di opere spirituali tra cui *Libro de la imitación de Cristo nuestro Señor* (Siviglia 1599-1602). Nel 1598 fu nominato da Acquaviva ispettore per le cose spirituali della provincia di Andalusia: cfr. voce a cura di M. Ruiz Jurado-F.B. Medina in *Diccionario histórico*, cit., I, pp. 231-232. Sulla questione si veda anche J.P. Donnelly, *Antonio Possevino and the Jesuits of Jewish ancestry*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 55(1986), pp. 3-31.

[32] Sull'idea missionaria di Acquaviva si veda F. Cantù, *«Como ese nuevo mundo está tan lexos destas partes». Strategie e politiche di governo della Compagnia di Gesù nella provincia peruviana (1581-1607)*, in *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva*, cit., pp. 119-155, p. 123. Sulla politica missionaria si veda anche P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Carocci, Roma 2004. Sui problemi incontrati da Acosta in terra sudamericana si vedano i tre memoriali da lui scritti pubblicati da L. Lopetegui, *Tres memoriales inéditos presentados al Papa Clemente VIII por el P. José de Acosta sobre temas americanos*, in «Studia missionalia» 5(1949), pp. 75-91.

[33] Il clima è ricostruito da Sacchini che scrive: «si stava in Roma con grandissima aspettatione del nuovo generale et come in città piena di corti, dove i cervelli più pronti alle congetture e le lingue a parlare e sparlare più sciolte sono, in processo di tempo si cominciarono a bisbigliare molte cose varie secondo i diversi affetti di ciascuno, facendosi il generale ognuno a gusto suo, accreditando questo o screditando quelli con detrimento non poco di tutto l'Ordine»: A. Guerra, *Un generale tra le milizie del papa*, cit., p. 212.

a Roma, ottenne il 4 dicembre udienza presso Clemente VIII. Riferì che dopo la visita compiuta in Spagna poteva dire che «en Indias, toda España y la mayor parte de Italia»[34] si riteneva che la Compagnia dovesse entro breve tempo essere riformata per evitare che ci fosse grande rovina. Gli errori secondo Acosta stavano nei superiori il cui comportamento, sempre più coinvolto in fatti secolari, stava alterando lo spirito della Compagnia: poca orazione, innovazioni con «opiniones nuevas, [...] no siguiendo la doctrina de santo Tomás como lo mandan nuestras constituciones», un governo assoluto che arrecava danno vista la totale ignoranza del generale circa le cose di Spagna. In un memoriale stilato a difesa del suo operato e della sua reputazione scriveva di essere stato mosso a lavorare in favore di una riforma della Compagnia al suo ritorno in Spagna, nel 1587, quando vide «los movimentos y inquietud de muchos» e capì che

«del primer espíritu y caridad y simplicidad que yo había conocido en la Compañía se había mutado tanto que verdaderamente me parecía que no era aquélla la Compañía que yo había dejado diez y siete años había»[35].

Il lungo macchinare romano di Acosta vide ritornare in ballo uno tra gli acerrimi nemici di Acquaviva: Francisco Toledo. Fu a lui infatti che il gesuita di Medina del Campo si rivolse per trovare una solida sponda alle sue richieste. Come racconta nel suo *Diario*, dopo aver avuto un lungo colloquio con il Toledo, uomo potente alla corte papale, era giunto alla conclusione che era opportuno che Filippo II lo incontrasse personalmente per comprendere che «el aydarme era en mucho servicio de Su Majestad»[36].

Achille Gagliardi ricorda nella lettera del 1593 che l'abboccamento con il padre «grave» era avvenuto l'anno precedente, lo stesso anno in cui a Milano si trovava anche il generale Acquaviva inviato dal papa per mettere fine alla contesa tra Parma e Mantova[37]. È plausibile dunque che al ritorno o all'andata di questa lunga ambasciata romana,

[34] J. de Acosta, *Diario de la embajada a Roma*, in *Obras del P. José de Acosta*, par F. Mateos, Atlas, Madrid 1954 (BAE 73), p. 355.

[35] Si veda il lungo memoriale a Clemente VIII in M. Mir, *Historia interna*, cit., pp. 701-710, p. 707.

[36] J. de Acosta, *Diario*, cit., p. 363. Ma si veda anche A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 528-531, pp. 567-576.

[37] F. Rurale, *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, cit., p. 341.

Acosta fosse passato per Milano e che qui avesse cercato l'appoggio di colui che già altre volte era stato coinvolto in attività di dissidenza verso il potere centrale dell'ordine e che ultimamente aveva avuto un rapporto particolarmente contrastato con il generale Acquaviva. Acosta, colui che è stato definito come «il più radicale critico del profetismo»[38], si rivolse dunque a Gagliardi, a colui che incarna nella storia della Compagnia di età moderna l'esempio dell'esistenza del misticismo profetico, con lo scopo di costruire una organizzata opposizione – un partito, come lo definì il Gagliardi – alla politica del generale in carica e di riformare il corpo gesuitico.

Seppure dunque il movimento di riforma interno alla Compagnia nella sua propaggine italiana ebbe espresso una tendenza meno radicale dal punto di vista delle istituzioni rispetto a quello spagnolo, operò armonicamente con quest'ultimo contro l'Acquaviva durante la Congregazione generale del 1593[39]. José de Acosta si era ritrovato a gestire le istanze tipicamente spagnole[40], spesso semplificate nella richiesta di una maggiore autonomia, di una difesa dell'ispanità dell'ordine, ma aveva cercato di coinvolgere ogni forza di opposizione nel grande progetto di riforma della Compagnia. Le esigenze nazionalistiche della grande e numerosa provincia spagnola si incontrarono, ancora una volta, con le aspirazioni dei gesuiti italiani e, come avvertiva Ribadeneira, «ya savemos los memoriales que se dieron al papa contra él y su govierno, y que los que los dieron, eran italianos»[41].

2. *Le denunce gesuitiche contro la Compagnia*

Intorno ai primi anni Novanta del Cinquecento il movimento dei riformatori aveva dunque raggiunto il massimo della sua potenza, riuscendo a coinvolgere il potere politico spagnolo e papale nella diatriba interna che da più di dieci anni travolgeva ufficialmente la vita interna dell'ordine gesuitico. I dissensi e i conflitti si stagliavano con una forza prima di allora sconosciuta sulla scena occupata da un pro-

[38] A. Prosperi, *Diari femminili e discernimento degli spiriti: le mistiche della prima età moderna in Italia*, cit., p. 350.

[39] G. Cozzi, *Gesuiti e politica sul finire del '500*, cit., p. 485.

[40] Per le quali si veda A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 505-531.

[41] Ribadeneira, *Confessiones, Epistolae, aliaque scripta inedita*, MHSI, Roma 1969, II, p. 379, lettera del marzo 1593.

cesso di rafforzamento della Società gesuitica. Il generale Acquaviva si era impegnato nel progetto di rinnovamento del proprio ordine: tra la fine degli anni Settanta e i primi anni Ottanta cominciarono infatti i lavori intorno alla stesura della *Ratio studiorum* (1591)[42], di una nuova edizione delle *Costituzioni* (1594), ed infine di un *Direttorio ufficiale* degli esercizi spirituali (1599)[43]. È dunque sulla breccia aperta dalle discussioni intorno alle regole e fonti della Compagnia di Gesù, alle questioni della dottrina di san Tommaso, al ruolo della spiritualità interiore nella vita gesuitica e alle sue forme di ordinamento, che i dissensi entro il corpo gesuitico si intensificarono.

Prima di giungere a chiamare in causa la necessità di convocare una congregazione generale, la prima nella storia gesuitica non coincidente con l'elezione di un nuovo generale, il malcontento si era manifestato, anche in Italia, attraverso una massa di denunce, definite «memoriali», inviate dai gesuiti dissidenti a papi e cardinali, non disdegnando neppure di interessare direttamente il Sant'Uffizio nel tentativo di non lasciare nulla di intentato per riformare la Compagnia. Si tratta di una documentazione, talvolta frammentaria e priva di data, riconducibile agli anni che vanno dalla morte di Gregorio XIII (1585) alla convocazione della V congregazione generale, per poi proseguire più sporadicamente. Inoltre, spesso sono denunce anonime, firmate collettivamente con «li deputati della Compagnia». Esse permettono, attraverso i temi discussi e le accese e puntigliose considerazioni, di tracciare un ritratto complessivo della cosiddetta seconda generazione di gesuiti, quella cresciuta dopo la morte del fondatore, attratta dalle novità del neonato ordine, dalla sua grande forza missionaria ed evan-

[42] Sono gli anni degli accesi dibattiti intorno al *De Delecta opinionum*, parte della *Ratio studiorum*, che raccoglieva in origine circa 597 questioni tratte dalla *Summa* di san Tommaso, alle quali era accompagnato un *Comentarius*. Esse furono ridotte a sole 134 questioni dai professori del Collegio romano dopo aspri e duri dibattiti. Questa parte della *Ratio studiorum* fu definitivamente bocciata dall'Inquisizione romana con pesante giudizio che ne decretò l'inutilità e la pericolosità. Fu rigettata anche dalla commissione istituita nel 1593, preferendo limitarsi a stabilire l'obbligo per i teologi di seguire la dottrina di san Tommaso e poche regole per la scelta delle questioni da difendere o da rigettare. Ampia la bibliografia per cui rimando alla recente *I Gesuiti e la* Ratio studiorum, a cura di M. Hinz, R. Righi, D. Zardin, Bulzoni, Roma 2004 e la premessa di A. Bianchi, in *Ratio atque Institutio studiorum Societatis Iesu. Ordinamento degli studi della Compagnia di Gesù*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 5-68 e di A. Demoustier a *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Belin, Paris 1997, pp. 12-28.

[43] Sul ruolo del *Direttorio* nella politica di Acquaviva si veda M. Catto, *I «directoria» degli* Esercizi spirituali *da Sant'Ignazio a Scaramelli*, in *La direzione spirituale. III. L'età moderna*, a cura di G. Zarri, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 331-351.

gelizzatrice, dalla sua straordinaria mobilità, dalla forza carismatica di Loyola e che, nel giro di qualche decennio si era trovata, a suo dire, in una istituzione fossilizzata, irrigidita nelle sue gerarchie e nelle regole che la governavano. Ne era nato un malessere, una irrequietezza da cui la Compagnia di Gesù, attaccata dall'esterno dagli altri ordini religiosi e travagliata all'interno da dissapori nazionalistici e personalistici, tardava faticosamente a liberarsi.

Non ci sono documenti sulla composizione di questo partito, né abbiamo la lista dei nomi di quei sessanta o cento gesuiti che secondo il Gagliardi appoggiavano il movimento interno di riforma. Dunque è necessario fare supposizioni, lavorare su indizi e talvolta soffermarsi anche solo su piccoli contrasti per individuare la sacca di dissidenza che caratterizzò la Compagnia di Gesù tra gli anni Ottanta e Novanta del Cinquecento. In questa indeterminatezza è importante soffermarsi sui dati biografici, sugli scritti e sugli spostamenti dei nostri possibili indiziati. A ciò si aggiunga che vi sono sensibili differenze tra i memoriali che precedono la V congregazione e quelli stilati a ridosso o subito dopo questa: un cambiamento nei contenuti, ma anche e soprattutto nello spirito che sembra muovere il nutrito gruppo di memorialisti. Inoltre, è da tenere presente che quando i gesuiti saranno chiamati a esprimere ufficialmente il loro dissenso durante l'indagine *Detrimenta Societatis* (1606), lo limiteranno a questioni più propriamente spirituali e disciplinari, tralasciando le critiche al sistema di governo o alla politica interna o, ancora, all'ordinamento costituzionale.

Le origini del dissenso avevano radici lontane. Nel 1539 Loyola e i suoi compagni riuniti a Roma avevano attraversato un lungo periodo travagliato, impegnati nel tentativo di discernere se fosse opportuno per loro, per la loro esistenza e i loro obiettivi, adottare accanto al voto di castità e povertà quello di obbedienza. Meditavano intorno a «questo nome religione e obbedienza» ritenendo che essa «non goda presso il popolo cristiano di quella stima che dovrebbe avere, a motivo delle nostre infedeltà e dei nostri peccati»[44]. I rischi erano non solo connessi alla possibilità di coinvolgere il nuovo ordine nella cattiva fama che aleggiava intorno agli ordini religiosi in età tridentina[45]. Si

[44] *1539. En tres meses. El modo de ordenarse la Compañía. Para dar obediencia a uno della*, in MI, Cost. I, pp. 1-7.

[45] Un giudizio negativo sugli ordini religiosi antichi è espresso anche da Roberto Bellarmino nel suo *De gemitu columbae*, nel libro II, capitolo 6: [La sesta sorgente di lacrime: la riflessione sugli ordini religiosi] in cui afferma che «gli ordini religiosi, se da una parte coi loro membri vir-

temeva anche che, sotto voto di obbedienza un pontefice li potesse costringere a prendere un'altra regola, già scritta e approvata. Il sistema di obbedienza era però in grado di far uscire la Compagnia dal sospetto, poiché nessuno avrebbe più potuto pensare che in essa si celassero novità o che i gesuiti fossero poco tenaci, anzi incostanti nelle iniziative[46]. Valutazioni che, dopo molti giorni di dibattiti e preghiere, si ampliarono ad altre considerazioni e il voto di obbedienza fu reputato un modo per attuare meglio l'aspirazione originaria di compiere in tutto e per tutto la volontà di Dio e per conservare con maggiore sicurezza la Compagnia e «tandem, ut negotiis occurrentibus particularibus, tam spiritualibus quam temporalibus, decenter provideri possit»[47]. La peculiarità dell'istituto ignaziano stava proprio nella grande forza dirompente rispetto alla tradizione, non più considerata dal fondatore adeguata alla conquista delle anime, alla necessità di evangelizzare le «Indie» lontane e vicine[48]. Le decisioni di adottare alla fine non solo il terzo voto di obbedienza, ma anche il quarto voto speciale di obbedienza al papa, possono essere considerate frutto di profonde valutazioni, e forse anche di un calcolo politico. In questo modo si davano rassicurazioni: l'ordine si presentava nuovo (niente obblighi di recita del coro in comune, di ogni forma di osservanza esteriore, un sistema di progressione interna delle carriere particolarmente anomalo rispetto alla tradizione) e la sua forza esplosiva veniva bilanciata da una apparente maggiore sottomissione e vicinanza al potere spirituale e al suo vicario in terra. Nonostante questi accorgimenti, come ha messo in luce Marcel Bataillon, i ritardi di Paolo III nel riconoscimento dell'ordine ebbero origine proprio da questi elementi. Erano le nuove caratteristiche identitarie dei primi gesuiti, interpretate come una palese sfiducia e ostilità rispetto agli ordini religiosi mendi-

tuosi offrono materia a tutti i fedeli di glorificare e di lodare Dio, dall'altra parte invece coi loro membri cattivi ci aprono una fonte di lacrime inconsolabili»: Cfr. R. Bellarmino, *Scritti spirituali (1615-1620)*, a cura di P. Giustiniani, Morcelliana, Brescia 1997, II, pp. 243-255.

[46] *Ivi*, p. 4.

[47] *Ivi*, p. 7.

[48] Sull'idea delle Indie nello spirito missionario della Compagnia ampia è la bibliografia. Rimando a A. Prosperi, *"Otras Indias": missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Convegno Internazionale di Studi (Firenze, 26-30 giugno 1980), Olschki, Firenze 1982, pp. 205-234; A. Guerra, *Per un'archeologia della strategia missionaria dei gesuiti: le Indipetae e il sacrificio nella "vigna del Signore"*, in «Archivio italiano per la storia della pietà» 13(2000), pp. 109-191 e G.C. Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Einaudi, Torino 2001.

canti e monastici, ad alimentare i dubbi e le perplessità dei cardinali chiamati ad esprimere un parere sulla richiesta ignaziana[49].

La questione è particolarmente interessante poiché, come vedremo, i punti criticati e non più tollerati dai gesuiti «zelanti» negli anni Ottanta e Novanta del Cinquecento, tanto insopportabili ai loro occhi da giustificare il ricorso ad un'autorità esterna per dirimere il problema, riguardano proprio la struttura di governo della Compagnia, il suo sistema di progressione delle carriere, la rigida gerarchia interna e molti altri aspetti che avevano reso la Compagnia un corpo monolitico compatto e imperniato attorno ad un sistema vincolato da una rigida obbedienza. L'originaria diffidenza verso gli ordini religiosi monastici, manifestata dai primi gesuiti, non è condivisa da questa seconda generazione di gesuiti che anzi talvolta li propongono a modello e punto di riferimento delle proposte di riforma della loro Compagnia. Da che cosa nacque questo nuovo atteggiamento? Fu l'influenza del pensiero esterno che si impose all'interno della Compagnia? Fu il sentirsi sempre sotto accusa per le proprie peculiarità, particolarmente a opera dei frati domenicani, che li condusse a maturare un senso di estraneità verso le scelte di vita del loro fondatore? Fu, forse, il loro sistema interno fortemente centralizzato, basato su più livelli di conoscenza dello spirito ignaziano e della vita dell'ordine, che li portò a perdere la consapevolezza della missione originaria che era stata posta alla base del nuovo ordine?

Lo studio di questo periodo critico per l'ordine gesuitico deve inoltre tenere presente che la storia della Compagnia di Gesù fu profondamente condizionata dagli uomini che salirono al soglio pontificio. Dal 1540 sino alla sua soppressione la Compagnia di Gesù vide un alternarsi di papi che la lodarono o che la guardarono con sospetto, che ne approvarono o ne modificarono l'Istituto, le *Costituzioni* e i privilegi. Prendendo in considerazione solo gli ultimi anni del Cinquecento, assistiamo a un rafforzarsi della Compagnia con Gregorio XIII (1572-1585) che ne riconfermò le peculiarità con la *Quanto fructuoso* del primo febbraio 1583 e con la *Ascendente Domino* del 25 maggio 1584, abolendo le riforme introdotte da Pio V; un momento di forte crisi con il francescano Sisto V (1585-1590) che li sottopose a indagini nutrendo sentimenti di sospetto a partire dal loro nome, considerato orgoglioso e presuntuoso, e che promosse un tentativo di limitazione dei

[49] Cfr. M. Bataillon, *D'Érasme à la Compagnie de Jésus*, cit., in part. pp. 70-71.

loro privilegi e di restrizione delle peculiarità delle loro *Costituzioni* – anche cedendo alle analoghe richieste fatte da Filippo II in materia di professione e nomina dei superiori[50]; di nuovo un periodo positivo con Gregorio XIV che ancora ne riconfermò l'Istituto con la sua *Ecclesiae catholicae*, abolendo la riforma di Sisto V circa il sistema del noviziato; ed, infine, con Clemente VIII (1592-1605) che ora la difese ora la riformò[51]. Insomma, «tutti i papi che provenivano dagli ordini religiosi credettero di dover migliorare in alcuni punti essenziali l'opera di Loyola»[52], generando un grande dibattito intorno all'Istituto della Compagnia. Una questione che si intreccia con i tentativi interni di riforma che tuttavia non condussero a innovazioni poiché, come sintetizzava lo storico della Compagnia Francesco Sacchini, «tutti quei punti i quali la superba disubbidienza de' disformati riformatori hebbe ardire di calunniare e di battere, sono stati con immobili decreti espressamente, uno per uno, fortificati e stabiliti»[53]. Il grande discutere intorno all'identità gesuitica, spesso con analogie di vedute e di proposte all'esterno e all'interno dell'ordine, condusse, come vedremo, essenzialmente a un nulla di fatto.

3. *Contro il governo della Compagnia e il sistema dell'obbedienza*

Senza data, ma successiva alla morte di Gregorio XIII (1585), è una lettera inviata al papa che porta la firma «per la Compagnia di Gesù», e ha come oggetto «la necessità di ritenere la facoltà contro solecitanti senza denuntiare»[54]. È una carta sciolta stilata a difesa della Compagnia di Gesù in grado di gettare luce sui contenuti delle denunce da un duplice punto di vista: ne ricorda i contenuti e ne elude alcuni aspetti nel tentativo di svalutarne la portata. Questa prima difesa limita lo stato di malcontento alla Spagna, accusando i gesuiti spagnoli di aver esposto al papa un progetto di riforma della Compagnia

[50] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 462-466 e 470 e L. von Pastor, *Storia dei papi*, cit., X, p. 132.

[51] Su questo tema si veda F. Rurale, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e riconferma dell'Istituto (1540-inizio XVII secolo)*, in «Cheiron» XXII, 43-44(2005), pp. 25-52.

[52] Cfr. L. von Pastor, *Storia dei papi*, cit., X, p. 110.

[53] A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., p. 238.

[54] ACDF, Santo Offizio, St. St. I 5 n n. 62, *Rerum notabilium*, Lettera ai cardinali, s.n. (di 6 carte). Una copia è conservata in ARSI, Fondo gesuitico 700, cc. 77-78v.

facendogli credere che ciò «fosse desiderato da tutta la Religione». Quello che gli spagnoli desideravano riformare concerneva le *Costituzioni* e le *Regole* della Compagnia, e quindi l'intero Istituto gesuitico, ignorando la volontà di far risolvere la questione al generale, come era stato deliberato dalle congregazioni provinciali – «che a questo fine ogni tre anni si radunano» – con l'unica eccezione di quella di Castiglia. La difesa sottolineava come molti fossero i memoriali già inviati al papa a questo proposito, e che forse era opportuno studiarli e indagarli per individuare le imprecisioni scritte e i nomi degli autori, che «potrebbe essere che non fossero tanti i memorialisti né di tanta autorità quanto alcuni vogliono che si creda»[55], e ne ridimensionava la qualità e l'onestà poiché agivano dall'esterno per mutare le *Costituzioni*[56], il corpo legislativo immutabile per definizione, l'eredità lasciata da Loyola.

Le congregazioni generali non rientravano nei sistemi ordinari previsti dalla Società di Gesù per risolvere i problemi. Le sue *Costituzioni* deprecavano frequenti o regolari congregazioni generali e questa era stata la prassi sino ad allora seguita. La normativa gesuitica dedicava un breve capitolo ai *Casi nei quali si terrà la congregazione generale*, con indicazioni di merito molto generiche. La sua convocazione era limitata[57], prevista solo per la morte del generale o quando

«si dovessero trattare questioni importanti e vincolanti per sempre, come la chiusura di case o di collegi, oppure altri affari molto difficili, che interessano il corpo di tutta la Compagnia o la sua linea di condotta»[58].

[55] A questo proposito la lettera in difesa della Compagnia ricorda il caso della denuncia sottoscritta «Li deputati della Compagnia» per la quale erano stati indagati Achille Gagliardi e Gian Pietro Maffei in cui i dissidenti parevano molti ma poi «si ritrovò che non era più che uno il quale confessò poi ne fu castigato benché assai leggiermente».

[56] ACDF, Santo Offizio, St. St. I 5 n n. 62, *Rerum notabilium*, Lettera ai cardinali, s.n. (di 6 carte): «riducasi il tutto conforme all'ambitione et humore lor antico e certo mostrano da che spirito sono mossi poiché né alla riverenza del fondatore, né al giuditio di tante congregationi generali né al fresco sentimento di tutte le province né quel ch'è peggio a tante conformationi di questa Santa Sede vogliono sottoporre giudicio».

[57] *Costituzioni*, 677: «per il momento, non sembra, nel Signor nostro, conveniente che questo si tenga a scadenza fissa o molto spesso. Il preposito generale, infatti, nella misura del possibile, risparmierà alla Compagnia universale questa fatica e perdita di tempo, grazie alle relazioni che ha con tutta la Compagnia e gli aiuti delle persone che gli saranno vicine».

[58] *Costituzioni*, 680.

Molte decisioni, inoltre, anche se rilevanti, potevano essere prese dal solo generale che, a suo giudizio e discrezione, poteva avvalersi del parere di coloro che secondo lui detenevano «più capacità di discernimento»[59]. La possibilità di dimettere il "monarca" della Compagnia era inserita nella casistica della pratica di

«peccati mortali attuali, e specificatamente in caso di fornicazione, di aggressione, di appropriazione delle rendite dei collegi per spese personali o per darle a chiunque fuori della Compagnia, o di alienazione di alcuni beni stabili delle case o dei collegi, o di deviazione dottrinale»[60].

Al di là di questi casi il generale aveva assoluta libertà di movimento e di scelta.

La lettera ai cardinali della congregazione del Sant'Uffizio in difesa della Compagnia suggeriva la necessità di un intervento dall'alto per dirimere la vicenda e mettere così a tacere i dissensi presenti nel corpo gesuitico, quasi un arrendersi e un cedere dinanzi alle forti pressioni esterne. Era seguita da una spiegazione dettagliata e articolata in punti a difesa della consuetudine, di ciò che già si praticava tra i gesuiti. Ci si opponeva alla proposta che avrebbe voluto introdurre alcune innovazioni nel sistema di elezione dei membri delle congregazioni provinciali. Queste riunioni[61] avevano l'essenziale scopo di permettere la discussione delle questioni che riguardavano le province ed erano il sistema perfetto, coadiuvato dai visitatori e dagli assistenti del generale, per raccogliere informazioni sui gesuiti presenti sul territorio. L'assemblea era, in teoria, il modo per controbilanciare il potere assoluto del generale, ma nella realtà, a detta dei dissidenti interni dell'ordine ignaziano, così come era costituita non poteva avere questa funzione. Infatti, tutti coloro che sedevano in congregazione provinciale – i professi della provincia, i superiori delle case, i rettori dei collegi e i procuratori della provincia – erano nominati dal generale[62]. In opposizione a qualsiasi

[59] *Costituzioni*, 679.

[60] *Costituzioni*, 744.

[61] Che andrebbero chiamate Congregazioni di Provincia per distinguerle dalle Congregazioni provinciali istituite con la XXI Congregazione generale del 1965-1966: cfr. voce a cura di A. de Aldama-I. Echarte in *Diccionario histórico*, cit., I, pp. 912-913.

[62] Accusa a cui l'Acquaviva rispose che il poco ricambio delle cariche era dovuto alla scarsità numerica delle persone adatte a ricoprirle: cfr. ARSI, Fondo Gesuitico 700, Miscellanea I, cc. 233r-237v, c. 236v.

proposta di innovazione – che nella difesa della Compagnia non veniva indicata ma solo richiamata genericamente – si evocavano i fantasmi del male che ciò avrebbe arrecato alla Compagnia che, in un sistema elettivo non più dipendente dal generale, sarebbe divenuta facilmente teatro delle compravendite simoniache, dell'ambizione personale, di lotte tra fazioni e di inimicizie interne, e avrebbe visto rapidamente incrinarsi l'intero sistema dell'obbedienza del corpo gesuitico poiché i superiori sarebbero stati privati del potere di correggere, ordinare e castigare o «contristare». Un insieme di valori difeso ricorrendo a Martín de Azpilcueta, meglio noto con il nome di Navarro, e portando ad esempio la corruzione che regnava nell'elezione dei vescovi. La difesa della Compagnia, firmata dallo stesso generale, sottolineava come il sistema di governo in uso assicurasse la mobilità dei gesuiti tra le varie province – cosa che sarebbe venuta meno se le elezioni alle cariche fosse stata decisa dal basso –, e come l'ostruire o il limitare la possibilità per il generale di mandare chi considerava più adatto nelle missioni rompesse lo stretto legame tra il generale e i suoi sudditi, tra Roma – il centro – e le sue periferie. Il rischio era che conseguentemente in ciascuna provincia il potere del generale venisse sostituito con quello dei prìncipi secolari mettendo a rischio, secondo la difesa, non solo la struttura della Compagnia ma quella della Chiesa stessa, spezzando il rapporto dei gesuiti con il papa a favore di uno con il re. Ciò che veniva prospettato dunque era una vanificazione del principio ispiratore dello stesso fondatore e della sua volontà di costruire un ordine nuovo «che pendeva dall'unione e direttione del vicario di Christo», a cui «la Compagnia professa» era legata da un voto di obbedienza che la vincolava ad andare «dovunque Sua Santità la invierà tra i fedeli e gli infedeli, per ciò che riguarda il culto divino e il bene della religione cristiana, senza addurre scuse e senza alcuna provvista per il viaggio»[63]. Una considerazione che era quasi una minaccia dato che la Compagnia era la punta più avanzata dell'evangelizzazione.

La riforma delle procedure di nomina della Congregazione provinciale sarebbe inoltre stata del tutto inattuabile in alcune zone, «come nell'India, Giapone, Brasile, Perù e Nuova Spagnia». Queste province non sono citate a caso. Sono le propaggini estreme raggiunte dai gesuiti nella loro opera di evangelizzazione, un chiaro esempio delle grandi capacità missionarie dell'ordine, cariche della forza evocativa e imma-

[63] *Costituzioni*, [7]. 5.

ginaria di rappresentazione di tutte le terre note; ma esse sono anche un monito e un avvertimento a quel potere papale che, almeno dai tempi di Gregorio XIII, si era prodigato in concessioni e privilegi ai fini di rafforzare la presenza cattolica nei nuovi mondi, usando i gesuiti come avanguardie dell'evangelizzazione e attribuendo loro finanche l'esclusiva per la Cina e il Giappone (1585)[64].

Una copia di questa lettera ai cardinali[65] riporta un punto che rappresenta, accanto al discredito dei dissidenti, la vera formula di difesa usata da coloro che sostenevano lo *status quo* della Compagnia, e cioè la tattica di spaventare i poteri centrali presagendo loro una sua disgregazione nel caso del venir meno del potere centralizzato incarnato dal generale. Il punto, infatti, alludendo all'impegno attuale della curia centrale gesuitica nel diffondere e far rispettare in ogni luogo le bolle papali, ricorda particolarmente la bolla *In Coena Domini*, che dal tempo di Pio V e sino alla sua soppressione decretata da Clemente XIV nel 1770, aveva reso difficili i rapporti tra potere spirituale e temporale. La bolla, infatti, indicava una serie di censure – dai reati di apostasia ed eresia, alle violenze, materiali e non, perpetrate a danni della Chiesa, delle sue gerarchie e dei suoi beni – per la cui assoluzione era necessario l'intervento papale. Si trattava di una tagliente scure in mano al papa che da sempre, e con un apice con Pio V, l'aveva utilizzata come strumento di riaffermazione dell'autorità della Chiesa nell'intero mondo cattolico, generando conflitti con i poteri politici statuali che mai si erano completamente spenti[66]. Negli anni vicini alla vicenda qui narrata Gregorio XIII (1583) aveva portato a 21 i casi di scomunica. La difesa della Compagnia ricordava che il grande impegno riservato a far rispettare questa bolla «cesserebbe nella nostra Religione se nelle provincie havessero meno dependenza dal generale che risiede a Roma»[67],

[64] Sulla presenza dei gesuiti in Cina e in Giappone e sulle loro peculiarità di evangelizzazione ampia è la bibliografia. Ricordo L. Bourdon, *La Compagnie de Jésus et le Japon (1547-1570)*, Centre culturel portugais de la fondation Calouste Gulbenkian-Commission nationale pour la commémoration des découvertes portugaises, Lisbon-Paris 1993 e J.P. Duteil, *Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine*, Arguments, Paris 1994.

[65] ACDF, St. St. N3g, cc. 415r-417v. Il documento differisce da quello conservato in ACDF, St. St. I5n. n.62 solo perché vi è aggiunto un punto, il tredicesimo. Stesso vale per la copia conservata in ARSI, Fondo Gesuitico 700, Miscellanea I, cc. 84r-87v.

[66] Si veda il saggio di M.C. Giannini, *Tra politica, fiscalità e religione: Filippo II di Spagna e la pubblicazione della bolla «In Coena Domini» (1567-1570)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» 23(1997), pp. 83-152.

[67] ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, Varie relative a gesuiti, c. 415v.

alludendo forse alla situazione di maggiore vicinanza al potere politico locale che naturalmente ne sarebbe derivata in caso di affievolimento dei legami dei gesuiti sparsi per il mondo con il proprio generale e con Roma. La questione dell'unità della Compagnia di Gesù, la sua necessità di rimanere compatta e governata da un unico capo, si univa inesorabilmente alle sorti della Chiesa cattolica, a quelle del suo capo e ai contrasti con le Chiese nazionali: il venir meno del potere assoluto del generale avrebbe creato tante Compagnie di Gesù quante erano le nazioni.

Le vicende narrate nella lettera ai cardinali in difesa della Compagnia sembrano richiamarsi a un problema tutto spagnolo, ma il dissenso si era ormai ampiamente diffuso non mancando esempi neppure a Roma. Era qui che il francese Vincent Julien, sostenuto da altri confratelli spagnoli, riuscì a sottoporre al Sant'Uffizio la sua censura alla lettera sull'obbedienza di Loyola, base di tutto il sistema di governo e della vita spirituale del corpo gesuitico[68]. Su questo aspetto le critiche interne della Compagnia si incontravano con le osservazioni fatte più volte, e non solo dai domenicani, sin dal momento della sua costituzione. I gesuiti furono finanche tacciati, con fare provocatorio, di anabattismo per il loro rendere presente il divino nell'umano – il Cristo nel superiore –, fatto che presupponeva e preparava l'abolizione del potere politico[69]. Una critica che esprimeva tutto il timore per un'istituzione che appariva segreta e governata secondo principi totalmente sconosciuti e celati all'esterno.

Il fatto che la lettera di Julien fosse successiva al suo tentativo di sottrarsi all'osservanza di alcune regole comuni, e particolarmente all'accettare alcune pratiche devozionali recentemente introdotte, come la recita comune delle litanie a Maria[70], quasi che la sua spiritualità, il suo modo di sentirsi gesuita rifuggisse dalla pratiche esteriori della

[68] Cfr. S. Mostaccio, *Gerarchie dell'obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all'epoca di Sisto V*, cit.

[69] Cfr. E. Pasquier, *Le Cathéchisme des jésuites*, cit., pp. 319-323, p. 320: «Et quand je considère ce voeu il me semble voir les Anabaptistes qui se disoient avoir esté envoyez de Dieu pour restablir toutes choses de bien en mieux». Étienne Pasquier riteneva che l'obbedienza cieca si basasse sull'idea che «ogni superiore rappresenti il Cristo, cioè essenzialmente, su un adattamento della dottrina gerarchica pseudodionisiana. Attraverso l'idea di rappresentazione, anche i gesuiti dunque rendevano presente l'ordine divino considerandolo rappresentato dal superiore gerarchico e attuato nel suo comando». Si veda V. Frajese, *Sarpi scettico. Stato e Chiesa a Venezia tra Cinquecento e Seicento*, il Mulino, Bologna 1994, p. 195.

[70] S. Mostaccio, *Gerarchie dell'obbedienza*, cit., p. 117.

devozione, suggerisce una lettura della vicenda legata ai tentativi di controllo della spiritualità gesuitica condotta dal governo romano. Inviato in Spagna per punizione in pellegrinaggio a Santiago di Compostella, solo e con indosso un vestito di tela, Julien aveva diffuso il proprio malcontento e il procuratore della provincia di Castiglia, Luis de Santander, lo aveva sostenuto firmando un documento di condanna del sistema di obbedienza[71]. Dal carcere del Sant'Uffizio Julien scrisse una lunga lettera indirizzata ai suoi confratelli in cui sosteneva la non conformità dottrinale di un sistema, in cui l'esattezza della dottrina veniva determinata dal parere del superiore. Secondo il gesuita, i poteri assoluti del generale, garantiti da un sistema di obbedienza cieca, sconfinavano nel campo dottrinale.

Molti passi erano stati fatti dal tempo in cui Loyola e i suoi primi compagni avevano nutrito dubbi se trasformarsi in ordine religioso e sui requisiti che esso doveva avere, e dalle prime incertezze l'obbedienza era divenuto il cardine della Compagnia, il collante per tenere uniti i gesuiti in un unico corpo[72], in una completa adesione di esecuzione, volontà e intelletto:

«Lasciamoci portare e guidare dalla divina provvidenza per mezzo del superiore, come un cadavere che si lascia portare dovunque e trattare come altri vuole, o come un bastone da vecchio, che serve dovunque e per qualsiasi cosa per cui voglia avvalersene chi lo tiene in mano»[73].

L'obbedienza, anche nella sua accezione di cieca, era considerata indispensabile per governare i gesuiti[74], doveva essere esterna e interna perché «anche a volere e a fare quanto il superiore ordina, ciò non può durare se tuttavia si sente il contrario e si preferisce il proprio giudizio a quello del superiore»[75]. L'obbedienza era il vero vessillo del corpo gesuitico perché, scriveva Loyola:

«possiamo tollerare che in altri Istituti religiosi ci si superi in digiuni, veglie e altre austerità che ognuno santamente osserva secondo la regola; ma nella purezza e perfezione dell'obbedienza con la vera rinuncia della nostra volontà e l'abnegazione del nostro giudizio, desidero tanto, fratelli carissimi che si segnalino coloro che servono Dio nostro Signore in questa Compagnia e che da questo si riconoscano i suoi figli genuini»[76].

La perfetta adesione al pensiero, azione e volontà del superiore, come fosse «Cristo nostro Signore», era il vero perno dell'unità gesuitica, la base della sua coesione nel mondo[77]. Le accuse del gesuita francese erano dunque gravi poiché in grado di gettare discredito sull'essenza di governo della Compagnia di Gesù, su ciò che la rendeva un corpo, su quello che era a tutti gli effetti il sistema che la reggeva. Contro Julien, e a difesa della Compagnia, fu chiamato a rispondere Roberto Bellarmino, già illustre professore di controversia al Collegio romano. Egli scrisse un trattato in difesa, il *De obedientia quae caeca nominatur*[78], in cui ricorrendo alle Sacre Scritture, alla tradizione patristica, nonché ai miracoli con cui Dio aveva più volte riconfermato il principio dell'obbedienza, sosteneva la perfetta ortodossia del regime di obbedienza gesuitico. Il trattato fu probabilmente scritto di getto, frutto delle censure compiute nello stesso anno da Bellarmino alle denunce e osservazioni di Julien. Al 12 febbraio 1588, infatti, risalgono le prime scritture controversistiche[79], in cui si cercava di scardinare il pensiero espresso nella lunga lettera contro l'obbedienza, seguendo la tipica struttura di elencazione degli errori e della loro

[71] ACDF, Santo Offizio, St. St. I5n n.62, *Rerum nobilium*, lettera al cardinale di Santo Marcello. Per il generale della Compagnia di Gesù, c.n.n. La denuncia fu «cavatagli [...] senza che questo padre se ne curassi di leggere ciò che sottoscriveva». Si veda anche ARSI, Opp. NN. 239, c. 8 (e copia alla c. 8a).

[72] Come nei *Cinque capitula* e nella *Regimini militantis ecclesiae* in cui si afferma che «i sudditi [...] saranno tenuti a obbedire sempre al loro superiore in ogni cosa riguardante l'Istituto della Compagnia»: I. Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 288.

[73] *Costituzioni*, VI, p. 836. In altri punti le *Costituzioni* ricordavano di «portare grande riverenza, soprattutto interna, ai propri superiori, considerando e riverendo in essi Gesù Cristo, e di amarli in Lui, con tutto il cuore, come padri» (p. 561).

[74] Lettera di Loyola alla Comunità di Gandía, (I. Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 779): «La virtù dell'ubbidienza, essendo molto necessaria in ogni Istituto, lo è in modo specialissimo in questo, perché i suoi membri sono persone istruite, inviate dal Papa e da prelati, disperse in luoghi molto lontani dalla residenza del superiore, a contatto con persone importanti, e per molti altri motivi ancora, per cui, se l'ubbidienza non fosse eccellente, forse sarebbe impossibile governare tale gente». Per questo era necessario credere «che quanto il superiore ordina sia ordine di Dio nostro Signore e sua santa volontà, procedere ciecamente, senza indagare, con lo slancio e la prontezza della volontà desiderosa di obbedire, a eseguire il comando» (Lettera di Loyola ai gesuiti di Portogallo del 26 marzo 1553: *ivi*, p. 792).

[75] Lettera di Loyola agli studenti di Coimbra del 15 gennaio 1548 (*ivi*, p. 782).

[76] Lettera di Loyola ai gesuiti di Portogallo del 26 marzo 1553 (*ivi*, pp. 785-786).

[77] Sulla codificazione dell'obbedienza si veda il breve saggio di S. Mostaccio, *Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 1(2005), pp. 49-60.

[78] X.M. Le Bachelet, *Auctarium bellarminianum*, Beauchesne, Paris 1913, pp. 377-385.

[79] *Ivi*, pp. 386-400.

confutazione; opera breve e intensa in cui si respira la consapevolezza che, senza vincolo di obbedienza cieca, l'intera struttura gesuitica sarebbe crollata.

4. *Contro la monarchia gesuitica*

Il 18 febbraio 1590 i cardinali della Congregazione dell'Inquisizione diedero lettura di un altro memoriale[80] che aveva come oggetto lo stato di degrado della Compagnia e in cui si proponevano incisive riforme. La struttura centralizzata dell'ordine veniva rappresentata come fonte dei guai interni. Il generale, infatti, non poteva conoscere personalmente tutti i suoi sudditi e visitare tutte le case e i collegi. Si creava così un meccanismo iniquo poiché la persona era definita «buona o cattiva»[81] in base al giudizio del rettore o del superiore. Il sistema non era corretto neppure dalle figure dei visitatori che per consuetudine prendevano «prima informatione di ciascun suddito dalli loro superiori»[82]. Insomma si trattava dei consueti problemi di gestione dell'amministrazione di un'istituzione ampia e articolata, qual era la Compagnia di Gesù, resi ancora più grandi dall'essere governata da un generale "monarca". L'anonimo redattore della denuncia, infatti, scriveva che «tutto ciò sarebbe tolerabile se il generale fusse temporale o havesse qualche freno di protettore o congregatione generale; ma niente di questo vi è»[83].

Ritornava dunque di grande attualità il dibattito che si era già affacciato nella storia della Compagnia circa la necessità di restringere l'illimitato potere di un generale che, unico nella storia degli ordini religiosi, si trovava a gestire tale carica a vita e senza nessun efficace meccanismo di correzione e di controllo. Il nostro anonimo autore affermava che la mancanza di un protettore poteva essere compresa e persino considerata un vantaggio per «il buon governo e riputatione della

[80] ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, Varie relative a gesuiti, *Il governo della Compagnia per natura e conditione sua è molto difficile e pericoloso*, cc. 347-360v (qui citato come *Il governo della Compagnia è difficile e pericoloso*). Copia è conservata in ARSI, Fondo Gesuitico 700, Miscellanea I, cc. 194r-212v.

[81] ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, Varie relative a gesuiti, *Il governo della Compagnia è difficile e pericoloso*, c. 347r.

[82] *Ivi*, c. 348r.

[83] *Ivi*, c. 348v.

Religione»[84], ma lo stesso giudizio non era valido per l'assenza di una congregazione generale da riunirsi a cadenze prefissate. La questione era stata dibattuta per la prima volta durante la II congregazione generale ma, ricordava il memorialista, «si sa che quella congregatione era di più di dui terzi di spagnoli quali trovandosi allhora il dominio in mano e pensando perpetuarlo, viddero ciò poter esser loro impedito dalle congregationi generali»[85]. Certo un'esigenza di maggiore democratizzazione si era manifestata ma era stata velocemente liquidata attraverso le congregazioni dei procuratori, riunite ogni tre anni con lo scopo di discutere l'opportunità o no dell'indizione di una congregazione generale. Ma questo sistema serviva solo «per coperta e scusa» poiché il procuratore – eletto nella congregazione provinciale dai superiori e professi di quattro voti –, una volta giunto a Roma «può seguir quel parere che gli piace»[86], perpetrando il meccanismo di amicizie simoniache che aveva già preceduto l'elezione dato che «prima che si faccia detta congregatione si è osservato che procurano i provinciali che si faccino professi di quatro voti alcuni loro confidenti per poter esser più padroni de'suffragii»[87].

Le correzioni del sistema di governo sono solitamente indicate dai difensori della Compagnia nell'esistenza dell'ufficio dell'assistente, ma, dice il nostro anonimo autore, essi sono informati solamente delle cose che riguardano i territori di loro competenza, coadiuvati da segretari in «tutto dependenti dal generale»[88], limitati nella conoscenza da un sistema epistolare che passa sotto il controllo e la sorveglianza dei superiori e dei segretari, tanto da aver creato talvolta l'incresciosa situazione che «siano state remandate indietro le medesime lettere a quei superiori contra i quali erano scritte con gran danno di chi scrisse»[89]. Insomma la Compagnia era malata profondamente e lo stesso principio dell'obbedienza cieca, cardine dell'unità gesuitica, non era altro che uno strumento di controllo interno, non osservato verso il papa: «Nella prattica l'ubidienza si restringe alli superiori domestici; e quando si tratta del vicario di Christo, a cui per tante raggioni si deve

[84] *Ibidem*.

[85] *Ivi*, cc. 348v-349r. Il massimo fautore della difesa degli spagnoli viene indicato in Polanco: *ivi*, c. 355r.

[86] *Ivi*, c. 349r.

[87] *Ivi*, c. 349v.

[88] *Ivi*, c. 351v.

[89] *Ivi*, c. 352v.

perfettissima ubidienza, non solo non si ammette quell'ubidienza cieca tanto lodata ma si usa ogni stratagemma per sfuggirle»[90]. Anche il sistema del generalato a vita era stato alterato essendosi oramai esteso a tutte le cariche interne della Compagnia, divenendo disonore «che uno cominci a governare e non continui fino alla morte»[91].

La denuncia non si limita a criticare astrattamente il governo della Compagnia e a dare uno specchio delle incongruenze esistenti tra realtà e normativa, ma tratteggia un quadro preciso di quel che è «lo stato presente della Compagnia»[92], non risparmiando pesanti critiche agli assistenti del generale:

«Perché l'assistente d'Italia, ch'è il migliore, o men male de gli altri, non è più che da saper dire quattro buone parole, nel resto non ristringe niente, non ha sostanza, né molta capacità di negoci gravi, e povero de' partiti di poco cuore e manco risoluto. Quello di Germania è molto semplice, e di pochissimo consiglio et in presenza del generale par che tremi come schuolaro avanti il maestro. Quel di Spagna è huomo più presto da far molte oratione che di attendere a negoci, e tanto riverente al generale che non osa pensar contra il parer di questo, et è pochissimo grato alla sua natione per esser di poca habilità. Quello di Portogallo non sarebbe malo se havesse un poco di gratia in trattare e maniera da farsi stimare, ma vedendosi in poco credito si astiene anco da quel poco che potrebbe fare»[93].

I quattro assistenti – Lorenzo Maggio per l'Italia, Paolo Hoffeo per la Germania, García de Alarcón per la Spagna e Miguel Rodríguez per il Portogallo – non costituivano dunque un efficace strumento di bilanciamento del potere del generale e neppure dei validi portavoce delle esigenze di tutti. L'Acquaviva, «huomo di gran virtù, di molto valore e d'ingegno tanto eminente che avanza di gran lunga tutti i suoi assistenti, quali appresso di lui sono come niente»[94], contravvenendo all'uso del passato, intratteneva rapporti solo con la schiera dei suoi collaboratori più stretti:

«anzi non par che si fidi se non di gente nuova e di creature sue, a questi da i governi, questi promuove a profession de'quattro voti, ancorché non habbiano né sufficienza di lettere necessarie, né altri talenti o qualità meritevoli, anzi sono per il più gente che non gli può piacere per altro se non perché sono dependenti da lui, o di sì poco ingegno che si lasciaran volgere da lui dovunque vorrà»[95].

[90] *Ibidem.*
[91] *Ibidem.*
[92] *Ivi*, c. 353v.
[93] *Ivi*, c. 354r.
[94] *Ibidem.*

Tra le proposte di riforma della Compagnia, il nostro autore rinunciava sia a proporre la congregazione generale a cadenze predefinite – magari triennali – valutando il sistema di governo già troppo corrotto, sia la figura del protettore che avrebbe reso pubblici gli affari interni della Compagnia[96]. Egli suggeriva invece ancora il governo di un generale eletto a vita, ma con poteri controllati attraverso sistemi di collegialità in cui «il generale non possa proceder a niuna risolutione senza il parer almeno di dui assistenti»[97], e con un incremento del numero degli assistenti da quattro a cinque (uno in più per la Francia). Altri correttivi, sempre nella stessa direzione di maggiore democratizzazione delle strutture, erano presi in considerazione per i provinciali, procuratori e superiori per cui si prevedeva un'elezione con metà dei suffragi e, per i provinciali, con una carica di tre anni che potesse essere iterata una sola volta con due terzi dei voti[98]. Il generale avrebbe continuato ad avere il potere di ratifica delle cariche, nonché la possibilità di proporre una rosa di candidati, tre, per l'elezione[99]. Meccanismi di correzione erano proposti anche per le carriere interne, per l'elezione dei professi – due terzi dei voti dei professi – e dei coadiutori spirituali e temporali – metà dei suffragi –, un'operazione che, si proponeva, sarebbe dovuta avvenire segretamente all'interno della congregazione provinciale con sola verifica e ratifica da parte del

[95] *Ivi*, c. 354v. E in seguito racconta che «con quelle persone che sono a gusto del generale si usa ogni diligenza, ogni dispensa, e si concede loro ogni privilegio ancor che nel resto non siano più meritevoli de gli altri; anzi molto inferiori. Con gli altri si osserva ogni rigore e come di sopra si è toccato la professione de'quattro voti non si è mai data a persone di tanta poca sufficienza, e merito sotto questo generale et altre di molto maggior qualità a giuditio commune sono stati fatti coadiutori»: *ivi*, c. 355r.
[96] *Ivi*, cc. 356r-v: «oltra che sempre il protettore sarebbe esaminato e procurato dal generale al suo gusto, e gli sarebbe molto facile con presenti guadagnarselo, si farebbono le cose della Religione troppo publiche e si perderebbe grandemente la riputatione e credito, e s'introdurebbero frutti e favori secolari nelli governi e stati che sarebbe grandemente. La temporalità del generale si potrebbe disputare ma la maggior parte approva che sia perpetuo per le raggioni che dà la *constitutione*».
[97] *Ivi*, c. 356v.
[98] *Ibidem.*
[99] *Ivi*, c. 357r.

generale per mettere fine a «tanta ingiustitia e partialità che turba tutta la Religione»[100].

A garantire un miglior scambio delle informazioni tra il centro e la periferia si proponeva di concedere agli assistenti e ai superiori la libertà di scrivere «senza che siano vedute queste lettere»[101]. La soluzione ai mali della Compagnia era quindi additata nell'istituzione di congregazioni provinciali più autonome, caratterizzate da criteri di democraticità nell'elezione e in una maggiore trasparenza delle informazioni.

La scrittura letta dai cardinali del Sant'Uffizio generò un grande dibattito che durò per tutti gli anni che precedono la convocazione della V congregazione generale. Il 14 luglio 1592 il cardinale di Camerino Mariano Pierbenedetti consegnava all'Inquisizione una lunga relazione sulla crisi attraversata dalla Compagnia di Gesù e sulle «sue infettioni»[102]. La denuncia era stata redatta alcuni anni prima, avanti l'ottobre del 1590, come permette di affermare il richiamo alla congregazione dei procuratori che si era svolta nell'ottobre del 1590[103]. Riprendeva ampiamente ciò che era stato letto durante la sessione del 18 febbraio 1590[104], apportando però alcune significative modifiche. Vi si affrontavano, infatti, tutti i malfunzionamenti della Compagnia accentuandone il carattere monarchico e tirannico in contrapposizione agli usi della religione. Lo scritto è un succedersi di critiche sviluppate ricorrendo a ciò che si praticava negli altri ordini religiosi: dall'ordine francescano a quello domenicano, dalla regola di sant'Agostino a quella di san Basilio. Se i gesuiti parevano richiamarsi alla tradizione, essa in realtà era completamente distorta nella pratica e si assisteva a violenze e abusi di ogni genere. Insomma le regole gesuitiche, che parevano perfette, quando erano lette nel loro insieme «hanno molto dell'humano et del secolare et per avventura qualcosa di peggio». Mentre il «governo della Compagnia è assoluto», quelli degli altri ordini religiosi «i quali hanno o tutto o gran parte di republica cospirano alla

[100] *Ivi*, c. 357v.

[101] *Ivi*, c. 358v.

[102] Conservato in ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, Varie relative a gesuiti, cc. 366r-382v, *Del governo della Compagnia di Gesù et sue infettioni*. Risposta della Compagnia in ARSI Fondo Gesuitico 700, Miscellanea I, cc. 215r-219v.

[103] A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., p. 129.

[104] ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, Varie relative a gesuiti, *Il governo della Compagnia per natura e conditione sua è molto difficile e pericoloso*, cc. 347-360v.

detta monarchia»[105]; monarchia che per i gesuiti era perpetua[106]. Il potere indiscusso del generale – il quale si vedeva «esercitare imperio, non ministeri, portarse da prencipe, non da padre»[107] –, le nomine discrezionali di professi, dei superiori di ogni livello e degli intermediari che egli usava per conoscere e controllare la Compagnia erano ancora considerati i punti dolenti, quelli che generavano un governo dispotico e una religione servile, in cui il generale aveva in esclusiva il diritto e l'autorità di fare le leggi[108], in cui non mancavano esempi di violenze poiché il funzionamento della legge era ingiusto. Le cause venivano indicate nell'assenza di un protettore della curia cardinalizia da cui i gesuiti si erano liberati con la morte di Rodolfo Pio cardinale di Carpi (1564) e ancora dal potere assoluto e dispotico del generale, in maniera particolare di Acquaviva «eletto con procedere scandalose fattioni e scambievoli accuse». Dei nuovi visitatori apostolici, un cardinale protettore, l'elezione a tempo determinato delle cariche interne, a partire da quella di generale, l'obbligo di visita annuale dell'Europa o parte di essa[109], la determinazione di un tempo preciso in cui riunire la congregazione generale e, infine, lo scandire i tempi per la professione solenne erano i rimedi proposti[110]. L'affondo del cardinale di Camerino, che era particolarmente vicino a Sisto V con cui aveva condiviso l'idea della riforma disciplinare degli ordini religiosi, era rivolto a distanziare l'attuale Compagnia di Gesù da quello che questa era stata al tempo di Ignazio. Quest'ultimo aveva sì fondato una monarchia perpetua ma senza le perniciose novità che vi erano state introdotte in seguito e che l'avevano modificata in una tirannia. Era dunque necessario indire presto una congregazione generale, la cui partecipazione fosse aperta, per evitare interferenze, solo ai professi di quattro voti già presenti a Roma in quel momento. Ancora una volta la figura di Ignazio veniva tirata in ballo per una riforma che forse non aveva nulla dello spirito originario che aveva alimentato i primi compagni.

[105] *Ivi*, c. 367.

[106] *Ivi*, c. 369r.

[107] *Ivi*, c. 378v.

[108] *Ivi*, c. 377r. Sui gradi della Compagnia si veda L. Lukács, *De graduum diversitate inter sacerdotes in Societate Iesu*, in «Archivum historicum Societatis Iesu» 37(1968), pp. 237-316.

[109] Scarsa conoscenza delle province compare in numerose lamentele tra cui si veda ARSI, Fondo gesuitico 700, Miscellanea I, cc. 402r-v.

[110] ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, Varie relative a gesuiti, *Del governo della Compagnia di Gesù et sue infettioni*, cc. 380v-381r.

5. *Governare attraverso la confessione*

La pratica della confessione era uno dei fondamenti del corpo gesuitico. Fosse quella frequente – di cui erano grandi sostenitori – o quella annuale, da praticarsi sempre e comunque prima degli esercizi spirituali, secondo i memorialisti, essa era diventata strumento di governo. I superiori e i provinciali arrogavano a sé il ruolo di confessore e usavano, violando il segreto della confessione, le informazioni avute ai fini del loro governo, e «si sono viste strane essecutioni tanto severe in persone di buona fama, che non sapendosi la cagione han fatto sospettare fussero per cose sapute in confessione e se ne potrebbono portar gli esempi»[111]. In queste osservazioni, raccolte in un lungo memoriale presentato all'Inquisizione romana, si incontravano i malcontenti interni e le accuse esterne. Era questo sistema che aveva attirato i sospetti dei frati domenicani, essenzialmente quelli spagnoli, ma anche di altri oppositori interni ed esterni della Compagnia. Ad esempio nel già citato memoriale del cardinale Mariano Pierbenedetti[112] si sottolineava come all'interno della Compagnia si abusasse

«con ragion di stato per mantenimento della podestà anco delle cose sacre, tra l'altre del sacramento della confessione in perseguire, ora fermando giudicio contro i sudditi per cose udite circa confessione de'secolari con havere e non havere licenza da loro, et havendola, servirsene non solamente contro li nostri, ma etiandio in pregiuditio del penitente come a questi mesi a dietro è stato fatto nella provincia di Venetia, ove s'è licentiato un padre di qualità, et in simil guisa esclamando la persona penitente, et affermando co'fede publica di non haver detto le cose ch'essi dicono haver detto, e di quello che confessa haver detto, non haver dato licenza di parlarne. Né so come, salva coscienza et l'integrità della confessione, si possa costringere o chiedere o lasciar dire al penitente senza gran necessità, i complici [...] ora con dire ai penitenti che de'particolari toccati in confessione gliene ricordino doppo, e ciò per procedere con rimedii violenti; ora con affrontare spesso i semplici raggionando et raccontando qualche particolare della confessione»[113].

[111] ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, Varie relative a gesuiti, *Il governo della Compagnia è difficile e pericoloso*, c. 355v.

[112] ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, Varie relative a gesuiti, *Del governo della Compagnia di Gesù et sue infettioni*, cc. 366-382v.

[113] *Ivi*, cc. 375r-v.

Nella costruzione del "mito" dell'uso della confessione ai fini di governo, sicuramente influivano i privilegi gesuitici in materia di *foro conscientiae* rispetto all'Inquisizione, e cioè il privilegio ottenuto, prima oralmente e poi con il breve di Giulio III *Sacrae religionis* del 22 ottobre 1552, con cui i gesuiti potevano assolvere gli eretici[114]. Gli attacchi erano tanto frequenti che Juan de Mariana nel 1588 si era impegnato nella stesura di un'opera per rispondere a tono alle critiche del frate domenicano Juan de Orellana, in parte tradotte in latino dal confratello Domingo Bañes. La confessione, come praticata nell'ordine gesuitico, era considerata dai due predicatori una continua violazione del sigillo sacramentale poiché si diceva che i gesuiti svelassero il complice del peccatore e usassero le informazioni avute in confessionale per governare i loro sudditi perturbando la pace delle famiglie, macchiando l'onore delle persone illustri, inquietando le città con numerosi disordini. Infine si affermava che vi era una continua violazione del precetto evangelico della correzione fraterna, di quel *Matteo* 18,15 che dal campo del disciplinamento della vita ecclesiastica era diventato la base fondante del diritto processuale canonico e dei procedimenti giuridico-disciplinari all'interno degli ordini religiosi[115]. Il dibattito era tornato di grande attualità dopo il 1581 quando il generale Acquaviva aveva fatto approntare una *Ratio studiorum* in cui vi era un pesante riferimento alla correzione fraterna, alla caritatevole correzione segreta e privata, anche in caso di eresia, e alla necessità di ammonire e correggere gli eretici prima di passare ad una eventuale denuncia inquisitoriale.

Nel suo *Defensorio en favor de la Compañía* – o anche *De complice*, o *Controversia de manifestatione complicis*[116] – Mariana affermava di essersi dedicato a scrivere quest'opera per difendere il suo ordine[117]. Oltre ad essere un ricco trattato, pieno di riferimenti teologici al sacramento della confessione, l'opera trattava infatti anche degli usi e

[114] Privilegio che fu sempre usato con molta circospezione in Spagna. Cfr. J.L. Gonzales Novalin, *La Inquisición y la Compañía de Jesús*, cit., pp. 87-89. Sul tema della confessione si veda A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 213-548 e E. Brambilla, *Il «foro della coscienza». La confessione come strumento di delazione*, in «Società e storia» 81(1998), pp. 591-608.

[115] P. Prodi, *Per una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000, p. 27 e relativa bibliografia.

[116] Questo il titolo del manoscritto conservato in ARSI, Opp. NN. 305, cc. 30a-96v.

[117] J. Mariana, *Defensorio*, cc. 31r, 32r o ancora, per tutelare dall'infamia «non solo uno ni dos sino una religion entera, la qual por gracia de Dios no tiene mal credito en el mundo (c. 32v).

della pratica all'interno della Compagnia al fine di porre fine alle accuse contro l'uso improprio che essa ne avrebbe fatto come strumento per «governar o desgovernar el mundo»[118], rendendola fonte di disordine della «paz de los reynos, ciudades, familias, parentelas, casas»[119]. Dopo aver affrontato dunque le parti più generali della diatriba da tempo esistente nel mondo cattolico attorno al sacramento della confessione e alla *correctio fraterna*[120], l'autore si soffermava a enucleare alcune questioni interne alla Compagnia nel tentativo di sfatare una volta per tutte la leggenda nera che da tempo si era costruita intorno alle pratiche interne dell'ordine gesuitico.

Secondo lo spagnolo, «ninguna constitucion ni regla obliga que nos confessamos con el provincial o visitator»[121], così come i rendiconti di coscienza, che ogni gesuita era vincolato a dare al suo superiore, non erano una pratica investigativa, ma il ripetersi di antichi usi della religione, e particolarmente di san Basilio[122]. Quanti si stupivano dinanzi al legame tra superiore e sudditi, al dovere di questi ultimi di tenere «descubiertas sus conciencias, vicios, virtudes, inclinaciones, y penitentias», dimenticavano l'antica origine di questa pratica che è «conforme a la conversacion del cielo, donde los angelos y los sanctos se conocen y se descubrien los pensamientos»[123]. La lunga e articolata difesa dedica due capitoli alla *correctio fraterna* (capitoli 14 e 15) e a ostacolare l'accusa «que facemos renunciar el derecho de la corection fraterna para effecto de governar todos nostras cosas y casas por medio de las confessiones»[124]. Non vi era alcun obbligo, nelle *Regole* e *Constituzioni* dell'Istituto ignaziano, circa il manifestare ciò che si era saputo in confessione, e di assoluzione da parte dei superiori per i casi riservati, come di peccato mortale[125].

Lo scritto del Mariana trattava della pratica delle visite dei superiori, dei rendiconti di coscienza, della confessione generale di tanto in tanto ai superiori, dei casi riservati, della confessione fatta in forma scritta, della correzione fraterna. I due capitoli finali erano invece dedicati a una dettagliata osservazione sulle ingiurie contenute nel trattato domenicano e sulle cause dell'odio verso la Compagnia. Non entrava particolarmente nei dettagli, ciò d'altra parte sarebbe stata un'arma in mano al nemico come insegnava da tempo la pratica della controversistica poiché sarebbe divenuta un nuovo mezzo di diffusione delle idee antigesuitiche, ma Mariana si chiedeva il perché di tanto odio e ostilità maturati contro la Compagnia, impegnata nella conversione degli eretici e nell'evangelizzazione, proprio da parte di coloro «que nos deven ayudar por ser soldados del mismo Señor»[126]. Certamente, diceva, non poteva trattarsi di un problema connesso alla diversità dell'abito e della professione «si esta manera de vida la tiene aprovada la Iglesia»[127]. E allora perché il loro «differente camino» nelle pratiche dell'orazione e della devozione faceva sì che fossero percepiti «como revales» e perché ciò che «llamamos devocion y oracion o contemplacion eran alumbramientos o deslumbramientos, lo qual se les asento tanto que no ha bastado ni la approvacion de la Iglesia, de las provincias y principes dellas casi todos ecclesiasticos y seglares, ni el fructo que en todo el mundo se ya hecho»[128]; eppure, scriveva, che mai si erano discostati dalla dottrina tomista[129]. Il trattato si concludeva con una preghiera a Dio affinché difendesse la Compagnia dagli attacchi «del demonio que se transfigura muchas veces en angel de luz»[130].

L'opera di Mariana non fu mai pubblicata. Nonostante l'urgenza data alla sua stesura, il clima di relativa tranquillità che si era creato in Spagna tra domenicani e gesuiti ne sconsigliò la pubblicazione per evitare di riaccendere la diatriba[131], ma il tema ai tempi del generalato

[118] *Ivi*, c. 52v.
[119] *Ivi*, c. 89v.
[120] Si veda S. Pastore, *A proposito di* Matteo 18,15. Correctio *fraterna e inquisizione nella Spagna del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana» CXIII, 2(2001), pp. 323-368 in cui si ricostruisce il dibattito sino al 1650.
[121] J. Mariana, *Defensorio*, c. 63r.
[122] *Ivi*, c. 66v.
[123] «En conclusion el govierno de la religion no es como el seglar que mira a cosas temporales, y se endereca a conservar la paz de la republica, ni como el ecclesiastico de los obispos que aunque se endereca al bien espiritual de las almas, pero va muy en universal y no pone a nadie de ordinario en lo que el mismo no pide; y como los subditos no escandalicen altros por todo lo demas pasan muy legeramente, mas este govierno es mas espiritual y paterno, por ser espiritual pretende que los subditos se ecaminen al exercicio de las virtudes y de toda perfection, conforme a la manera de vida que tienen; y por ser paterno es muy particular proveyendo acadauno lo que para este fin le conviene, curando las enfermedades, quitando los impedimientos y peligros»: *ivi*, cc. 64v-65r.
[124] *Ivi*, c. 78v.
[125] *Ivi*, c. 72v.
[126] *Ivi*, c. 93r.
[127] *Ivi*, c. 93v.
[128] *Ivi*, c. 94r.
[129] *Ivi*, c. 94v
[130] *Ivi*, c. 96v.
[131] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, p. 333.

Acquaviva era particolarmente vivace tanto che il generale più volte si trovò a dover rispondere alla questione della pratica della confessione avendo udito che al papa era giunta informazione «che intorno alla materia del secreto [...] non s'osserva et ch'era dura cosa ch'uno non potesse dire una cosa in secreto ad un altro»[132].

6. *Contro il sistema dei gradi interni della Compagnia: il caso di Francesco della Torre*

Tra coloro che dissentivano dalle linee seguite dalla Compagnia di Gesù c'era anche chi aveva deciso di portare avanti una battaglia personale, combattendo secondo i metodi tradizionali e le regole ignaziane che prevedevano di rivolgersi direttamente ai propri superiori per chiedere spiegazioni in merito a fatti, avvenimenti e osservanza delle regole. Nel 1581 a Milano, dove da tempo erano convogliati forse non del tutto casualmente molti gesuiti che non avevano disdegnato il conflitto diretto con l'autorità vescovile, Francesco della Torre aveva posto all'attenzione dei propri superiori una serie di osservazioni su alcuni aspetti della Compagnia. Non sappiamo nulla di questo gesuita. Potrebbe trattarsi dello stesso Francesco della Torre rettore a Firenze verso la fine degli anni settanta, e rimosso dall'incarico e dalla città per l'opposizione fatta all'ordine di Mercuriano di cambiare il direttore spirituale di una mistica, Camilla Trovaglia de Cardi, da anni guidata dal gesuita Andrea Rossi[133]. Ma l'ipotesi non è suffragata se non dall'omonimia.

Il della Torre di Milano si trovò il 5 novembre 1583 a dover ritrattare tutte le sue richieste di chiarimenti e a confessare di avere errato[134]. Il gesuita aveva elaborato numerose considerazioni – ventiquattro – attorno alla natura della professione religiosa gesuitica, al voto di professione, al sistema per gradi, alla povertà. Egli chiedeva un tempo prefissato per la professione religiosa sia per i quattro che per i tre voti, muovendo critiche al sistema che imponeva di rinunciare ai propri beni

[132] ARSI, Fondo Gesuitico, 700, Miscellanea I, cc. 415-416, c. 415r. Il generale pregava «che S. S.tà si degnasse commetter ad alcuni theologi che esaminassero la dottrina che sperarei non trovassero cosa differente dalle opinioni approvate da' dottori essendo passata per mano di tanti nostri theologi» (*ivi*, c. 415v). Altre difese di Acquaviva alle accuse in *ivi*, cc. 406r-407r.

[133] P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 5.

[134] ARSI, Med. 79, Historia 1551-1732, cc. 30r-33r.

pur non essendo professo e mettendo in risalto come questo sistema recasse ingenti danni tenendo in sospeso l'individuo «con promessa di sei in sei mesi d'entrare»[135], e impedendogli di «affettionarsi all'Instituto»[136]. Della Torre sosteneva che le *Costituzioni* prevedessero questa determinatezza, che il Concilio di Trento[137] riconoscendo la professione gesuitica avesse sbagliato e che se non aveva errato era solo perché a quel tempo «non si differiva tanto la professione»[138]. Insomma egli affermava che «non è religioso chi non è professo»[139] – in ciò riallacciandosi ad una diffusa critica di matrice domenicana –, e che non «è della Compagnia chi non ha qualche grado»[140] – sconfessando implicitamente le *Costituzioni* che invece puntavano sul disinteresse dell'individuo verso la propria condizione e sul fatto che si era gesuita a qualsiasi livello poiché si entrava «indeterminatamente per il grado per il quale col tempo si dimostrano capaci»[141]. La critica al sistema di progressione delle carriere interne non era solo teorica, e il della Torre sentiva di dover aggiungere che tra i professi di quattro voti vedeva «manco spirito e più notabili imperfettioni che negli altri»; cosa che poi ritrattò pesantemente ammettendo più volte di aver sbagliato su questo punto e scrivendo, in calce alla ritrattazione, che «fu errore di penna; et volevo dire che in molti così ho notato, benché anco questo giudicio non tocca a me»[142].

Il gesuita della Torre sembrava ispirarsi specialmente ad alcuni fatti, avvenuti proprio a Milano. Egli ricordava, infatti, che si era usata «manifesta ingiustitia contra il Botero, non havendo voluto i superiori né dargli professione, né licenza di uscire dalla Compagnia ma più presto lo posero in prigione»[143]. Era a questa situazione che egli proba-

[135] *Ivi*, c. 30r.

[136] *Ivi*, c. 30v.

[137] Sul sistema di rinuncia dei beni nella vita religiosa il Concilio di Trento stabiliva che: «Per haec tamen sancta synodus non intendit aliquid innovare, aut prohibere, quin religio clericorum societatis Iesu iuxta pium eorum institutum, a sancta sede apostolica approbatum, Domino et eius ecclesiae inservire possint.»: *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, a cura di G. Alberigo-G.L. Dossetti-P.P. Joannou-C. Leonardi-P. Prodi, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996 (1 ed. 1973), sess. XXV, c. XVI, p. 781.

[138] ARSI, Med. 79, Historia 1551-1732, c. 31r.

[139] *Ivi*, c. 30v.

[140] *Ibidem*.

[141] *Esame*, I, [15], 11, p. 396.

[142] ARSI, Med. 79, Historia 1551-1732, c. 31v.

[143] *Ivi*, c. 32r.

bilmente si riallacciava mentalmente quando affermava che coloro che erano stati nella Compagnia per lungo tempo «con dottrina sufficiente et sempre con buona edificatione hanno *ius de professione* per tacito contratto che si fa tra il soggetto et la Compagnia nel quale s'obliga la religione di admetterlo a quello stato che sarà conveniente alla persona sua»[144].

Il sistema del duplice ordine dei voti nella Compagnia era un aspetto che aveva attirato osservazioni anche dall'esterno. Negli stessi anni delle accuse di della Torre Acquaviva era riuscito ad ottenere da Gregorio XIII la già citata *Ascendente Domino* nell'estremo tentativo di contrastare la predicazione del domenicano Diego Pereda e di sancire la validità dei voti religioso semplice come veri voti religiosi a tutti gli effetti e la scomunica per chiunque li ponesse in discussione[145]. Étienne Pasquier lo considerava machiavellico nella sua capacità di istituire automaticamente un doppio regime civile tra i membri della Compagnia dividendoli tra i professi, coloro che emettevano i voti solenni di obbedienza, castità e povertà divenendo inabili ai diritti civili di proprietà e successione, e gli scolastici del primo voto semplice che pur emettendo i tre voti erano considerati tuttavia ancora abili civilmente e dunque capaci di succedere e di possedere. Anche su questo punto dunque i gesuiti dissidenti si trovavano d'accordo con il pensiero antigesuitico sorto all'esterno della Compagnia.

7. *Sotterfugi e dissensi durante la V congregazione generale*

La documentazione di denuncia, come si è visto, è spesso anonima: non possediamo l'originale o ne conosciamo i contenuti solo a partire dalle difese stilate dal governo della Compagnia. Diverso è il caso di una lettera dal tono minaccioso, bozza di un memoriale, rinvenuta misteriosamente nel collegio di Siena. Il fatto ci riporta alla vicenda delle lettere che nel 1578 erano state spedite a Gregorio XIII. Nonostante le riconferme dell'Istituto della Compagnia avvenute ripetutamente da quella data al 1593, è in quest'anno, il 19 dicembre, mentre è in corso la V congregazione generale, che fu trovata vicino ad un camino del collegio di Siena una inquietante lettera datata il 14 dello

[144] *Ivi*, c. 32v.

[145] L. von Pastor, *Storia dei papi*, cit., X, pp. 111 ss.

stesso mese indirizzata al «beatissimo padre» con cui si ritornava a denunciare lo stato di degrado della Compagnia:

«La controversia de' gesuiti non consiste, come altri pensa, nella professione simpliciter, ma nella vocalità con sommo artificio annessa et appropriata solamente al quarto voto, da chi ha voluto sotto spetiosi vocaboli perpetuare il governo in alcuni pochi suoi confidenti et se a questo sì grave inconveniente non si rimedia resteranno oppressi et defraudati del suo diritto i quattro quinti della Compagnia et per conseguenti non mancheranno mai nuove querele et nuovi disturbi alla Sede Apostolica; anzi seguiranno di apostatare più suggetti che prima con vituperio della religione, et con grande scandalo della cristianità. De'particolari del negozio da nessuno può Vostra Beatitudine più distintamente informarsi che dall'Ill.mo cardinale Toledo che molto ben sa le strophe di questo nodo gordiano, et con retto giudizio sente a favore della equità, la quale nella presente causa come manifesto pericolo se non s'interpone la potente mano della Santità Vostra, essendo poco verisimile che la parte maggiore de'congregati, sia di buona voglia per decretare mai cosa pregiudiziale a quell'imperio nel quale per tante vie hanno procurato di continuare sin qua»[146].

La lettera anonima riconduce sulla scena Francisco Toledo, divenuto cardinale il 17 settembre dello stesso anno, che ancora una volta veniva indicato come l'interlocutore preferito dei dissidenti italiani e non solo. Spagnolo, proveniente da una famiglia di origine giudaica, Francisco Toledo era un uomo particolarmente dotato, un vero prodigio l'aveva definito il suo maestro, il domenicano Domingo de Soto. Nato a Cordova nel 1532[147], nel 1558 iniziava il suo noviziato nel collegio di Salamanca e lo stesso anno era già titolare della cattedra di filosofia a Roma. Impegnato nel programma di produzione di testi scolastici per il collegio romano, sulla sua *Introductio in Dialecticam* di Aristotele, sulle sue opere *Logica*, *De Physica auscultatione*, *De anima*, *De generatione et corruptione* si formarono generazioni e generazioni di gesuiti. Nel 1562 passò alla cattedra di teologia che detenne fino al 1569. Fu durante questo periodo che Toledo ebbe uno scontro con Juan de Mariana, e quest'ultimo ben presto fu rimandato in

[146] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, c. 174r.

[147] Sul Toledo si veda voce a cura di P.J. Donnelly in *Diccionario histórico*, cit., IV, pp. 3807-3808; A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III e IV *ad indicem*, e M. Scaduto, *Lainez. L'azione*, cit., *ad indicem*.

Spagna. Si trattava di uno screzio sorto sul metodo di insegnamento, su questioni di natura pedagogica, ma segnò l'inizio per il Toledo di una carriera solitaria, sganciata dal potere centrale della Compagnia, sempre più autonoma e per certi aspetti ostile, tanto da essere più volte investito del titolo di antigenerale dei gesuiti. Nel 1569 fu nominato da Pio V teologo della sacra Penitenzieria e predicatore ordinario del papa e del collegio dei cardinali. Ciò determinò una sua maggiore vicinanza agli alti poteri curiali che al proprio generale e l'inizio di una strada che lo avrebbe portato presto, primo tra i gesuiti e in palese opposizione con le consuetudini ignaziane, a vestire la porpora cardinalizia.

La lettera rinvenuta nel collegio di Siena riconduce nella vicenda anche un altro individuo già noto ai tempi del memoriale del 1578. Girolamo Barisone, rettore del collegio, non aveva infatti dubbi: quella lettera era di Giovanni Pietro Maffei, attribuzione sostenuta non solo dall'«antica temerità», ma anche per la grafia, per «la mano, la qual è di lui infallibilmente»[148]. Quest'ultimo, ospite a Siena dopo il processo interno subìto qualche anno prima, non aveva l'animo pacificato e continuava nelle sue istanze di emendare le *Costituzioni*, disprezzando lo Spirito Santo che le aveva ispirate. Il Barisone si era affrettato nel far copia della lettera e nell'inviarla al generale[149], e qualche giorno dopo aggiungeva altri dettagli sulla faccenda e sulla situazione all'interno del suo collegio. «Quel padre ha sparso per casa il suo veleno»[150] e, infatti, indagando segretamente all'interno del collegio e ascoltando le persone entrate in contatto con il Maffei, emergevano i punti messi in discussione e alcuni nomi di persone coinvolte. Convinto di rispettare lo spirito ignaziano, poiché se il fondatore fosse stato vivo avrebbe mutato la Compagnia «conforme ai tempi, [...] che altrimenti la Compagnia va in rovina, con grande vituperio et dishonor di Dio», Maffei riteneva necessario lavorare essenzialmente su tre fronti: sulla professione, sulla vocalità e sul modo di governo rispettivamente rendendo più accessibile la professione dei quattro voti – «conforme alla maggior moltitudine de soggetti che ogn'dì crescono nella Compagnia» –, allargando il ruolo dei professi di tre voti concedendo

[148] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596,* lettera del 19 dicembre 1593 di Barisone, c. 178r.

[149] *Ivi*, cc. 178r-179r; e il giorno dopo tramite dei gesuiti di passaggio inviava al generale l'originale della lettera: *ivi*, c. 180r.

[150] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596,* c. 182r, lettera di Barisone a Acquaviva del 29 dicembre 1593.

loro almeno «suffragio nelle consulte et congregationi, altrimenti la Compagnia sarà sempre piena di gente inquieta», ed infine limitando il potere dei superiori e dello stesso generale che non doveva essere a vita[151]. Tali trasformazioni dell'Istituto erano necessarie per il fine della Compagnia, cioè per l'aiuto del prossimo, perché «fine et instituto sono una stessa cosa». Tra le informazioni che lasciarono Siena alla volta di Roma, Barisone vi inseriva i nomi di alcuni sostenitori di Maffei: «Il padre Lorenzo Maggio, Giovanni Battista Carminata, il padre Pietro Affonseca, Prospero Malavolta, et altri molti, i nomi de quali non sa», una «sua fattione» che «se potesse prevalere [...] farebbe una bella riforma»[152].

Si tratta di personaggi importanti, impegnati ai più alti livelli nella gestione della Compagnia di Gesù, e più volte entrati in contatto, per motivi diversi, con i gesuiti di Milano e dunque con Achille Gagliardi. Lorenzo Maggio era stato assistente d'Italia dal 1581 al 1584, visitatore di Austria (1594-1596) e di Francia (1599-1604) ed era stato coinvolto nelle indagini preliminari volte ad accertare la natura degli stati mistici vissuti da Isabella Berinzaga e a esprimere un parere – che fu positivo – circa l'opportunità di accoglierla nella Compagnia come devota. L'opera del Maggio si era anche espressa in un profondo studio sullo stato della Compagnia di Gesù stilato per incarico dello stesso Acquaviva nel 1586. Il suo *De naevis Societatis et remediis* è una dettagliatissima analisi delle deficienze della Compagnia, delle loro cause e dei possibili rimedi in cui egli criticava l'assenza di una profonda vita spirituale e auspicava una educazione alla preghiera[153]. Pietro Fonseca, membro della commissione per la *ratio studiorum* e visitatore del Portogallo, era stato invece indicato come uno dei membri cospiratori contro il generale ai tempi della denuncia (1578) che Gagliardi e Maffei, sotto l'ala protettiva di Toledo, avevano presentato al papa; Giovanni Battista Carminata era stato vice assistente d'Italia, accanto a Maggio, sino al 1589 per poi diventare superiore della provincia romana; infine, Prospero Malavolta, vice provinciale di Milano nel 1581-82, era ora provinciale della Veneta[154].

[151] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596,* c. 186r. P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., pp. 37-38.

[152] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, lettera dell'11 gennaio 1594, c. 184v.

[153] M. de Certeau, *Politica e mistica*, cit., p. 108.

[154] Su questi personaggi si veda *ad indicem*, M. Scaduto, *Catalogo dei Gesuiti d'Italia*, cit.

L'indagine interna del Barisone era avvenuta in maniera segreta, senza mai interrogare Maffei che proprio dal giorno in cui aveva perduto vicino al fuoco la lettera-memoriale, scriveva Barisone, «mi fa tanti vezzi, mi adula tanto, mi si raccomanda tanto et mostra di confidar in me tanto che l'è un stupore»[155]. Il rettore inoltre sospettava che Maffei avesse parlato anche all'esterno del collegio «perché in bocca di monsignor illustrissimo arcivescovo ho recognosciuto le massime et i fondamenti quali intendo c'ha sparso in casa et sono nel memoriale»[156].

Coinvolto direttamente nelle prime denunce, Maffei svolse sempre un ruolo molto importante all'interno della Compagnia. La sua *Historia indiarum*, già ricordata, fu una delle principali fonti utilizzate dai missionari gesuiti impegnati nella difficile opera di evangelizzazione della Cina, del Giappone e dell'India; più travagliata la stesura *Degli Annali di Gregorio XIII pontefice massimo*, incarico ricevuto nel 1589 e terminato solo nel 1597[157]. Nell'estate del 1594 Maffei è di nuovo a Milano; nonostante il tentativo di evitarlo da parte di Francesco Vipera e Bernardino Rossignoli[158] e la decisione presa, come abbiamo visto, durante il processo del 1578. Come nel settembre del 1588[159] egli si era trovato ancora una volta a fianco del Gagliardi proprio in concomitanza del lungo memoriale che questo ultimo aveva inviato all'arcivescovo di Milano in un disperato tentativo di sottrarsi all'autorità del generale. Le istanze di riforma del Maffei si unirono a quelle più prettamente spirituali di Achille Gagliardi. È a questo periodo, infatti, che risalgono gli stretti contatti del gesuita padovano con il governatore spagnolo a Milano, Juan Fernandez de Velasco, e le trattative per cercare, disobbedendo al generale, di rimanere a tutti i costi a Milano. Alcune lettere indirizzate all'Acquaviva mettono in luce che Gagliardi aveva interpretato l'ordine di andarsene da Milano come il tentativo di separarlo dal movimento di riforma dello spirito[160]. La città lombarda si prospettava dunque come un centro in cui i gesuiti si trovavano pro-

[155] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, lettera dell'11 gennaio 1594, c. 185r.

[156] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, lettera del 29 dicembre 1593, c. 182r.

[157] P. Pirri, *Gli Annali gregoriani di Gian Pietro Maffei*, cit., pp. 56-97.

[158] «Il P. Vipera ci scrive con molte ragioni che non conviene che il P. Maffeo stia nella casa»: ARSI, Med. 21, *Epp. Gen. 1576-1583*, c. 450v. Cfr. P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 39 nota 99; Id., *Gli Annali gregoriani di Gian Pietro Maffei*, cit., pp. 70-72 e F. Chiovaro, *Bernardino Rossignoli S.I. (1547-1613). Orientamenti della spiritualità post-tridentina*, Gregoriana, Roma 1967.

[159] P. Pirri, *Gli Annali gregoriani di Gian Pietro Maffei*, cit., p. 59.

[160] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, cc. 214-217 e cc. 217-218.

fondamente coinvolti nelle vicende con il potere politico, in cui non infrequenti erano i contrasti interni[161].

Lo stesso allontanamento di Achille da Milano e i ripetuti tentativi di mettere fine alla fitta corrispondenza instaurata con Isabella misero in subbuglio tutta la comunità gesuitica milanese, tanto che Acquaviva scrisse al provinciale per fargli accertare quanto si mormorava circa un memoriale che si cercava di far sottoscrivere[162]. Anche le istruzioni di Acquaviva circa il comportamento che Gagliardi era tenuto a osservare fanno pensare allo stesso clima rivoluzionario all'interno della Compagnia. Il generale ordinò infatti essenzialmente due cose: obbedire e accettare le sue disposizioni volte a ridimensionare la figura carismatica e profetica di Isabella, togliersi dalla testa che attraverso la donna si potesse attuare una riforma della Compagnia e, infine, divieto assoluto per tutti i gesuiti di trattare di tale materia con madonna Isabella[163]. La lettera del Maffei di un mese dopo la data dell'inizio della V congregazione e la condanna e l'isolamento di Achille Gagliardi, qualche mese prima, per giungere alla separazione definitiva da Isabella nel 1595, non erano altro che un colpo di coda e il tentativo di tagliare l'erba sotto i piedi a questo gruppo. La lunga lettera di Gagliardi ad Acquaviva del 19 dicembre 1595 sulla via di Cremona mette in luce tutti i suoi sentimenti verso l'allontanamento da Milano, la fine della relazione con Isabella e la sconfitta delle riforme della Compagnia. Egli minacciava di trascinare il governatore di Milano nella vicenda ma anche di sedare ogni discussione e vicenda di ribellione in cambio di un suo ritorno a Milano e della promessa della riforma dello spirito[164].

[161] Per alcuni casi di violenza si veda F. Rurale, *Clero e Violenza. Note su vicende e uomini della Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento*, in «Acta Histriae» 10(2002), pp. 305-322, ma si veda anche Id., *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, cit., pp. 352-357.

[162] ARSI, Ital. 71, c. 88, lettera di Acquaviva al provinciale Rosignoli del 5 agosto 1595. Cfr. anche P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 46.

[163] ARSI, Ital. 162, c. 128, Instruttione di quanto il P. Achille Gagliardi dovrà eseguire intorno al negorio di M. Isabella di Milano del 10 marzo 1601 anche in P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., pp. 68-69.

[164] ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, c. 220 e cfr. P. Pirri, *Il P. Achille Gagliardi, la dama*, cit., p. 43.

8. *Gli esiti della V congregazione*

La V congregazione generale si aprì il 3 novembre 1593, sullo sfondo di equilibri politici europei in fase di trasformazione[165], e sembrò preannunciare cambiamenti epocali per la storia della Compagnia. Si concluse il 18 gennaio dell'anno successivo con un nulla di fatto: i gesuiti convocati votarono compatti a favore del loro generale. La Congregazione aveva avuto inizio in un clima di forte ostilità verso il generale, ma questo riuscì presto a prendere il sopravvento. Lavorando a contrapporre l'uno all'altro i suoi nemici, prospettando a Clemente VIII i rischi connessi alle pressioni spagnole in materia di autonomia delle singole assistenze, Acquaviva aveva messo in minoranza anche il partito spagnolo guidato da José de Acosta, oramai isolato da Toledo nominato cardinale il 17 settembre 1593. Si stava affermando un nuovo partito di gesuiti che ritrovarono compattezza intorno alle *Costituzioni* e all'idea che esse non potevano essere mutate o modificate, in contrapposizione a Clemente VIII che invece pensava che ogni struttura di governo dovesse essere mutata, come la storia aveva dimostrato[166].

L'unica incertezza, la sola occasione in cui sembrò a un certo punto riaffacciarsi l'anima riformista che aveva voluto la congregazione generale, fu in materia di *conversos*. Dinanzi alla proposta di escludere i *cristianos nuevos* dalla vita gesuitica, si alzarono delle voci – quella di José de Acosta, di Antonio Possevino (escluso dalla partecipazione alla congregazione forse proprio per i suoi duplici legami con il movimento riformatore interno[167]), di Franscisco Arias. Ma non furono sufficienti e la Compagnia deliberò nel suo decreto 52 la loro esclusione che, per coloro che non avevano ancora fatto voto di professione, significò l'immediata uscita dal corpo gesuitico. Altre mosse concretizzarono la vittoria su tutti i fronti. Il generale non solo ne uscì rafforzato, ma fece votare anche alcuni provvedimenti che avrebbero, almeno nelle intenzioni, dovuto mettere fine a ogni discussione futura. Fu dunque sancito nel decreto 54 di punire i memorialisti, i perturbatori della pace interna, i diffusori della "peste" all'interno della Compagnia[168], con l'espulsione e con il dovere, sotto obbligo di obbedienza, di denunciarli. Il decreto contro i memorialisti assumeva i contorni di una politica volta a eliminare in assoluto la possibilità di un ripetersi delle vicende e ai gesuiti venne così proibito di ingerirsi in questioni politiche avvalendosi dell'appoggio delle autorità secolari: mai più avrebbe così potuto ripetersi il rapporto Acosta-Filippo II o, in tono minore, Gagliardi-governatore di Milano[169]. Acquaviva inoltre diede un ulteriore giro di vite a quelle congregazioni provinciali che più volte i memorialisti avevano indicato come possibile strumento di democratizzazione del governo della società gesuitica. In congregazione generale fu, infatti, limitato il numero dei partecipanti, fissandolo a quaranta o cinquanta a seconda che essa precedesse una congregazione dei procuratori o una congregazione generale. Ora la congregazione di provincia era composta dal provinciale, i superiori locali, il procuratore di provincia, i rettori dei collegi e da tanti professi quanti erano coloro che mancavano per raggiungere il numero dei partecipanti stabilito. Questi ultimi infine dovevano comunque essere almeno i 2/3 e venivano scelti dando preferenza all'antichità dei loro voti. Era un modo questo per evitare nomine di comodo all'ultimo momento. Solo su due punti Acquaviva aveva ceduto: la riunione della congregazione generale ogni sei anni e il mutamento triennale degli assistenti del generale. In cambio aveva pienamente riaffermato la propria autorità ottenendo la ratifica delle sue linee politiche e di governo.

La Riforma dello spirito caldeggiata da Gagliardi e dai suoi cento gesuiti al seguito non venne neppure presa in considerazione. Gli stessi artefici della convocazione della congregazione generale alla fine si schierarono quasi sempre a fianco del loro generale come nel caso di José de Acosta che, pur non avendone alcun diritto, su richiesta del papa e del re di Spagna fu ammesso a partecipare alle discussioni. Papa Clemente, commentando l'esito della congregazione, esclamò: «Questi padri hanno voluto processare il lor generale et l'hanno canonizzato»[170]. Effettivamente la memoria della Compagnia sui motivi che condussero a convocare una congregazione straordinaria, per discutere dei gravi problemi e malcontenti che parevano affliggerla, appare alquanto carente, pronta a giocare su equivoci e a mescolare le carte sino a presentare il generale come il primo tra coloro che ne ave-

[165] Clima ricostruito da G. Cozzi, *Gesuiti e politica sul finire del '500*, cit., pp. 486-488.

[166] A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., p. 143.

[167] Cfr. F. Rurale, *La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e riconferma dell'Istituto*, cit., in fine.

[168] *Decreta Congregationum Generalium Societatis Iesu*, cit., II, decretum 54, p. 863.

[169] Ma già nel 1587 Acquaviva era ricorso a Sisto V per richiamare a Roma Antonio Possevino impegnato in Polonia nelle trame per l'elezione del nuovo re: A. Guerra, *Un generale fra le milizie del papa*, cit., p. 146.

[170] Così Francesco Sacchini nella *Vita di Claudio Acquaviva*: *ivi*, p. 239.

vano desiderato la convocazione. Come ci fa intuire Pedro de Ribadeneira in una lunga lettera alla contessa Caterina de la Cerda de Lemos del 22 dicembre 1604, quando si parlava di una venuta del generale in Spagna in un clima che di lì a poco avrebbe portato alla VI congregazione generale, la Compagnia ritrovò la propria unità intorno all'ostilità contro un intervento regio spagnolo, cosa che non poteva trovare il consenso dei gesuiti appartenenti a diverse nazioni[171]. Sotto il grande ombrello dell'obbedienza al generale e ai superiori, e della difesa dei princìpi nazionalistici la Compagnia di Gesù riaffermò e rafforzò la sua struttura di governo.

[171] P. de Ribadeneira, *Confessione, Epistolae aliaque scripta inedita*, cit., II, p. 218.

CAPITOLO QUARTO

PEDRO DE RIBADENEIRA E JUAN DE MARIANA
Due riposte antitetiche alla crisi della Compagnia

1. *I* Detrimenta Societatis *italiani (1606) e la VI congregazione generale (1608)*

In seno alla V congregazione generale fu creata nel 1593-94 una commissione denominata *ad detrimenta cognoscenda*, avente lo scopo di indagare dall'interno e in maniera ufficiale i disagi della Compagnia di Gesù. Nonostante il lavoro della commissione, nei primi anni del Seicento proseguivano malumori e segni di protesta e il generale Acquaviva continuava a ricevere lettere in cui i gesuiti denunciavano la poca qualità dei propri superiori e l'assenza di vita in comune praticata dai propri confratelli[1]. Nel 1600 il generale era intervenuto personalmente con le sue *Industriae ad curandos animae morbos*, un titolo significativo del clima presente nella Compagnia. Nel 1603 un anonimo dalla Sicilia proponeva una lista di rimedi necessari per porre fine alle disfunzioni riscontrate. I temi erano quelli consueti. Si chiedeva un tempo prestabilito tra una congregazione generale e l'altra – cosa che avrebbe condotto la Compagnia da un sistema di governo di tipo monarchico a uno più collegiale – la riduzione del numero dei coadiutori temporali e la loro disciplina, il «rimediar all'inosservanza delle regole et alla troppa licentiosa conversatione e prattica coi secolari», l'abolizione del decreto contro l'ingresso dei discendenti da «hebrei ed heretici», una maggiore meritocrazia nell'attribuzione delle cariche di governo, l'opposizione alla massiccia presenza di stranieri, particolarmente nella provincia romana, nonché una richiesta che i princìpi deliberati durante l'ultima congregazione generale venissero finalmente

[1] Si veda ad esempio la lettera di Pietro Gambacorta scritta il 19 gennaio 1594 in cui prospetta i difetti presenti nelle case e collegi di Sicilia (ARSI, Ital. 161, *Epistolae Italiae 1592-1596*, cc. 188r-189v).

attuati[2]. La V congregazione generale, che si era conclusa con un cerchio dei gesuiti a difesa del loro generale, non aveva dunque rimosso alla radice i problemi che attanagliavano la vita della Compagnia.

Nel 1605 Acquaviva decise di procedere a un'approfondita indagine volta a coinvolgere tutti i gesuiti, anche quelli delle sedi più periferiche, al fine di conoscere tutto ciò che a loro avviso poteva e doveva essere modificato, quali erano i maggiori problemi che affliggevano il corpo gesuitico e i possibili rimedi a questo stato di cose. Richiese a tutte le province un esame *De detrimentis Societatis*. Ciascuna congregazione provinciale doveva riunirsi e inviare un rapporto sui *deficit* constatati, sui rimedi già impiegati e i loro risultati e, infine, sui mezzi da usare in futuro per assicurare una maggiore fedeltà. Ciascun gesuita infine poteva inviare a Roma un memoriale su questi temi. «L'ensemble du dossier représente le jugement que porte sur elle-même une génération»[3], scrive Michel de Certeau. Si tratta infatti di una massa di documentazione, che dalle periferie giunse al cuore del corpo gesuitico, in cui è possibile rintracciare, con una grande varietà se non di temi certamente di toni, le molteplici sfumature del modello gesuitico abbracciato da ciascun componente.

La documentazione è ricca e di diverso tenore: relazioni inviate da singoli gesuiti si affiancano a resoconti delle delibere delle congregazioni provinciali, convocate spesso proprio a questo scopo, e quindi riflessioni di un gruppo. È un materiale, analizzato solo parzialmente dagli studiosi, che testimonia un malessere condiviso che ha origine da più aspetti della vita gesuitica. Una prima indagine è stata svolta da Michel de Certeau che aveva individuato nei *detrimenta* della provincia di Francia le radici di quella contrapposizione interno-esterno che fu una caratteristica del Seicento francese. Per la Francia, scrive de Certeau, si trattava soprattutto di problemi di spiritualità: il poco interesse riservato dai superiori alla formazione spirituale, anche in riferimento all'autoritarismo usato nel loro governo. Per la provincia di Spagna e i missionari impegnati nelle Americhe Paolo Broggio ha invece parlato di preoccupazioni circa l'assenza di un autentico spirito missionario[4]. Per la provincia d'Italia la questione è ancora in parte

[2] ARSI, Fondo Gesuitico 700/2, cc. 433r-v: Cose che vengono proposte da riformarsi e c'hanno bisogno di rimedio nella Compagnia di Sicilia al papa. 1603.

[3] M. de Certeau, *Les «petits saints d'Aquitaine»*, cit., p. 335.

[4] P. Broggio, *Evangelizzare il mondo*, cit., pp. 54-55.

diversa. L'analisi dei *detrimenta Societatis* inviati in risposta all'ordine di Acquaviva fanno emergere un appiattimento su alcune problematiche, e queste spesso non sono che un ripetersi delle posizioni già esposte più volte dai memorialisti. Ne viene fuori il ritratto di una Compagnia anarchica, in cui non sono rispettate le regole di governo impartite dal generale, disordinata nella conservazione archivistica della legislazione[5], e in cui i superiori e i rettori dei collegi sono coinvolti in esercizi secolari, lontani dalla vita gesuitica, con incarichi di prefetture e di scuole. Si sottolinea l'assenza di qualità di coloro che sono designati a governare: presuntuosi, decidono tutto da soli tanto «che puoco o niente conferiscono delle cose agibili con padri vecchi in collegio ne tanpoco col monitore»[6], privi di ogni interesse verso il progresso spirituale della comunità che dovevano accudire, passavano «mesi e mesi» senza «un ragionamento spirituale»[7]. Tra le richieste di una maggiore cura della vita spirituale e quelle di un più grande controllo e attivismo nella vita apostolica missionaria[8], non mancavano le consuete critiche al sistema dei gradi interni della Compagnia. Essi non venivano discussi, come era invece avvenuto nei memoriali, dal punto di vista teologico o delle consuetudini della Chiesa. Il problema era affrontato in una prospettiva eminentemente pratica. L'esistenza dei professi dei quattro voti nelle istituzioni gesuitiche governate da superiori locali, che avevano un grado inferiore, faceva sì che questi ultimi «non li possono dire una parola [...] e così per non haver disturbi, eleggono lasciarli mangiar e dormir in santa pace, che venir a competenze»[9]. La scarsa comunicazione tra i superiori e i loro sudditi era tale che se questi osavano parlare con il superiore venivano subito apostrofati come spioni[10]. Si chiedeva a gran voce l'applicazione di una sola e unica disciplina. Era intollerabile l'assenza di orazione[11], di ogni forma di educazione circa l'Istituto della Compagnia tanto che si domandava che «gl'instruttori non siano destruttori introducendo diverso spirito dell'Instituto con eshortationi non del Instituto», come

[5] ARSI, Hist. Soc. 137, Detrimenta 1606, c. 57r, firmata Vittoriano Premoli per la Provincia Veneta.

[6] *Ivi*, c. 14d. Così il gesuita Giovanni Nucci.

[7] *Ivi*, c. 14e r.

[8] Così la Sicilia: «s'incarichi la conscienza de' superiori che mantenghino le missioni, e castighino l'otiosi a pane e acqua»: *ivi*, c. 14h, di Geronimo Lombardo da Messina.

[9] *Ivi*, c. 14h.

[10] *Ivi*, c. 57r di Vittoriano Premoli.

[11] *Ibidem*.

veniva interpretata la lettura «in tavola tutto l'anno di croniche d'altre religioni»[12]; infine erano inaccettabili i cambiamenti delle materie spirituali ora diverse dal passato[13].

Unanime era ancora la richiesta di una maggiore collegialità nella vita della comunità gesuitica e di attenuare il potere assoluto dei superiori e dei rettori con il dar loro meno ascolto, con il verificare le loro affermazioni[14], di non essere tolleranti nei confronti di «scandalosi, dissoluti e licentiosi»[15], con un ricambio dei vertici che non fosse solo quel consueto spostamento dei superiori da una casa all'altra, sistema che dava «ad intendere che in tutta Italia non habbia soggetti atti a crear provinciale se non quattro o cinque»[16]. Oltre all'ordine nel governo, si chiedeva anche una maggiore disciplina nella vita religiosa. Si lamentava, e particolarmente nella casa milanese, la tiepidezza nella pratica degli esercizi spirituali e dei compiti gesuitici, l'assenza di penitenze e pratiche di mortificazioni esteriori[17]; si considerava impellente il bisogno di «porre ne' collegi per padri spirituali persone di maggior autorità e diligenza»[18]. Tra le esigenze di un buon governo e quelle di una vita spirituale più intensa non mancavano accenni, all'interno dei *detrimenta* più articolati, frutto di esiti di discussioni collegiali, all'assenza di una uniformità della dottrina scolastica. La dottrina di san Tommaso non era insegnata in ugual modo e maniera all'interno dei collegi, generando discussioni accese sulla grazia[19].

Il materiale convogliato a Roma fu la base su cui dar inizio alla VI congregazione generale (1608). Essa ancora una volta accoglieva alcune richieste di rinnovamento della Compagnia. Si decise di creare un'assistenza di Francia, come proposto più volte da alcuni memorialisti[20], e fu attenuato il decreto contro i *cristianos nuevos* permettendo l'ingresso a coloro che appartenevano a buone e rispettabili famiglie cattoliche da più di cinque generazioni. Ma al contempo continuarono le censure contro i perturbatori della V congregazione generale, già

[12] *Ivi*, c. 58r, avvertimenti per il generale di Antonio Valentino della Provincia Veneta.
[13] *Ivi*, c. 62v, relazione di Gio Battista Lambertini da Ferrara.
[14] *Ivi*, c. 14g di Giovanni Nucci.
[15] *Ivi* c. 160r da Ferrara Lorenzo Tolo (o Zeolo).
[16] *Ivi*, c. 62r di Gio. Battista Lambertini da Ferrara.
[17] *Ivi*, c. 28r, dalla provincia di Milano.
[18] *Ivi*, c. 57r di Vittoriano Premoli.
[19] Come da Milano Gerolamo Belli ricordava: ARSI, Instit. 213, ultimo settembre 1609, c. 51r.
[20] Cfr., ad esempio, ACDF, Santo Offizio, St. St. N3g, *Varie relative ai gesuiti*, c. 356v.

confermate da Paolo V con la bolla *Quantum religio Societatis* (1606)[21], che si estesero, con il secondo decreto intitolato *contra perturbantes*, ai gesuiti che per mezzo d'altri attentavano alla pace interna[22]: la posta in gioco era la difesa dell'Istituto della Compagnia, cosa a cui contribuì forse definitivamente la conclusione nel 1609 del processo di beatificazione di Loyola che diede alle sue *Costituzioni* un nuovo e divino significato.

2. *Pedro de Ribadeneira e la difesa dell'Istituto gesuitico*

Con il termine Istituto, secondo la tradizione cattolica-romana, si intende il modo di vivere di una comunità religiosa e le norme giuridiche che la regolano. Per i gesuiti fu subito racchiuso nella *Formula,* nel documento con cui Paolo III nel 1540 approvava e riconosceva l'ordine e che, a partire dalla sua stesura del 1550 con Giulio III, indicò esplicitamente le *Costituzioni* della Compagnia come parte integrante della definizione di come i gesuiti dovevano vivere, riservando al padre generale l'autorità di redigerle e ai gesuiti riuniti in congregazione generale il potere di ratificarle[23]. A partire dal 1606, con la prima edizione dell'*Institutum Societatis Iesu* il termine Istituto iniziò a comprendere tutta la materia giuridica, le *Costituzioni*, le regole e i brevi[24]. L'Istituto della Compagnia, così semplice e flessibile nella sua espressione della *Formula*, divenne complesso in quanto alla sua definizione partecipava ora anche una massa di documenti di natura giuridica.

Una complessità aumentata dall'esistenza di un duplice binario di conoscenza del sapere gesuitico. La struttura della Compagnia di Gesù, infatti, a partire dal suo sistema di gradi e di progressione interna delle carriere – privo di tempo preciso e certo per la professione – si rifletteva in una differenziata circolazione interna dei suoi saperi e della sua identità religiosa. Gli *Esercizi spirituali*, il testo fondamentale della pratica gesuitica, non solo non erano destinati a finire nelle

[21] *Litterae apostolicae*, in *Corpus institutorum Societatis Iesu*, cit., I, pp. 162-170, pp. 163-164.
[22] *Decreta congregationum generalium Societatis Iesu*, in *Corpus institutorum Societatis Iesu*, cit., pp. 874-875: «verum etiam ita extendendum, ut eo Nostri omnes comprehendatur, qui quorumcumque hominum, sive de Societate sint, sive de ipsa non sint, opera utuntur ad Societatis pacem conturbandam».
[23] *Formula* del 1550 in I. Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 219.
[24] Cfr. voce «Instituto», in *Diccionario histórico*, cit., III, pp. 2039-2048, in part. p. 2039.

mani del praticante per rimanere in quelle del maestro, ma a lungo non poterono essere pubblicati in lingua diversa da quella latina. Le edizioni degli *Esercizi spirituali*, approvati da Paolo III nel 1548, si ebbero solo a partire dal 1574 e sempre con particolari controlli e numerose limitazioni. Claudio Acquaviva nel 1587 permise alla provincia di Aquitania di copiare solo una parte del testo ignaziano e nel 1596 non permise l'edizione castigliana sostenendo che il testo nella sua interezza potesse interessare solo il direttore spirituale e l'opportunità che conservasse una circolazione limitata[25]. Ancora nel 1604, infine, ne negò la lettura ai novizi[26]. Recentemente uno studio di Guido Mongini ha parlato dell'esistenza di «almeno due se non tre diversi livelli secondo cui era organizzata e distribuita la produzione storiografica gesuitica»[27]. Che si trattasse di segretezza nel senso proprio della parola o semplicemente di quel principio, ribadito più e più volte dalle *Costituzioni*, «di mostrare a ciascuno quello che deve osservare»[28], possiamo comunque affermare che all'interno della Compagnia vi fu una diffusione delle informazioni basata sul grado di appartenenza, sulla funzione svolta dal gesuita all'interno dell'istituzione e sulla volontà del suo superiore.

Tale principio si manifestava finanche nelle sue regole interne, nella normativa giuridica che stava alla base dell'ordine. Il termine *Costituzione*, come ricorda Mario Gioia, nella storia dell'ordine indicò le *Costituzioni* propriamente dette, ma fu anche usato per indicare un *corpus* legislativo più ampio, comprensivo di *Esame generale*, *Formula dell'Istituto* e *Dichiarazioni*. Queste ultime non erano un testo per tutti: erano riservate ai superiori e non dovevano essere date in

[25] I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, II, Mensajero-IHSI, Bilbao-Roma 1955, pp. 352-353, pp. 601 ss. La prima edizione italiana, pronta dal 1555 ad opera di Giovanni Battista Petruschi, fu stampata a Roma negli anni 1609-1619: cfr. I. Loyola, *Gli scritti*, cit., pp. 84-85.

[26] I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios*, cit., II, p. 361.

[27] G. Mongini, *Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)*, cit., p. 182.

[28] I. Loyola, *Gli scritti*, cit., pp. 453-454, Cost. I, cap. V, [198]: «Due o tre giorno dopo l'entrata nella probazione, comincerà ad essere esaminato più in particolare [...] e gli si lascerà una copia scritta dell'Esame, perché se lo consideri da solo con maggiore comodità. Quindi vedrà le Bolle, le Costituzioni e le regole che si devono osservare nella Compagnia». E le *Dichiarazioni* proseguono: «[...] di queste, è inteso che si devono mostrare a ciascuno quelle che deve osservare. Se ne potrà tenere un compendio da poter lasciare, al pari dell'Esame, a ciascuno perché se lo consideri da solo con maggiore comodità» (*ivi*, [199] E).

lettura ai novizi ai quali bastava un estratto[29]. Soprattutto non dovevano essere date all'esterno della Compagnia, regola che poteva generare situazioni alquanto incresciose quando c'era da affrontare e risolvere qualche questione di carattere patrimoniale[30].

La distinzione tra *Costituzioni* propriamente dette e *Dichiarazioni* non era qualcosa di completamente nuovo. Era già avvenuto per l'ordine domenicano, una delle fonti principali a guida e ispirazione del corpo legislativo gesuitico[31]. Nella prima edizione delle *Costituzioni* della Compagnia, *Costituzioni* e *Dichiarazioni* furono pubblicate in due distinti volumi, e solo nell'edizione del 1570, sotto il generalato di Francisco de Borgia, le *Dichiarazioni* furono inserite nelle *Costituzioni* per comodità dei superiori. La prassi della Compagnia fu comunque quella di continuare a stampare anche versioni separate delle *Costituzioni* e delle *Dichiarazioni*, per soddisfare all'esigenza di una circolazione ristretta del materiale poiché, come avvertiva Girolamo Nadal – instancabile promulgatore delle *Costituzioni* ignaziane – la materia legislativa gesuitica doveva essere mostrata solo per necessità, e questa ultima doveva essere particolarmente grave quando si fosse trattato di rendere pubbliche le *Dichiarazioni*[32].

[29] «che mostri ciò che dovranno osservare, eccetto che, per motivi particolari, non sembri al superiore che a qualcuno debbano essere fatte conoscere per intero»: *ivi*, Cost., Esame, capitolo II, [20] G, p. 398.

[30] Fatto che creava non poche difficoltà nei rapporti giuridici come ricordano gli *Acta congregationis Provincialis mediolanensis* del 1603: «Che nostro Padre dichiari che si ponno mostrare le Costitutioni della Compagnia a li giudici secondo l'occorenza acciò ci sia fatto ragione in cose chiare, altrimenti molti legati periranno. Come per esempio che la casa professa può hereditare case e possessioni con questo però che le venda e si vaglia del prezzo. E ciò si dimanda perché dalle lettere che sua Paternità ha scritto nasce qualche dubio, dicendosi in esse che non vuole che le Nostre Costitutioni siano dichiarate da altri, massime in materia paupertatis»: ARSI, Congr. 50, Congr. Provinc. 1587-1607, c. 15r. La risposta al quesito: «si possano mostrare le Constitutioni a i giudici in cose chiare perché ci sia fatta ragione» era: «in cose chiare si possono mostrare senza permettere che da i medesimi si dichiarino»: ARSI, Congr. 50, Congr. Provinc. 1587-1607, c. 40r.

[31] Per il sistema normativo dell'Ordine domenicano – le *Costituzioni* contengono le regole generali e stabili e le *Dichiarazioni* le regole più dettagliate, contingenti e più rapidamente modificabili – rimando ai saggi contenuti in «Mémoire dominicaine» 13(1998).

[32] «Cum oportebit externis. Vulgo enim externis non exibentur Constitutiones: sed aliquando tamen possunt, ubi necessitas aliqua id exposcat, vel utilitas, vel omnino causa aliqua. Difficilius communicari poterunt Declarationes. Sed tamen ipsae etiam poterunt, ubi vehementior aliqua causa urgeret. Qui reliquis praesunt. Horum vero erit proprium Declarationes habere, nec absque iudicio aliis communicare. Quae fuit causa P. Ignatio, ut Declarationes separatim ederet. Vellet etiam separatim ab aliis edi. Et tamen P. Franciscus Generalis sua auctoritate fecit ut simul ederentur pro nostris. Providit tamen ut aliquot exemplaria excuderentur constitutionum

Doppio binario di conoscenza del «sapere gesuitico», divieto per gli stessi gesuiti, con la *Ascendente Domino* di papa Gregorio XIII del 1584[33], di commentare senza espressa licenza le *Costituzioni* della Compagnia, funzione non solo normativa ma anche spirituale rivestita dal *corpus* legislativo gesuitico, sono la cornice all'interno della quale inserire la vastissima produzione di commentari, spiegazioni, riflessioni sopra il tanto discusso Istituto della Compagnia. Molti furono infatti i gesuiti che scrissero intorno a questa materia e spesso si tratta di libri che rimasero allo stadio di manoscritto o che conobbero edizioni a stampa molto tarde: Gil González Dávila (1532-1596), autore di un direttorio degli esercizi spirituali al tempo del generalato Acquaviva, scrisse un *Tractatus de Instituto Societatis* che uscì a Madrid solo nel 1767; *Ad patres ac fratres Societatis Iesu. De plena cognitione Instituti* è il testo di Achille Gagliardi stampato a Roma solo nel 1841; Giuseppe Blondo (1537-1598) con il suo *Del fervore dello spirito d'un perfetto religioso della Compagnia* ne riduceva i mezzi di perfezione all'esecuzione di ciò che era contenuto nell'Istituto; Antonio Valentino (1540-1611) scrisse le *Esortazioni sopra l'Istituto della Compagnia* nel 1586; Gonzalo González (1524-1588) l'anno della sua morte diede alla luce *Del fin de nuestro Instituto*. Si tratta di una letteratura tutta interna alla Compagnia sviluppatasi come esigenza di commentare e spiegare testi che non potevano finire nelle mani dei novizi o dei professi dei tre voti, o di fornire strutture e soggetti di

absque declarationibus»: J. Nadal, *Scholia in Constitutiones S.I*, de M. Ruiz Jurado, Facultad de Teologia, Granada 1976, p. 320.

[33] Per mettere fine ai dibattiti intorno alle *Costituzioni* della Compagnia, Gregorio XIII, riconfermando l'Istituto scriveva: «Praecipimus igitur in virtute sanctae obedientiae, ac sub poenis excommunicationis latae sententiae, nec non inhabilitatis ad quaevis officia et beneficia saecularia, et quorumvis Ordinum regularia, eo ipso absque alia declaratione incurrendis (quarum absolutionem Nobis et successoribus nostris reservamus) ne quis cuiuscumque status, gradus et praeminentiae existat, dictae Societatis Institutum, Constitutiones, vel etiam praesentes, aut quemvis earum, vel supradictorum omnium articulum, vel aliud quid supradicta concernens quovis disputandi, vel etiam veritatis indagandae quaesito colore, directe vel indirecte impugnare, vel eis contradicere audeat; districtius inhibentes, ne quis sive extra, sive intra dictam Societatem, nisi de illius Generalis, aut inferiorum Praepositorum licentia notationes, declarationes, glossas, vel scholia ulla super praemissis facere, vel ea nisi quantum verba ipsa sonant, interpretari aut de eis disceptare, seu scrupulum cuiquam iniicere, vel in controversiam aut dubium revocare audeat quoquomodo; nec glossas, aut interpretationes sive impressas seu scriptas ad id pertinentes legere, docere, aliisque tradere, vendere, vel apud se retinere praesumat; si quid vero dubii de eisdem oriri contigerit, ad Sedem praedictam, vel ad Generalem Praepositum dictae Societatis, aut ad eos, quibus id ipse commiserit referatur»: *Corpus institutorum Societatis Iesu*, cit., p. 120.

meditazione per la formazione del gesuita; testi, infine, che continuavano a sollevare polemiche e conflitti.

Tra questi trattati, spicca quello scritto da Pedro de Ribadeneira. Dal suo ritorno in Spagna avvenuto, come si è detto, nel 1574, – a Toledo sino al 1583 e poi a Madrid sino alla morte nel 1611 – il gesuita spagnolo si era dedicato a formare e costruire la memoria storica della Compagnia, impegnandosi nella stesura delle biografie del suo fondatore (1572), di Diego Laynez (1594) e di Francesco Borgia (1592). Accanto a opere biografiche e devozionali, come *Flos sanctorum o libro de las vidas de los santos* (1599), egli aveva ripercorso più volte i punti salienti della difficile storia dell'ordine con il suo *Glorias y triunfos de la Compañía de Jesús conseguidos en sus persecuciones*, ancora inedito, e con il lungo *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la religión de la Compañía de Jesús*[34]. Quest'ultimo, apparentemente spiegazione di quell'Istituto che abbiamo visto necessitava di informazioni aggiuntive per la sua complessità e per la sua conoscenza più o meno approfondita a seconda della posizione e grado occupati dal gesuita nell'ordine religioso, si differenzia da ogni altra produzione in materia. Il soggetto non è la via gesuitica nelle sue espressioni spirituali – vita illuminativa, purgativa e unitiva, o il ruolo della preghiera, della disciplina, ecc. – ma le peculiarità del modello gesuitico nella sua pratica, così come nei fondamenti e premesse, in quelle forme che erano accusate di devianza rispetto alla norma religiosa e alla tradizione o finanche di eresia occulta. L'autore, infatti, cercava di rispondere a domande basilari che spaziavano dall'assenza di uno specifico abito gesuitico alle forme della professione, non fatta secondo tempi precisi e scanditi, dalla mancanza dell'obbligo del coro alle peculiarità di un governo strettamente connesso al preposito generale.

Ribadeneira si ergeva a difensore dell'Istituto della Compagnia. Le spiegazioni della vita gesuitica erano strutturate intorno alle diversità di essa rispetto agli altri ordini religiosi tentando di darne una motivazione che oscillava tra l'attenuarne la differenza, ricordando le regole e consuetudini della vita religiosa, anche di quella antica della Chiesa primitiva, e l'affermarne la novità come segno di innovazione positiva. Se a prima vista potrebbe sembrare un'opera scritta per rispondere alle continue accuse mosse alla Compagnia dagli altri ordini religiosi –

[34] Colegio de la Compañía, Madrid 1605. *De ratione Instituti Societatis Iesu*, traduction latine par L. Carli, Civiltà Cattolica, Rome 1864.

come era già avvenuto molte volte nel passato: dal Laínez a Olabe e Nadal[35] –, il fatto che il *Tratado en el qual se da razon del Instituto*, fosse concluso nel 1602, ma stampato a Madrid nel 1605 e indirizzato ai soli gesuiti, lo pone in un'ottica diversa. Il destinatario dell'opera, così limitato e circoscritto – Ribadeneira scriveva di averlo «hecho imprimir come cosa propia nuestra, y domestica y para solos nosotros»[36] –, fa pensare che i nemici a cui il gesuita voleva rispondere non fossero solo fuori dalla Compagnia ma anche entro di essa.

Pedro de Ribadeneira era un personaggio chiave nella vita e nella formazione della Compagnia di Gesù. Giovanissimo, trovatosi a Roma al seguito del cardinale Alessandro Farnese, raggiunse Loyola nella casa romana. Ebbe contatto diretto e stretto con i primi compagni e fu inviato, ai fini della sua formazione, dapprima a Parigi e Lovanio per poi essere richiamato a Roma. Dal 1555 sino al suo ritorno in Spagna, svolse varie e importanti missioni: nelle Fiandre per far riconoscere a Filippo II la Compagnia di Gesù, nei Paesi Bassi a spiegare le *Costituzioni*. Fu nominato provinciale di Toscana (1560), di Sicilia (1562), sovrintendente del Collegio romano e, infine, visitatore della provincia lombarda (1569)[37]. Era dunque stato a fianco di Loyola per molti anni e aveva operato presso le più alte sfere del corpo gesuitico per rendere operativa la Compagnia. Anche dopo il suo ritorno in Spagna, mai aveva smesso di lavorare per la costruzione della Compagnia di Gesù, impegnandosi nella stesura di opere che a più livelli forniscono chiavi di lettura della memoria storica dell'ordine e dei suoi miti[38]. Fu forse proprio nella duplice veste di appartenente alla prima generazione di gesuiti, quella che aveva conosciuto il suo fondatore, e di storico della Compagnia che egli si trovò impegnato nella scrittura di un'opera che costituisce l'esplicita difesa interna delle radici dell'ordine gesuitico, la presentazione delle persecuzioni, non di quelle esterne all'ordine ma di quelle che sempre più forti si stavano creando al suo interno.

[35] J.W. O'Malley, *I primi gesuiti*, cit., pp. 320-321.

[36] Ribadeneira, *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la religión de la Compañía de Jesús*, cit., c. 4r.

[37] Si veda la voce a lui dedicata da M. Ruiz Jurado in *Dictionnaire de spiritualité*, 13(1988), coll. 526-532.

[38] Sulla costruzione della memoria culturale si veda J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997 (prima ed. Munchen 1992), pp. 26-28. Sulla figura di Ribadeneira storico cfr. M. Mir, *Historia interna*, cit., II, pp. 675-683.

L'ipotesi che il *Tratado* di Ribadeneira fosse stato scritto per rispondere a incomprensioni dell'Istituto ignaziano tutte interne alla Compagnia è particolarmente suggestiva soprattutto se si analizzano i contenuti. Essi non sono i consueti temi relativi alle disfunzioni interne della Compagnia di Gesù, il pessimo rapporto tra il centro e la periferia, tra la base e il vertice, non i problemi della formazione spirituale e culturale dei suoi membri che tanta parte avevano avuto nei memoriali che lo stesso Ribadeneira, mostrando una particolare sensibilità per le questioni di Spagna e tenace fedeltà al fondatore, aveva scritto per Acquaviva in preparazione della V e VI congregazione generale[39]. Egli già nel 1578 si era cimentato nella stesura di un *libellus* a difesa della Compagnia di Gesù, sempre rimasto allo stato manoscritto e intitolato *De proprio Societatis Jesu hispaniensis generali*[40], in cui si era occupato del suo sistema di governo e soprattutto, visto che esso nasceva come tentativo di opposizione all'intensa attività memorialistica spagnola tutta volta a raggiungere una maggiore indipendenza della provincia da Roma, del concetto di unità del corpo della Compagnia. Nel *libellus* però compaiono, pur nell'analogia di alcune tematiche, toni diversi. Ad esempio vi si trova una forte propensione a sottolineare le origini divine della Compagnia che «no es invención de hombres, sino instituto de Dios; el qual sólo sabe cómo ha de ser servido»[41] e le cui *Costituzioni* furono «dadas de Dios a nuestro padre Ignacio»[42]; toni del tutto assenti nel *Tratado* impegnato invece a sottolineare la continuità con la tradizione degli ordini religiosi della Chiesa romana e le ripetute conferme che l'Istituto gesuitico aveva ottenuto dalla Sede apostolica.

Nel *Tratado* il gesuita spagnolo rivendicava la santità del suo ordine, fondato sull'antichità, cementato con la ragione e appoggiato e fortificato sulla dottrina dei santi[43] poiché, se nella Compagnia alcune cose sembrano, o sono nuove, non per questo esse sono reprensibili in quanto tutto ciò che ora è vecchio un tempo fu nuovo[44], ma anche «que las cosas que aora parecen nuevas, fueron antiguas y usadas en la

[39] Ribadeneira, *Confessiones, Epistolae*, cit., II, pp. 384-404.

[40] *Ivi*, pp. 305-323.

[41] *Ivi*, p. 305.

[42] *Ivi*, p. 306.

[43] Ribadeneira, *Tratado*, cit., p. 334.

[44] *Ibidem*.

Yglesia del Señor en los siglos passados»[45], e ciò che è male, che non funziona o non è funzionale, non soltanto perché è antico è accettabile anche se incurabile[46]. Non era necessario, per sapere se un ordine era buono o cattivo, paragonarlo alle altre «religioni», come intitolava il suo terzo capitolo. Ribadeneira usava una tecnica di confutazione delle molteplici accuse mosse alla Compagnia dagli altri ordini religiosi – particolarmente quello domenicano – ricorrendo ai padri della Chiesa, agli esempi dei santi e alla tradizione della Chiesa primitiva. Si accusavano i gesuiti di non praticare penitenze corporali ordinarie stabilite per *Costituzione* o *Regola*? Anche gli apostoli avevano fatto così, e la loro vita, la più perfetta, non era stata basata sulla regola certa, austera e penitente[47], perché ciò era contrario alla predicazione evangelica, al correre per il mondo che era il loro fine[48]. Al sospetto per non avere una pratica comune del coro[49], per non partecipare alle processioni pubbliche[50], per non avere un abito[51], Ribadeneira rispondeva attenuando l'intensità di queste mancanze e ricorrendo a consuetudini analoghe di altri ordini, agli scritti dei padri della Chiesa, ed ancora una volta alle pratiche della Chiesa primitiva[52], non senza accentuare la diversità della Compagnia rispetto agli ordini monastici e conventuali, ai suoi fini tutti volti alla predicazione e all'evangelizzazione, al suo essere una congregazione di chierici regolari, cioè la prima religione della Chiesa, quella fondata da Cristo e seguita dai suoi apostoli. Anche il nome, Compagnia di Gesù, tacciato di superbia o di insolenza dal mondo ecclesiastico e da quello laico[53], ben diverso dai nomi umili di Minori, Minimi, Scalzi, veniva difeso ricorrendo alla tradizione, dei cristiani in Antiochia o dei Gesuati in Italia[54]. Non avere

[45] *Ivi*, c. [3v].
[46] *Ivi*, p. 334.
[47] *Ivi*, pp. 23-26.
[48] *Ivi*, p. 24.
[49] «[...] es muy diferente el fin que tiene el monge del que tiene el clerigo porque el monge solamente pretende salvarse a sì, y para esto atender a su propio aprovechamiento, contemplar, velar, ayunar, rezar, cantar psalmos y ocuparse en otros semejantes exercicios, todos enedereçados à este blanco y fin, y para alcançarle mejor apartarse de la conversacion de los hombres y de todas las cosas visibles, y atender solamente a servir a la perfetissima unidad y divinidad»: *ivi*, p. 37.
[50] La Compagnia di Gesù non partecipa, dice Ribadeneira, alle processioni pubbliche perché è un ordine di chierici e perché impegnata in missioni: *ivi*, p. 45.
[51] *Ivi*, p. 13.
[52] *Ivi*, p. 77.
[53] Cfr. É. Pasquier, *Le catéchisme des jésuites*, cit., pp. 153-158.
[54] Ribadeneira, *Tratado*, cit., pp. 8-10.

penitenze o digiuni stabiliti da *Costituzioni* o *Regole* diveniva, dunque una falsa critica poiché essi si praticavano, e comunque «la perfecion christiana consiste mas en la reformacion interior del alma que en la aspereza de fuera, la quale puede a las vezes impedir otros mayores bienes»[55]. Vi era un sistema gerarchico interno per cui il generale nominava i superiori? Anche questa era una pratica antica e non un'invenzione gesuitica e, d'altra parte, «no ay forma, ni manera de govierno, ni de eleción, aora sea temporal, aora perpetua, que no tenga sus inconvenientes»[56]. Il generalato a vita? Non una peculiarità ma una pratica sancita dal diritto comune e diffusa presso altri ordini religiosi, è tra gli ordinamenti di governo «mas seguro y mas acertado y durable como lo vemos en los obispos, y en el sumo pontefice, y en los reyes y principes segulares»[57]. Ogni minima caratteristica della Compagnia, ciascun aspetto del suo Istituto venivano spiegati e giustificati affinché i gesuiti sapessero difendersi da qualsiasi possibile critica e osservazione che provenisse dall'interno o dall'esterno dell'ordine e, laddove la pratica esistente non forniva adeguate risposte, la Chiesa primitiva, che aveva affascinato i primi gesuiti, diveniva la fonte, l'ispirazione e il punto di comparazione.

3. *Juan de Mariana e la grande "mutatione" della Compagnia*

La stessa casa professa di Toledo in cui Pedro de Ribadeneira era stato accolto al suo rimpatrio, aveva aperto le porte al gesuita Juan de Mariana[58]. Nato nel 1536 da un sacerdote, Mariana studiò nell'università di Alcalá dove ebbe il suo primo incontro con la Compagnia di Gesù. Fu chiamato a Roma dal generale Laínez nel 1561 e qui iniziò

[55] *Ivi*, pp. 23-24.
[56] *Ivi*, pp. 237-238.
[57] *Ivi*, p. 254.
[58] Su cui si veda la già citata voce del *Diccionario histórico*; G. Lewy, *The Struggle for Constitutional Government in the Early Years of the Society of Jesus*, in «Church History» XXIX, 2(1960), pp. 141-160; e Id., *Costitutionalism and Statecraft during the Golden Age of Spain. A Study of the Political Philosophy of Juan de Mariana*, Droz, Genève 1960 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 36). Ma anche J. de Mariana, *La dignidad real y la educación del rey*. Edición y estudio preliminar de L. Sánchez Agesta, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981 e J.A. Fernández Santamaría, *Juan de Mariana y el constitucionalismo*, in *La formación de la sociedad y el orígen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del siglo de oro*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1997.

la carriera al collegio romano come professore di teologia (1562-1565). Dopo un breve insegnamento a Messina (1567-1569), fu inviato al collegio Clermont di Parigi. Di questo periodo le biografie non ricordano molto, al di là dei già accennati contrasti con Francisco Toledo. Rimpatriato nel 1574, insieme a molti altri gesuiti spagnoli e in risposta alle proteste antispagnole che, abbiamo visto, si erano sviluppate nel territorio europeo, le biografie ne evidenziano la profonda malinconia e la sofferenza fisica. Non è da scartare l'ipotesi che vede il suo rientro in Spagna connesso ad un suo legame con il movimento dei "perturbatores"[59]. Il nome di Mariana non compare negli incartamenti di denuncia o di difesa dei memoriali redatti durante il lungo periodo di conflitti che sconvolsero l'ordine gesuitico: nessuna sua partecipazione diretta ai grandi dissensi. Ma si hanno alcune attestazioni dell'autorità indiscussa di cui godeva presso il partito dei memorialisti. José de Acosta, ad esempio, faceva il nome di Mariana come di colui che «mejor esté en los negocios, ni que en letras y authoridad le haga ventaja»[60], ponendolo tra una rosa di persone a cui Filippo II avrebbe potuto ricorrere nel clima di preparazione alla V congregazione generale a cui il toledano, prima indicato come possibile soggetto da inviare, non partecipò. Dimorò sempre, eccetto quindici mesi nelle carceri di Madrid, nella casa di Toledo, la capitale della Nuova Castiglia il cui arcivescovo Carranza era stato ripetutamente processato e messo sotto accusa: casa di cui divenne spietato narratore raccontandone i conflitti e le lotte interne. Morì nel 1624.

Nel lungo periodo trascorso a Toledo, lontano da incarichi di gestione della casa professa o di insegnamento al collegio, Mariana si dedicò alla scrittura su argomenti diversi e impegnativi. Spaziò da temi filosofici e morali – come il manoscritto *De morte et immortalitate libri tres* (1609) – a temi biblici – come sopra l'Antico e Nuovo Testamento (1619) e la cooperazione come censore e difensore della *Biblia regia* o *Filippina* di Benito Arias Montano (1527-1599)[61] – cimentandosi anche in uno studio comparativo tra il calendario arabo e quel-

[59] A. Pasa, *Un grande teorico della politica nella Spagna del secolo XVI. Il gesuita Giovanni Mariana*, Casa editrice Rondinella Alfredo, Napoli 1949, pp. 9-12.

[60] M. De la Pinta Llorente, *Actividades diplomaticas del P. José de Acosta*, cit., p. 108.

[61] Sulla famosa *Bibbia poliglotta* di Anversa tradotta da Montano per ordine del 1568 di Filippo II e le denunce da parte dei gesuiti all'inquisizione spagnola si veda F. Asensio, *Juan de Mariana y la Poliglota de Amberes. Censura oficial y sugerencias de M. Bataillon*, in «Gregorianum» 36(1955), pp. 50-80.

lo cristiano (*De annis arabum cum nostris comparatis*, 1609). Importante fu la sua collaborazione con l'inquisitore Gaspare Quiroga all'elaborazione dell'indice dei libri proibiti pubblicato nel 1584. Se questa produzione ci mostra il Mariana particolarmente attivo nel campo degli studi teologici e in rapporti con alcuni riformati[62], non minore interesse hanno le sue opere storiche. La *Historia de rebus Hispaniae* (1592) – sviluppata secondo uno schema che parte dal personaggio biblico di Tubal, figlio di Jafet, il primo uomo che venne in Spagna, per arrivare al 1428 (in alcune edizioni al 1492)[63] –, fu tradotta in latino nel 1601 in un'edizione che vide aggiungere cinque nuovi capitoli che estendevano la narrazione storica alla morte di Fernando il Cattolico.

Si cimentò anche nella stesura di un'opera pedagogica in cui la storia era usata come prova delle sue asserzioni. Il *De rege et regis institutione libri III* (1599), scritto ai fini della formazione del principe Filippo III[64]. Un genere che occupò a lungo gli scrittori gesuiti: *Il principe cristiano* di Pedro de Ribadeneira, il *De officio principis christiani* di Roberto Bellarmino (1619)[65] o l'*Oraculo manual y arte de prudencia* di Baltasar Gracián y Morales (1647). Impregnato di una forte tradizione umanistica ed erasmiana, il *De rege* rendeva l'educazione al governare il fulcro della formazione del buon sovrano. La monarchia ereditaria, a cui dedicava il capitolo terzo, in quest'ottica diventava la migliore forma di governo possibile proprio perché il futuro principe veniva corretto ed educato fin dalla nascita[66]. L'opera riflette la modernità di Mariana, abbonda di riflessioni politiche volte a suggerire un sentimento democratico al principe e un'idea anticentralista della Spagna poggiante sul concetto di Stato come unione consensuale tra

[62] L. Canfora, *Il Fozio ritrovato. Juan de Mariana e André Schott*, Edizioni Dedalo, Bari 2001 e Id., *Convertire Casaubon*, Adelphi, Milano 2002.

[63] G. Lewy, *Costitutionalism and Statecraft*, cit., p. 23.

[64] A. Pasa, *La dottrina di Giovanni Mariana intorno all'origine dello Stato*, «Sophia», 3(1935), pp. 440-462. Su questo tipo di letteratura cfr. D. Quaglioni, *Il modello del principe cristiano. Gli "specula principum" fra Medio Evo e prima Età moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di V.I. Comparato, Olschki, Firenze 1987, pp. 103-122.

[65] Cfr. G. Barbuto, *Il "principe" di Bellarmino*, in *Bellarmino e la Controriforma*. Atti del simposio internazionale di studi. Sora 15-18 ottobre 1986, a cura di R. De Maio, A. Borromeo, L. Gulia, G. Lutz, A. Mazzacane, Centro di studi sorani «Vincenzo Patriarca», Sora 1990, pp. 123-189.

[66] Si vedano le riflessioni di P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Librairie Philosphique J. Vrin, Paris 1969 (2ª ed.), pp. 554-555 e G. Nicoletti, *Mariana e il suo "de rege"*, in *Studi in memoria di Francesco Ferrara*, Giuffré, Milano 1943, pp. 575-612.

più individui che trasferiscono il potere ad uno, su un concetto di socialità dell'uomo e di volontarietà dello Stato[67]. Essa interessò a lungo la cultura europea poiché prevedeva e teorizzava – nei capitoli 5, 6, e 7 del libro primo – la possibilità, in presenza di un tiranno, di ucciderlo. Nonostante l'accusa di aver giustificato e fomentato il tirannicidio, l'opera di Mariana era un testo profondamente monarchico, in cui l'autore sosteneva il forte parallelismo tra il solo Dio nel cielo e il solo capo sulla terra. Ciò veniva però temperato dal potere esercitato dall'aristocrazia, dall'idea che la comunità manteneva comunque il suo diritto di autoregolamentarsi e di revocare ogni mandato con cui aveva investito il suo capo[68]. L'uccisione del tiranno, «pubblico nemico», per cui era lecito pure l'avvelenamento, era autorizzata solo dalla comunità e non prima di averlo avvertito e combattuto con la guerra[69]. Da questa opera ebbe origine la letteratura dei monarcomachi che proliferò nel mondo protestante e cattolico e che, in Spagna, fu tutta di autori gesuiti[70].

Sostanzialmente il *De rege* ebbe un'accoglienza positiva, eccetto che in Francia, dove l'attentato di Jean Chastel alla vita del re e infine nel 1610 l'assassinio di Enrico IV crearono un clima ostile. Pierre Bayle scriverà nel suo *Dictionnaire historique* (1696) «Il n'y a rien de plus séditieux ni de plus capable d'exposer les trônes à des frèquentes révolutions, et la vie même des princes au couteau des assassins que le livre de Jean Mariana»[71]. L'opera sarà ripubblicata nel 1605 con alcune attenuazioni, ma nel 1606 giunse la definitiva condanna da Parigi e da Bordeaux, riconfermata dalla facoltà di teologia di Parigi, ed essa fu mandata al rogo dal parlamento della capitale l'8 giugno 1610.

All'interno dell'ordine gesuitico il *De rege* fu condannato, anche perché da subito si instaurò una perfetta identificazione tra l'opera del Mariana e la Compagnia di Gesù[72], e quindi la proposta di vietarla nel

[67] A. Pasa, *Un grande teorico della politica nella Spagna del secolo XVI*, cit., p. 90.

[68] *Ibidem*, p. 108. A questo tema Mariana dedicava il capitolo 4.

[69] Per cui si veda capitolo 6 del *De regis*.

[70] A. Pasa, *Un grande teorico della politica nella Spagna del secolo XVI*, cit., p. 36. Si veda anche H. Höpfl, *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge University press, Cambridge UK 2004; G.M. Barbuto, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche*, Guida, Napoli 1994 e H.E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Ashgate, Aldershot 2007 e la bibliografia qui indicata.

[71] A. Pasa, *Un grande teorico della politica nella Spagna del secolo XVI*, cit., p. 160.

[72] Si vedano le considerazioni di É. Pasquier, *Le catéchisme des jésuites*, cit., pp. 334-337, 346-350 e *passim* che considerava eretica l'autorizzazione dell'assassinio del principe anche se tiranno.

regno di Francia andò di pari passo con l'idea di limitare l'attività dell'ordine gesuitico, le sue funzioni educative, missionarie o di predicazione. Il *De rege* fu dunque isolato nel maldestro tentativo di non mettere in situazioni imbarazzanti il Mariana, ormai vera eminenza grigia dell'ordine. Il clima era tale che lo stesso Acquaviva emanò il decreto *de tyrannicidio* il 6 luglio 1610 col quale proibì di sostenere nella Compagnia la teoria del regicidio[73], scelta che segnò «il completo accordo con la monarchia e il rilancio delle fortune dell'Ordine in terra di Francia»[74], mettendo così la Compagnia in perfetta sintonia con la politica romana e con i suoi sforzi per riconquistare totalmente la Francia dopo la conciliazione avvenuta con Enrico IV. Un nuovo intervento del generale sostanzialmente ne riconfermò i contenuti con il decreto *De potestate pontificis et tyrannicidio* il 23 agosto 1614[75].

Il *De rege* non fu l'unica opera a creare qualche problema a Mariana. Possiamo dire che non uscì un suo libro senza che questo non gli suscitasse contro nuovi nemici: al connestabile di Castiglia, alle università e parlamento di Francia, all'Inquisizione e al papa si aggiunsero infatti le "privanzas" di corte che gli fomentarono contro lo stesso re. Con l'uscita del *De monetae mutatione* (1609)[76], quarto trattato degl'imponenti *Tractatus septem*, Mariana infatti visse un periodo ancora più difficile. Nella sua analisi del sistema fiscale spagnolo aveva elaborato una rilevante critica alla pratica di coniazione di moneta di bassa lega conservando il suo valore ufficiale[77]. Se era un'operazione che permetteva allo Stato spagnolo di coprire comodamente il deficit pubblico, il popolo spagnolo si impoveriva e il credito estero subiva un

[73] Per cui si veda appendice di G. Lewy, *Costitutionalism and Statecraft*, cit.

[74] Voce Claudio Acquaviva di M. Rosa, in DBI, I, pp. 168-177. Il decreto dell'Acquaviva fu riconfermato con il decreto *De potestate Pontificis et tyrannicidio* il 23 agosto 1614: *ivi*, p. 173 e E. Nelson, *The Jesuits and the Monarchy. Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)*, Ashgate-Institutum Historicum Societatis Iesu, Aldershot-Burlington-Rome 2005, pp. 153 e 167 ma per la vicenda in Francia più in generale pp. 145-201.

[75] Cfr. A. Lezza, *I decreti sul tirannicidio di Claudio Acquaviva*, in *Letteratura fra centro e periferia. Studi in memoria di Pasquale Alberto De Lisio*, a cura di G. Paparelli-S. Martelli, Esi, Napoli 1987, pp. 399-417.

[76] *De monetae mutatione* in Juan de Mariana, *Obras*, por Francisco Pi y Margall, Biblioteca de autores españoles de la Real Academia Española, Madrid 1950, pp. 577-593.

[77] Cfr. D.I. Mateo Del Peral, *El tratado "De monetae mutatione" del Padre Juan de Mariana*, in *Dinero y crédito*, Editorial Moneda y Crédito, Madrid 1977 e L. Beltrán Flórez, *Estudio introductorio*, in J. de Mariana, *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla y de algunos desórdenes y abusos*, edición del Instituto de Estudios Fiscales, Ministerio de Economía y Hacienda, Madrid 1987, pp. 7-24.

grave deterioramento. La svalutazione della moneta spagnola rispetto ai mercati internazionali era la causa della profonda crisi economico-finanziaria che poi si ripercoteva sulla popolazione, e costituiva una vera e propria rapina a danno della classi sociali meno abbienti. Si esercitarono così forti pressioni per via pontificia per un procedimento giudiziario a carico di Mariana; un processo definito dagli studiosi come politico, poiché le questioni da lui sollevate andavano a toccare delicate problematiche politiche, ponendo alla monarchia spagnola una limitazione del potere che non aveva radici nell'etica personale del re ma nei confini e presupposti dello stesso sistema giuridico[78]. Per questo testo Mariana fu rinchiuso per quindici mesi nelle carceri madrilene (ottobre 1609-gennaio 1611) e in un convento francescano della stessa città, con l'accusa gravissima di lesa maestà.

Diverso il caso del *Discurso. De reformatione Societatis*, o *Discurso sobre las enfermedades de la Compañía*[79]; opera iniziata a scrivere negli anni Ottanta, probabilmente in prossimità della congregazione generale del 1592-93 alla quale Mariana, pur essendo professo da molto tempo e posto tra la rosa dei possibili candidati, non partecipò[80]. Il manoscritto, concluso nel 1602[81] o nel 1605[82] e ritrovato nella sua abitazione al momento delle perquisizioni per il processo contro il *De monetae mutatione* (1609), fu pubblicato solo nel 1625, un anno dopo la morte dell'autore, in spagnolo, latino[83], francese e italiano, edito da un anonimo stampatore con luogo di edizione Bordeaux. Nel 1627 fu messo all'indice spagnolo dove stette almeno sino al 1768, un anno dopo l'espulsione dei gesuiti a opera di Carlo III. L'11 aprile 1628 finì all'indice romano dove rimase sino all'inizio del XX secolo[84].

[78] Sul processo a Mariana si veda G. Fernandez de la Mora, *El proceso contra el padre Mariana*, in «Revista de estudios politicos» 79(1993), pp. 47-99, ricco di riferimenti bibliografici. Sui dibattiti in Spagna attorno al rapporto tra Stato e Chiesa si veda M. Olivari, *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*, Marsilio, Venezia 2002, in part. pp. 164-181.

[79] Per cui si veda Biblioteca de autores Españoles. *Obras del Padre Juan de Mariana*, II, Atlas ediciones, Madrid 1950, pp. 595-617.

[80] L. von Pastor, *Storia dei papi*, cit., XI, p. 446.

[81] A. Soons, *Juan de Mariana*, Twayne, Boston 1982, p. 10.

[82] *Sub voce*, in *Diccionario histórico* e G. Lewy, *Costitutionalism and Statecraft*, cit., p. 120.

[83] Non ho trovato neanche un'edizione in lingua latina o spagnola (datata 1625). Mi limito dunque a riportare quanto indicato nei vari repertori.

[84] Cfr. *Index Librorum Prohibitorum. 1600-1966*, par J.M. De Bujanda, Librairie Droz, Montréal-Genève 2002, pp. 586-587.

Con la sua pubblicazione i problemi interni della Compagnia divennero di dominio pubblico. La reazione della storiografia gesuitica nei confronti di questo testo è tradizionalmente di rifiuto: considerandolo un falso, ponendone in dubbio l'autenticità o sottolineandone interpolazioni e aggiunte. Ma, afferma Miguel Mir, la sua autenticità è indubbia, e la sua attribuzione a Mariana rendeva autorevole la testimonianza come mai prima era successo[85]. Da qui la cancellazione di ogni traccia che potesse condurre ad una possibile imputazione dello scritto al Mariana ed effettivamente non è rimasto molto. Lo stesso Mariana, nel 1621, alla fine della sua vita, si sentirà chiedere dal nuovo generale Muzio Vitelleschi, se l'opera era veramente sua[86], ma egli mai risponderà a questa domanda. Non riconobbe l'opera e non la rinnegò, mantenendo aperte le questioni della paternità[87]. Alla morte del Mariana, Vitelleschi chiederà la distruzione di tutte le copie del *Discorso*[88].

Nell'anonima richiesta rivolta all'Inquisizione romana di porre l'opera all'indice si metteva in discussione la paternità dell'opera, esaltando le grandi doti intellettuali del Mariana ma rimarcando come egli non avesse mai avuto esperienza di pratica di vita, «che sempre visse molto ritiramente senza intromettersi in cosa alcuna, credendo quanto gli veniva detto senza cercar altro né della cosa né della persona»[89]. Secondo una lunga prefazione preposta all'edizione spagnola del 1768, nel pieno clima che condurrà alla soppressione dell'ordine, non si trattava di un'opera scritta da qualcuno appartenente a un altro ordine religioso e ostile alla Compagnia[90], ma era sicuramente del Mariana, come ricordavano alcune testimonianze di gesuiti – Navarro, Giulio Cordara, Alonso de Andrade e Pietro Ribadeneira – e non esistevano prove che permettessero di ipotizzare interpolazioni e falsifi-

[85] Cfr. M. Mir, *Historia interna*, cit., pp. 671-674. La voce dedicata al Mariana da Sommervogel (*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, V, coll. 547-567) attribuisce il *Discorso* a un domenicano (col. 563).

[86] A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., V, pp. 67-68.

[87] A. Soons, *Juan de Mariana*, cit., p. 10.

[88] ARSI, Gal. 38, *Ass. Gal. Epist. Commun. 1620-1625*, De scripto P. Mariana quoad modum guberrnandi Societatis, c. 14v. Si veda anche G. Lewy, *Costitutionalism and Statecraft*, cit., pp. 121-122 (al *Discurso* sono dedicate le pp. 113-129) e M. Ballesteros Gaibrois, *El padre Juan de Mariana*, Editorial Amaltea S.S., Barcelona 1944, p. 251.

[89] ARSI, Fondo Gesuitico 660, *Censurae (1590-1659)*, cc. 44 r-v.

[90] *Discurso de las enfermedades de la Compañía por el P. Juan de Mariana*, en la imprenta de D. Gabriel Ramirez, Madrid 1768, p. IV.

cazioni dello scritto originale[91]. D'altra parte l'atteggiamento generale della Compagnia davanti a ogni opera di critica ai suoi costumi, dottrina o governo era sempre stato quello, diceva l'antigesuitico redattore, di negarne la paternità se l'autore era «de carácter», di screditare l'opera «si es invencible la legitimidad» dell'autore o, infine, di denunciare l'adulterazione dell'opera «si es muy respetable su autor»[92]. Nulla compare nell'opera, il cui proemio non ci fornisce informazioni sull'autore, che di sé dice solo di essere «uno de' più antichi di questa Compagnia, che più longo tempo di chi vi sii vi ha passata la sua età senza precipitare, cosa in ver, posso dir, miraculosa, per mezzo di tante turbolenze e cangiamenti che tra noi altri son seguiti»[93], «un huomo per le cui mani son passate tante cose, e c'ha veduto tante provincie, e c'ha letto tanti libri»[94] e, che si mostra un ottimo conoscitore della casa professa di Toledo.

Abbiamo già visto che Mariana nel 1589 aveva scritto un *Defensorio* della Compagnia di Gesù contro le accuse dei domenicani che rimase inedito[95]. Se in quest'ultima opera, elaborata contro gli attacchi esterni che l'ordine dei predicatori muoveva da sempre alla struttura gesuitica, Mariana fu acerrimo e fedele difensore della sua Compagnia, esattamente contrario fu il suo atteggiamento nello scrivere, ormai molto vecchio, il *Discorso*, scritto quasi certamente destinato a una riflessione personale – come fa pensare l'uso dello spagnolo e non del latino – e, forse, a una circolazione esclusivamente interna alla Compagnia di Gesù, con lo scopo di mettere in guardia dai problemi che stava attraversando l'ordine prima che «l'acqua sovramonti la nostra testa e che non si possa andare né avanti né anche forsi ritornare indietro, per essere il tutto voltato sossopra e mal menato»[96].

Nel *Discorso* Mariana applicava le dottrine che aveva già espresso intorno alla figura del re e del tiranno, alla struttura e all'organizzazione della Compagnia di Gesù. La sua concezione dello Stato, le sue critiche a ogni forma di potere arbitrario, quello esercitato dal tiranno, era predominante anche nelle sue osservazioni intorno alle *enfermedades* della Compagnia di Gesù. Ed anche nel *Discorso*, come nel *De rege*, a sostegno delle sue teorie ricorreva ai classici (Platone, Aristotele, Seneca) e dunque agli esempi e alle vicende della storia.

[91] *Ivi*, pp. 58 e ss.

[92] *Ivi*, p. 12.

[93] Juan de Mariana, *Discorso intorno a' grand'errori che sono nella forma del governo dei giesuiti*, per Giovanni di Bordeos al Bastion negro all'insegna dell'occasione, Bordeos 1625, p. 5. Il testo è posto in Appendice al presente lavoro.

[94] *Ivi*, p. 6.

[95] Cfr. capitolo III, paragrafo 5.

[96] Juan de Mariana, cit., *Discorso*, p. 10.

La rappresentazione della Compagnia di Gesù come una struttura monarchica aveva una lunga tradizione. Nadal, nel suo commento alle *Costituzioni* e alle *Dichiarazioni* della Compagnia lo esplicitava, rendendola il perno dell'organizzazione di governo[97]; Gregorio XIV, nella sua riconferma dell'istituto ignaziano avvenuta con la *Ecclesiae catholicae* nel giugno del 1591, menzionava i tentativi di delegittimazione dell'Istituto avvenuti durante i generalati di Mercuriano e di Acquaviva e lodava la Compagnia di Gesù, il suo ordinamento e il suo governo, riconoscendone come elemento essenziale proprio la realtà monarchica duramente attaccata nel periodo precedente[98]. Ma ancora molto acceso era il dibattito apertosi sin dal momento della fondazione dell'ordine tra gli animi monarchici e quelli che desideravano una gestione più collegiale del governo della Compagnia.

Nella prefazione o proemio al *Discorso* l'autore dichiarava che il motivo che l'aveva mosso a riflettere e scrivere era stato il desiderio di mettere in luce i numerosi errori presenti nella Compagnia e suggerire dei modi per correggerli. All'inizio la vita della Compagnia sembrava di tipo paradisiaco ma da molti anni vi erano motivi di malcontenti che non nascevano dalle imperfezioni dei suoi membri. L'origine degli errori e dei dissapori era nella monarchia della Compagnia, nella "testa sola" che la governava[99]. Non che il pensiero di Mariana fosse contrario a una guida di tipo monarchico, ma era ostile e acceso oppositore a ogni forma di governo autoritario, non «ben temperata e ben regolata»[100]. All'inizio il fondatore della Compagnia aveva previsto una serie di accorgimenti per rendere più collegiali le scelte della Compagnia,

[97] Nadal, *Scholia*, cit., p. 247: «Providebit autem, ut omnes intelligant, et velle ipsum et scire, et posse gubernare, et reipsa operam gubernationi dare primam quidem, et (ut ita dicam) monarchicam».

[98] *Litterae apostolicae*, in *Corpus Institutorum Societatis Iesu*, cit., p. 151: «Quoniam, ut ratio ipsa docet, et Ignatius fundator prudenter animadvertit; ad hoc ut Societas bene gubernetur, valde expedit, ut Praepositus Generalis omnem habeat in eam auctoritatem ad aedificationem, ex qua praeter cetera quam plurima, illud sequetur commodi, ut universus Ordo ad monarchicam gubernationem compositus maxime servetur unitus; ipsiusque membra per universum orbem dispersa, per omnimodam hanc subordinationem suo capiti colligata, promptius atque facilius a summo capite Christi in terris Vicario, ad varias functiones iuxta eorum peculiarem vocationem, ac speciale votum dirigi atque moveri possint».

[99] Juan de Mariana, *Discorso*, cit., p. 9.

[100] *Ivi*, p. 48.

come una congregazione generale capace di deliberare a maggioranza dei voti[101]. Ma l'*Istituto* del 1540 e del 1550 erano stati modificati e questa pratica, secondo il Mariana, era stata abbandonata. La Compagnia era ora preda di abusi di potere a partire dal suo generale. La situazione era resa peggiore dalla grandezza assunta oramai dall'ordine, dall'impossibilità per il generale di conoscere ciò che avveniva in terre lontane: era necessario moderare questa monarchia e fermare il suo corso per l'evidente motivo che 10.000 uomini non potevano essere governati come 600[102]. Queste critiche dovevano essere particolarmente diffuse se durante la congregazione generale del 1661 si decise di affiancare al generale un vicario col diritto di successione e dotato di potere privativo, cioè autonomo dal generale[103].

In questa concezione politica della Compagnia possiamo scorgere alcune somiglianze con quanto espresso nel *De rege* dove, pur nella predilezione per la struttura monarchica dello Stato come migliore forma di governo possibile[104], «essendo più compatibile con le leggi di natura, che riconducono il movimento del cielo e di tutto l'universo al comando di uno solo»[105], ne limitava il potere affermando che era giusto «preferire il comando di uno solo se raduna in consiglio i migliori cittadini»[106], accentuando una maggiore partecipazione della comunità comunque detentrice di un potere di investitura. Mariana era convinto che tutti i problemi dell'ordine gesuitico sorgessero proprio dall'esistenza di una struttura monarchica non corretta da un sistema democratico, che la fonte di ogni errore fosse non nei sudditi ma nei superiori: dal fatto che il «generale, e tre, o quattro in ciascuna provincia, hanno tra le lor mani tutto il governo, senza farne parte agl'altri, ancorch'eglino siino dei più gravi, e dotti ch'egli v'habbi nella Chiesa»[107], che chi governa «non sono i più accorti e sagaci ma li più

[101] *Ivi*, p. 49.
[102] *Ivi*, p. 51.
[103] L. von Ranke, *Storia dei papi*, cit., p. 888.
[104] Cfr. Juan De Mariana, *Il re e la sua educazione*. Traduzione e saggio introduttivo di N. Villani, Edizioni Scientifiche, Napoli 1996, p. XL.
[105] *Ivi*, p. 22.
[106] *Ivi*, p. 26.
[107] Cui dedica il capitolo III, Dei disgusti, (*Discorso*, cit., p. 15). Lo scritto procede con una critica a Acquaviva che, soprattutto all'inizio del suo governo, ha trattato male i "vecchi". Inoltre afferma «che diremo noi del libro intitolato *De ratione studiorum*, col mezzo del quale il nostro Padre Generale nel principio del suo generalato pretese dar ordini non solamente circa la politica delle nostre scuole, ma porvi ancor una regola di dottrina per tutti?»: *ivi*, p. 22.

entranti e sfrontati»[108], che «vinti o trenta in circa hanno gl'officii principali»[109], che il metodo di governo monarchico del generale venisse oramai usato da ogni superiore[110], che l'assenza di una congregazione generale radunata a cadenze prefissate fosse fonte di amplificazione di tutti i malesseri di governo e gestione dell'ordine[111], senza dimenticare le oblique allusioni a «errori segreti che nel governo vengon commessi»[112]. Era un errore «che il cieco pretenda di guidare colui che vede»[113] e dunque che coloro che governano pensassero di poterlo fare quando «non conoscono le persone né i fatti con le circostanze ad essi legate da cui dipende il risultato», osservando infine che «quando le leggi sono in eccesso, dal momento che non tutte si possono osservare, né tanto meno conoscere si perde il rispetto di tutte»[114].

Mariana proponeva dunque nuove regole volte a limitare la struttura universalistica e verticistica attraverso un governo monarchico coadiuvato da poteri autonomi di controllo e verifica. Se nel *De rege* aveva indicato nell'aristocrazia un valido contrappeso ai poteri del sovrano, per il generale dell'ordine suggeriva il potenziamento delle congregazioni provinciali[115]. Agli usi della Chiesa e a quelli degli altri ordini religiosi Mariana si richiamava per sostenere la necessità di diminuire il potere del generale attraverso la convocazione a cadenze prefissate delle congregazioni generali[116], considerando fandonie il timore che il papa potesse cogliere l'occasione per fare qualche mutamento all'Istituto[117]. L'innovazione della congregazione provinciale triennale introdotta dalla II congregazione generale, che si riallacciava agli analoghi usi delle altre religioni, non funzionava perché la sua attività era igno-

[108] *Ivi*, pp. 9-10, pp. 14-15.
[109] *Ivi*, p. 56.
[110] *Ivi*, p. 55.
[111] *Ivi*, capitolo 15, p. 69.
[112] *Ivi*, p. 14.
[113] *Ivi*, p. 53.
[114] *Ivi*, p. 91. A questo proposito Mariana propone un alleggerimento: «io credo che molte cose minute si potrebbero lasciare, come di far in publico le mortificationi, di non uscir fuori di camera se non decentemente vestito, del suono della campana per trovarsi alla benedittione della tavola, di non uscir fuori di casa senza licenza, e senza il compagno che gl'havrà assignato il superiore, di non tirar la campanella della porta più spesso e più forte di quel che conviene, del digiuno de' venerdì e di cose simili»: *ivi*, p. 94.
[115] *Ivi*, p. 86.
[116] *Ivi*, pp. 70-71.
[117] *Ivi*, p. 77.

rata dal generale e dal suo *entourage* che avevano «gran zelo [...] di spinger ben'avanti questa monarchia»[118].

Mariana era un convinto assertore dell'idea che, se Loyola fosse stato ancora vivo, non avrebbe permesso questo tipo di evoluzione[119], ma anche che le leggi e le regole dovevano essere mutate poiché non esistono regole valide per tutti i tempi[120], che

«se'l corpo della Compagnia è tutto il contrario di quello che'l suo fondatore s'è imaginato e formato, non sarà forsi un grand'errore di persistere ch'egli si servi delle leggi che son state fatte nel principio per un corpo tutto differente, e dissimile da quello che è di presente?»[121].

Le necessità di cambiare il sistema dei professi di quattro voti e il tempo indeterminato della professione appaiono anche in Mariana come punto fondamentale, come avveniva nelle denunce dei memorialisti. Egli desiderava trasformare tutta la struttura della Compagnia, partendo dall'abbreviare i tempi della professione[122]. La diversità dei gradi presenti nella Compagnia, «che non si praticano in alcun'altra religione»[123], era a suo avviso cosa che poteva essere permessa quando la Compagnia era ben unita e governata come da un padre[124]. Ritornava sul tema che aveva sviluppato ampiamente nel suo *Defensorio*, e cioè quello della correzione fraterna dedicandovi un apposito e intero capitolo. Il sistema delle «sindicationi, che altre cose non sono che informationi segrete degl'errori o delitti altrui fatte avanti al superior in segreto senza prova e senz'udir la parte» emerge in più parti del *Discorso*. Ciò che aveva funzionato per il passato, quando «gl'huomini erano buoni ed in picciol numero»[125], non poteva essere ancora valido. La comunità gesuitica era diventata luogo in cui nessuno si poteva «confidare nel suo confratello per timore di non esser scoperto ed accusato, acciò a spese d'altri, egli possa acquistar le buone gratie de' superiori, e principalmente del general dell'Ordine»[126], in cui «le informationi imbrogliate ed oscure»[127] trasformavano tutto in impostura e falsità, in cui i castighi non venivano comminati[128].

Le novità della Compagnia erano state fonti di persecuzione[129].

«Le altre religioni, e quasi tutte hanno sempre avuto qualche soggetto da imitare per il quale l'huomo si può accostar al lor modo e costume di vivere e di caminar per questa strada per arrivare, senza punto deviarsi, a quella meta e fine che si pretendeva»[130],

e avevano utilizzato «qualcheduna dell'antiche regole, come di sant'Agostino, e di san Benedetto». La Compagnia invece aveva percorso strade nuove, tanto che «molti dei nostri a bello studio per non parer monaci, si sono totalmente separati dai costumi e cerimonie regolari, e medesimamente dalle parole usitate nelle altre religioni delle quali eglino per aventura si potevano servire con humiltà, e farne il lor profitto senza pregiudicar punto al lor' Instituto»[131]. Era una critica volta a proporre profondi mutamenti dell'ordine gesuitico, variazioni del suo Istituto e una sorta di assimilazione agli altri ordini religiosi. Mariana, infatti, descrivendo in breve il vissuto e la storia degli altri ordini religiosi, affermava

«che tra le Religioni c'hanno seguito un camino diverso dal nostro, che son tutte quelle, delle quali se ne ha conoscenza, qualchedune, e molte ancora, si son conservate; ma io non vedo già che noi habbiamo conoscenza d'alcuna, neanche d'una sola che habbia fatto buon incontro, tenendo un camin particulare [...] tutte senza eccettuarne alcuna, l'hanno abbandonato»[132].

Il momento di fondazione di un nuovo ordine era di importanza capitale per cui era necessario «regolarsi sovra gl'antichi per quanto potranno»[133].

La critica al governo della Compagnia e al suo Istituto scendeva in dettagliate narrazioni dei fatti che avevano sconvolto la Compagnia di

[118] *Ivi*, p. 79.
[119] *Ivi*, p. 48.
[120] *Ivi*, p. 88. Ma anche p. 77.
[121] *Ivi*, p. 92.
[122] *Ivi*, p. 90.
[123] *Ivi*, p. 87.
[124] *Ivi*, p. 88.
[125] *Ivi*, p. 60.
[126] *Ivi*, p. 15.
[127] *Ivi*, p. 61.
[128] *Ivi*, p. 67.
[129] *Ivi*, p. 92: «Molte religioni si son fatte dopo la nostra, o poco prima, e con tutto ciò tutte insieme non son state tanto perseguitate, com'è stata la nostra Compagnia; il che credo esser avvenuto per rispetto della singolarità del nostro Instituto».
[130] *Ivi*, p. 7.
[131] *Ivi*, p. 8.
[132] *Ivi*, p. 12.
[133] *Ivi*, p. 12. Sempre su questo tema vedi p. 70.

Spagna. Mariana ricordava, talvolta non fornendo nomi, vari episodi di cattivo governo: dall'elezione di Antonio Marcén, «uno dei più grand'errori che già mai nella Compagnia si commettessero»[134], alle «rivolutioni cagionate dal dottor Albreo» o Enriquez[135]; da Alfonso Sanchez a Giuseppe Acosta[136]. Nella ricostruzione degli eventi l'attività dei memorialisti veniva accennata con un certo astio[137] che farebbe pensare a un non coinvolgimento attivo del Mariana nel movimento di dissidenza interna. La presa di distanza dal "partito" di opposizione al generale e al suo governo si accompagnava a vibranti attacchi al Molina e alla sua teoria della grazia[138]. Se da una parte affermava che i domenicani avrebbero potuto moderare le loro critiche, anche se, «a dir il vero, i nostri n'havean dato lor qualch'occasione»[139], la maggiore colpa veniva riversata sul generale che «per causa della promessa ch'egli havea data di far stampar questo libro, e che i giovanetti in Spagna facevano il tutto facile»[140]. Vi era dunque la necessità di riportare la Compagnia a una uniformità teologica partendo da san Tommaso, da una autorità studiata attraverso un unico interprete, uno per tutti[141]. Tema che si ampliava a considerazioni più propriamente metodologiche, come al predisporre testi per le lezioni per evitare la continua scrittura da parte degli studenti e creare un'omogeneità della conoscenza, indipendente dal luogo o dal tempo[142]. Ancora una volta gli esempi erano offerti dagli altri ordini religiosi che

[134] *Ivi*, p. 19.
[135] *Ivi*, p. 20.
[136] *Ivi*, p. 23.
[137] *Ivi*, p. 20, p. 55.
[138] *Ivi*, p. 23. Mariana fu uno dei pochi gesuiti a schierarsi contro il Molina: cfr. A. Pasa, *Un grande teorico*, cit., p. 13; A. Soons, *Juan de Mariana*, cit., p. 81.
[139] *Discorso*, cit., p. 22. «E quando noi ne restaremo vittoriosi, il che però è dubbioso, havrà sempre costato molte migliaia de scudi, senza mettervi l'inquietudine e'l travaglio di molti anni»: *ivi*, p. 23.
[140] *Ibidem*.
[141] *Ivi*, p. 33. «E non basta che ciascheduno procuri di tirar San Tomaso secondo la sua opinione, in che s'impiega gran parte di sapere (il che è un altro novo male, oltre il gran numero di questioni c'hoggidì si disputano delle quali non s'era udito ragionarne al tempo di San Tomaso), ma sarà forza di pagar più avanti e procurar d'unirli, se ciò si può assignando lor'un'interprete di San Tomaso, dal quale co 'l loro giudicio particolare essi non dovranno già mai in nessuna maniera allontanarsi».
[142] *Ivi*, pp. 34-35: «Si intenderebbero alcuni auttori ancorché si studiasse in diversi luoghi e provincie che quelli c'hoggidì studiano e c'hanno per l'avanti studiato venti o trent'anni vederebbero trattate le medesime opinioni colli medesimi termini, senza che ogni giorno s'inventassero nuove questioni, e tra le vecchie delle nuove e maniere stravaganti di parlare che lasciano i spiriti in una troppo gran libertà e non le uniscono ad una medesima dottrina».

«hanno esperimentato nel principio le difficultà nelle quali hora noi ci ritroviamo, e non ritrovarono meglior né più opportuno rimedio che di assignar un auttore dal quale partir non si potesse, il che essi esseguirono nel principio con molto più rigore di quello d'hoggidì, tuttavia essi lor permettono di dettare i loro scritti, con conditione di non si partir dall'auttore ch'essi hanno abbracciato»[143].

Emergeva inoltre una severa critica al «generale d'hoggidì» che ha accresciuto «la sua auttorità con eccessi» e che «nel principio della sua carica» ha «sprezzato i vecchi, scrivendo lor lettere con maniera secca e come con disprezzo»[144]. Le maggiori critiche erano rivolte alla *Ratio studiorum*, mezzo con cui il generale «pretese di dar'ordini non solamente circa la politica delle nostre scuole, ma porvi ancor una regola di dottrina per tutti»[145]. Non che Mariana, come abbiamo visto, fosse contrario all'uniformità della dottrina ma riteneva che almeno tre dei quattro membri della commissione predisposta a questo scopo non fossero all'altezza e che il tentativo avesse creato scompiglio, proteste, interventi inquisitoriali senza raggiungere la finalità dell'uniformità. Inoltre una cosa era la dottrina teologica, altra era la formazione intellettuale dei gesuiti, e su questo punto forse nutriva seri dubbi sulla creazione di un modello che fosse valido per tutte le "nazionalità" che componevano il corpo dottrinale gesuitico.

Se Ribadeneira nel suo *Tratado* aveva preso posizione favorevole nei confronti di un metodo di educazione che prevedeva di separare i novizi dai professi, Mariana lo reputava fonte di «grand'errori» e di un allontanamento dal progetto iniziale ignaziano[146] e dalla tradizione[147]. Il novizio non doveva vivere nelle comodità ma essere preparato come

[143] *Ivi*, p. 35.
[144] *Ivi*, p. 15.
[145] *Ivi*, p. 22.
[146] *Ivi*, pp. 25-26: «Sopratutto grand'errori son quelli che si commettono in allevar'i novizzi in case separate, che noi chiamiamo case d'approbatione, sendo verificato che questa sorte di case sono di nuova introduttione, molto lontana da quello che 'l nostro fondatore ha lasciato per dissegno, e che per quant'egli ha vissuto, simili case non son state fondate».
[147] «Tutte le Religioni hanno esperimentato e provano ogni giorno gl'inconvenienti che succedono nell'allevar i novizzi ne' conventi; nondimeno tutte senz'eccettuarne alcuna ve li nodriscono, e non ve n'è alcuna c'habbia seguito il nostro camino o modo di fare. Che se pur qualcheduna l'ha voluto assaggiar, alla fine l'ha lasciato ed ha seguito il contrario»: *ivi*, p. 26. Sulle origini e la formazione del noviziato gesuitico si veda lo studio di M. Ruiz Jurado, *Origines del noviciado en la Compañía de Jesús*, IHSI, Roma 1980.

un soldato per poter poi andare per «pubbliche piazze, case, hospitali e vivere nel mezzo fra le genti da guerra, heretichi ed infedeli»[148]. Le comodità e il superfluo, ma anche l'ignoranza, sembravano affliggere l'ordine. Muovendo molte critiche a un sistema di insegnamento, che a suo avviso si era sempre più allontanato dagli studi umanistici[149] e prodotto una bassa qualità nell'istruzione dei novizi e nella preparazione dei maestri[150], asseriva che vi era una generale assenza di perseveranza in ogni metodo di educazione:

«Quei che niente sanno e che niente voglion sapere, leggono ogni giorno per duoi o tre anni, il ch'è il proprio degl'ignoranti, insegnano ai lor'auditori delle improprietà e barbarismi ch'essi doppoi non posson già mai scordarsi»[151].

Lo scritto di Mariana, nato per motivi diversi rispetto a quella di Ribadeneira, si soffermava a lungo sugli aspetti dell'economia e della gestione della Compagnia. L'alto numero di coadiutori temporali – tale che nella provincia di Toledo di «cinquecentoquaranta che noi siamo, duecentotrenta ne sono coadiutori temporali»[152] – necessario per la gestione della casa veniva criticato poiché generava confusione dato che il loro abito non differiva da quello degli altri. Molto meglio ricorrere a forestieri per svolgere i lavori manuali[153], o responsabilizzare a questi compiti i novizi, studenti e sacerdoti[154]; un principio valido anche per la gestione delle fattorie di proprietà della Compagnia[155]. Ancora una volta tra l'elencazione degli aspetti positivi di un sistema di appalto dei lavori all'esterno, Mariana annoverava l'esperienza degli altri ordini religiosi[156] che erano presi a modello anche nella proposta

[148] *Discorso*, cit., p. 25. Ma anche p. 28.
[149] *Ivi*, p. 29.
[150] *Ivi*, p. 30. E per cui «difficilmente si trova in Spagna chi sappia quattro parole latine»: *ivi*, p. 31.
[151] *Ivi*, p. 30. Aspetto ribadito più volte nel corso dello scritto sottolineando che «la Compagnia non usa alcuna ricompensa per le lettere»: *ivi*, p. 65; e tratta «l'huomo letterato come l'ignorante, anzi che per le cariche è tenuto più tosto per impedimento, sotto colore che i spiriti buoni ed elevati non rieschino ne' negotii, o che non conviene di levarli dalli studii loro»: *ivi*.
[152] *Ivi*, p. 37.
[153] *Ivi*, p. 39.
[154] *Ivi*, p. 41.
[155] *Ivi*, p. 44.
[156] *Ivi*, p. 39: «In fine tutte le religioni han lasciato questa pratica e maneggio, sino le medesime monache che sendo femine erano per conseguenza più atte in questi affari, son state forzate di ricorrere ai fornari stranieri».

di non dedicarsi, come i gesuiti soprattutto spagnoli facevano, agli impegni di corte e agli affari secolari[157].

A questo proposito non mancavano proposte di una maggiore autonomia della Spagna e più in generale di una minore romanità dei gesuiti. Mariana rivendica il ruolo della Spagna nella fondazione della Compagnia, e «l'ha ancor'honorata, ammaestrata e, quel che è molto più, l'ha nodrita e mantenuta colla sua propria sostanza longo tempo»[158], e si opponeva alla centralizzazione romana affermando che le congregazioni generali dovevano essere riunite in luogo più comodo di Roma[159]. La nascita dell'ordine gesuitico era avvenuta negli anni delle grandi fratture nell'unità della Chiesa, ed esso aveva deciso di esprimere la sua fedeltà a Roma con il suo voto speciale di obbedienza al papa, eleggendo la città eterna a centro della sua vita politica[160] e luogo di residenza del suo generale. Ora, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, un ingente gruppo della Compagnia di Gesù manifestava il desiderio di eleggere un nuovo referente: i gesuiti riformatori cercavano di attenuare il legame con il loro generale, re e principe, con la stessa forza e tenacia con cui lo Stato moderno si opponeva alle ingerenze papali. Agli occhi del movimento di dissenso interno l'ideale della Chiesa primitiva che aveva alimentato la vita religiosa dei primi gesuiti non era più adeguato: il «cor unum et anima una» degli *Atti* 4,32 era entrato in crisi a causa dell'affermarsi delle diverse appartenenze culturali e nazionali che si riconoscevano nel potere politico degli Stati.

[157] *Ivi*, p. 97.
[158] *Ivi*, p. 59.
[159] *Ivi*, p. 78.
[160] D. Ferraro, *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 203.

Appendice

NOTA CRITICA

Il *Discursus. De reformatione Societatis* o *Discursus de erroribus qui in forma gubernationis Societatis Jesu occurrunt* di Juan de Mariana uscì a Bordeaux (appresso Giovanni di Bordeos nel 1625) in edizione francese, italiana e latina. Il Sommervogel afferma che il testo fu impresso la prima volta in lingua spagnola ma non riporta la descrizione di nessun esemplare (*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, V, 1894, col. 564). Qui è riproposta l'edizione italiana, *Discorso intorno a' grand'errori che sono nella forma del governo dei giesuiti.* Un'altra edizione in lingua italiana uscì solo nel 1760 a Lugano per la Stamperia Privilegiata della Suprema Superiorità Elvetica nelle Prefetture Italiane, edizione che si propone già come "purgata da infiniti errori ed accresciuta nella Tavola delle Materie". Del *Discorso* sono conservati molti manoscritti, tra cui ricordo quelli dell'Archivio Storico della Compagnia di Gesù di Roma (Gall. 38; Opp. NN. 305; Inst. 94 e Inst. 95) e della British Library (Add. 8298).

Criteri di edizione

La presente edizione si basa fedelmente sul testo apparso a stampa nel 1625 che mi sono limitata ad ammodernare nell'uso della punteggiatura e delle maiuscole, nell'uso di *et*, *ii* e *ss* in luogo di &, *ij* e *ß*, nella distinzione di *u* da *v*. Ho preferito infine unire le scrizioni a i, da i, de i, de gl' ne i > ai, dai, dei, degl', nei; ne anche > neanche; non ostante > nonostante; all'hora > allhora; qual si voglia > qualsivoglia; in fatti > infatti. Ho sciolto tutte le abbreviazioni. Le poche correzioni che si sono rese necessarie per emendare evidenti refusi tipografici sono stati segnalati in nota, ove si è indicato con la sigla S. la versione presente nella stampa.

Discorso del padre Giovanni Mariana
giesuita spagnuolo
Intorno a' grand'errori, che sono nella forma del governo dei giesuiti

DISCORSO | del padre | GIOVANNI MARIANA | GIESVITA SPAGNUOLO | Intorno a' grand'errori, che sono nella forma | del Governo de i giesviti | *Tradotto di Spagnolo in Francese, e dal* | *Francese in Italiano* | IN BORDEOS, | Per Giovanni di Bordeos al Bastion negro, all'Insegna | dell'Occasione | MDCXXV | Con Privilegio di S.M. Christianissima

8°: [3]: 101 pp.

[(2)] Extraict du privilege du roy.
Le roy par ses lettres patentes octroyées a Jean de Bordeaux marchant libraire an l'université de Bordeaux, lui a permis et permet d'imprimer tant de fois et en tel caractère et en tel langage que bon luy semblera, et mettre en vente un livre intitulé.
Discours du pere Jean Mariana jesuite espagnol des grands defauts qui sont en la forme du governement des jesuites. Traduict d'espagnol en franzois et du franzois en italien.
Et sont faictes defenses par sa maiesté à tous autre imprimeurs et libraires de ce royaume, et a toutes personnes de quelque estat et condition qu'ils soient de n'imprimer ou faire imprimer, contrefaire, ny alterer en tout, ou en partie, mesme aux estrangers d'en apporter en ce royaume, ny d'en vendre, et debiter d'outre impression, que de ceux qu'aura fait imprimer le dit de Bordeaux; et ce durant le temps et espace de dix ans finis, et accomplis à peine de 700 livres d'amende contre les contrevenans, qui en seront trouvez saisiz, confiscation des exemplaires, depens, dommages, et interrests volant; outre ce sa maiesté que le present extraict estant mis au commencement, ou à la fin de chacun des exemplaires, le privilege soit tenu pouer deriement signifie, ainsi qu'il est plus amplement contenu, aus dites lettres. Donées à Melun le 20 jour de Iung[1] l'an 1625.
Par le roy en son conseil signées.

De la Haye

Et scelles à la relation de Monsieur Foulé maistre des requestes du grand feau en duble queue en cire jaune.

---

[1] Errata corrige: Iuing.

[3] PROEMIO DELL'AUTTORE

La mia intentione, con l'aiuto di Dio, è di metter'in iscritto la maniera del governo della nostra Compagnia, i grandi e frequenti errori che vi succedono, gl'inconvenienti che ne nascono, con i mezi che tenersi potrebbero per impedirne i loro maggior progressi e per rimediar loro opportunamente. Scuopro ben da lontano il pericolo [4] a cui m'accingo, e m'avedo che tutti non approvaranno questa mia impresa.

Vaglia pur a dir il vero in qualunque luogo ove sii la nostra Compagnia, che pur si ritrova nelle maggior parti del mondo, è composta di populazzo che per ordinario non mira che al presente, senz'haver'alcun riguardo all'avvenire; oltre che in ogni congregatione il costume ha una gran forza, e tutti procurano di caminar per la vecchia strada, senza haver'alcun riguardo a tutti gl'inconvenienti che ne posson succedere. E se vi si presenta qualche cattivo passo, essi si sforzano di passarlo alla meglio che lor'è possibile, se qualche montagna di ascenderla ancor che con molta difficoltà, l'appartiene a pochi di considerar se si potesse trovar'altro meglior camino. Nonostante ciò, sapendo che vi sono degl'huomini che vogliono caminar drittamente, quali cominciano non solamente a sospettare e temer di qualche cosa, ma ancor sanno certamente che ciò che riluce, e che assomiglia esser'oro non è però oro, e che nel nostro governo [5] vi sono molte cose da reparare o da reformare dalle quali ne seguono grand'inconvenienti, io m'ingegnarò e porrò ogni mio spirito per farli apparire al mondo con tanta chiarezza che confido certo non vi sarà persona di giudicio sincero che ingenuamente non ne sii per confessar la verità. In che non sarà necessario avvertir quelli che leggeranno questa scrittura che non debbiano altrimenti giudicar l'intentione, la qual è riservata solamente a Dio, ma che debbiano considerar le cose in se medesime per poter cavarne un giudicio ben fondato. Che se nondimeno qualcheduno vuol passar più avanti, potrà persuadersi al sicuro che 'l scrittore è uno de' più antichi di questa Compagnia, che più longo tempo di chi si sii vi ha passata la sua età senza precipitare, cosa in vero, posso dir, miraculosa, per mezzo di tante turbolenze e cangiamenti che tra noi altri son seguiti; e che 'l medesimo non vorrebbe alla fine della sua vita esporre a periglio l'anima sua con far cose dalle quali Dio restasse offeso, e ne seguisse alcun pregiudicio alla sua Compagnia. Inoltre, egli medesimo [6] ha communicato, da[2] già molto tempo, questi avvisi in segreto con i padri più principali della Compagnia, ed ancor, secondo l'occorrenze, nell'assemblee e congregationi. Che se 'l frutto al presente non ne riuscirà tale, come pur'egli grandemente desidera, potrà forsi arrivar tempo nel qual sarà utile di sapersi le cause di tanti inconvenienti, con il sentimento che un huomo, per le cui mani son passate tante cose, e c'ha veduto tante provincie, e c'ha letto tanti libri, può haver circa la forma e maniera, con la quale noi ci governamo al presente.

[2] S: ha.

[7] Che vi possano esser de' mancamenti. Capitolo primo

Confessiamo, pur senz'arrossirci, che nel nostro governo vi sono de' mancamenti. Alcuno non se ne può maravigliare, né scandalizzare, tal'è la condition della nostra fragilità che 'n molte cose è cieca. Getti chi vorrà i suoi occhi in ogni parte del mondo, e vedrà che non v'è luogo che sii essente da errori e da querele. L'error commune è più forte e più gagliardo nel principio; quelli che vogliono professar qualch'arte, sempre nel bel lor principio fanno degl'errori, come fa per apunto colui ch'impara di scrivere, di depingere ed a sonar'instromenti. Afferma Homero che le genti giovani, cioè quelli che cominciano una professione, sono ignoranti, sciocchi e balordi. E quanto al particolar delle arti dice Columella queste parole, che son le prime dell'opera sua: *Usus et experientia dominatur in artibus, nullaque disciplina sine peccato addiscitur*; l'uso e l'esperientia domina e signoreggia le arti, né l'huomo impara alcuna scienza senza commetter qualch'errore. Quello che si trova in questi particolari passa parimenti nelle congregationi le quali, mentre sono nella lor'infantia, e come nella lor culla, commettono de' mancamenti che dal tempo e dall'esperienza devon'esser corretti ed emendati. Di maniera che, dato il caso che un instituto o modo di viver'in commune sia buono ed inspirato da Dio, però nonostante questo le leggi particolari, per la maggior parte, restano alla prudenza del fondatore e de' suoi successori che [8] ben'spesso posson'errare, come pur in effetto essi commettono molti errori, ed allhora principalmente quando si comincia. Questo ha ancor più forza nelle nostre leggi, mentre che (come ciò si dirà a suo luogo) elle non procedono tanto dalla pratica che dalla speculatione, seconda radice d'errore, sendo assicurata che l'altre religioni, e quasi tutte, hanno sempre havuto qualche soggetto da imitare per il quale l'huomo si può accostar al lor modo e costume di vivere e di caminar per questa strada per arrivare, senza punto deviarsi, a quella meta e fine che si pretendeva. Ma la nostra Compagnia, ancorch'ella habbia battuta e seguita una strada buona ed approvata dalla Chiesa e molto grata a Dio, come ben lo dimostrano e ne dann'ottimo saggio i maravigliosi frutti che si son raccolti da questa pianta, questo è proceduto perch'ella era molto giovane e straordinaria, e come tale soggetta a molti cattivi incontri a guisa di quelli che, caminando per luoghi pieni di sabbia e per deserti, ove non si scorge né sentiero, né camino, corrono pericolo di perdersi e di non veder'il fine della lor giornata. Di onde nasce, com'io mi persuado, che quasi tutte le altre religioni si sono accostate a qualcheduna dell'antiche regole, come di sant'Agostino e di san Benedetto. E questa difficultà ha maggior forza nella

nostra congregatione, in tanto che molti dei nostri, a bello studio per non parer monaci, si son totalmente separati dai costumi e cerimonie regolari e medesimamente dalle parole usitate nelle altre religioni delle quali eglino per aventura si potevano servire con humiltà, e farne il loro profitto senza pregiudicar punto al lor'Instituto. Hora, se ben'è verissimo che i mancamenti di mia madre debbiano necessariamente [9] cagionarmi vergogna e pena, io però non voglio occultarli per il grand'interesse che vi è, non volend'io meno imitar colui che, occultando le sue piaghe, né volendole al medico discoprire, le rende totalmente incurabili.

Difficultà che si trovano per rimediar a quest'errori. Capitolo secondo

Quanto più è facile di cader'in errore, particolarmente nei principii per le ragioni qui di sovra dedotte, tanto è maggior la difficultà d'apportarvi rimedio. Io per me tengo per un sicuro genere di buon'aventura quando si ha buon rincontro nella fondation d'una congregatione o communità, mentre che ciò che nel principio ha parso buono, l'esperienza co 'l tempo mostra ordinariamente cattivo. Ma si come da una parte s'è forzato a retirarsene, così dall'altra è molto difficile, per non dir'impossibil, a farlo, allhora massime che 'l governo si riduce totalmente a una testa sola, come ciò si pratica nella nostra religione. Io qui dichiaro: le cose del governo sono oscure e variabili e, in qualunque strada che si prenda, ci arrivano degl'inconvenienti. La prudenza c'insegna di dover'abbracciar quello che 'n sé contiene minor danno, e ciò che potrà servir all'avvenire. Ma si come i tempi non sono simili, perché ciò che havrà hoggi un colore domani un altro contrario n'havrà, tuttavia nonostante ciò egli è molto difficile a sbrigarsene; ancor che, a dir il vero, vi è error nella causa, sendo che ciascheduno sostenta e favorisce la sua [10] opinione, e la tiene per la più sicura. Oltre ciò molt'altri s'accostano, gl'uni per esser del medesimo parere, gl'altri per compiacere, e molt'altri ancora per non haver'ardire di contradire all'inclinatione del superiore, sii per non voler'esser notati, né irritar chi ha sì gran potere e commando sovra essi. Io lascio a parte le intentioni c'hanno quelli che tengono le cariche o gl'officii per conservarli a se stessi, e quelli che vi aspirano. Chi sarà così ardito d'opporsi ad un squaddron sì grande e sì serrato com'è questo? Quand'egli fosse ben un san Paulo, egli sarà sempre stimato un vagabondo, un inquieto ed un perturbator di pace. Qualchedun dirà che la ragion sarà sempre ascoltata, ed havrà il suo luogo. Ciò sarebbe vero se le cose del governo fossero così chiare come le dimostrationi matematiche, ma tutte, o la maggior parte, sono così oscure che se ne può disputar problematicamente, osservandosi massime, che in simil cose s'apprende benissimo, che se vi fossero alcuni che un po' poco s'opponessero, potrebbero prevalere o vincere sì gran numero d'avversarii

armati del potere e dell'assistenza del generale e degl'altri che sono nelle cariche; onde io mi persuado che questo sarebbe un miracolo di fermar il corso del male fin'a tanto che l'acqua sovramonti la nostra testa, e che non si possa andar né avanti né anche forsi ritornar'indietro, per esser il tutto voltato sossopra e mal menato. Questa è cosa verificata che poche persone si governano per prudenza, e la maggior parte non lo fa che per pura necessità, il che ha maggior forza nelle communità per cagione del gran numero de' capi, e perché quelli c'hanno nelle loro mani il governo non sono i più accorti e sagaci, [11] ma li più entranti e sfrontati. Eccone qui un esempio.

Tutti i professi dovevano ritrovarsi alle congregationi provinciali; vi si son scoperti de' grandi inconvenienti: ciò fu cangiato. E li professi non stavano sotto l'obbedienza de' rettori professi. I professi cominciarono a non esser tanto pacifici, né i rettori tanto rispettati. Bisognò alterar questa constitutione. I coadiutori spirituali potevan'esser rettori; s'esperimentò che gl'huomini dotti non sopportavano niente volontieri d'esser governati da indotti ed ignoranti. Il costume ha cangiato affatto quest'ordine. Li coadiutori temporali, conforme all'Instituto, dovevano andar'in habito di laici, essi cominciarono ad ammutinarsi, e per esser'eglino in gran numero bisognò mutar pensiero. Di maniera che in tutto questo che noi vediamo alterato dell'Instituto (il che però non è), ciò è stato per non poter'essi far'altrimenti, e non per providenza. Per me ho qualche opinione che, come tutti questi punti si son mutati per esser-gl'inconvenienti notorii e palpabili, e per non potersi metter in esecutione ciò che le *Constitutioni* hanno ordinato, parimenti ve ne possano esser altri che cagionino danni non minori, i quali per non esser sì manifesti, ancor che più importanti, s'avanzano; e per questi io intendo, ch'egli è cosa molto difficile di fermarne il corso e d'apportarvi rimedio. Ora si come è una specie di ventura di tirar di mira sì dritto nel principio, che si dii nel bianco, e di tener il vero camino senza deviarsi, ove si rimedia all'errore con molta difficultà; e così parimenti, che una casa nel principio mal dissegnata e mal fabricata, che se doppoi si mutarà, e che si volti e si rivolti tanto che si vorrà, giamai non si ripararà al primo errore; inconveniente [12] che obliga quelli che fanno nuovi instituti a governarsi con molta consideratione, e regolarsi sovra gl'antichi per quanto potranno. Che essi almeno osservino di continuo il bossolo per non urtar'inconsideratamente contro qualche secca, o scoglio, nel quale il vascello si possa rompere, e che 'l tutto venga a perdersi. Per meglio intender questo, io considero che molte religioni si sono inalzate nella Chiesa in diversi tempi con gran fervore, e niente meno di quello habbia fatto la nostra. Altre si son conservate lungo tempo, altre ben presto son cadute. Hora, secondo il mio pensiero, io credo che la causa di questa differenza sii stata che le une nel loro governo han per apunto colpito nel segno, incamminandosi per una buona strada, e le altre han preso de' sentieri ne' quali esse si son perdute. Aggiungo che tra le religioni c'hanno seguito un camino diverso dal nostro,

che son tutte quelle delle quali se ne ha conoscenza, qualchedune, e molte ancora, si son conservate; ma io non vedo già che noi habbiamo conoscenza d'alcuna, neanche d'una sola, che habbia fatto buon'incontro tenendo un camin particulare, come noi altri fatto habbiamo; che se qualcheduna l'ha esperimentato, come senz'altro può essere, e come noi n'habbiamo gl'esempii, tutte, senza eccettuarne alcuna, l'hanno abbandonato e se n'hanno preso un altro tutto differente. Il che già non si dice per metter qualche sregolamento in questo genere di vita, anzi solamente per ammonir noi stessi che vi debbiamo procedere con prudenza, senz'esser sì temerarii da dire, o pensare, che nel tutto noi diamo nel segno, e che in niun punto di buon governo noi non habbiamo giamai mancato.

[13] **Dei disgusti che sono nella Compagnia. Capitolo III**

Questa è una massima verificata, che noi altri huomini non conosciamo per ordinario le cose da elle stesse, ma si bene dagl'effetti che ne seguono; noi ci governiamo dalli sentimenti, e da ciò che di lor'è manifesto la nostra conoscenza resta soddisfatta delle lor cause. Quando la campana dell'horologio non suona le hore a tempo, o che l'indice non le mostra secondo che battono, noi subito facciamo giudicio che dentro nell'horologio vi sii qualche cosa di guasto o di rotto. L'istesso del polso dell'amalato, del calore, ed altri cattivi accidenti che da tali effetti s'intende, e vien sì in congiettura che nel stomaco e nelle vene vi siino degl'humori crudi e maligni. Parimenti molte volte mi son posto a considerare di onde hanno proceduti, e procedino ogni giorno, tanti disguidi, come da alcuni anni in qua ciò s'è veduto nella Compagnia nella quale si vedeva tanto contento, ed una sì grand'unione tra tutti, che pareva che ella fosse un paradiso in terra.

Secondo il mio pensiero, tengo per certo che un mal sì notabile non venga altrimenti da superiori che son servi di Dio e pieni di tanta dolcezza che per essa si pecca più tosto che per troppo rigore. Parimenti poco credo che la causa di questo male sii l'imperfettione de' sudditi, perché, dato il caso che in tutte le parti si ritrovino huomini imperfetti, e che vi si possino mescolar delle ambitioni segrete che cagionano delle turbolenze, nondimeno io considero che nel principio vi erano così parimenti degl'huomini imperfetti, com'ancor'al [14] presente. E quanto alli disgusti non son già alcuni solamente di condittion ordinaria che n'habbiano, ma ancora molti de' più virtuosi quali, per quanto si può vedere, non pretendono né alcuna cosa desiderano.

Dio buono! Di onde dunque procedono questi disgusti? Ciò non è già per mancamento delle cose necessarie che in sanità ed in malattia sono con molta carità communicate a tutti. Li travagli e le fatiche son più moderate per esservi hora più persone che nel principio. Le commodità vi son hora più grandi

che già mai sian state, e per il fin principale che noi habbiamo quando prendiamo questa maniera di vita, che è d'attender'a Dio e salvar l'anime nostre, la commodità non vi manca ad alcuno. Hor tra li beni e grazie di Dio qualcosa è che più punga e travaglia? Io considero che, come la Compagnia è ancora nuova, intraviene a noi quello che d'ordinario suol'avvenire a piccioli bambini quando si ritrovano amalati, che ricercati dalle lor madri ove sii il lor male, o nella testa o nel stomaco, eglino non san far'altra cosa che piangere e lamentarsi senz'altra cosa rispondere, così parimenti noi tra noi altri vediamo e sentiamo ben'il male, ma non potiamo dire né dichiarare qual sii, né onde proceda. Quant'a me ho un gran sospetto, che effetti così perniciosi non procedino da altra parte che da alcuni errori segreti che nel governo vengon commessi; che l'origine delle amarezze che noi esperimentiamo nasce da questo, che ne' primi tiri e dissegni del nostro governo è sdrucciolato qualche sregolamento e disordine, dal quale tante pessime conseguenze ne risultano. Vediamo un poco di gratia se questo sii un mancamento di giustitia, per non esser le cariche dispensate e ripartite [15] ai megliori e più sufficienti, anzi ai più arditi ed insolenti, ancorch'eglino habbiano mille mancamenti, e poco o niente di buone parti. Se è error di castigo per li cattivi e contumaci, di che pur si potrebbero dir molte cose. Se questo sii per haver perseguitato e maltrattato qualche persone da bene (io dico alcune, e non molte); se è mancamento di ricompense e recognitioni delli buoni, delle quali non ve ne ha alcuna in questa congregatione, come si dirà qui appresso. Se è che 'l governo sii fondato sovra censure e reprensioni, che è fiele sparso per tutto il corpo che lo rende tutto pallido e tremante di paura, di maniera che non v'è alcuno che si possa confidare nel suo confratello per timore di non esser scoperto ed accusato, acciò, a spese d'altri, egli possa acquistar le buone gratie de' superiori, e principalmente del general dell'Ordine. Considerisi se questo mal non viene da questo, che 'l general, e tre o quattro in ciascuna provincia, hanno tra le lor mani tutto il governo senza farne parte agl'altri, ancorch'eglino siino dei più gravi e dotti ch'egli v'habbia nella Chiesa. Vedasi parimenti se 'l nostro fondatore o li primi generali han dato questa forma, o se simil trattamento può contentar alcuno. Che si gettino un poco gl'occhi sopra il nostro padre generale che è hoggidì; che si consideri se egli non ha niente procurato d'accrescer la sua auttorità con eccessi; e se al principio della sua carica esso habbia punto sprezzato i vecchi, scrivendo lor lettere con maniera secca e come con disprezzo, che è un grand'errore per molte ragioni. Io m'accorgo bene che queste particolarità sono di poca conseguenza, nondimeno i piccioli ruscelli, e fino le gocciole d'acqua che vengono dal cielo, empiscono, ingrossano [16] e gonfiano i gran fiumi; de' piccioli disguidi, quand'essi sono ordinarii e frequenti, si fa un mar d'amarezze. Io non dico altre cose più particolari, atteso che tanto di questo che è stato detto, quanto di quello che è per dirsi, qui presso più minutamente se ne trattarà. Solamente io pretendo provar in questo

punto che nel nostro governo vi posson'esser cause della disunione che vi vediamo, e dei disgusti che vi esperimentiamo.

Delle turbolenze e confusioni tra li nostri. Capitolo IIII

Un altro indicio si cava, che 'l nostro governo non sii niente ben regolato, dalle frequenti turbolenze e confusioni che questi anni per cattivo incontro si son vedute nella Compagnia, le quali insieme son state occasione in parte de' grandi e longhi dispiaceri. Io non dirò cosa alcuna delle cose segrete, che pur son'in gran numero, perché ciò saria contro la carità, ed ancora contro la prudenza con publicarle a chi non ne ha notitia; ne meno proponerò altre, ch'io chiamo leggieri [*sic*], non per esser in se stesse picciole, ma per esser di persone basse e di poca consideratione. Non è parimenti mio pensiero di parlar di tutte le provincie, non sapendo quello vi sii passato, e quando ancora io ben lo sapessi non vorrei imbarazzarmi in una scrittura così lunga. Da quello che qui si dirà, si potrà intender'il resto, e dalle pedate, come dice il proverbio, conoscer il leone.

La prima occasione di rivolta e confusione fu per causa del primo provinciale d'Andalugia, che fu mandato a Roma [17] dal nostro padre generale nel principio del suo generalato. Quest'huomo era in tutto e per tutto niente atto a questa carica; in conclusione quei che lo conoscevano hanno sempre temuto i mali che ne sono seguiti. Questo inconveniente è per ordinario attaccato ed unito alle elettioni fatte da un'huomo solo, o da poche persone, senz'haverne havuta alcuna precedente informatione. Per avventura egl'era stato approvato dall'assistente, al qual egli succedeva nella carica di provinciale, e co 'l quale havea egli contratto una stretta amicitia, il che è soggetto agl'affetti ed agl'inganni. Hor send'avvenuto che li più gravi padri della provincia non volsero approvar le sue operationi e portamenti, egli li accusò e scoperse al padre generale, e li fece bandir tutti, e tra quelli qualcheduno de' provinciali precedenti, e tutti d'una mano e d'una classe i più gravi e i migliori della provincia. Questo non è già termine di buon governo il tener per criminale chi non approva ciò che fa il superiore, e che parimente ancora s'habbia a tener per disunione che uno non voglia dire che ciò che è nero sii bianco, perché la verità e la virtù devono apparire sovra tutte l'altre cose. E da questo si può intendere e congieturare il dispiacere che cagionò questa rissolutione in tutti quei che n'hebbero notitia.

Poco doppo intravenne a Salamanca una certa differenza tra il rettore ed un padre vecchio nell'ordine, qual era stato provinciale, del qual fu sì grande il dispiacere che lo indusse a scrivere una lettera senza sottoscrittione al rettore, con tal libertà ch'egli pareva attaccar'in parte la sua descendenza (termine molto lontano dalla nostra professione, e da persona spirituale). Per l'occasione che ne puoté dar'il rettore non [18] si sa altra cosa, se non che per molti

anni gli ha havuto gran credito in questa provincia, ed è persona molto ben conosciuta per esser dotata di gran prudenza, ma che sotto titolo di spirituale tien massime molto stravaganti. Pare a questa sorte di persone che tutto quello che essi s'imaginano si possa e debbiasi eseguir senza punto considerar la differenza che è tra la speculatione e la pratica. Di onde avvenne che 'l nostro padre generale fece prender questo buon padre vecchio e più d'un'anno lo tenne prigione. Questa risolutione riempì di sdegno l'animo de' molti, e particolarmente di quei della provincia nella quale ciò era successo, e di questa in particolare perch'egli v'era tenuto in buon predicamento e vi havea molti amici, come parimenti ancora la risolution di Roma fu trovata molto rigorosa; danno ed inconveniente al quale fin'hoggidì non è stato rimediato, al contrario, gl'imbrogli, i rumori e le confusioni di questa provincia ogni giorno doppoi son'andate crescendo, perché il nostro padre generale, prendendo coraggio dall'essecutione ch'era stata fatta nelle due provincie delle sue ordinanze sopra i duoi casi qui di sovra narrati, ed essendo aiutato dal suo naturale e dal favore di papa Gregorio XIII, il che cagionò grand'inconveniente, egli si risolvé d'urtar tutti i padri vecchi di questa provincia di Toledo. Egli principiò dalli padri di questa casa. Tutto il soggetto ch'egli prese non fu altro che per haver'essi ammonito il provinciale di qualch'errore un poco troppo liberamente, dove ch'egli desiderò di vendicarsi per questa strada, come fece bandendo l'uno da questa provincia, e l'altro da questa casa; il che non gli riuscì niente bene, poscia che uno era protetto dal cardinal Quiroga[3], avvertito [19] di tutto ciò che vi passava, e dell'intentione del nostro padre, l'altro se ne venne in Castiglia (e di già è noto ciò che gli avvenne per strada) ov'egli si unì con altri mal contenti che ridussero la Compagnia a tal punto che per pacificarli fu necessario di farlo rettore di Segovia per tutto il tempo che gli fosse piacciuto, ed in fine di restituirlo a questa provincia ed a questa casa, ov'egli morse senza già mai riconoscer, né in vita né in morte, il suo errore, giudicandosi senz'alcun dubbio innocente.

Oltre ciò, l'elettione del padre Antonio Marcén[4] provinciale di questa provincia fu uno de' più grand'errori che già mai nella Compagnia si commettessero[5]. Era egli provinciale di Castiglia, ed allhora si trovava accusato all'Inquisitione per essersi intromesso in cose che toccavano al Santo Officio, il che

---

[3] Gaspar de Quiroga y Sandoval, vescovo di Toledo dal 1573 al 1594.

[4] S: Marcon.

[5] Si tratta della nota vicenda di Antonio Marcén, rettore del collegio di Valladolid e provinciale di Castiglia, Jéronimo de Ripalda, teologo e rettore di Salamanca, e di due gesuiti galliziani – Juan López e Francisco Levata. Accusati dall'Inquisizione di sospette dottrine alumbrade e di *sollicitatio ad turpia* in confessionale, questi quattro gesuiti furono protagonisti di un lungo processo (1586-1588) che da disciplinare divenne politico, permettendo di discutere sul governo della Compagnia, sul precetto dell'obbedienza, sulla *Ratio studiorum* e i privilegi apostolici dei gesuiti in materia di eresia. La vicenda preparò il terreno ad una proposta di visita alla Compagnia di Gesu. Cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, III, cit., pp. 368-401.

non passò così segretamente che se n'hebbe notitia. Per schiffar il pericolo che gli sovrastava, fu rissoluto di cambiarlo di provincia ed honorarlo della carica di provinciale (nel che ben si vede che queste persone haveano poca conoscenza degl'humori spagnuoli, assicurandosi sul favor di Roma che pur lor servì di niente); il che essi fecero con tanta rissolutione e con tanta segretezza che persona non ne seppe cosa alcuna fin che noi lo vedessimo entrar nella casa, tanto temevano che questa rissolutione sarebbe trovata pessima, e che, se eglino vi davano niente di tempo, sarebbe impedita. Di onde ne seguì che fu fatto prigione questo padre, e tre altri, l'un de' quali fu questo rettore di Salamanca, nel che egli attestò che Dio o gl'huomini volean vendicar'il rigor ch'egli usato havea contro questo padre che offeso l'havea. Questa prigionia fu molto nuova e fastidiosa, e tanto più fu sentita sendo stata procurata, a quello [20] si diceva, da quei medesimi della Compagnia nel qual fatto eran partecipi i duoi padri mal contenti, il prigionier di Salamanca ed il scacciato di Toledo. Hor quel che di vantaggio si dee considerar in questo fatto è che quei di Roma hanno talmente sostenuta sempre l'elettione vitiosa del padre Marcén[6] che, se qualcheduno lor contradiceva, essi, come tanti leoni, se gli scagliavano adosso; ed ancor che essi non fossero altro che vermi di terra, nondimeno sotto il nome del padre generale, e con questo pretesto si facevan lecito di maneggiar e di girar tutte le cose di sua autorità. Nonostante tutti questi disgusti, quelli gettando ed aggiungendo legna sul fuogo che ardeva, ed arde tuttavia, e privandosi della compassione ch'eglino haverebbero havuta se si fossero riconosciuti, ne seguì un'altra confusione, la maggior di tutte, mentre che, oltre quello era passato, per vendicar di vantaggio il lor furore, hebbero ricorso al re ed al papa con lor memoriali, co' quali diedero tal'informatione del disordine ch'essi dicevano esser nel nostro governo che fu rissoluto di far visitar la Compagnia da persona di fuori via; e per quest'effetto ne fu fatta una bolla, e fu chiamato a Madrid il padre visitatore, ch'era il più grand'affronto ch'egli ricever potesse. Nel che fu grandemente necessario l'aiuto di Dio e degl'huomini per tagliar la strada ai mali che questo dissegno si tirava dietro. Il più grand'inconveniente era che i mal contenti tenevano di già per debole e fiacco il poter del generale; e s'essi venevano a perder il rispetto, lo potevano infamare in molte cose.

Che dirò delle rivolutioni cagionate dal dottor Albreo[7], sì per causa delle sue male qualità che per non haverlo ammesso alla professione, perché [21] co 'l

[6] S: Marcone.

[7] Francisco Abreo (1528-gesuita sino al 1592), famoso giurista della Compagnia ricordato per i frequenti rapporti con i laici e i contatti di corte. Durante la congregazione provinciale di Castiglia (1587) sollecitò l'invio di un commissario in Spagna e alla risposta negativa di Claudio Acquaviva inviò all'Inquisizione e a Filippo II alcuni memoriali contro il governo e l'Istituto della Compagnia. Le sue dimissioni furono emesse nel 1588, ma Abreo lasciò la Compagnia, per entrare nell'ordine dei domenicani, solo alla fine del 1592. Cfr. *Diccionario histórico*, cit., I, p. 7 e A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 354-357 e *ad indicem*.

tempo mitigar si potevano? Ma il governo, che di sì lontano vien maneggiato, tira a sé questi inconvenienti che gl'anni intieri se ne passano in repliche ed il cattivo odor continua, tale come fu quello di questo personaggio che, tra molte altre cose, sendo nella Compagnia fece l'avvocato in corte ed in altri luoghi con i più alti prezzi e salarii che fanno di bisogno per contentare i più difficili e i più delicati avvocati; e se ne uscì alla fine con tutto quello ch'egli volse portarsene, ed ancor si dice, che rubbò alla Compagnia.

La confusione del padre Enriquez[8] venne da una causa ben leggiera, di alcune parole, ch'io non so, ch'egli disse nella professione di duoi de' nostri, che non se ne dovevano tanto rissentire, né farne caso il padre generale. Di queste baie se n'è fatto un tal cumulo e catasta che noi hoggidì vediamo che la Compagnia è sforzata di far ciò ch'ella ha fatto, con il gran strepito e rumore che n'è seguito tant'anni sono nel conseglio del re, al Sant'Officio ed avanti al papa; ed io mi do a credere che se vi si fosse proceduto con più carità e discretezza, il scandolo non saria passato tant'avanti, ma non si può che difficilmente rimediar'agl'errori passati.

Qual cosa fece il padre Bartolomeo di Orzilla, ed in qual laberinto mis'egli la Compagnia per tant'anni, hora in habito di seculare, hora d'ecclesiastico, con gran seguito de' servitori per mendicar danari al re, hor fuori della Compagnia, hor dentro? Vaglia a dir'il vero, quest'era un huomo di buon maneggio e civile, ma nelle sue operationi molto lontano dal nostro Instituto. Io credo che a tutto ciò nel bel principio si potea tagliar la strada, se l'ambitione d'alcuni non gl'havessero fatta spalla con informationi in suo favore.

Che diremo [22] noi del libro intitolato *De ratione studiorum*, co 'l mezo del quale il nostro padre generale nel principio del suo generalato pretese dar'ordini non solamente circa la politica delle nostre scuole, ma porvi ancor una regola di dottrina per tutti? Perché sicome egli vedeva che la libertà delle opinioni s'introduceva grandemente tra li nostri, gli parve che con questo mezo si poteva prevenir il male che seguir poteva. Il zelo poteva esser buono; ma questo era ben un maneggio il più nuovo di che s'habbia già mai sentito parlare in qualsivoglia congregatione. È cosa molto difficile il voler render gl'animi e i spiriti soggetti, e questo tanto più che de' quattro che per tal'effetto erano stati eletti, tre n'erano poco a proposito[9]. Quello che ne seguì fu che le

[8] Enrique Enríquez (1536-1608), *cristiano nuevo* coinvolto nell'attività memorialista spagnola contro l'Istituto della Compagnia. Fu autore di una *Theologiae moralis summa* che fu approvata con difficoltà durante la quinta congregazione generale (1593-94). Attaccò il progetto della *Ratio studiorum* ritenendola contraria e ostile alla dottrina tomista. Cfr. *Diccionario histórico*, cit., II, pp. 1900-1901 e A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, cit., III, pp. 359-361 e *ad indicem*.

[9] La prima commissione per la *ratio studiorum* fu creata nel 1583. Era composta da Juan Azor (1536-1603), professore di teologia in Spagna sino al 1579 quando fu nominato prefetto agli studi del Collegio romano; Gaspar Conçalves, portoghese (1539-1590) professore di Sacra Scrittura a Evora; Jacques Tyry, scozzese (1543-1597), professore di filosofia e tologia a Parigi; il fiammingo Pietro Buys (1543-1587), professore di Sacra Scrittura, teologia e casi di coscien-

provincie n'hebbero risentimento, l'Inquisitione vi s'interpose e proibì il libro. Nonostante ciò l'ostinatione passò molto più avanti, di onde intervennero cose indegne di persone sì prudenti che parimenti non devono esser poste in iscritto. Ed il tutto fu per mancamento di sapere e di prudenza a conoscere e discernere i spiriti delle persone dotte, e com'eglino sono difficili d'esser dominati, principalmente con tali strade. Così la libertà d'haver'opinioni, nonostante tutto questo, è restata a noi, ed è tuttavia in vigore.

D'onde son venute tante dispute e contentioni che noi habbiamo con li padri dominicani, i quali noi debbiamo più tosto riconoscere per precettori? Io non lascerò di confessare che questi padri havrebbero ben potuto moderare un poco il lor rigore del quale, a dir il vero, i nostri n'havean dato lor qualch'occasione, ma il tutto si poteva escusare. Io non voglio più far mentione di tutte queste differenze, che pur son state grandi; dirò solo che per [23] l'occasione d'un libro composto dal padre Luigi Molina[10] sopra la gratia ed il libero arbitrio, questi padri s'alterorono grandemente, hebbero ricorso all'Inquisittione, e poi a Roma, ove pende tuttavia la lite, e trattasi con gran contrasto ed ostinatione. E quando noi ne restaremo vittoriosi, il che però è dubbioso, havrà sempre costato molte migliaia de scudi, senza mettervi l'inquietudine e 'l travaglio di molti anni. Mi raccordo che un personaggio, c'havea gran pratica di questi affari, consigliò i nostri a tempo e luogo a non dover imbarcarsi o impegnarsi troppo in questo negotio per teme di ciò che n'è seguito. Ma quest'avviso non fece niente di profitto, perché il generale vi si trovava di già immerso per causa della promessa ch'egli havea data di far stampar questo libro, e che i giovanetti in Spagna facevano il tutto facile. La disgratia volse in fine che tanto l'assistente in Roma che 'l provincial di Castiglia, per le man de' quali il tutto passava, erano persone senza lettere, portati a questi carichi da gente della medesima qualità; dal che è seguito ciò che s'ha veduto, e succederà ogni giorno, mentre che persone ardite e superiori senza lettere s'intrometteranno negl'affari.

Lascio da parte ciò che è del padre Alfonso Sanchez[11], che son cose da farci arrossire; e quello che tocca al padre Gioseffo Acosta[12] per non mi diffonder

za a Vienna; il belga Antonio Guise (1540-1594) e infine Stefano Tucci (1541-1597) professore di teologia a Roma. La prima edizione uscirà nel 1586 in un numero limitato di copie e a uso strettamente interno delle commissioni provinciali.

[10] Della nota vicenda di Luis de Molina (1535-1600) e del suo *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, causa della lunga controversia *de auxiliis*, ricordo solo che l'Acquaviva era favorevole al gesuita spagnolo e alla pubblicazione della sua opera. Cfr. *Diccionario histórico*, cit., III, pp. 2716-2717 e A. Guerra, *Un generale*, cit., p. 161.

[11] Alfonso Sanchez (1545-1593) fu missionario nelle isole Filippine. Compì alcuni viaggi in Cina da cui nacque uno scritto sull'evangelizzazione forzata e militare del Celeste Impero. Le sue idee missionarie lo condussero a scontrarsi con José de Acosta. Sanchez lavorò a Roma dal 1588 al 1592 per poi far ritorno in Spagna. Cfr. *Diccionario histórico*, cit., IV, pp. 3476-3487.

[12] José de Acosta (1540-1600) fu attivo presso la corte di Filippo II allo scopo di indire la

di vantaggio, non già perché gl'intorbidamenti e confusioni non vi siino stati memorabili.

Aggiungerò solamente che l'ultima turbolenza e confusione nella qual'hora ci troviamo, è la più importante e fastidiosa di tutte. Il nostro padre generale volse mortificare ed abbassare un certo padre, primieramente a Napoli e poi in Spagna, per informationi ch'egli n'havea havute; ma [24] questo padre intorbidò così bene il negotio, con l'aiuto e favore ch'egli nelle corti d'Ispagna e di Roma havea, che fece cacciar diversi padri di Vagliadolid, facendo ancora dar gravi penitenze a molti altri[13]. La tragedia qui non si fermò, anzi sotto pretesto che 'l nostro padre generale non conosceva le persone e ch'egli era ingannato, sua Santità gli commandò di andarsene in Spagna per farvi la sua visita, che è il più grand'affronto che a noi far si potesse. Io non tratto se sarebbe conveniente che 'l padre generale visitasse in propria persona, il che parebbe molto espediente, ma che a contemplatione ed a requisitione d'un'huomo solo, che il padre generale havesse fatto uscir di Vagliadolid, foss'egli in contracambio fatto uscir di Roma, è un tiro che ci dee dar grand'ammiratione ed insieme qualche documento ed instrutione. Li suddetti quattro provinciali di Spagna ed i procuratori si ritrovarono subito in Roma per dar ogn'impedimento a questo negotio. Non sappiamo ciò che ne seguirà. Dio per sua gratia incamina il tutto a gloria sua. Senza dubbio le confusioni di questi anni son state grandi e frequenti, come ciò si vede da quanto è stato narrato, e ben mostrano che in un tal governo vi siino punti da esser riformati.

Dell'educatione de' novizzi. Capitolo V

Non v'è cosa nella Compagnia della quale i nostri habbiano miglior'opinione che dell'educatione de' novizzi. Ma, secondo il mio pensiero, io non son niente di questo [25] parere, non credendo che vi sii cosa nella quale si erri mag-

quinta congregazione generale. Sostenne una posizione tomista e dichiaratamente antimolinista su cui si veda M. Mustapha, *Sur un texte retrouvé: le père José de Acosta S.I. et la querelle* de Auxiliis, in «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice» 23(1982), pp. 209-216. Su Acosta si veda capitolo II, paragrafo 4 e *passim*.

[13] Si tratta della rivolta di Fernando de Mendoza Gonzáles (1562-1617). Il gesuita, che già nel 1591 aveva chiesto le dimissioni dalla Compagnia, nel 1597 fu inviato al collegio di Monforte de Lemos dove strinse una forte amicizia con Fernando Ruiz de Castro e Catalina de Zúñiga, conti di Lemos, dei quali divenne confessore. Li seguì nel 1599 a Napoli che abbandonò solo nel 1602, dopo la morte del conte di Valladolid. Coinvolto nella vita di corte svolse un ruolo di opposizione alla politica di Acquaviva e convinse il re a chiedere al papa una visita del generale in Spagna; visita che non ebbe luogo solo a causa della cattiva salute del generale e della morte nel 1605 di Clemente VIII. Mendoza fu nominato vescovo di Cusco in Perù nel 1607. Cfr. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesùs*, cit., III, pp. 635-659, voce a cura di E. Fernández G., in *Diccionario histórico*, cit., III, p. 2624 e F. Rurale, *Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese*, cit., pp. 343-346.

giormente, e che sii più lontana da ogni ragione. Ed ancor che 'l danno che ne viene non sii di molta consideratione, importa però che questi principii siino fermi e saldi, di onde tutto il resto depende. Non v'ha dubbio alcuno che quelli della Compagnia s'allevano e si nodriscono da soldati per dover'andar per le publiche piazze, case, hospitali e vivere nel mezzo fra le genti da guerra, heretichi ed infedeli. Per ciò non è niente a proposito di nodrirli tanto retirati e riserrati, come se fossero certosini, che non vedono già mai alcuno, né men'ancora son veduti da quei del medesimo ordine. In qual guisa di gratia assuefar potransi al caldo, al freddo, andar'a piedi e sopportar cattivi tempi quei che nel lor'ardore s'accostumano alla delicatezza ed a tante comodità che noi sappiamo? Quanti porci s'ammazzano per ben trattarli? Qual eletta si fa de' frutti per tutte le stagion dell'anno per ricrearli? Come sarà possibile che insensibilmente non vengan nodriti spiriti amici del riposo, e nemici del travaglio, come pur s'è esperimentato in molti di essi? Io però non son di parere ch'eglino siino miserabilmente trattati, e massime nelle infirmità loro. È il dovere ch'essi non restino defraudati del buon governo delle lor case, e che in sanità, quanto per lor viver e vestimento, sii lor proveduto con liberalità; ma la delicatezza in quest'età, ed in questi tempi, è sempre dannosa.

Sopra tutto grand'errori son quelli che si commettono in allevar'i novizzi in case separate, che noi chiamiamo case d'approbatione, sendo verificato che questa sorte di case sono di nuova introduttione, molto lontana da quello che 'l nostro fondatore ha lasciato per dissegno, e che, [26] per quant'egli ha vissuto, simili case non son state fondate; per il contrario s'è detto nel primo capitolo dell'esamine proposto a quelli che domandano d'entrare nella Compagnia: *huiusmodi domus probationis velut membra sint colegiorum*, che tal case d'approbatione siino come membri de' coleggi. E nientedimeno egl'è certo che la casa nuova di Villareto, che è stata fondata a Madrid, non è membro, né come membro d'alcun coleggio. Ch'essi dunque dichino in qual cosa elle sono unite, sii nel governo, sii nell'entrada, sii nella fabrica che è nel tutto molto separato. Se qualchedun dice, che la *Constitution* [sic] dichiara che queste case possino haver'entrada, io rispondo che questo non è per far dimora o habitation separata, anzi per esser unita, come è la sagristia o la libraria. Di maniera che queste case sono non solamente oltre, ma ancora contro le *Constitutioni*, che è una ragion molto gagliarda anche per quelli c'hanno questo senso che alcuna cosa non debba esser'alterata in quella parte che è essentiale dell'Instituto, e ch'ogni giorno si reclamarà sopra di ciò.

Vi ha un'altra ragione di gran peso, che è che tutte le religioni hanno esperimentato e provano ogni giorno gl'inconvenienti che succedono nell'allevar i novizzi ne' conventi; nondimeno tutte senz'eccettuarne alcuna ve li nodriscono, e non ve n'è alcuna c'habbia seguito il nostro camino o modo di fare. Che se pur qualcheduna l'ha voluto assaggiare, alla fine l'ha lasciato ed ha seguito il contrario.

Per terza ragione è una gran prudenza di stabilire le cose di maniera tale che quelli che sono nella Compagnia servono e travagliano a proportione della spesa ch'essi vi fanno, acciò che quelli che muoiono e ne sortiscono, o vanno alle Indie, [27] non vi lasciano per lor spesa e per lor poco servitio qualche danno; atteso che per causa di questi particolari, e per altre cagioni, si creano i debiti che ci incommodano. E si come questo ha più forza nella Compagnia per esser il tempo delle approbationi più longo, e longhissimo quello della professione, parimente si dee procurare che s'essi fanno della spesa, debbiano travagliare a proportione. E così si praticava al tempo del nostro padre Ignatio che diceva che in questo modo si dovea vivere.

La quarta ragion'è che per mancamento di servitio si moltiplica grandemente il numero de' religiosi laici, che è un danno assai grave, ed in gran parte vi si potrebbe impedire, se li servitii domestici fossero solevati dall'aiuto de' novizzi. Ma di questo danno ne sarà trattato altrove particolarmente.

La quinta ragione è che con questa maniera di nodrimento non restano compite le probationi scritte nel quarto capo dell'essame[14], come di servir'agl'-hospitali, andar'in pellegrinaggio, far'i servitii della casa, che si tralasciano, ovvero, se si fanno, è per forma e come per complimento. Ove si ritrovano cinquanta novizzi, come di gratia vi possen esser'officii per tutti nel particolare? Ma ancora non basta, ch'eglino siino in così gran numero, mentre che in oltre vi si tien'ancora buon numero de' vecchi coadiutori temporali per gl'officii di maggior travaglio. Dirà alcuno che se 'l travaglio non vien grandemente moderato, li novizzi s'amalaranno, over se ne morranno. A questo rispondo che prima d'entrar nella Compagnia erano mal sani. Ma qual cosa diminuisce maggiormente la sanità che 'l troppo otio e la troppa delicatezza? Ed infatti più ne muoiano per questa causa; osservo ancora che la maggior parte delle nostre [28] infirmità vengono più tosto dal troppo mangiare che dal travagliare ed affaticarsi, il che io chiamo l'haver troppo riguardo al poco esercitio corporale che si fa.

La sesta ragione è perché le nostre virtù devono più tosto consistere in pratica che in speculatione; voglio dire che per haver l'humiltà è molto più a proposito l'humiliarsi che far'atti speculativi sopra l'humiltà. Per accrescere ed augumentar la carità bisogna farla ed esercitarla verso gl'infermi. Per acquistar patienza son necessarii i travagli, de' quali vi è hoggidì così poca commodità, e di essercitio in una vita così retirata com'è quella nella quale al presente son nodriti ed allevati i nostri novizzi. E seben si dice che gl'essercitii corporali ne' quali son'occupati son molto convenienti, sarebbe meglio d'aggiunger loro che dovessero rapezzar i loro habiti, apparecchiar un disnare e governar una bestia, cose che posson servir fin che l'un vive, ed in questa

[14] Esame generale, IV, *Alcuni punti che conviene maggiormente far conoscere a quelli che entrano intorno a ciò che debbono osservare nella Compagnia.*

maniera sparagnarebbero le gran spese che si fanno in servirli tutto il tempo di vita loro per non haver già mai imparato ad esser huomini.
Per ultima ragione nel principio della Compagnia ogn'un si governava al modo de' novizzi, e nella maniera che si dirà qui a basso; ed hoggidì sappiamo molto bene che i novizzi con tante contemplationi e retirate non diventano niente megliori di quelli ch'erano allhora che si facevano le probationi alli servitii domestici, alle peregrinazioni ed agl'hospitali. È vero che 'l fervor di quel tempo serviva molto a renderli più perfetti. Da quello si può giudicar che questo non è la causa principale, ma che al principio i novizzi non son stati ben'incaminati; il che mi fa esser di questo parere, che si provasse un'altra volta verso alcuni [29] di tirarli fuori da queste case separate, per metterli e nodrirli ne' coleggi, come ciò già si praticava conforme alle constitutioni, e veder s'eglino farebbero tanto profitto quanto quei che sono nelle case a parte, per poter poi far elettione di quello che fosse trovato più spediente. Per quest'effetto quando le cose si stabilirono fu ordinato che non solamente studenti, ma ancora i laici vi sarebbero inalzati, e tra tanto al fin d'un poco di tempo vi si conobbero notabili inconvenienti d'alcuni, de' quali io ho havuta qualche conoscenza. Perciò, dopo questo riposo, non fu più possibile a rimetterli alla fatica ed al travaglio; ed a questo fu rissoluto che i laici non sarebbero più provati in questa maniera. Potrebb'esser che la medesima cosa fosse di qualche danno ai studenti, della quale l'huomo non se ne potesse aveder così presto. Questo è perché s'assaggiava ciò che fu fatto al principio; io non voglio che si prenda error in questo, anzi si doverebbe usar una gran prudenza, affin di poter elegger con humiltà ciò che si trovasse megliore.

De' studenti. Capitolo VI

Io parimenti considero che molti errori notabili son ne' studii della Compagnia. In primo luogo ragionarò de' studii di humanità, poi delle arti e della teologia. I precettori han preso a sunto d'insegnar le lettere d'humanità ne' principali luoghi di Spagna (impresa a dir'il vero di [30] grandissima consideratione) affinché la tenera età de' piccioli fanciulli s'incaminasse in ogni sorte di virtù e di divozione, com'ancora acciò non si lasciasse trasportar'ai vitii ne' suoi primi anni. Tuttavia in ciò si ritrovano gran difficultà per non esser quei della nostra nation spagnuola inclinati a questi studii, massime che, per causa di mancamento che noi d'ordinario habbiamo de' buoni maestri, quei che niente sanno e che niente voglion sapere, leggono ogni giorno per duoi o tre anni, il ch'è il proprio degl'ignoranti, insegnano ai lor'auditori delle improprietà e barbarismi ch'essi doppoi non posson già mai scordarsi, non men che 'l resto, che in lor s'imprime in questa tenera età. Non v'ha dubbio alcuno c'hoggidì si sa meno di latino in Spagna che non si faceva già cin-

quant'anni sono. Io credo, e lo tengo ancor per sicuro, che l'uno de' principali capi di questo male è che la Compagnia ha preso la cura d'essercitar questi studii. Che se 'l mondo intendesse ben'il male che ne segue da questo mezo, io non dubito niente che per decreto universale le scuole levate ci sarebbero, come di già altre volte n'è stato fatto qualche motivo. Hor vediamo se questo sarebbe un buon governo che, fra l'altre occupationi, fosse a noi permesso d'insegnare ai rappezzatori, sotto colore ch'essi sono gente da bene, e che così essi insegnassero la virtù a lor scolari.
La Compagnia non è la prima religione che di questo si sii incaricata. In quella di san Benedetto li monasteri erano scuole publiche d'honestà, si come si legge. Ma io credo bene, che si come questi padri ne son stati privati, o che eglino medesimi le hanno lasciate, il medesimo sarà delle nostre, tanto è, senz'alcun dubbio, carico intolerabile perché, sicome i coleggi son [31] grandemente moltiplicati, non è possibile di provederne a tutti. Anticamente i precettori secolari di grammatica, sicome'essi impiegavano tutta la vita loro in quest'essercitio e professione, gl'uni ne sapevano i precetti, gl'altri erano poeti, ed altri haveano molt'eruditione; tra li nostri a pena ven'è uno che di questo sappia alcuna cosa, e li secolari dal vederli occupati non si danno a queste scienze e professioni. Quest'è la cagione che se si presenta qualche necessità, difficilmente si trova in Spagna chi sappia quattro parole latine.
Per ovviare a quest'inconvenienti si son'inventati alcuni mezi nella Compagnia. L'uno è stato di fare de' seminarii d'humanità; ma io non so se ciò può riuscire perché i studenti in questo s'occupano molto leggiermente, gettando d'ordinario gl'occhi loro su le cariche de' predicatori, e per quest'effetto dandosi totalmente ai studii della teologia scolastica. A questo vi si potrebbe applicar questo rimedio, che i coleggi di teologia non fossero in sì gran numero e che fossero honorati quei che fanno professione di buone lettere, perché come si vede che quei che manco ne sanno sono più estimati ed inalzati alle cariche, gl'altri lasciano questa strada per seguir quella dell'ignoranza ch'essi vedono esser in maggior credito. Questo è un punto de' più difficili che vi siino di regolar così bene questi studii, che vi si faccia il suo debito senza nuocere a l'altre scienze e professioni, delle quali la Compagnia se n'è incaricata. I studii più principali e rilevanti si trattano con maggior giuditio e con più cura, ancor che 'l numero di quei che vi s'avanzano sii picciolo in comparatione de' tanti buoni spiriti ch'entrano nella Compagnia, co 'l favor della quale essi studiano con gran quiete e tranquillità. [32] La cagione deve procedere dal mancamento dei luoghi, ne' quali si possino esercitar'i scolari della Compagnia, ed ancora dal poco fondamento che si fa nelle lettere humane. Il studio scolastico è secco e non per tutto il tempo della vita; e come quei che vi si danno non intendono i Santi Padri, e che non hanno le lingue per entrar nei segreti della Scrittura sacra, essi s'impiegano a far de' sermoni, over si danno in preda all'otio.

Ne' studii v'è un altr'inconveniente, cioè la poca unione; ciascheduno vuol seguir la sua strada, e se alcun ve n'esce con honore egli ne prende vantaggio, nel quale si esperimentano ogni giorno duoi inconvenienti. Il primo è che in duoi punti contrarii niente s'avanza, perché ciò che l'un dice l'altro lo nega, ciò che l'un tien per vero l'altro lo sostien per falso; in che la dottrina de' nostri è simile alla tela di Penelope, nella quale ciò che v'era tessuto il giorno la notte era disfatto. Il secondo è che in corso di pochi anni il tutto si cambia, non solamente le opinioni, ma ancor il modo di parlare, di tal sorte che al fine di sei anni gl'uni niente intendono gl'altri. Infatti tanto quei c'han lasciato le scuole e che dopo vi son ritornati, quanto quei che l'hanno continuate, non intendono parimenti quei che vengono da un altro coleggio ov'essi hanno studiato e letto qualche corso di teologia d'un de' nostri. Sopra ciò alcuni son di parere che, per schiffar'ogni sorte d'inconveniente, sarebbe unico rimedio l'assegnare ai giovanetti, così filosofi come teologhi, un auttore ch'essi esplicar dovessero ai lor discepoli senza poter tralasciarlo, o per il meno fin'a tanto fosse stato esposto e letto alcuni anni.

Qui voglio addur le ragioni che vi sono per doverlo fare, perché questo è un de' ponti più [33] importanti l'incamminar'i nostri studii come si deve. La prima di tutte è che con questa strada i nostri s'uniranno in una dottrina sola ed uniforme, cosa di grandissima importanza per levar'affatto discordie e le fattioni; cosa che di già è principiata, poiché nella teologia essi seguono san Tomaso, si come in una *Constitutione* è stato ordinato, al che ancora più si è astretto per il decreto della quinta congregatione[15], e per il libro *De ratione studiorum*[16]. E non basta che ciascheduno procuri di tirar san Tomaso secondo la sua opinione, in che s'impiega gran parte di sapere (il che è un altro novo male, oltre il gran numero di questioni c'hoggidì si disputano delle quali non s'era udito ragionarne al tempo di san Tomaso), ma sarà forza di pagar più avanti e procurar d'unirli, se ciò si può, assignando lor'un'interprete di san Tomaso dal quale co 'l lor giudicio particolare essi non dovranno giamai in nessuna maniera allontanarsi.

La seconda ragione è che questa strada è assicurata e battuta, senza che si sii soggetto a traboccare nelle novità, le quali alle volte son pregiudiciali e di gran pericolo, sendo che per esser'i spiriti desiderosi di segnalarsi, essi sempre cercano nuovi sentieri ne' quali si perderebbero se non si levasse lor'affatto questa libertà di dire o pensare che le cose fossero lor proprie e nuove;

15 Decreto XLI.

16 *S. Thomas sequendus*: «Sequantur nostri omnino in scholastica theologica doctrinam Sancti Thomae, eumque ut doctorem proprium habeant; ponantque in eo omnem operam, ut auditores erga illum quam optime afficiantur. Non sic tamen S. Thomae astricti esse debere intelligantur ut nulla prorsus in re ab ea recedere liceat; cum illi ipsi, qui se thomistas maxime profitentur, aliquando ab eo recedant; nec arctius nostros Sancto Thomae alligari par sit, quam thomistas ipsos. Cfr. *Ratio studiorum. Plan raisonné*, cit., p. 115.

altrimenti, che si riguardi un poco alle allarme che ci son date per quest'effetto, ed agl'affronti ch'ogni giorno ci vengon fatti.

La terza ragion'è che li studenti, oltre ch'eglino seguiranno con questo mezzo una dottrina sicura e frequentata da molta gente, essi molto più sapranno e con maggior fondamento, poiché d'ordinario colui ch'insegna sa molto più di quello che comincia a leggere, [34] sicom'ancora esso considera meglio le cose e le unisce l'une coll'altre, che è tutta la quinta essenza della teologia scolastica, anzi il meglior fondamento di tutte le arti.

La quarta ragion'è che con questa strada le opinioni che pareranno buone s'introdurranno con gran dolcezza, com'ancora si renderanno belle nel mezo delle violenze che si sono esperimentate nel principio di ciò che è del libro *De ratione studiorum*, e che ogni giorno s'esperimentano nella sua esecutione, perché uno trovarà una ragione per difenderle e sostentarle, ed un altro ne trovarà un'altra, la dove hora l'un disfa ciò che l'altro ha fatto, senza tener luogo di mezo. Ed io osservo esser hoggidì molt'opinioni in vigore, le quali anticamente erano tenute per false, erronee e stravaganti.

La quinta ragion'è che con questo mezo doppiamente si leggerebbe di quello hora si fa; le parti della *Somma* di san Tomaso si potrebbero finir in quattr'anni, come si desidera, e percorrere il numero delle questioni che 'l libro *De ratione studiorum* assegna a ciaschedun lettore; altrimenti ciò è impossibile colla maniera colla quale hoggidì son trattate. Così ancora co 'l medesimo mezo si sfuggirebbe di dettare, il che nuoce alla sanità degl'auditori che divengono amalati dal tanto scrivere, e si sparagnarebbe la spesa de' scrittori e de' posti per far portar i loro scritti, non v'essendo alcuno che per il meno non ne habbia per empirne un coffano, e con questo mezo la proprietà s'introduce insensibilmente tra di noi. Ed il tempo che vien posto nello scrivere o copiare, si potrebbe meglio impiegare in legger gl'auttori, co 'l qual mezo essi diventarebbero più dotti che con i scritti che lor da maestri son dettati.

La sesta ragion'è che li maestri manco travaglio [35] haverebbero e sarebbero più dotti, mentre che 'l tempo ch'essi impiegano hoggidì in metter'insieme le lor lettioni e scriverle lo potrebbero impiegare in scritti più rilevati della Scrittura sacra e di eruditione ecclesiastica; ed in progresso di tempo essi potrebbero per il meno occuparsi in questo nelle hore otiose, ed in questa maniera bandirebbero la barbarie c'hoggidì regna communemente in Spagna.

La settima ragion'è che s'intenderebbero alcuni auttori ancor che si studiasse in diversi luoghi e provincie, che quelli c'hoggidì studiano e c'hanno per l'avanti studiato venti e trent'anni vederebbero trattate le medesime opinioni colli medesimi termini, senza che ogni giorno s'inventassero nuove questioni, e tra le vecchie delle nuove e maniere stravaganti di parlare che lasciano i spiriti in una troppo gran libertà e non le [*sic*] uniscono ad una medesima dottrina.

L'ottava ragion'è che se bene per questa strada le altre religioni si siino molto ben'unite, si come quei dell'ordine di san Domenico nella dottrina di san

Tomaso, quelli di san Francesco in quella di Scoto, e li Carmelitani in quella di Baccone. Essi nondimeno hanno esperimentato nel principio le difficultà nelle quali hora noi ci ritroviamo, e non ritrovarono meglior né più opportuno rimedio che di assignar'un'auttore dal quale partir non si potesse, il che essi esseguirono nel principio con molto più rigore di quello d'hoggidì, tuttavia essi lor permettono di dettare i loro scritti, con conditione di non si partir dall'auttore ch'essi hanno abbracciato.
L'ultima ragion'è che se bene le cattedre che son state instituite nelle universitadi, come di san Tomaso, di Durando e di Scotto, siino senza dubbio ferme e stabilite affinché i maestri e professori leggessero solamente [36] questi auttori, per schiffar le stravaganze che allhora si vedevano principiare e per le quali essi erano travagliati, com'hoggidì noi siamo, v'è nondimeno una *Constitutione* antica nell'università di Salamanca che proibisce affatto di non citar gl'auttori, sicome lo rapporta Antonio di Nebrissa[17] in una delle sue repetitioni. E la confusione de' scritti c'hora noi vediamo deve incitar a far questa *Constitutione*, co 'l cui mezzo si ha havuto pensiero d'impedir questo male. Finalmente il re don Filippo secondo, dopo molte consulte e pareri, ordinò che i lettori dell'Escuriale dovessero dettare ai loro auditori dal libro e non di memoria; e così intendo che è osservato.

De' coadiutori temporali. Capitolo VII

Non v'è alcuna cosa nella quale si veda che 'l governo manchi ne' principii di prudenza che in questo punto de' coadiutori temporali, che la Compagnia tiene non come fratelli, ma solamente come coadiutori laici di sotto da tutti gl'altri. Sendo che questi coadiutori, secondo le nostre constitutioni, erano fondati su 'l'humiltà, dovevano portar l'habito de' secolari, e giamai erano admessi ai voti solenni; al contrario si potevano rimediare in qualunque tempo che fusse, come parimenti quelli che erano stati rimandati si potevano maritare. Stante ciò hoggidì si vede che non v'è alcuna religione nella quale questa tal [37] sorte di gente sii più elevata ed inalzata che nella nostra, poiché nell'habito essi non son punto differenti dagli altri; così è stata già alcuni anni sono alterata questa constitutione, ma io non so con qual auttorità. Oltre ciò il loro trattamento è il medesimo di quello degl'altri, etiam migliore per esser'in loro poter il vitto ed il vestito. Nella conversatione, nelle recreationi ed in tutto il resto essi vanno del pari con tutti; il che si potrebbe levare, sendo che ciò non è solamente una egualità, ma si bene un gran disordine ed eccesso. Il più gran male che n'è seguito è che essi si sono grandemente moltiplicati in questa provincia, ritrovandosi dai cattaloghi che di cinquecento quaranta che

[17] Antonio Martínez de Cala y Jarava (1441-1522), umanista e grammatico spagnolo.

noi siamo, ducento trenta ne sono coadiutori temporali. Che se a questo numero noi aggiongiamo i giovani ed altri pretendenti, essi passaranno il numero di trecento. In questo v'è un grand'inconveniente per la spesa che è grande, perché sicom'essi lavorano, essi mangiano e bevono parimenti, ed ancora consumano molti habiti; ed io posso assicurare che duoi coadiutori mangiano e fanno altre tanta spesa che tre degl'altri, e per questa causa crescono i debiti e non v'è di che pagare; tra tanto i luoghi son'occupati e non se ne può nutrire, né ricever degl'altri. Hora io so bene che tra questi coadiutori ve ne sono de' buoni, ma per ordinario poco capaci, d'un naturale grosso, come quei che son levati o dalla bottega o dall'aratro e da altri luoghi poco honorati, il che è che li ritiene nel lor debito. Oltre ciò sicome per causa de' loro officii essi frequentano d'andar per mezo il populazzo, parimenti essi facilmente si secularizaranno; e quando ancora essi non facessero cosa alcuna contro la regola, essi nondimeno co 'l lor grosso procedere [38] oscurano la buona riputatione della Compagnia. E perché si vedono vestiti dello stesso habito di che son vestiti gl'altri (dalla mostra si fa giudicio di tutta la pezza del panno) con questo a poco a poco si perde il credito, che è una delle più pretiose gioie che noi potiamo havere.
Le cause di questo disordine son quelle che seguono. La prima è l'education de' novizzi, perché come essi non servono, è forza di moltiplicare i coadiutori laici, e li studenti son nodriti senza esser'occupati, che è l'occasione ch'eglino escono dai studii molto altieri e superbi. Alla fine, mentre che son nodriti, molti tra di loro potrebbero tener qualch'officio co 'l quale solevarebbero i più bei spiriti, quali per ordinario sono in picciol numero, ed in questa maniera essi diventariano più humili, com'ancora i fratelli laici sarebbero trattati più dolcemente. Ed è cosa certa che noi al presente non li vediamo avanzarsi niente nella virtù, ne meno nelle lettere. Quando non fossero inalzati di questa maniera, i sacerdoti potrebbero tener qualche officio, si come si fa nelle altre religioni, almeno per haver qualche occupatione, ed acciò ch'essi non uscischino così spesso fuori di casa, massime vedendoli che tutti non son'atti a continuar'i loro studii, né hanno di continuo ogni giorno di che trattare colli secolari.
La seconda ragion'è che per ordinario i fratelli laici son poco amici della fatica, sì perché essi si stancano facilmente, com'ancora per non esservi cosa ch'essi possano pretendere, e che per altra parte son sempre trattati del medesimo modo o che s'affaticano o che stiano in riposo; e per causa di ciò gl'officii s'accrescono e si doplicano, ed ancora ciò non basta, come si è verificato, perché uno che aspiri a qualche cosa più s'affatica che duoi o tre di questi [39] secolari. Stante ciò io mi maraviglio che noi non tentiamo di far'il nostro profitto di queste cose, che l'altre religioni han fatto ed ordinato in questo caso per allegerirsi.
La terza ragion'è il gran numero d'officii de' quali i superiori caricano le case, volend'havere de' marangoni, de' muratori, de' sartori, de' lavandieri e de' for-

nari, a che altri aggiungono greggi e mandrie di bestie, lavoratori e grani per semenare. Ed il pretesto ch'essi hanno è che per questa strada si fa un gran risparmio, perché un montone ci dà il vitto ed il vestito; non v'è cosa che venga più notata ed osservata del danaro ch'ogni giorno, overo ogni settimana, si mette fuori per il salario e provigione degli operarii di fuori via. Ma io ho toccato co 'l deto (il tutto ben considerato) che ciò che si può fare per persone laiche costa molto meno; ed oltre l'esperienza ciò si prova con un'essempio particolare. In questa casa di Toledo ogn'anno si mangiano quattrocento mine, o moggia di formento, per cuocer il pane alla casa fanno di bisogno un fornaro ed un garzone che ogn'anno costano cento cinquanta ducati, e di legna ve ne va per sessanta, non v'essendo giorno che non ve se ne consumi per duoi reali, oltre che si consumano gli instromenti e costano qualche cosa, come ancora in questo s'occupa una parte della casa. Hora qui di sopra io dico con qual mezo si può impedire questa spesa superflua, se ciò non è che si servi d'un fornaro straniero? Il che non costarà il quarto. In fine tutte le religioni han lasciato questa pratica e maneggio, sino le medesime monache, che sendo femine erano per conseguenza più atte in questi affari, son state forzate di ricorrere ai fornari stranieri. E quando si risparmiarà qualche cosa, o molto, come [40] ben si può fare con questo mezo, il gran numero de' fratelli laici, che d'altra parte vengono, si potrà diminuire, perché ordinariamente in dieci anni essi s'invecchiscono e s'indeboliscono, onde s'è sforzato di nutrirli vinti o trent'anni senza ch'essi apportino poco o niente d'utilità; di maniera che per l'occasione di ciascuna fornaria si moltiplicano a questo conto tre o quattro fratelli laici. Ed io credo che in molte religioni si cominciò da questa pratica; ma il tempo, ch'è un gran maestro, insegnò loro che l'utile non era sì grande, né meno di tanta durata, anzi, quel che è più, questo gran numero ogni giorno s'augumentava maggiormente per causa di quelli che diventavano vecchi, o che in fine diventavano lassi dalla fatica, o che diventavano da niente, e per tanto restavano inutili, overo otiosi, non sendo buoni se non per far delle confusioni e turbolenze, come in molt'occasioni s'è veduto. Perché se bene i sacerdoti s'invecchiscono, essi nondimeno sanno qualche cosa, quando non fosse altro che dir la messa ed udir le confessioni. V'è ancora un altro inconveniente in una sì gran moltitudine, in questo ch'essi l'un l'altro si fan coraggio ed animo a far delle assemblee, monopigli e pratiche segrete, il che diverse volte è avenuto. Può esser ch'io m'ingani, ma io intendo che da questa cagione, come dalla più debole, la Compagnia deve cominciar'a corrompersi, ed infatti si vedono ogni giorno e si vedranno mille scandali grandi e dannosi a tutti, atteso che questa gente ha nelle mani il credito, la riputatione e la buona fama degl'altri. Per tanto io sarei di parere che, tralasciate tutte l'altre cose, a questo s'apportasse qualche rimedio, riducendo sovra tutto questa gente ad un numero certo, come all'ottava [41] o decima parte; e che a quest'effetto si levassero tutti gl'officii e maneggi per servirsi solamente de' novizzi, studenti e sacerdoti, anzi anche di molti secolari stranieri.

De' beni temporali. Capitolo VIII

Non si può concludere ciò ch'aspetta alli coadiutori che in un medesimo tempo non si tratti ancor de' beni ed entrade de' coleggi, in che v'è un nuovo male qual scuopre un gran disordine nel nostro governo, in che la persona s'inganna, senza considerar che i nostri debiti passivi son molto grandi ed arrivati a tal segno che in questa provincia solamente essi passano cento e cinquanta milla ducati. Hora ciò che noi consigliamo agl'altri, ed a che parimenti noi li oblighiamo, cioè che essi si misurino e che non spendino più di quello c'hanno, io non so per qual cagione noi non l'osserviamo in questa casa. Quando l'entrada era molto picciola noi vivevamo senza indebitarci, ed hoggidì che i beni son'augumentati, senz'haver riguardo al gran numero di quelli che si ricevono, i debiti son sì grandi che ci opprimono.

Perciò bisogna per forza confessare che nel governo di questi beni vi sono de' mali coperti, de' quali desidero notare alcune cause. La prima è che noi teniamo i medesimi modi di serrar la nostra entrada che tengono gl'altri ordini di religione, perché il seminare, il mietere, il vendemiare, far li vini e simil'altri maneggi molto santamente son stati levati ed annullati affatto.

[42] La seconda ragion'è che noi spendiamo molto negli habiti che sono di panno nero, mentre che dopo il più grande fino al più picciolo si provede communemente a ciascheduno di ciò che gli fa di bisogno, come parimenti di carta per scrivere, d'inchiostro e di danari per far viaggi; ove v'è non so che di proprio, in che li particulari si slargano molto più di quello farebbero se eglino si provedessero del lor proprio, e questo costume è senz'alcun dubbio santissimo; ma io non so s'essi lo potran continuar longo tempo, vedendo ch'egli si rilascia a poco a poco.

La terza ragion'è il gran numero de' fratelli laici i quali, com'essi hanno la carica del vivere e del vestito, quelli che amano a spendere consumano l'entrada inconsideratamente, del qual danno io ne do la causa al novitiato; sendo che com'essi vedono una sì gran spesa, e sentono il rumore di tante condotte, essi si governano né più né meno come se fossero figliuoli di gran casata che non si pigliano pensiero d'alcuna cosa.

La quarta ragion'è che quando gl'uni edificano e gl'altri distruggono vien fatto un gran guasto. Il governo de' superiori è assoluto ed indipendente, almeno dai suoi sudditi; ciascun v'entra con la sua intentione differente degl'altri; un pianta l'altro cava, un fa delle massaritie l'altro le porta via, ed in ciò si consumano gran somme di danari.

La quinta ragion'è che in viatichi e porti di lettere si spende più di quello si saprebbe imaginare; nelle spese communi vi ci va sì gran quantità di danari che un provinciale, già son pochi mesi, ha detto in una congregatione provinciale haver fatto il partimento della spesa fatta in un anno solo per la sua provincia, e ch'ella si trovò ascender a più di tre milla ducati, cosa che par'in-

credibile, sendo che a questo [43] conto in tutta la Compagnia le sole spese communi di ciacun'anno, come de' porti di lettere e di processi, ascenderiano a più di cinquanta milla ducati.
La sesta ragion'è che li conti non si rendono così diligentemente, né con tanta chiarezza, come di ragion si dovria; e se bene fossero resi diligentemente, se 'l rettore o il provinciale vi vanno di cattivo piede, essi però posson far passar di gran somme di danari.
La settima ragion'è che i beni temporali sono per ordinario nel potere de' fratelli laici, quali senza dubbio non sono così sicuri, né spirituali, come sarebbe necessario. Mi soviene haver letto che l'ordine di Granmonte[18] non ha preso fine, né s'è perduto, che per haver lasciata l'amministratione de' beni temporali nelle mani dei religiosi laici. E che san Domenico, havendo voluto fare il medesimo nel suo ordine, non ne puoté venir a fine senza che i definitori, mossi da questo esempio, mutarono parere; ed io non so ciò che noi potiamo sperare o attendere tenendo, come facciamo, la medesima traccia e l'istessa strada. A questo male il rimedio sarebbe di far'il contrario in tutti i ponti accennati qui di sopra, e massime che li fratelli laici non havessero il maneggio o l'amministratione de' beni temporali, quando ciò non fosse che per sminuire il numero. Nel coleggio d'Alcalá un di questi fratelli m'assicurò che per la fabrica ch'essi hanno intrapresa, sei coadiutori temporali son'occupati nella sola amministratione dell'entrada, il che è un gran male. Questo sarebbe parimenti un molto buon pensiero che si diminuissero le spese per i vestimenti e ch'essi fossero rappezzati per muovere le genti a compassione; ed in questa maniera l'huomo si muovrebbe a darci aiuto, poiché l'habito povero dimanda [44] elimosina da se stesso, in luogo che 'l ben vestito dà ad intendere che non ha alcuna necessità; e che le elemosine sarebbero meglio impiegate verso li poveri vergognosi e decaduti, overo agl'hospitali. Così non si saprebbe imaginare ciò che ci scappa e fugge di mano per questo mezo, e che è impiegato in altra parte. Hora se bene alcuni giudicano che sarebbe bene che la Compagnia s'applicasse a seminar grani, a piantar vigne, ed a guardar e nodrire greggi e mandrie di bestie, io nondimeno ho avanti agl'occhi questa consideratione, che sicome i gentil'huomini che non possono affaticarsi si gettano, per ingegnarsi di ritrovarci rimedio, ne' travagli dell'alchimia e dell'astrologia, over si danno ad inventar machine ed ingegni; quivi l'istesso per apunto fanno quelli che, per mancamento di spirito, di religione ed humiltà,

[18] Ordine di Grandmont, i cui membri erano conosciuti popolarmente con l'appellativo di *bons hommes*, *boni homines*. La vita eremitica è vissuta da piccole comunità composte da laici e chierici. I primi hanno l'incarico del governo, della direzione dei lavori, dell'amministrazione dei beni temporali; i chierici si dedicano alla lode di Dio, alla contemplazione e al lavoro manuale con pochi o nessun contatto con l'esterno. Questa divisione generò più volte contrasti tra chierici e laici: cfr. voce a cura di G.M. Oury, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, diretto da G. Pelliccia-G. Rocca, Edizioni paoline, Roma 1977, IV, coll. 1389-1391.

co 'l cui mezo sarebbe portata affettione al nostro ordine e ci sarebbe largamente donato, si perdono a cercar de' mezi stravaganti. Ma sarà meglio di trattar questo punto prima che di passar più oltre.

Delle fattorerie e maneggi di villa. Capitolo IX

Noi habbiamo poche cose ben stabilite nel nostro governo, la maggior parte consistono in opinioni: un dice una cosa, l'altro il contrario; se in qualche punto i pareri son differenti, sono principalmente nel fatto delle fattorerie, [45] senza che per questo si ha creduto esser bastante il decreto della quinta congregatione co 'l quale ai nostri son totalmente prohibite queste fattorerie[19], così non v'è alcun dubbio ch'elle non siino accompagnate da tre mali che escusar non si possono.
Il primo è il pericolo nel qual corrono quelli che le maneggiano per la conversatione e pratica delle donne, e per il frequentar ogni sorte di gente poco ritenuta o dissoluta; massime osservandosi che i grandi e gravi errori sono alla fine publicati e discoperti, ancor che stiino celati per qualche tempo.
Il secondo è che 'n ciò molte persone sono impiegate, le quali occupano ancora i luoghi ove si nodriscono scolari ed altri che s'affaticano.
Il terzo è che nel mezo di tante condotte, greggi e mandrie dei muli e buovi, il spirito de' nostri diventa poco humile e spirituale, così ordinariamente l'interior va dell'istesso passo che l'esteriore; e li stranieri vedendo una tal'economia, altra cosa non si posson persuadere se non che 'l tutto ci abbonda, il che è così vero che la sola casa di Villareio ha impito tutto questo Regno di questa opinione che noi habbiamo gran beni, e non basta per levar via e cancellar'affatto questa opinione di dire che questa casa sii ridotta ad una estrema miseria, poiché la quantità grande de' buovi e de muli, con tanti greggi e mandrie de bestiami grossi e minuti, sono testimonii in contrario. Veramente gl'utili hanno ad esser ben grandi per ricompensare e contrapesare questi mali. Ma di gratia vediamo se l'utile v'è così grande. Quelli che maggiormente, e più d'ogn'altro, s'affaticano in prender la diffesa di questa fattoreria, o massaria, sono i fratelli laici perché colà, ov'essi regnano e comandano (almeno così si può sospettare), essi vi cuoprono con [46] gran cura l'errore alla fin dell'anno; nondimeno l'esperienza che ci mostra che l'utile non v'è così grande, come essi danno ad intendere, dee haver'il suo luogo, e rimaner di sopra. Poiché le case di Villareio, di Cuenza, di Belmonte, di Huete[20] e di Alcalá[21] si sono rovinate per questa strada senza poter rimettersi in piedi, né

[19] Decreto L.
[20] S: Nuete.
[21] Si tratta della casa professa di Villarejo e dei collegi di Cuenca, Belmonte, Huete e Alcalá: tutti situati nella provincia di Toledo.

aiutarsi, nonostante le grand'entrate ch'elle godono e buon numero di ragioni di legittima che elle haveano raccolte, le quali alcuni tra di loro hanno consumate. Dall'altra parte essi dicono che a Murcia[22] le cose van bene per il mezo del maneggio e trafico della seta, ma sopra a ciò non si mettono in conto li mali davanti accennati. Veramente essi non si scusano niente bene, come parimenti ancora l'utile non vi può esser così grande, poich'eglino non si mantengono che d'imprestiti.

Hora io desidero solamente trattare de' grani, vini, greggi e mandrie de' bestiami che sono le massarie, fattorerie e maneggi più universali. Plinio dice che l'heredità di gran spesa non è utile né profittevole. E chi può negare che queste massarie non siino di gran spesa, massime ai nostri che hanno case stabilite a questo effetto? Li religiosi che perdono il tempo intorno a questo, fanno spese eccessive in habiti, viveri e viaggi, perché tra i lavoratori, i garzoni e famigli mangiano quasi al doppio degl'altri. È un commun proverbio che i beni de' campi son buoni solamente per li lavoratori, perch'essi mangiano poco e s'affaticano assai, perché nel lor proprio fatto, ov'essi hanno gran cura, s'affaticano parimenti li garzoni, le figliuole e la moglie. Hora se quelli che si servono di esattori e riscuotitori, raccogliono d'ordinario molto poco, che sarà dunque di quelli che non han niente di sparagno ed industria [47] per questo? Come per apunto tali son li nostri. Li Hieronimiti[23] s'affliggono, perch'essi non cavano utile dalla cultura de' campi; nondimeno essi la continuano per esservi di già accostumati. Un padre dell'ordine di san Domenico, che al tempo che si nodrivano e si mantenevano nel suo convento greggi e mandrie d'animali, m'ha assicurato che la carne lor costava il doppio di quello che l'avessero comperata alla beccaria. Con un altro io feci conto di ciò ch'egli spendesse nelle semenze, e trovassimo che in fine di sett'anni, che è il manco tempo che si può pigliare, non v'era alcun'utile di resto, e per la diminuttione esservi altrettanta perdita della vera sorte principale. V'è qualche guadagno a non pagar le decime delle nostre fatiche, ma ciò non è riparo, né diffesa bastante al danno manifesto ed apparente che vi segue. Da altra parte (io non tengo già, che 'l privilegio, che noi n'habbiamo, possa assicurar la coscienza nostra) mi vien detto, c'hoggidì fin'in Roma stessa vengon'affissi editti contro di noi. Che se noi fossimo in picciol numero, io credo che non vi si parlarebbe più di privilegio; e s'altre religioni l'hanno conservato, elle parimenti si son gettate nel pericolo. V'è ben di vantaggio. Alcuni coadiutori, per mostrarsi gran zelanti del bene temporale, son passati, secondo il proverbio, dal piede alla mano, cioè da una condition bassa ed abietta ad una più

[22] S: Mauricia.

[23] I Geronimiti, gerolamini o ordine di San Gerolamo sono un ordine monastico di diritto pontificio sorto in Spagna e in Italia ispirato alla spiritualità di san Girolamo. Nel XIV secolo si trasformarono in un ordine di vita cenobitica e abbracciarono la regola di sant'Agostino: cfr. voce a cura di I. de Madrid, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, cit., IV, coll. 1100-1105.

alta ed elevata, ed han voluto far gl'intendenti, e persone di gran maneggi; di questa maniera essi ci han ridotti allo stretto, havendo fatte gran spese in liti, talmente che, a dir'il vero, io non so se le massarie ci habbiano apportato utile o no. Quanto al particolar delle vigne io non ne posso dir'altra cosa, se non che quelli che collano e fanno il vino per quant'essi [48] procurano di dar'ad intendere, lo vendono un terzo di vantaggio di quello fanno gl'altri; e tra tanto noi non vi vediamo ricco alcuno per questa strada. Ogn'un si lamenta che la maggior parte di questo che si raccoglie, è guasto per cagion dei caldi grandi, il che è causa che di tre in tre anni li vini son sempre molto cari; ma negl'altri anni avvenire saranno assai molto più cari per le già accennate ragioni. Per conclusione, quando non fosse tanto evidente che le massarie non sono di così grand'entrata, è più sicura cosa per noi tra tanti pareri differenti che i nostri s'accostino a quello che è più conforme all'Instituto della Compagnia, cioè alla modestia, all'humiltà ed alla quiete e tranquillità, virtù tante necessarie alle nostre fontioni, e non soggette né sottoposte ad alcun danno.

Della monarchia. Capitolo X

Alla fine siamo arrivati alla fontana dei nostri disordini e dei scontenti che ogni giorno esperimentiamo: *singularis ferus depastus est eam*. Secondo la mia opinione la monarchia getta noi per terra non per esser monarchia, ma per non esser ben temperata e ben regolata. Questo è un furioso cignale che abbatte, atterra e fracassa il tutto per dove egli passa; e se ben presto non è fermato, non debbiamo sperar già mai riposo alcuno. Il nostro fondatore, di buona memoria, nella forma del nostro Instituto[24] [49] e vita, ch'egli presentò a papa Paolo terzo l'anno 1540, temperò questa monarchia di tal maniera che le cose perpetue si stabilissero nella congregation generale, le ordinarie e temporali da tutti quelli che si trovassero presenti ove fosse il generale; le une e le altre a pluralità de' voti e suffragii. In quella ch'egli presentò a Giulio terzo l'anno 1550, questo secondo punto fu mutato di maniera che nelle cose temporali, che non fossero di troppo grand'importanza, si restarebbe alla libera dispositione del padre generale. E forsi havea egli esperimentato qualche inconve-

[24] La *Formula Instituti* o *5 Capitula* fu presentata a Paolo III dal cardinale Gasparo Contarini, approvata oralmente il 3 settembre 1539 e ufficialmente il 27 settembre 1540 con la *Regimini militantis ecclesiae*. Approvata da Giulio III il 21 luglio 1550 con la bolla *Exposcit debitum*. Il punto a cui Mariana si riferisce (Negli affari correnti e particolari invece il consiglio sarà costituito da coloro che capiterà siano presenti nel luogo dove il nostro superiore risiederà) fu mutato in: Negli affari di non grande importanza, lo stesso superiore, coadiuvato dal consiglio dei suoi fratelli, se e come stimerà opportuno, avrà pieno diritto di decidere personalmente e di comandare ciò che nel Signore gli parrà utile alla gloria di Dio e del bene comune. Cfr. I. Loyola, *Gli scritti*, cit., pp. 220-221.

nienti ch'erano seguiti in haver legate le mani al padre generale. Ma egli non vedeva quelli che dapoi son succeduti dall'haver'egli lasciato il governo così libero; e se egli gl'havesse preveduti, io ho tanta sicurtà della sua prudenza e santità, che haverebbe egli rimesso il governo nel suo stato primiero, come più sicuro e libero da inconvenienti.

Sono gran questioni tra li filosofi per sapere qual genere di governo è migliore, o quello di un solo, o quello de' molti; per l'una e l'altra parte non mancano ragioni. Per il governo d'un solo, che noi chiamiamo monarchia, fa grandemente la forza, la qual è altretanto più grande quant'ella è più unita. Per quello de' molti fa la prudenza, perché quattro vedono meglio che un solo, oltre che d'ordinario v'è minor passione, sendo più difficile a corromperne molti che un solo, come ancora tutti non vengono ad alterarsi da affetto, che è la principal parte in tutto il governo. Ond'essi concludono che la monarchia, o il governo d'un solo, è il migliore, purch'egli si serva del consiglio de' molti ne' grandi ed importanti affari, talmente che la determinazione dee dependere da molte persone, poich'ella [50] vince nell'integrità e prudenza, come l'essecutione consiste in un solo, perché vi è altrettanta più forza quant'ella è più unita. Conforme a questo, se 'l monarca, qualunque egli si sii, non eccettuandone alcuno, vien a far risolutione di qualche cosa di sua testa, senza haver ricorso al suo conseglio, o contro il parere de' suoi conseglieri, sendo mosso da ciò che gl'havrà detto il favorito ch'ha al fianco, o ch'egli stesso la giudica così, io dico che, ancor che la sua rissolutione sii buona, nondimeno, perch'egli eccede i termini del buon governo, esce dall'officio d'un monarca ed entra ne' confini della tirannia, di che l'historie son piene, di dove si potrebbe cavar gran quantità d'esempii, quali io tralascio per esserne la ragion tant'evidente. Di maniera che la monarchia, affinch'ella non degeneri, non deve procedere così licentiosamente come hoggidì fa la nostra, nella quale il poter ed il commando è assoluto; ma ha bisogno d'esser limitata in duoi modi. Il primo per via di leggi, in ciò però che si può comprender sotto il nome di legge. Il secondo per il conseglio nelle cose temporali e particolari.

Io dico dunque che l'origine e radice dalla quale nascono tanti errori nel nostro governo, con tanti disgusti che di già son stati notati, non è altro, secondo il mio parere, che di non essere questa monarchia ben temperata, perché se bene le leggi che noi habbiamo siino eccessive in numero, nondimeno il padre generale non si serve, né si governa d'alcuna, sii nell'accordar le propositioni, sii nel dar gl'officii e i carichi, sii nel fondar coleggi, con un'infinità d'altre cose. Che s'egli ha leggi può dispensar in tutte, o poco meno dispensa medesimamente in ciò che al conseglio appartiene. Ciò che se n'è detto è, a dir il vero, cosa [51] lagrimevole. Si vede che in ciascuna provincia il tutto passa e 'l tutto camina, perché il provinciale, e duoi e tre de' suoi confidenti scrivono, senza far stima né conto degl'altri, ancorché migliori in ogni partito. Roma è lontana, il padre generale non conosce le persone, né le lor'attioni, almeno in

tutte le lor circostanze, principal fondamento dei giudicii. Quelli di queste parti dicono che a Roma l'huomo si governa secondo gl'affetti; ma non bisogna niente maravigliarsene sendo che il nostro governo è molto particolare. Hora come volete voi di gratia che un governo particolare possa caminar bene senza la conoscenza di ciascheduno e delle sue attioni? È forza che l'huomo caschi in errori grandi e gravi, e che per questa maniera le persone si disgustino, e che un governo così cieco caschi e venga in disprezzo.

Finalmente l'huomo sarà costretto di temperare, moderare e fermar questa monarchia, perché è cosa chiara e palese che dieci milla huomini non si possono governar nel medesimo modo che se ne governarebbe seicento. Delle famiglie particolari, quand'elle son moltiplicate, si formano i villaggi, e de' villaggi le città. Hora come il numero è cresciuto, il governo è cangiato e mutato, e dal domestico, che è molto particolare e senza legge, s'è formato il politico, che provedeva solamente al generale, e questo con molte considerationi; talmente che da questo, che 'l nostro fondatore ha governato la Compagnia d'un governo particolare, e come farebbe un padre di famiglia nella sua casa, si pretende hoggidì non solamente di far l'istesso, ma ancora di passar più avanti. E quel che più importa è che, sopra ciò che 'l buon padre rimetteva alle provincie per darvi buon'ordine, vi si vuol proveder [52] di così lontano; non bisogna però che paia strano se n'arrivano tanti mali, e miserie tante. Per il meno v'è poca sodisfattione tra li nostri, ed ogni giorno i lamenti crescono e moltiplicano, il che mi dà ben ad intendere che 'l governo è pien d'errori e fuori di ragione. Ma degl'inconvenienti, che da questa maniera di governo succedono, io ne voglio far un altro capitolo, affinché 'l tutto meglio s'intenda.

De' mali che succedono da questa forma di governo. Capitolo XI

Se il solo padre generale usasse di questo governo e monarchia vi si haverebbero potuto almeno sopportar l'inconvenienti che ancora non sarebbero sì grandi, ma dell'istessa maniera si governano li provinciali e superiori immediati ne' loro distretti, sendo assoluti e senza che niuno ve li possa impedire; io intendo e parlo di quei che sono sotto la lor soggettione e commando. Perché se bene tutti fossero d'un medesimo parere, il superiore può fare e fa ordinariamente il contrario, di onde ne seguono per il primo male disgusti grandi. E qual sodisfattione vogliono che si habbia, se quello che manco sa supera tutta la communità, che necessariamente molto più ne dee sapere? Per questa cagione io metto il governo che non dà alcuna soddisfattione, nello stesso ordine nel qual si ritrova quello [53] che è pieno d'abuso. Hora sì per certo che questo è un gran stordimento di spirito in vedere che 'l cieco voglia condur quello che vede, di onde nascono disgusti e sprezzo verso di chi governa, come sendo stimato arrogante e superbo, con un'infinità di confusioni, turbolenze e mormorationi.

Il secondo mal'è che 'l governo non può reggersi per una medesima forma. È cosa certa ed infallibile che un corpo perpetuo, com'è una communità, ricerca un governo perpetuo, qual non può esser tale, né uniforme, quand'egli è ridotto in una testa sola senz'altra dependenza. Ogn'uno sostenta il suo parere, e non v'è persona che contradichi. Per questa maniera certo non vi sarà giamai niente di fermo, perché ciò che gl'uni fanno, gl'altri lo disfanno. Hora quello che 'n ciò passa è veramente lagrimevole. Se leggi vi sono, osservate non sono. Le leggi non son per tutti e ciascuno se le figura secondo la sua fantasia, e non v'è castigo alcuno per quello c'ha errato seguendo la sua opinione e facendo tutto quello s'è imaginato, come parimenti non s'è giamai veduto castigar'alcuno per tal'occasione.

Il terzo mal'è che i più degni non son promossi alle cariche, come pur ciò lor si deve, anzi quei che son di niuna consideratione. Per ragion si dice che per meglio disporre, ed affinché si esseguisca ciò ch'è stato ordinato di tanto lontano, sii mò che l'huomo si sii ben'abbattuto o no, non vi son persone delle quali essi maggiormente si guardino che di quelli che sovra agl'altri son'eccellenti. Per il contrario essi fanno ciò che possono per abbassarli. Un certo ha molto ben detto: *Haec vox tyranni est: quicquid excelsum est, regno cedat*, quest'è il dir d'un tiranno: che tutto ciò che è innalzato, deve cedere alla maestà regale.

[54] Il quarto mal'è il poco accordo e la poca unione che è nel governo. Questa è cosa degna di compassione, che non si possa parlar d'alcun punto di riforma che subito immediate non venga fatta testa, e che non siino usate mille minaccie. Ma di questo male vi posson'esser'altre cause. L'una di certo è che un solo habbia da contrastare e resistere contro tant'huomini imperfetti e mostruosi, si come ve ne può essere, sendo che per voler con lor combattere sariano necessarie le legioni intiere de' soldati. Il padre generale è lontano, li provinciali e rettori non ardiscono di disgustar le persone per tema di sollevatione, per causa di che il tutto si rilascia senza che alcuno rimediar vi possa; e chi meglio governa è quello che meglio sa andar'al placet della parte, e che meglio sa secondar'i suoi humori; di onde nasce che 'l tutto va in rovina ed in precipitio. L'altra causa è che volend'essi inalzar tant'alto questa monarchia, co l'istesso mezo l'indeboliscono e la privano di forze, perché il potere non è come l'argento, del quale quanto più un'huomo ne ha, tanto è più ricco; anzi è come la vivanda, il mancamento e l'eccesso della quale indebolisce egualmente colui che mangia; infatti è cosa chiara che se gl'huomini son provocati e s'irritano per gl'eccessi e violenze, quello che governarà non potrà giamai resister ad una sì gran potenza.

Il quinto male, che segue il precedente, è il mancamento del castigo ove si potrebbero metter'in iscritto molti essempii de casi villani ed enormi che si son passati sotto silentio. E ciò hoggidì s'esperimenta grandemente a danno nostro per esserne tutto il mondo commosso. Quando qualcheduno mostra i

denti, essi ciò non intraprendono altrimenti, ma ricorrono a Roma, massime [55] se eglino vi hanno qualche favore, e colà tutto si fa sal ed acqua, non v'essendo le forche che per i disgratiati, ma di questo, come d'un punto importantissimo, qui appresso se ne trattarà.

Il sesto male è che si continuano le medesime persone nelle cariche per non conoscer l'altre e non ardire di fidarsene, ancor che siino dottate di buone parti; la onde devon temere ch'essi non s'ammutinino e che non si facciano padroni della monarchia che munir'e fortificar essi pretendono così bene. Quindi nascono i traditori e i spioni, quali, si dice, esser in gran numero, ancor che sotto un nome più honorevole, per guadagnar le buone gratie nel far del male, come ancor gl'adulatori, vitio molto frequente e strada propria a surmontar le perplessità che si riscontrano nel nostro governo. Hora come il padre generale vuol tutto terminare, ancor che assente e lontano, e che le lettere, sì diverse tra esse, cozzano insieme di tal maniera che non si sa per qual mezo distrigarsene, indi ne seguono gl'indugii e le dilationi. È cosa maravigliosa del tempo che si perde in proveder ad un officio, in rissolver un affare, poiché s'è tanto lontano, e che vi sono tante cose che non si sa alla qual dar principio si debbia. Nelle risposte e repliche passano gl'anni intieri, il che dà luogo ai dissegni ed ai favori, ed alle querelle ed ai richiami presso al papa ed agl'altri patentati. Finalmente non vi è quasi danno di consideratione nella Compagnia che non scaturisca da questa fontana, la più abbondante ne' disordini che sii nel nostro governo, e la meglio diffesa da quei che tengono le cariche, di maniera che niuno ardisce di toccar questo punto per paura d'esser tenuto per stravagante e stordito.

[56] **Della giustitia. Capitolo XII**

Io temo grandemente che un'altra causa de' disgusti e disordini sopra accennati non sii l'ingiustitia, la qual a poco a poco, sotto diversi pretesti, si è resa padrona affatto del nostro governo di modo tale, che a guisa d'un cattivo humore nel corpo humano, ella cagiona tante passioni e pessimi accidenti. È cosa chiara che alcuna congregatione non si può conservare senza giustitia, quand'ancor ch'ella fosse composta di masnadieri ed assassini da strada; e non v'è alcun dubbio che in tutta la communità li honori devono esser compartiti conforme alle qualitadi e meriti di ciascheduno, talmente che la nostra Compagnia non è libera, né esente da questa legge ed obligatione, poich'ella è naturale. Item, che le cariche ed officii di questa Compagnia sono honori e che noi potiamo mutar o variar la natura delle cose. Che, se ciò è così, ciascun vedrà se questa giustizia distributiva si osserva o no.

Gl'officii si danno e si distribuiscono a molti [*sic*] pochi. Vinti o trenta in circa hanno gl'officii principali, e gl'altri, che secondo la commune opinione non

hanno minori parti, sotto diversi colori ne sono per sempre esclusi. Perché si dice che gl'uni sono colerici, gl'altri melanconici e gl'altri ancora per non esser troppo uniti con Roma[25]. E come sia così che i gran spiriti habbiano sempre qualch'errori, sicome dicono Platone e Cicerone, accade che la più parte di questi buoni intelletti restino esclusi e tenuti indietro d'onde ne segue un altro inconveniente, [57] che è che si mettono alle cariche huomini privi di lettere e d'altre buone qualità, non perch'essi habbiano le parti necessarie, ma per esser più prosontuosi ed arditi nell'ingerirsi negl'affari, sapendo molto ben'accomodarsi e pigliar'il tempo e l'occasione. In questa maniera dunque sono respinti indietro tutti quelli che la natura spingeva avanti, e co 'l medesimo modo gl'altri che loro havrebbero volontieri obbedito, ridotti in un cantone, tutti addolorati vedendo inalzati quelli che dovean'esser'abbassati; quindi quelli, ancor che fatti altieri, non potranno tuttavia se non difficilmente biasimar gl'altri giustamente irritati. Abuso per dir'il vero molto grande, e che, per essersi continuato tant'anni, tien continuamente i spiriti pieni d'amarezze e di disgusti che diventano, e diventaranno sempre, aposteme secondo le occorrenze, per putrefarsi in turbolenze e mutationi, come pur ogni giorno si vede. Ho letto nelle *Politiche* d'Aristotele che bisogna per forza che ogni repubblica tenga per inimici quelli che si vedono esclusi dagl'honori comuni; ond'io non mi maraviglio punto che nella Compagnia vi siino tante persone che si lamentano delle ingiustitie, ch'essi credono che lor si facciano, e quando poi l'occasion se ne presenta, facciano tanto strepito e rumore, come noi vediamo.
Veniamo alli particolari. Sopra questo che nella Compagnia li particolari non hanno voce attiva o passiva per le cariche, qualchedun dirà che ciò si praticava in questa maniera nel suo principio; a che si può rispondere che allhora erano in picciol numero quelli che diventavano segnalati, e che al presente ve ne son molti, con questo che l'esperienza va discoprendo d'un giorno all'altro molto cose, e che ancora in quei primi tempi il [58] nostro fondatore per tener tutti i suoi contenti inventava nuovi officii. Altri diranno che non vi posson'esser'officii per tutti. A questo io rispondo ch'essi devono esser proportionatamente distribuiti, non altrimenti si faccia quello c'ha pochi o molti figliuoli. In questa maniera si dee principiare dai più gravi e più degni nelle congregationi provinciali, perché io ho osservato che d'ordinario i superiori principiano dal mezo in giù, come se si potesse fare che in vinti, o vinticinque, che precedono come più vecchi, alcun non si trovasse havere le parti necessarie. Un altro dirà che a questo ha rimediato il decreto del papa, co 'l quale è stato ordinato che li superiori si mutassero ad ogni tre anni. A dir'il vero n'è stato fatto qualche cosa, e nondimeno molto poco, perché non s'è

[25] Sulla valutazione delle qualità psicologiche sulla base di alcune categorie antropologiche si veda il saggio di M. Massimi, *La teoria dei temperamenti nei cataloghi dei gesuiti in missione in Brasile nei secoli XVI e XVI*, in «Physis. Rivista internazionale di storia della scienza» 37(2000), pp. 131-149.

fatto altro se non far il giro alle medesime persone, e sicome la maggior parte son mal capaci alle cariche, gl'huomini gravi ne restano sempre esclusi, ed in conseguenza quelli, e gl'altri per lor'occasione, disgustati e mal contenti. Perché se ben pare che con questo decreto si sii preteso che 'l governo non fosse nelle mani d'un picciolo numero di persone, com'è stato detto, per esser cosa tanto odiosa, tant'è egli è maneggiato della maniera ch'io ho detto da molto poche persone.
Finalmente è necessario che l'armonia tanto lodata da Platone si conserva [*sic*] da questa communanza, che tutti siino legati insieme, tutti così come li numeri con proportione ed ordine, come ancora che gl'officii si distribuischino a ciascheduno secondo vi sarà idoneo e capace; e dove ciò non sarà praticato io per me credo che giamai v'habbia da esser tranquillità né riposo. Lascio da parte altre cose nelle quali pare che vi sii mancamento di giustitia, le quali in tutto questo trattato [59] son toccate; solamente avvenne che per la violenza, la qual fu fatta nell'elettione del padre Lucado, i spiriti grandemente s'alterarono, essendo la nation spagnuola (vero, o falso che sii) molto soggetta ai disgusti ed alle disunioni; e questo tanto più che questa natione non ha solamente fondata la Compagnia, ma l'ha ancor'honorata, ammaestrata e, quel che è molto più, l'ha nodrita e mantenuta colla sua propria sostanza longo tempo. Perciò vi si deve applicar'in breve quei rimedii che necessarii sono per il ben della pace, altrimenti ogni giorno maggiori inconvenienti si esperimentaranno. Nel resto, l'ambition non è che mi faccia dir questo, anzi il male che preme con gravami molto importanti, come veramente ogn'un tocca con mano.

Delle sindicationi. Capitolo XIII

Circa le sindicationi, che altre cose non sono che informationi segrete degl'errori o delitti altrui fatte avanti al superior in segreto senza prova e senz'udire la parte, io trovo che è un negotio molto difficile per le varietà che vi si rincontrano. Se noi rifiutamo affatto queste informationi, la porta sarà aperta a tutti i delitti, e sopra tutto ai segreti; e non solamente non possono altrimenti esser repressi, ma di vantaggio ancor s'avanzaranno. Che se noi le approviamo si caderà in un altr'inconveniente, [60] che è che i buoni con questa strada potranno esser attraversati, sendo dato luogo alle calunnie ed alle false accuse che possono nuocer molto a quei che son denontiati, prima ch'essi ne sappiano alcuna cosa o che per tali siino riconosciute.
Nel governo seculare io trovo molto dannate queste sindacationi che si chiamano denoncie. Si legge però nell'historia romana, ch'elle erano molto in pratica nei tempi dei cattivi imperatori, come di Nerone, Domitiano ed altri simili; ma venendo a mutarsi le cose, quando gl'imperatori erano buoni, gl'uni bandirono questi denonciatori, altri li facevano flagellare publicamente,

come fecero Vespasiano e Tito, medesimamente ne furon fatti morir alcuni, come fecero Traiano ed Antonino Pio. Finalmente l'odio, che a costoro si portava, passò tant'oltre che nel Codice lib.x.l. penult. *de delatoribus* si trova una legge colla quale Costantino il Grande ordinò che alcuno di questa gente colà non potesse denonciare, risservandosi ciò solamente all'avvocato fiscale. Cioè come se si dicesse, che si teneva per minor inconveniente che alcuni delitti non fossero castigati che di sopportar'i mali che faceva questa sorte di gente. Ed ancora nel Concilio Elibertino[26], che fu celebrato nell'istesso tempo, è ordinato nel canone 73 che alcun christiano non faccia questa professione; che se per tal denoncia qualcheduno veniva ad esser fatto prigione, proscritto o condannato alla morte, non si darà la santissima communione al denonciante, *etiam in articulo mortis*. Rigor in vero molto memorabile.

Nella Compagnia gl'anni passati si usava questo modo di fare, ma allhora, sicome gl'huomini erano buoni ed in picciol numero, ciò si poteva sopportare. Ma doppoi son'uscite fuori gran querele e richiami [61] contro queste sindicationi, anzi che si sono ricercati mezi per fermarne il progresso, ed io non so se 'l rimedio sufficiente sii stato. Io però son d'opinione che i mali continuino, e per l'istessa strada i disgusti ancora. Per quest'effetto non v'è alcun dubbio che sarebbe molto a proposito che i superiori, ed il padre generale in particolare, conoscessero tutti quelli che sono sotto di loro sì per il segreto ed interior dell'anima, com'anche per il pubblico ed esteriore che può venir'alla conoscenza degl'huomini, con i vitii, virtù ed inclinationi, affinché nel loro governo con più certezza procedessero, ed a guisa d'un buon'artegiano conoscessero tutti i loro ferri ed instromenti, ed in qual cosa servir si potessero di ciascuno di loro.

Questa fu la ragione per la quale furon'introdotte nella Compagnia le sindicationi di parole ed in iscritto, il che s'è praticato molto tempo; ma finalmente l'esperienza ha insegnato che non solamente il superiore, massime assente e che non conosce né di vista né per pratica i soggetti, non ha questa conoscenza, e che 'l tutto va in confusione, essendo le informationi imbrogliate ed oscure, sicome molte volte avviene ch'un dice bianco e l'altro nero, e nella maggior parte vi sono stravaganze, imaginationi ed inganni, per non dire imposture e falsitadi che vi si rincontrano, e per fortuna mancarà una circostanza nell'informatione, che in luogo d'esser buona e favorevole, la farà ritrovar cattiva, come pur s'esperimenta ogni giorno. Il bene dell'unione e carità fraterna è che gl'uni non siino accusatori degl'altri, e più tosto devon'essi temere che, volendo per questa strada acquistar la buona gratia de' superiori, non siino stimati esser cagione d'un grandissimo male. Ardisco

[26] Concilio Eliberitano (a. C. 305), LXXIII: «Episcopis presbiteris atque diaconibus canes ad venandum, et accipitres habere non liceat. Quod si quis talium personarum hac fuerit voluntate detectus, si episcopus est tribus mensibus se a communione suspendat, presbiter duobus mensibus abstineat, diaconus uno mense a communi offitio et communione cessabit».

d'affermare [62] che se gl'archivii della nostra casa di Roma fossero diligentemente scrutinati, non vi si ritrovarebbe pur un sol'huomo da bene, per il meno di quelli che son lontani e non conosciuti dal padre generale, perché tutti son macchiati, gl'uni più, gl'altri meno. Io scuopro ben da lontano il danno che possono cagionar per l'avvenir queste informationi, e se si può assicurar e prometter d'amar di presente quelli che posson'esser'inimici.

Si dirà che gl'archivii son guardati sollecitamente da quei che ne hanno la custodia. Vediamo se questo è vero. Non fa bisogno d'altro se non veder ciò che fu fatto verso il padre Gioseffo Acosta[27] con quanto fu ritrovato negl'archivii contro di lui per haver voluto solamente star'ostinato e pertinace contro la volontà del padre generale, che volea che la congretation si facesse, ed ogn'un s'è maravigliato che 'l negotio colà restasse. Il mal'è che non se ne fa alcun castigo, per il contrario, quelli che intervennero in queste operationi erano de' più confidenti. Se così è bisognarà per forza, già che noi non siamo bestie, che tali e così perniciosi archivii siino abbruggiati, sendo che tanto è lontano che da quello si habbia cavato l'utile che l'huomo s'era imaginato, che per il contrario è una continua fontana di perplessità e confusioni, ove resta grandemente offesa la riputatione di molte persone da bene. Perché come molto ben dice il proverbio: *Adversus ictum sycophantae nullum est pharmacum*, non v'è medicina contro il colpo d'un calunniatore o maldicente. Se 'l camino che casca non ammazza o ferisce qualcheduno, la caligine per il meno lascia qualche vestigie per dove ella passa.

Nel resto è giusto e ragionevole che questo modo di fare, per quanto sarà possibile, siino [*sic*] affatto banditi [63] dal nostro governo. Che per il meno il padre generale, avanti al quale verificar non si possono le querele particolari, non debbia conceder luogo alle sindicationi, se non fossero state verificate nelle provincie avanti i superiori immediati. E se si aprissero l'orecchie ad alcune altre, ciò esser dovrebbe a persone molto discrete ed elette, ed in casi molt'importanti. Hora com'essi vedono un così grand'assalto si riserrano e si ritirano in se stessi, e quelli che restano sono per la maggior parte persone basse, abiette e prosontuose ad intramettersi negl'affari, per non ne dir peggio. E di già appariscono le informationi che simil sorte di gente dar pretende. Alcun dirà che di già è stato ordinato che queste informationi fossero pigliate in buona parte. Al ch'io rispondo che ciò non è, ne meno s'osserva, e che tra questa gente vi si ritrovano sempre degl'impertinenti. Ma mi si replicarà che se 'l padre generale non s'informa di tutte le cose minute e di poca consideratione, non potrà provedere ai particolari che dependono da una più gran conoscenza. Rispondo che si pretende che 'l padre generale si debbia contentare del governo commune, e che il particolare, che depende da una più gran conoscenza, debbia egli rimetterlo alli provinciali, perché li tempi sem-

[27] Si veda nota 12.

pre non sono nei medesimi, né simili, come parimenti non si può più sopportare ciò che si tolerava anticamente. Tanto ha che le sindicationi possano esser molto più libere avanti li superiori immediati, come provinciali e visitatori, con questo riguardo che essi siino avvertiti di non dar il lor'consiglio senza verificar primieramente la verità, e riservar sempre l'altra orecchia per quello che sarà stato accusato o denonciato. Ed ardisco [64] affermare che molte volte si ritrovaran false le prime informationi che saran state date contro i loro propri fratelli; e se non false in tutto, vi saranno almeno punti essagerati con tempi e circonstanze mutate, insieme con altre cose molto considerabili. A questo proposito si sa che in Athene il giuramento de' giudici era di ascoltar egualmente ambe le parti.

Delle ricompense e castighi. Capitolo XIV

Non v'è alcun dubbio che la ricompensa ed il castigo non siino i duoi nervi con i quali ogni communanza si governa. Così ha detto un vecchio, e l'esperienza l'insegna. Perché dove non si tien'alcun conto né ordine al ricompensar et castigare, bisogna per forza che vi siino disordini e confusioni. Per la causa e fondamento di ciò non è necessario di darne più ampia dichiaratione a chi basta d'intendere che le passioni ed affettioni debbiano esser ben regolate, e dolcemente maneggiate, per tender'a quel fine che l'huomo si è proposto, di che si danno documenti e regole di prudenza. Ma a proposito nostro è assai di presupponer per certo ciò che di già s'è detto, e sopra quello dichiarare, se 'l nostro governo in questo punto è esente e libero d'errore, e se camina come bisogna. Io dico dunque primieramente che non si ritrova alcuna communità (ch'io però sappia) nella quale si vedano manco ricompense per la [65] virtù che nella nostra.
È ben vero che la principal ricompensa del religioso deve esser Dio solamente; ma ancora la nostra fragilità deve esser'aiutata colli mezi de' quali ci ha proveduto la natura, alla quale non è contraria la gratia, ne meno la distrugge, anzi la perfettiona, e si serve de' mezi naturali affinché 'l governo vada ben a proposito. Forsi che san Paolo non era spirituale quando diceva, *qui bene praesunt praesbyteri, duplici honore digni habeantur!* Che li preti che fan bene il debito loro, siino stimati degni di doppio honore. Per il contrario, noi vediamo che la Compagnia non usa alcuna ricompensa per le lettere, ed oltre ciò si son levati ancora certe recognition de gradi che dare si solevano. Coll'istesso modo così è trattato l'huomo letterato, come l'ignorante, anzi che per le cariche è tenuto più tosto per impedimento, sotto colore che i spiriti buoni ed elevati non rieschino ne' negotii, o che non conviene di levarli dalli studii loro. Che si consideri bene che la vera causa di questo non sii altro, se non è questo che si voglia, che tutti siino eguali, e che alcuno non si faccia

segnalato. Confesso che è ben conveniente che vi sii eguaglianza nella communità non arithmetica, ma geometrica, perché non sarebbe buon'ordine di voler far le scarpe a tutti i piedi con una sola forma; ma bisogna che la scarpa sii conforme al piede, nel che consiste la vera egualità, e come ben disse un savio: *Confusis, et permixtis ordinibus, nihil est ipsa aequalitate inaequalius*, sendo gl'ordini confusi e mescolati, non v'è cosa più ineguale che una tal'egualità. Per tanto non posso persuadermi che sii in poter del superiore di privar quelli che meritano della carica che lor si deve. Quindi nasce che tra tanti buoni [66] spiriti ch'entrano nella Compagnia (in più gran quantità certo, che nelle altre religioni), nonostante il riposo ch'essi godono nel tempo de' loro studii, ve ne son molto pochi che n'escano letterati e dotti, ancor che ciò può procedere per mancamento de' luoghi ne' quali essi si possano essercitare. Vi è ancora carestia de' predicatori signalati, vedendosi che 'l medesimo trattamento così vien fatto al buono come al cattivo; e come tanto costa l'avanzarsi, essi si contentano della mediocrità. Si può dir'il medesimo dell'erudition ecclesiastica che si dice delle lettere humane, le quali, sendo andate molto al basso, non sono honorate, per il contrario non se ne tien poco conto. I nostri superiori vogliono che si studii e che vi s'impieghi la cura necessaria che è molto grande; ed ancora si tiene quasi per impossibile che li studii d'humanità vadino avanti; ed hoggidì per questa strada non vien partorita alcuna sodisfattione. Di già la virtù si ralenta, e piaccia a Dio nostro signore ch'ella non sii troppo indebolita. Ecco quanto ho da dire delle ricompense.
Quanto alli castighi, egli è cosa certissima che non ve n'è alcuno. Che qualcheduno intraprende di far ciò che gli par e piace, che in ogni modo non vi sarà altro. Lascio da parte i delitti grandissimi che senza dubbio sono dissimulati (de' quali qualcheduno qui raccontar si potrebbe), sotto colore che a bastanza non sono provati. Ma questo è per non generar rumore, e che non si senta a ragionar nel secolo di quello che non appare, sendo tutto il governo dirizzato a coprire ed a gettar terra sopra gl'errori, come se 'l fuogo potesse senza fumo; e nondimeno essi essercitano i rigori loro sopra alcuni poveri miserabili che non hanno forza, [67] né spirito per resistere, di che non mancano essempii. In altre materie possono i superiori far gran mali, anco commetter delle ingiustitie, senza che sii pur toccata solamente la lor veste. Che un rettore o superiore faccia cose indecenti, sferza e batti crudelmente i fratelli, rompa le regole e constitutioni, fabrichi e getti a terra senza ragion e conseglio, dissipi l'entrada e la dii ancor'a suoi parenti, il castigo che se gli dà alla fine di molt'anni è per il più privarlo dell'officio, ed ancora alle volte avviene che la sua condition diventa migliore. Vi è alcuno che sappia di qualche superiore che sii stato castigato per haver fatto tal'attioni? Per me non ne ho alcuna cognitione. Di tutto ciò si potrebbero dar'essempii, ma non è a proposito toccar persone particolari. Nel resto è cosa certa, si come ha detto un vecchio nel senato di Roma, che non si ritrova alcuna moltitudine libera ed

essente di neglienze, le quali senza il terror de' castighi non si posson raffrenare. Hora io son di parere che quelli che si diportano da veri figliuoli siino trattati ed accarezzati come tali, e più hoggidì che nel principio della Compagnia; ma contro quelli che 'n ciò mancano, è bene usar rigore, e che per tal'effetto vi siino prigioni ed altri castighi. È caso veramente strano e memorabile il veder che li buoni, senza cagione o per cose leggieri, siino afflitti fino a farli morire, per credere ch'essi non parlaranno, né faranno resistenza, di che si potrebbero addur'esempii lagrimevoli; e che li scelerati siino sopportati, perché si rendono formidabili e tremendi; il che ben mostra che 'l governo è mal dirizzato e senza novizzi, sicome qui avanti è stato detto. E per mio parere considero che basti, affinché Dio non abbandoni totalmente [68] affatto la Compagnia, ch'ella ogni giorno se gl'appresenti avanti agl'occhi, e che afflighi noi per gl'oltraggi, affronti ed ingiurie che se gli fanno. E se bene si dichi che ciò che si fa è con buona intentione, è però sempre indebitamente. E poi appartiene alla sua bontà di pigliar la causa degl'afflitti e vendicarli da quelli che sotto qualunque colore gl'affigeranno [*sic*] senza ragione.

Delle congregationi generali. Capitolo XV

Quest'è un punto molto trattato nella Compagnia. Il nostro fondatore di buona memoria non lasciò tempo prefisso per radunar la congregation generale durante la vita del padre generale. Al contrario di questo la seconda congregation generale propose un decreto, co 'l qual era ordinato che ella si dovesse tenere di sei in sei anni; ma un certo padre sendovisi opposto, vi fu finalmente rissoluto che i procuratori delle provincie di tre in tre anni a Roma radunar si dovessero, per veder se gl'affari ricercano che si habbia a tener questa congregatione, che è quanto s'è agitato tre anni intieri nelle congregationi provinciali ed in quelle de' procuratori in Roma; la onde in general sarebbe conveniente che la Compagnia assegnasse certi tempi, affinché senz'altra disputa la congregation generale si tenesse infallibilmente, come di sei in sei anni o di quattro in quattr'anni, senza che il padre generale, o alcun'altro impedir [69] la potesse. Questo punto si trattarà solamente di questa seconda maniera, perché io mi persuado che uno dei punti che vanno male nel nostro governo è per non tener fermo questo. Eccone le ragioni.

La prima è che in tutte l'historie si legge che si ha tenuto sempre per effetto di buon governo che di tempo in tempo i capi della republica si radunassero. I buoni regi ed imperatori hanno sempre favorito questo governo, se ben quelli che non son stati tali han tenuta strada totalmente contraria. Ed io non so che vi sii stato giamai città né regno che si siino tenuti per ben governati senza che vi fosse conseglio con il consentimento publico de' capi, insieme con lor consegli e corti ordinarie ne' loro tempi, il che dipende dalla colleganza e con-

catenatione che è tra la monarchia e l'aristocratia, che è il parere e conseglio de' principali. Questo sarebbe un longo discorso a voler esplicar questo punto per via di essempii: quello di Tarquinio Superbo, narrato da Tito Livio nel primo libro della sua *Historia*, bastarà per molti. Questo re dunque volendosi render padrone assoluto di tutte le cose, in maniera tale che alcun resister non gli potesse, pose gran cura in debolir il senato romano, tanto per il numero dei senatori che per l'auttorità. E questo perch'egli in se stesso, overo con poche persone, determinava tutto quello che egli nel suo regno voleva. Hora certo è che questo governo in qualche modo par profano e non molto a proposito, havendosi riguardo al numero che la ragione resti superiore. È scritto che si debbia tenere in ogni tempo per rimedio molto salutifero che nella Chiesa i concilii si radunino, nonostante che vi siino vescovi, arcivescovi ed un papa. È facile di veder ciò che fu ordinato [70] nel Concilio di Trento[28], dopo un altro gran numero di concilii, sopra il soggetto di radunar concilii provinciali, ed alle cose, ch'erano il più corrotto che in cent'anni il papa e li vescovi non havevano potuto rimediare, ciascuno vi ponesse ordine nella sua diocese. Dirà qualcheduno che quanto è stato ordinato circa queste assemblee non vien'osservato. È vero. Sopra questo qualchedun'altro dirà che solamente il tempo è stato assignato per i sinodi e concilii provinciali, ma non già per i generali. Rispondo che le nostre congregationi generali, ancor che così si chiamino, non devono però con ragione entrar nel numero dei concilii generali che son convocati da tutte le parti della Chiesa. Le nostre congregationi son composte d'una sorte sola di persone che servono in diversi luoghi, ne' quali essi sono sparsi. Quanto al numero ed all'auttorità, questo sarà assai che noi le compariamo ad una provincia, o diocese.

La seconda ragion'è che se in un concilio non è stato assignato un tempo certo per convocar il concilio generale, questo però in altri concilii è stato esseguito. Ed è cosa certa che in molti conclavi han giurato i cardinali che quello che fosse papa convocaria perpetuamente ne' tempi loro i concilii generali; come parimenti è cosa verificata che per haversi in ciò mancato, primieramente n'è seguito un grandissimo scisma, e poco doppo per la medesima ragione si son sollevate le heresie che la Chiesa hoggidì travagliano.

Che se questa ragione par a qualcheduno troppo generale, io passarò alla terza che si cava dalle altre religioni, sendo buona cosa d'imparar dalle più antiche, in che ardirò di dire che tutte, senza pur eccettuarne alcuna, per il meno le riformate, radunano i loro capitoli generali ad [71] un tempo prefisso, ed ancora per il tempo passato più sovente gl'hanno radunati. La religion di san Domenico, in progresso di più di ducent'anni, ha celebrato i suoi capitoli primieramente ogn'anno di continuo, e dipoi di duoi in duoi anni. In quella di sant'Agostino nel suo principio essi tenevano di continuo ogn'anno duoi capi-

[28] Concilio Tridentino, sess. XXV, *Decretum de regularibus et monialibus*, capitolo VIII.

toli generali, si come tutto ciò si vede nelle croniche di questi ordini. Oltre ciò tutte le volte che una religione, o parte di quella, tratta di riformarsi, come quella di san Benedetto o di san Bernardo, la prima cosa sopra la quale essi gettano i lor pensieri è di far ordini sopra la celebratione de' capitoli generali, e disponer questo negotio in maniera tale che detti capitoli s'habbiano a tener in ogni modo a tempo prefisso.

Che se ancora questa ragione non par concludente per l'Instituto della Compagnia, che è differente dalle altre religioni, passiamo alle ragioni più proprie alla stessa Compagnia. È cosa certa ed indubitata che 'l nostro padre generale ha maggior auttorità e più potere nella Compagnia di quello habbiano tutti gl'altri generali nelle lor religioni. Hora questo potere quanto è più grande, tanto più facilmente può errare, e chi lo ha abusarlo se non vi ritrova il rimedio opportuno. Perché a dir il vero, se bene la monarchia sii la meglior maniera di governare, è però vero ch'ella corre gran pericolo d'inciampare e di corrompersi; infatti, affinch'ella non degeneri, bisogna rafrenarla e ritenerla nel suo debito: primieramente con buone leggi delle quali la Compagnia non n'ha bisogno, benché il padre generale possa dispensarne quasi in tutte; secondariamente con conseglio del qual veramente il padre generale nelle cose ordinarie si serve, ancor che sii di poche persone, [72] a che le congregationi generali supplir potrebbero; per terzo luogo colle visite de' superiori, e già noi sappiamo che i più grandi padri della Compagnia han sempre tenuto per molto necessario che i superiori immediati fossero obligati alla residenza, e per tal'effetto venne fuori quest'ordine del papa spettante ai provinciali. Io però non so se venga osservato o no.

Quanto al padre generale, esso non può far visita, si com'ancora non sarebbe ragionevole; ma almeno a certi tempi pare ch'egli dovrebbe esser visitato dalla Compagnia, che è sopra di lui, e permetter che a lui si dimandasse conto del suo governo, poiché si ha nella Sacra scrittura ne' proverbii cap. 21 che *Gaudium iusto, est facere iudicium*, è un gran contento all'huomo giusto il vedere che la giustitia sii esseguita. E veramente non vi sarebbe alcun'occasione che un particolare non volesse giamai vedere alcun visitatore o provinciale. Di maniera che per rispetto del padre generale conviene che vi sii congregatione, atteso che (sicome s'è detto nel principio) questo sarebbe soccorrer la monarchia con prudenza, la qual accompagnata dalla forza e dall'essecutione che risiede in una testa sola, viene alla conclusione ed al fine di tutte le cose. I principali, per esser in gran numero, han maggior prudenza e sapere che un solo, e l'uno s'unisce con l'altro co 'l mezzo sovr'accennato, e di quest'unione ne rissulta un governo più perfetto per la parte de' soggetti. Ciò è molto giusto, perché non è possibile che in una tal moltitudine di persone, e che in un governo tanto assoluto e maneggiato da sì lontano, non vi siino alcuni che non siino prudenti o che si persuadano d'essere, il che è la medesima cosa.

Oltre ciò, che è la sesta ragione, [73] nella Compagnia posson avvenire degl'inconvenienti ai quali meglio si può rimediare co 'l mezo della congregatione che del padre generale, per qualunque auttorità o commando ch'egli habbia. Ciò si vedrà se noi consideriamo quali son i mali che ne succedono. Essi son personali o reali.

Se personali, il padre generale non ardirà d'intraprender cosa alcuna per non discoprirsi o per non rendersi odioso, sopra di che si potrebbero dir molte cose di ciò che ogni giorno vien dissimulato, overo il poco effetto che fanno i superiori procedendovi della maniera alla quale la congregatione può rimediare, perch'ella non ha bisogno di guadagnar le volontà dei sudditi, e sicome quelli che fan la congregatione son in gran numero, un particolare non può lamentarsi d'alcuno. E senza dubbio alcuno vi sono alle volte tali mostri che ancora, come dice Seneca, non basta alcuna deliberatione per venirne al fine colle forze d'alcuno che sii, ma contro tali genti fa bisogno che si radunino insieme legioni intiere.

Se i danni son reali, io voglio provare che 'l padre generale non vi rimediarà. È cosa chiara che in ciò ch'egli ordina, egli pensa dar nel segno. A questa sua opinione gl'uni concorrono per haver la medesima mira, altri non gli resistono per non haver coraggio di dir ciò ch'essi ne pensano, ed altri parimenti gl'applaudono per adulatione e lusinghe, il che in vero è una pessima e molto dannosa infirmità la quale, per quanto si dice, s'è immersa[29] molto a dentro nel nostro governo; e tutti quelli da quella parte necessariamente sono in più gran numero, e fanno un maggior corpo di quelli che intraprendessero di contradir loro. Ma in qual guisa di gratia si vuole, che 'l padre generale si diparti da ciò ch'egli [74] giudica esser buono, se il più delle volte egli è appoggiato alla più gran parte? Nel che non v'ha dubbio alcuno ch'egli non tenga quelli di contrario parere per inquieti e perturbatori, sicome per tali vengon da lui per appunto trattati, di maniera tale che i mali saranno senz'alcun rimedio se non si ha ricorso alla congregatione.

La settima ragion sarà che la congregatione ha potere in molte cose nelle quali non può intromettersi il padre generale, come per mutar constitutioni se ve ne fosse bisogno, e così poco insistono essi che alcuna non debbia esser mutata. E quante di già ve ne sono d'alterate? E quel che è peggio, il mutar gl'assistenti, il disfar i coleggi appartien parimenti alla congregatione. Ed è bene che questo potere a certi tempi sii nella Compagnia, sendo che tali accidenti possono succedere che essi sforzano ad usarli; nel qual caso o la Compagnia patirà o bisognarà per forza haver ricorso a Sua Santità, la qual cosa è sempre stata tenuta per dannosa.

L'ottava ragione si piglia dalla parte delle medesime congregationi. Io presuppongo dunque che si come le congregationi per quello che pare sarebbero

[29] Errata corridge: intrusa.

molto utili, così sendo contrastate o contradette elle riescono molto pregiudiciali; e se ancora son mostruose elle non posson generar altro che mostri. Hora sicome pare che questo radunare sii una gran disgratia, il che negar non si può, io presuppongo che le congregationi si fanno o per l'elettione del padre generale, o per altri affari ed occorrenze. Se per l'elettione, i suffragii e i voti sopra ciò per ordinario son contrarii gl'uni agl'altri, sicome s'è veduto nelle congregationi terza e quarta. Se per negotii ed affari, e che non vi sii un tempo determinato da qualche decreto, essi havran ricorso alla forza, [75] sicome avvenne nell'ultima congregatione: atteso che non pare che giamai sii tenuta volontariamente. Che se è per forza, vi saranno sempre contradittioni, mentre però non fosse che i tempi siino assegnati, e che con ogni dolcezza la Compagnia radunar si possa quando i tempi saran finiti. Di maniera che per la pace e quiete di quei medesimi che si radunano, è necessario ch'essi habbiano i loro tempi determinati, nei quali essi radunino e tenghino la lor congregatione.

La nona ragion'è che nella Compagnia vi sono ordinariamente querele, che 'l padre generale maneggi tutti i negotii d'una provincia co 'l mezo di tre o quattro de' suoi confidenti, non facendo alcuna stima degl'altri. Tra tanto non si può negare che tali monopoli e maneggi segreti non siino grandemente odiosi in ogni società, e parimenti che 'l governo nella guisa è trattato, non sii soggetto e sottoposto a tali sospetti, poiché il padre generale non fa molta stima dell'assistente, com'ancor parimenti del provinciale, in che si dice ch'egli ha li suoi affetti e che vi ci vuol lasciar le sue creature. Che quelli che non entrano in questo numero restino, e per forza han da restar ributtati e posti in oblivione, se non viene una congregatione generale la qual rimetta il tutto in ragione, che avvertisca il padre generale di tutto quello dee fare, e che con effetto disponga le cose in maniera tale che l'acqua non corri sempre per un medesimo canale, né bagni continuamente i medesimi territorii. Veramente se si riguarda sopra alcuni padri, che altre volte hanno havuto il maneggio, si potrà sospettare che ciò n'è stato la cagione, e non altra cosa.

Io finalmente concludo, il che è l'ultima ragione, dicendo che la Compagnia ha di già terminato e finito questo [76] punto, poiché nella seconda congregatione fu fatto un decreto che tali congregationi si tenessero a certi tempi, a che s'oppose un padre che doppoi se ne pentì, perché, sendosene egli partito di Roma, vidde e toccò con mano ciò che passava nelle provincie[30]; e che 'l padre generale, non sapendo s'egli fosse sufficiente per rimediar agl'inconvenienti, admise e prese per spediente di far ogni tre anni radunar i procuratori delle provincie, per supplir al mancamento delle congregationi generali, le quali si radunarebbero quando il bisogno lo richiedesse. Ma la speranza gl'ha ingannati, massime che con questa strada non si vien ad ovviar altrimenti ai

[30] Decreto XIX.

mali, perché essi non s'accordaran giamai delle cause d'una congregatione generale, ritrovandosi sempre gl'assistenti armati ed in guardia acciò ch'ella non succeda. Che se ciò è così, si come non se ne può dubitare, è ragionevole che si ritorni al primo disegno; poscia che se quei padri havessero previsto che la congregation dei procuratori non fosse d'alcun buon effetto, è cosa chiarissima ch'essi havrebbero detto che altra cosa non desiderarebbono con maggior ansietà che d'osservar il primo decreto; in questa maniera le cose non sarebbero dependute della sola volontà e prudenza dei padri generali.

Questo fa per quelli che dicono che è bene che si tenghino le congregationi generali ai loro tempi, affinché non si possa haver ricorso ad altri tribunali. Le ragioni che persuadono il contrario son le seguenti. La prima è che le *Constitutioni* non vogliono che vi sii tempo determinato: vedasi il capitolo secondo della ottava parte[31]. Ma queste parole, *in praesentiarum*, rissolve la difficultà; ed è cosa certa che 'l nostro padre Ignatio giamai non s'imaginò che [77] nella Compagnia entrar dovesse sì gran numero di persone come hoggidì vi si ritrova. Hora mutate i tempi e le conditioni, vi sarà necessario parimenti d'accomodar e mutar ancor le leggi, perché così si pratica nelle leggi universali della Chiesa fatte con più matura deliberatione che le nostre, le quali nondimeno si mutano e s'alterano secondo le occorrenze.

La seconda ragion'è che se sovente la Compagnia si radunasse, forsi il papa farebbe qualche mutatione nel suo Instituto; e questo è il fantasma che già ha tant'anni ci spaventa. A ciò rispondo che questo non è cosa certa, e quando ben'ella fosse è manco inconveniente a noi il mutar in qualche punto che con questa strada privar noi stessi d'un così salutifero rimedio, e che dietro a sé tirarebbe tante commodità, come si è detto.

La terza ragione si piglia dalla spesa che far bisognarebbe, e dal poco riposo che sarebbe nella Compagnia, che è ciò che tocca l'utile nostro nel luogo già citato. Al che primieramente rispondo che quelli della Compagnia, così grandi come piccioli, amano tanto la spesa ch'io non so perché non vi si ponga ordine; secondariamente, se 'l strepito v'è così grande, come v'è per ordinario, io ardirei bene d'assicurare che la spesa non sarà così picciola. Nondimeno se nella Compagnia s'introduce il render conto, si come s'usa nelle altre religioni, che venga assignato un viatico moderato per non dover viver a tavola d'hoste, e che sovra tutto si eleggessero persone humili che facciano stima della povertà, dico che la spesa sarà molto moderata, e forsi si spenderebbe ancora molto meno che nelle congregationi de' procuratori. Che se si havesse riguardo alla spesa de' provinciali, e che 'l viaggio d'un procuratore di Spagna a Roma importa, [78] come vien detto, seicento ducati, in questo caso si potrebbero prolongar i tempi, e medesimamente la Compagnia, se ben gli paresse, potrebbe assignar luoghi più commodi per le congregationi gene-

[31] Cost. p. VIII, cap. II, *Casi nei quali si terrà la Congregazione generale.*

rali, le quali oltre ciò dovessero esser più nel mezo delle altre nationi di quello è Roma, com'hora in Lombardia, hora in Francia ed hora in Catalogna, ove, oltre il risparmio, si troveriano altre commodità notabili, sicome vien fatto nelle altre religioni, affinché tra tutte le nationi il travaglio e la spesa eguali siino, e non come fan'hoggidì che gl'italiani restino nelle case loro e che nondimeno le altre nationi siino sforzate di passar per molti pericoli e di far grosse spese per ritrovarsi nella congregatione di Roma.

Delle congregationi provinciali. Capitolo XVI

Nella Compagnia v'è ancor un'altra grandissima occasione d'inconveniente benché venga dissimulata. Questo è il poco conto che a Roma si fa delle congregationi o capitoli delle provincie, e di ciò che vi ci vien proposto. Questa congregatione si raduna di tre in tre anni in ciascuna provincia conforme al decreto della seconda congregation generale, e per la modificatione di questo decreto, che s'è fatto nella quinta congregatione[32], certo numero de' professi, con li rettori e 'l provinciale, che alle volte son personaggi sì gravi che se si fa comparation di quelli con [79] gl'altri, sii per il numero de' radunati, sii per le buone qualità delle quali son dottati, non devon ceder niente ad alcun de' generali. Tra tanto tutti questi gran personaggi non han poter neanche di metter'un chiodo nel muro, solamente posson'elegger un procuratore che vada a Roma per render conto della provincia, over duoi deputati in caso d'una congregatione generale. Parimenti essi possono proponere al padre generale, o alla congregation generale se si tiene, ciò che parerà lor bene, e ch'eglino giudicaranno esser conveniente per il buon governo della provincia; questa libertà però è ancor da un giorno all'altro ristretta e limitata.
Hora il maggior rissentimento che si habbia è che a Roma si faccia poco o niente stima di ciò che vien proposto per la parte di queste congregationi provinciali; anzi vien detto che se ne burlano. Ma non v'è alcun dubbio che 'n Roma vien fatto maggior conto di ciò che propone un particolare, s'egli è de' confidenti del padre generale, che di quanto ha giudicato una congregatione. E di questo disordine ed abuso molte cose dir si potrebbero, ma bastarà accennar la cagione dalla quale questo viene, il che è il gran zelo che a Roma si ha di spinger ben'avanti questa monarchia. Questo è perché essi vedendo che le altre religioni si governano per via de' capitoli e congregationi, prendono gran cura che non siino admesse nel nostro governo, e così pretendono di levar loro ogni credito e di abbassarle più che possono, senz'haver punto riguardo ai cattivi humori che con questa strada si generano ne' spiriti de' molti, d'onde procedono tanti disordini che ogni giorno noi vediamo.

[32] In cui si limitò il numero dei partecipanti a 40 (se precedente una congregazione dei procuratori) o a 50 (se precedente una congregazione generale).

Vi è un altro inconveniente il qual è per le gran spese che [80] si fanno in radunar queste congregationi, per il che ardisco assicurare che in questa provincia, sì per il viaggio de' professi ove si tiene la congregatione provinciale, com'anche del procuratore che se ne va a Roma, per ogni volta vengono impiegati più di duecento ducati. Tuttavia l'effetto è di poca consideratione, perché ordinariamente ciò non è per altro che per nominar un procuratore che fa più danno che utile, sicome ancora si dice ch'egli spinga i suoi amici alle cariche, così non si può negare che nelle elettioni non habbia molto credito la sua relatione. Per questo rispetto la maggior parte giudica che queste congregationi sono inutili, e che più per l'avvenire non si dovrebbero mandar procuratori a Roma.
Hora per venir a quello ch'io pretendo, dico che sarebbe espediente di dar più auttorità e potere alle medesime congregationi per queste ragioni. L'esperienza insegna che non partendosi di Roma non si può far cosa di buono, e che le informationi de' particolari non servono a niente per ordinario, perché il rimetterle, o rimandarle ad un visitatore o procuratore, v'è pericolo di cavarne poca sodisfattione per rispetto degl'affetti particolari, o del sospetto, che se ne può havere. Però molto meglio sarebbe che gl'affari di ciascuna provincia si facessero con il consenso e parere delle medesime congregationi, in che al sicuro si potrebbe ritrovar maggior vantaggio, per il meno se in questo si errasse, non si havrebbe di che lamentarsi, com'hora si fa. Oltre ciò in qualunque si voglia communità vi sono molte cose odiose, come castighi, mutationi d'officii, molti particolari privati d'ascender in cattedra per non esserne capaci, del che se i superiori ne hanno la carica, sii il padre generale, siino gl'altri, i religiosi [81] ne restano offesi, si rendono difficili a governare e cagionano delle turbolenze secondo l'occasioni.
Il rimedio consisterebbe in questo, che 'l tutto si facesse co 'l mezo delle congregationi, ond'alcun particulare non havrebbe cagione di querelarsi de' superiori, come parimenti quei delle congregationi, per esser continuati nel governo poco si curarebbero che i particolari fossero mal contenti o no. Vien preteso che 'l governo della Compagnia sii molto debole e senza nervo, si com'altre volte è stato detto, perché il superiore è un'huomo solo e non può haver riguardo a tanti rispetti ed a tante ragioni; hora per qual cagione non si servirà egli della congregatione, sendo a guisa d'un gran battaglione o squadrone che può resister ad ogni difficultà per grande ch'ella sii? Quei di dentro e quei di fuori senza dubbio si quietaranno quando loro sarà detto che 'l negotio è passato per una congregatione, e che i superiori non posson far di meno di non essequir ciò che v'è stato stabilito. Aggiungo che le differenze ordinarie sono tra li superiori, se essi commandano bene, e li sudditi, se essi lor non obbediscono; per metter'in ciò qualche buon fine non è parte del superiore, per esser egli tenuto per interessato, però dunque la congregatione, come composta de' principali e de' capi delle provincie, deve ella determinarle.

In conclusione bisognarà, secondo il mio parere, d'arrivarci co 'l tempo per rispetto della moltitudine, e sarà termine di gran prudenza il prevenire ed esseguirlo prima che si venga alla forza, si come io temo che sarà fatto. V'è ancora di più che, affinché li provinciali tengano meglio la mano di quello c'hora non fanno nelle cose particolari, se eccedono o fan torto a qualchedu-no [82] siino corretti e castigati dai visitatori, acciò per ciascuna cosa neces-sario non sii di ricorrer a Roma; ed ancora per le cose più importanti sarebbe bene di creare commissarii sopra i luoghi per conoscer gl'huomini, e farsi conoscer da quelli, acciò essi prontamente diino ordine ne' negotii che preci-pitano da tante longhezze, si come parimenti quei di Roma restano confusi in veder tanti negotii che lor si presentano; il che già non sarebbe un voler di-sunir la Compagnia dal suo capo, anzi sarebbe cercar qualche mezo acciò che in tutto e per tutto si procedesse con sodisfattion d'ogn'uno, e come si fa in una infirmità, che di giorno in giorno va peggiorando, assaggiar ed esperi-mentar diversi rimedii.

Dell'elettione de' superiori. Capitolo XVII

Molte volte è stato trattato che è cosa importante in ogni communità il fuggir le cose odiose: *ne qua radix amaritudinis, si germinet, per eam coinquinen-tur multi*, per timore che qualche radice d'amarezza venendo a germinare, non ne restino molti offesi. Sendo che in progresso i disgusti continui, a guisa di aposteme, vengono a capo e marciscono, gettando seditioni e confusioni, con-forme al detto *Concepi dolorem, et peperi iniquitatem*, ho conceputo il dolo-re e partorito l'iniquità. Al contrario di questo, io trovo che nella Compagnia vi sono altre [83] radici amare per le persone gravi, cioè la provigion degl'of-fitii che non si fa con quella soddisfattione che sarebbe ben necessaria e requi-sita per li principianti della perfettione, la qualcosa è una pietra nella quale molti inciampano.

Primieramente trattiamo degl'officii. In che io trovo un danno notabile, qual principiò nel tempo del padre Everardo e tuttavia continua in questo genera-lato, sopra di che credesi che l'obbedienza deve esser cieca e che bisogna obbedir a qualunque superiore che sii per esser in luogo di Dio, ed ancora per altri rispetti, incaminando il governo di tal sorte che, nonostante che la natu-ra insegna che 'l dotto debbia governar l'ignorante, il vecchio il giovane, l'huomo grave quello che non ha tanta perfettione ed il nobile l'ignobile, per ordinario essi hanno fatto il contrario, perché essi hanno posto nel governo persone di poche o prive affatto di lettere, e di qualitadi molto mediocri. Questo disordine non può troppo continuare per esser violente [*sic*], ma non si può fare che non se ne riceva disgusto, vedendosi che chi è minore ed infe-riore sii preferito agl'altri che son di maggior consideratione. Nel che v'è un

altr'inconveniente, perché non v'ha dubbio che le lettere sono il principal'or-namento degl'huomini, ed è necessario che chi governa s'egli n'è privo (eccettuata però la sua virtù) vada a tentone, facendo le cose o alla riversa o dall'information d'altri, in che non bisogna imaginarsi che si pigli parere de' più dotti, perché per il contrario essi li temono e fugano.

Veramente è una miseria grande il considerare ciò che vi passa, oltre gl'in-convenienti ne' quali quest'anni adietro si è precipitato, per esser stati posti nel più basso luogo quei [84] che dovean'esser'inalzati, cioè che la più gran parte del governo si ritrova in potere di questa tal forza di gente.

Hora dico che bisogna necessariamente ridurre tutto ciò alla ragione e, per non errar punto, far'il contrario di quanto è stato praticato questi anni passati in questi quartieri. Son solito di dire che la Compagnia di presente è a guisa d'un mercante fallito, che non ha più credito per essersi lasciata discreditare non pagando i suoi debiti. Perciò par'agl'huomini gravi che quelli che son stati posti da poco tempo in qua nelle cariche non ne sono capaci, per rispet-to delle poche buone qualitadi ch'essi hanno, il che ogni giorno s'esperimen-ta nelle occasioni che si presentano. Veramente il nostro padre Ignatio in ciò teneva un procedere tutto differente, sendo che honorava ogn'uno per conten-tarli, ed a quest'effetto ritrovava nuove cariche. Che se si riguarda ciò ben da vicino la Compagnia non ha punto altra auttorità che quella sola de' partico-lari, e quelli havendola, ella non è perciò levata alli superiori, il che è un'er-ror molto grande e molto pregiudiciale. Negl'esserciti se i soldati fossero privi di valore, il capitano cosa alcuna di buono non potrebbe fare. Sin qui tutto questo misterio si riduce al generale, e provinciale nella sua provincia, perché se bene che essi mostrano qualche forma di consulta ed informatione, s'odo-no però lamenti ch'essi si governano per quanto dispongono gl'officiali, e ch'essi ne provedano i loro amici, sii che l'amor ve li faccia stimar più degni, sii per haverli tanto meglio in man loro, e che gl'altri, ancorché di meglior parti senz'alcuna comparatione, son lasciati a dietro, il che è una fontana abbondante di miserie e di disgusti. Sopra ciò qualchedun mi dirà, [85] qual altr'ordine vi si può ritrovare? Sarebbe forsi a proposito che ciò si mettesse in deliberatione, si come si costuma nelle altre religioni. Rispondo che atto non sono di dar la forma ad una cosa tant'importante, dirò solamente che in simi-li occasioni si deve haver riguardo a molte cose. La prima che si dasse nel segno in ogni meglior modo che si potesse, voglio dire che s'inalzassero i migliori ed i più degni. La seconda che i sudditi nel governo habbiano soddi-sfattione. La terza che vi sii una buona unione, voglio dire che 'l tutto si fac-cia senza turbolenze e subornationi. E si come hoggidì le elettioni son fatte, né par, che vi sii il rincontro che si desiderarebbe per mancamento di vere informationi, con questo che non si ha tanto riguardo alle più degne parti d'u-n'huomo, che a questo ch'egli sii ben unito con il provinciale, o co 'l padre generale; e così per ordinario le cariche cadono in mano di persone basse, che

si lasciano guidare ad arbitrio de' superiori inalzati in maggior grado, onde si vede che non vi può essere, come pur non vi è, alcuna soddisfattione.
Per il rispetto dell'unione, che è il terzo bene, ella si ritrova solamente nell'esteriore, perché il tutto si riduce a un capo, ma però i spiriti non lasciano d'esser disuniti, e tra essi v'è poco contento. Che se le elettioni si facessero per suffraggii, sicome si costuma nell'altre religioni, il contento vi sarebbe molto più grande, perché sempre d'ordinario nelle communità è più grande il numero degl'imperfetti, e dato anche che quando non si pesano li officii, le elettioni alle volte non son tali quali si desiderarebbero, con tutto ciò la soddisfattion vi sarebbe più grande, perché essi finalmente non saperebbero di chi lamentarsi, [86] poiché essi con i loro voti hanno eletto questo che han giudicato più sufficiente. Nell'unione v'è maggior mancamento per esser tutte le assemblee e radunanze e le maniere d'eleggere piene di partialitadi, maneggi, monopoli e subordinationi; in luogo di che io credo che se si prendesse dell'uno e dell'altro modo di governare, e, sicome già s'è detto, che la monarchia si servisse dell'aristocratia, si potrebbe rimediare opportunamente a tutti questi inconvenienti. Voglio dire che in ciascuna congregatione provinciale fossero eletti quattro o sei dei più gravi e dei più vecchi quali, come consultori del provinciale o come superiori con lui congionti, nominassero i superiori de' luoghi, e che 'l generale li confirmasse, nonostante che alle volte per cose urgenti egli alterar potesse qualche poco in ciò che fosse de' nominati. Ho detto consultori del provinciale, perché sarebbe molto a proposito che si come tutto il corpo della Compagnia assegna al generale i suoi assistenti, così parimenti ogni provincia assignare dovesse i consultori al provinciale, della qual cosa ne seguirebbe che per il meno il contento sarebbe più grande, sendo che i padri più gravi e più vecchi, haverebbero maggior conoscenza di tutte le cose, e tutti darebbero più liberamente i voti loro, come manco dependenti del provinciale. La soddisfattion ad ogn'uno così compita sarebbe che non vi saria che desiderare, poiché ogni provincia co 'l mezo de' suoi deputati nominarebbe i suoi superiori in quel poco numero de' padri che proposti fossero stati. E nell'unione non vi si cognoscerebbe alcun mancamento per esser in piccol numero i più riguardevoli e degni della provincia; in che, a mio parere, vi si ritrovaria un'altra maggior commodità che è che [87] con questo modo restarebbe impedita un'infinità di memoriali ed informationi che di continuo a Roma son domandate, d'onde necessariamente procedono molte intorbidationi, per non dir cosa alcuna delle gran spese che perciò si fanno. Oltre che sendo mutati questi padri in ogni congregatione, il governo si stenderia sopra a molte più persone di quello si fa di presente, e non sarebbe solamente ridotto a tre, o a quattro, si come d'ordinario ne vengon fatte gran *querelle*. E questa è la forma ha già tant'anni bramata ansiosamente da persone di gran bontà e prudenza, co 'l cui mezo le provincie participariano delle elettioni che è il segno e la meta alla quale bisogna necessariamente arrivare.

Delle professioni. Capitolo XVIII

L'altra radice d'amarezza per la gioventù sono le professioni, ove pare che 'l spirito maligno habbia versato nei cuori un'humore molto fastidioso in luogo della dolcezza della quale eravamo pieni per l'avanti, sendo che in primo luogo vi son molti gradi nella Compagnia che non si praticano in alcun'altra religione. Gl'uni son professi di quattro voti, gl'altri di tre, gl'uni sono coadiutori spirituali, ed altri coadiutori temporali che è il quarto grado. Queste gran differenze si potevano tolerare fra poche persone, quando tutta la Compagnia era ben'unita [88] e che 'l superiore governava come padre, e che egli conosceva tutti i suoi figliuoli che parimenti eran sicuri d'esser da lui amati. Perché è verissimo che un padre c'ha molti figliuoli ne veste uno di verde ed un altro di rosso, ed in questa maniera essi o non ne fan moto alcuno, ovvero facilmente son quietati. Ma in una sì gran moltitudine di quelli che son'entrati nella Compagnia, di onde ne segue che 'l governo non può esser sì perfetto, non so se tal differenza de gradi continuar si possa. Il nostro Padre fece le sue regole come per poca gente (si come vien dichiarato dalle bolle, e constitutioni) e per huomini perfetti. Se l'un e l'altro si muta, bisogna necessariamente moderar le leggi, sendo che le medesime regole non possono servire per tutti i tempi ed in una tal diversità, sì per il numero come per li costumi che vi posson'essere.
Oltre ciò il tempo della professione non è terminato da alcuna legge, se ciò però non è più o meno, secondo che 'l superiore se ne contenta, costume che non è particolare alla nostra Compagnia, anzi è commune alle altre religioni ne' loro principii, e massime in quella di san Domenico, come per la cronica del suo ordine si vede, il che si continuò fin'al tempo d'Innocentio quarto, qual'ordinò che 'l tempo della professione prolongato non fosse doppo il primo anno d'approbatione o del novitiato; il che insegna che vi erano alcuni inconvenienti in questo che la professione era vaga, libera e non fermata, e tali quali in gran parte noi esperimentiamo.
Uno è che si come la porta per tant'anni resta aperta, molti indietro ritornano, che se si vedessero legati non haverebbero a ciò alcun pensiero.
L'altro è che molti di buoni spiriti con questa strada si rendono [89] inutili, e non son buoni ad esser religiosi, né seculari per l'infamia che n'acquistano in tutto il tempo della vita loro per non haver corrisposto alla loro vocatione.
Il terzo è che per questo mezzo si riempisce il mondo di chierici mendicanti, cosa che dà materia di molte querele e lamenti a diversi prelati, perché se essi son proveduti de' beneficii, molestano gl'altri co 'l lor'esempio, e se non son proveduti cascano in pericolo di morir di fame.
Il quarto è un puro inganno ed una mera furbaria, sendo che alcuni non entrano nella Compagnia se non per haverci il vitto e farci i loro studii, d'onde poi n'escono in meglior tempo per pretensioni seculari; male ch'ogni giorno s'augumenta maggiormente.

Il quinto è le querele ordinarie che vengon fatte, perché in ciò si procede con affetto, e che vi è accettatione di persone. Infatti questa regola ogni giorno si rende più difficile e più rigorosa. Nel principio si faceva la professione alla fine di poco tempo, ed ancora si pregava per farla pigliare, ed hoggidì saranno venti e trent'anni prima che vi si possa esser ammesso; nondimeno par'a ciascuno di non esser da manco del suo compagno, e con tutto ciò niente si muta, né s'osserva manco verso tutti, perché il dire che per la professione di quattro voti fa bisogno d'esser dottato di gran lettere, ciò non è stato punto osservato anticamente ed ancor'hoggidì non vien'osservato in molti che qui si potrebbero nominar e mostrar'a dito. Ogn'un si crede di sapere sufficientemente e che non vi sono parti minori che quelli che li vanno inanti; con questo si persuade che non è per suo mancamento ch'ei non sii ammesso a far la professione, ma per non haver'amici a bastanza. Io temo grandemente che gl'inconvenienti [90] che per rispetto di questa inegualità succedono nelle professioni, non s'augumentino di maniera tale che noi restiamo senza la libertà di rimandar quei che per tant'anni habbiamo ritenuti, overo che ci venga abbreviato il tempo riducendolo ad una uniformità più grande di quella che di presente noi pratichiamo.
Hora, affinché in ciò si potesse far qualche cosa di buono, di già son stati disegnati diversi pensieri, ma io sarei di parere che circa questo punto si dovesse lasciar far'alle congregationi del modo che è stato detto spettante alle elettioni de' superiori; di questa maniera l'odio de' particolari non cascarebbe sovra il padre generale, e per la parte toccante ai sudditi essi restariano molto soddisfatti. Dall'altra parte questo punto delle professioni, che è uno de' principali e più importanti del nostro Instituto, nell'avvenire senza violenza e contrasto si potrebbe tolerare. E quel che più importa si ritrovarebbe molto buono in elegger'i migliori, sendo quei della congregatione i più vecchi e di maggior rispetto della Compagnia; e con questa strada s'impedirebbero infinite informationi che per l'aria vanno a Roma, di tante particularità e con tali interrogationi che in verità v'è horrore a rimetterci a voler rispondere sopra simil cose, con questo che par meglio che siino informationi per accusar i fratelli che informationi procedenti da carità.

[91] Delle leggi. Capitolo XIX

Le leggi della Compagnia son'arrivate ad un numero così disordinato che non solamente non è possibile di osservarle e di vederle tutte, ma ancor di saperle; d'onde ne procede che 'l rispetto che lor si deve si perde. Non solamente vi sono regole e constitutioni, ma ancora decreti di congregationi, visite, e sopra tutto ordini di Roma, senza numero, e senza conto, ove io son certo ch'elle passano le migliaia, che pur è un numero eccessivo in così poco

tempo. Oltre ciò notabilmente si son mutate molte volte, e massime le regole; il che leva grandemente l'auttorità delle leggi la quale principalmente consiste nell'uso che è d'osservarle nella lor'antichità. Hora la più gran parte di questo numero, quasi infinito di leggi, non viene da altra parte che dalla speculatione, almeno le constitutioni e regole, che furon pubblicate in Roma l'anno 1550 ed in Spagna quattr'anni prima, come così sii che le leggi per esser buone devon'esser promulgate e praticate, sendo ch'elle sono a guisa delle medicine che si sono ritrovate dopo essersi conosciute le infirmità.
V'è ancor di vantaggio crear leggi in una communità mentr'ella comincia a formarsi, massime di tante e tante cose di poca consideratione e di picciola conseguenza, è per apunto come se si dassero ad un bambino allhora nato habiti per servirsene in tutte le età, il che senza miracolo far non si potrebbe, divenendo il corpo più grande o più picciolo di quello fosse stato [92] pensato; ed ancora la leggerezza e l'error maggior sarebbe se si volesse esser'ostinato, e pertinace, che questa persona portasse questi habiti, perché suo padre gl'havesse a lui così lasciati. Che se 'l corpo della Compagnia è tutto il contrario di quello che 'l suo fondatore s'è imaginato e formato, non sarà forsi un grand'errore di persistere ch'egli si servi delle leggi che son state fatte nel principio per un corpo tutto differente e dissimile da quello che è di presente? Hora tra di noi v'è questo inconveniente, che nelle nostre leggi per ordinario noi ci separiamo dalla ragion comune, in che io non intendo di parlar dell'Instituto, che chiarissimamente tiene una strada particolare, ma però buona ed approvata, ma delle leggi particolari e constitutioni, delle compre e vendite, delle elettioni, professioni e scritti, poiché quasi tutte queste cose eccedono ciò che da' canoni è stato disposto. E per mio parere io dico che la ragion commune è come una strada reale, battuta e commune, da tutti frequentata, nella quale ogn'un va liberamente per fuggire luoghi fangosi, palludosi e precipitii che si ritrovano nei sentieri da pochi frequentati; in tutti i modi quelli che seguono i camini e le strade particolari s'espongono a molti pericoli, e massime a questo di non arrivar'alla fine del loro viaggio per non ritrovar né camino, né sentiero, né pista che seguir si possa.
Un altr'inconveniente v'è che le persone s'offendono, mormorano, e ci perseguitano non per altro se non per vederci tanto proprii ed interessati. Molte religioni si son fatte dopo la nostra, o poco prima, e con tutto ciò tutte insieme non son state tanto perseguitate, com'è stata la nostra Compagnia; il che credo esser avvenuto per rispetto della singolarità del nostro [93] Instituto.
Da questo procede la tema che 'l nostro governo non venga alla fine ad alterarsi per esser senza nervo, e per non haver ricorso, si come sarebbe il bisogno, al rimedio delle congregationi generali. Per ovviar a questo sarebbe da desiderare che la Compagnia s'avvicinasse più ch'ella potesse alla ragione commune, salvo il suo Instituto. Eccone un'essempio: chi non è professo, secondo la ragion commune, non può esser superiore nella religione; il nostro

padre Ignatio ordinò che i rettori potessero esser pigliati di quei che non son professi e che d'ordinatione fossero i coadiutori spirituali, ma ciò si faceva perché i professi non potevano restare ne' coleggi che qualche necessità non ve gl'havesse chiamati, e non voleva che i professi fossero sotto il commando de' rettori non professi, il che per apunto era conforme alla ragion commune. Quest'ordine nondimeno fu alterato nella seconda congregatione generale che ordinò che i professi fossero soggetti ai superiori non professi[33]. Hora quanto ciò sarebbe più conforme alla ragion commune, poiché sì gran numero de' professi non può rissiedere nelle case professe, per esservene sì poche (nel che senza dubbio si vede che il corpo della Compagnia è notabilmente mutato), che li rettori de' coleggi fossero professi.

A questo si allega che noi medesimi ci siamo sempre allontanati da ciò che si fa nelle altre religioni, overo se fosse ragionevole, noi medesimi serviressimo di loro esperienza. Ma mi si concederà ch'elle devono haver considerato ed ancor esperimentato le strade che noi teniamo, e che alla fine esse le han abbandonate per i cattivi passi che vi han ritrovati. Quindi viene che tutto il corso della vita si passa in prove ed in esperienze senza [94] che noi habbiamo stabilito alcuna cosa, e neanche non sappiamo amministrare i beni temporali. La moltiplicità delle leggi è cagione di questa diversità, sendo che il padre generale dispensa quasi tutte, senza ciò che si fa dagl'altri superiori; oltre che al ridursi tutti in una casa questo sarebbe parte della monarchia. Hora, si come i giudicii son differenti, s'assaggia hoggidì ne' coleggi una cosa e dimani un'altra, benché in parte la varietà hora non sii così grande com'ella esser soleva al tempo passato. Dirà qualcheduno in qual forma almeno si potrebbero ridur le leggi? Io rispondo che molte volte intorno a ciò s'è travagliato e si è procurato a requisitione della medesima Compagnia di alleggerire così grande peso, ma ben poco, a dir'il vero, s'è avanzato sin ad hora. Io credo che molte cose minute si potrebbero lasciare, come di far in publico le mortificationi, di non uscir fuori di camera se non decentemente vestito, del suono della campana per trovarsi alla benedittione della tavola, di non uscir fuori di casa senza licenza e senza il compagno che gl'havrà assignato il superiore, di non tirar la campanella della porta più spesso e più forte di quel che conviene, del digiuno de' venerdì e di cose simili; in che si potrebbe ordinare ciò che l'uso della Compagnia e della casa ove si fosse seguisse il più commune. Mi vien in pensiero un altro parere: che le visite ed ordini di Roma havessero per segno e meta solamente queste constitutioni e regole c'hora s'osservano, ciò che praticava il nostro padre Everardo, senza far nuovi statuti sopra quelle che non son più in pratica. Adduco per essempio la constitutione che s'è fatta che per stampar un libro fosse veduto da tre della Compagnia, [95] il che testifica una gran circonspettione ed austerità. Ma il

[33] Decreto XXXI.

nostro padre generale, di ciò non si contentando, ha fatto, com'io credo, sopra questa constitutione più di dodeci ordinationi senz'alcun bisogno, il che mostra chiaramente che le principali siino ancor'esse fuori di proposito. E quelli che in materia de' libri hanno ricorso a persone d'integrità, senza tante novità (che non servono che di metter il cervello a partito de' più pronti, per vedervi molte difficultà non v'essendo che persone di poca consideratione che vi siino favorite) han dato questi anni passati buoni avvertimenti alla Compagnia; parimenti è cosa giusta il rendervisi difficile, senz'apportarvi alcun favore. Nondimeno se qualcheduno dà avviso di rimediarvi, subito immediate è castigato. E giamai alcuna ordinatione del conseglio reggio per concedere di stampare non muta stile, benché da molti venga abusata, anzi si contentarà di castigar colui che 'n ciò havrà mancato.

Degl'affari e negotii. Capitolo XX

La Compagnia vien grandemente aggravata da molti affari, poiché il suo Instituto abbraccia un'infinità di distrattioni, come prediche, confessioni, missioni, prigioni, hospitali, infermi, education della gioventù, sii nelle lettere humane sii nelle più alte scienze, fin'ad abbassarsi in alcuni luoghi ad insegnar ai piccoli fanciulli [96] di leggere e scrivere, sendo che l'instruttione degl'ignoranti è un'esercitio molto proprio alla Compagnia. Si che la minore di queste operationi bastarebbe per occupar molte persone. Ma si come queste occupationi a noi son proprie, la guida dell'Instituto serve assai, affinché si resti quieto, senza che l'animo ne sii oppresso, che è ciò che si dee procurar avanti a tutte le cose, principalmente che gl'huomini siino in modo tale compartiti che al tutto opportunamente venga proveduto. Il meglio che noi ottener possiamo è che le nostre attioni si facciano co l'archipendolo di queste constitutioni di pietà. Ma si come l'importunità delle persone è frequente, vi sono de' secolari così grossolani e sciocchi quali, perché ci aiutano con le loro elemosine e beneficii, vogliono che in tutte le cose noi siamo subito immediate pronti a soccorrerli o con conseglio o con altra cosa, come a far'i loro matrimonii, nodrirli, favoreggiare e protegger le loro pretensioni con signori grandi ed in liti colli giudici, sino a provederli in ciò che è di loro piacere o di necessità, e questi sono gl'essercitii ne' quali questa gente ci tien'occupati. Hora quanto ciò ci sii d'aggravio e di peso lo lascio imaginare. Ho ben'opinione che un giorno essi vorranno che noi li serviamo di maestri di casa, di corrieri e di scopatori di casa, se di già non s'è fatto, dicendo che ciò son'opere di carità, per causa di che i nostri si secolarizano in maniera tale che i più occupati in questi affari d'amici, parenti ed altre persone raccomandate, son più spesso di quello bisognaria fuori di casa.

Questo abuso è passato tant'oltre che, sotto titolo de' confessori, molti signori, così secolari come ecclesiastici, trascinano dietro loro [97] ed in loro com-

pagnia, in qualunque parti ch'essi vadano, alcuni de' nostri non d'altra maniera che s'essi fossero lor capellani per dir la messa ne' loro oratorii senza che vi sii altro bisogno di servirsene. Nella città solamente di Vagliadolid vi sono più di dodeci padri in ciò impiegati, e si può pensare che ciò si faccia più tosto per ragion di Stato e per auttorizarsi che per divotione, oltre il sparagno che vi è, sendo che costa molto meno a servirsi d'un de' nostri che se si pigliasse in una università qualche personaggio notabile. D'onde ne seguono molti negotii indecenti perché alcun di questi padri pigliarà sotto il favor c'hanno questi signori penitenti, cosa per la quale si renderà cattivo osservatore delle sue regole, e di contradir'ancora ai suoi superiori, come pur ogni giorno si esperimenta. Plutarco ha fatto un trattato nel qual'egli prova che i filosofi debbiano trattar e conservar con i principali del paese, ma niun'huomo di giudicio sano non ha giamai approvato, né approvarà, la conversatione superflua e troppo frequente. La religion di san Domenico esperimentò questo disordine nel principio, per il che fu forzata a far un decreto in pieno capitolo generale che alcuno di essa religione non potesse più restare alla corte di qualunque signore si fosse. Per mio parere credo che la Compagnia si vedrà finalmente ridotta alle medesime necessità. Ed ancora di levar al padre generale l'autorità di poter in ciò dispensare.

Tra tanto io non vedo che vi sii affatto altro rimedio se non di dar contento e qualche honore ai padri vecchi e di rispetto, perché io credo che la negligenza in ciò e i disgusti ordinarii non diino occasione ad alcuno di ricercar l'honore con mezi così stravaganti come sono questi, ed ancora forsi [98] per vendicarsi di quelli che per rispetto de' lor pareri li calpestano ed opprimono. Ma qualchedun dirà che non vi son'a bastanza officii né honori per tutti. Egli è vero. Tuttavia ch'essi dispensino i loro honori a più persone, ed il numero de' malcontenti si sminuirà; almeno che si dii ordine ch'essi non habbiano occasione di lamentarsi del padre generale e de' provinciali. Un altro dirà: ch'essi si dimostrino degni d'officii. Ciò è ben ragionevole, perché avanti di diventar vecchi essi potrebbero far ogni prova di prevenire ed avanzar'i lor compagni più che possibil fosse, non mancandovi altr'occasioni di contentar ed honorar le persone senza dar loro alcuni officii.

Conclusione di questo trattato

Io mi sono grandemente esteso, si come ancor parimenti ho senz'alcun dubbio molto intrapreso in manifestar tanti errori che sono nel nostro governo, e sovra tutto in cose che d'ordinario son tenute per certe ed infallibili, le quali ogni giorno ancor si praticano. E lascio considerar'a chi vuole se molt'altre ancor di vantaggio ne potressimo significare. Io il tutto così l'intendo come lo scrivo. Ogn'un senz'alcuna passione pensi ciò che gli piacerà. Perché, secondo il mio pensiero, quanto più mi vedo vicino al giudicio di Dio, tanto più mi sforzo di rendermi conforme a lui. Senza dubbio quest'opera di Dio si corromperebbe ed in ultimo esterminio si ridurrebbe s'egli ciò non impedisce colla sua onnipotente mano, e che i suoi figliuoli, lasciando [99] indietro tutti gl'interessi, non vi ci ponessero ordine ed opportuno rimedio. Altrimenti stringerà tanto il male che farà di bisogno di venir'al taglio sin'al vivo, affinché i memoriali e l'informationi, colle quali molti padri vengon toccati, non passino più oltre, non che però vi siino molte cose da correggere, ma per evitar e schifar'i disgusti.

Havrei molto bene potuto trattar'ancora longamente della povertà de' professi, la quale non può esser totalmente affatto osservata ne' coleggi, sendo che di sei parti le cinque si mantengono colle loro entrade che non sono per li tetti e per le muraglie, ma per quelli che vi stanno che sono per la maggior parte professi di quattro voti. Quanto ai doni e presenti che si portano a Roma, essi co 'l tempo potrebbero talmente moltiplicare che sariano sufficienti per comprarne officii. Nel resto non chiamo particolari le distributioni per le provincie delle spese che giustificate non sono; e di già si sa che alcuni generali d'altri ordini, sotto titolo e pretesto di certi libretti ch'essi compongono ed altre cose simili, fanno gran spese. E sarebbe da desiderare che questi disordini non entrassero nella Compagnia, perché basta bene che nel principio si tirarono molti danari da tutte le parti, e specialmente da Spagna, di che grandemente s'alterarono i popoli.

A questo aggiungere si possono le gran spese che ogni giorno si fanno, le quali, più arditamente di quello che non converrebbesi, vengono prohibite a genti che s'intitolano poveri, massime ch'essi non vanno più a piede, poiché non vien fatta loro alcuna difficultà d'andarsene in cocchio. Per l'istessa strada il viver co 'l tempo s'augumenta, e con la vecchiezza a poco a poco s'introducono le ricreationi, le quali sono di già in gran numero, [100] ed essendo divise in molti mesi possono apportar molto danno per molte ragioni, e con queste ricreationi si nodriscono e s'allevano i giovanetti di maniera tale ch'essi poi diventano amici delle delitie, come pure s'esperimenta. Quanto alle ricompense e ricognitioni de' beni temporali, io credo che vi sii stata fatta qualche riforma, ma però mal suona che un religioso sii per tant'anni proprietario, che s'egli ne ha l'uso, bene si sa quanto facilmente si diino le licenze. Che vi siino molti otiosi ciò si vede da un giorno all'altro, quali non servono ad altro che per far conventicole per discorrere e chiacchiarare, per non dir'altro dei danni ch'essi cagionano. Che i piaceri e passatempi che alcuni prendono sono eccessivi e pieni di scandolo. Che le spese son grandemente superflue, senza quel che si vende e che si distribuisce. E se ben da vicino si riguardino i conti che si fanno in questa casa di Toledo, io posso assicurare che la spesa annuale d'ogni testa passa più di cento e dieci ducati, cosa che ci dovrebbe far'arricciar'i capelli a pensarla solamente; ed il vestimento potreb-b'esser più moderato e conforme alla povertà.

Sovra questo, e sovra a tutte l'altre cose ch'io lascio da parte per non infastidire, desidero solamente che si faccia questa riflessione, che si come su questa carta son rimarcati e notati gl'errori del governo della nostra Compagnia con desiderio che a quelli sii rimediato, vi si scrivessero medesimamente i beni che vi si trovano, il discorso veramente ne sarebbe troppo longo perché sicome è una delle altre tante buone maniere di vita che sii nella Chiesa, così parimenti contien'ella in se stessa molto buona gente. Per dirla in poche parole è una pianta eletta da Dio, l'operationi ed occupationi della [101] quale sono delle più grandi e delle più gloriose che giamai si siino lette o vedute. E quanto più ch'ella merita che non solamente la gioventù, ma ancora ogni sorte di gente, così principi come particolari, la pratichino e frequentino, tanto maggior'è l'afflittione ed il cordoglio che si ha in vederla ridotta ai termini ne' quali noi la vediamo per non esser talmente ordinata, come saria di bisogno; e che alcuno, per cieco che sii, non può negare che 'n breve ella non venga ad esterminarsi ed estinguersi affatto se ben presto non vi vien opportunamente proveduto.

Io supplico nostro Signor che ponga la mano a quest'opera, altrimenti io tengo per difficilissimo il rimediar al tutto. E chiunque ciò leggerà persuadasi che se bene come huomo io mi posso ingannare, l'intention'è però buona e l'affettione più grande di quello che imaginar si potrebbe, la qual m'ha violentato a pigliar questa briga e passar sotto ai strepiti e disgusti che seguiranno necessariamente dalle opinioni contrarie a quanto si leggerà in questo scritto; e massime che può essere che le parole non siino tante ponderate né considerate come necessario sarebbe stato.

INDICE DEI NOMI

Abacuc, profeta (Bibbia), 58
Abramo, patriarca d'Israele, 58
Abreo Francisco, 170, 190 e n.
Acosta Giacomo, 63, 64n.
Acosta, José de, 50n., 105, 106 e n., 108, 109 e n., 110 e n., 111, 142, 143, 158, 170, 192 e n., 193n., 215
Acquaviva Claudio, 10, 11, 12 e n., 13 e n., 36 e n., 40, 43, 46n., 48n., 49, 53, 59n., 60, 64 e n., 84n., 85, 89, 90, 91 e n., 93, 94 e n., 95 e n., 96 e n., 99n., 100 e n., 101, 102 e n., 103 e n., 104, 105 e n., 106, 107 e n., 108 e n., 109 e n., 110, 111, 112 e n., 118n., 126, 129, 131, 134 e n., 136, 138n., 139, 140, 141 e n., 142, 143 e n., 145, 146, 147, 150, 152, 155, 160, 161n., 165, 166n., 190n., 192n., 193n.
Adamo, 58
Adriaenssens Adriano, 31n.
Agostino d'Ippona, santo, 69n., 103n., 128, 169, 183, 206n., 219
Alarcón, García de, 126
Alberigo Giuseppe, 135n.
Aldama, Antonio M. de, 20n., 118n.
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 5 e n.
Alvarez Baltasar, 61, 89, 108n.
Andrade, Alonso de, 163
Anselmi Gian Mario, 66n.
Antonino Pio, imperatore, 214
Araoz, Antonio de, 42, 43, 48
Arias Francisco de Párraga, 108 e n., 142
Arias Montano Benito, 158 e n.
Aristotele, 69, 137, 165, 212
Armogathe Jean-Robert, 69n.
Asensio Félix, 158n.
Assmann Jan, 154n.
Astrain Antonio, 43n., 44n., 50n., 51n., 53n., 54n., 55n., 89n., 101n., 106n., 107n., 110n., 111n., 116n., 133n., 137n., 163n., 189n., 190n., 191n., 193n.
Aubert Alberto, 29n.
Avellaneda, Diego de, 107, 108n.
Averroè 70 e n.
Ávila, Francisco de, 48
Ávila, Juan de, 40n., 48, 51, 55
Azor Juan, 191n.
Azpilcueta, Martín de (Navarro o Dottor Navarro), 119, 163

Bacone Ruggero, 200
Baldini Ugo, 97n.
Ballesteros Gaibrois Manuel, 163n.
Bañes Domingo, 131
Bangert William V., 38n.
Baptista Javier, 105n.
Barbuto Gennaro Maria, 159n., 160n.
Barisone Girolamo, 138 e n., 139, 140
Bartoli Daniello, 20n., 30n.
Basilio di Cesarea, santo, 128, 132

Bataillon Marcel, 9 e n., 114, 115n., 158n.
Batllori Miguel, 42n.
Battista da Crema, 30
Bayle Pierre, 160
Belli Gerolamo,148n.
Beltrán Flórez Lucas, 161n.
Bendiscioli Mario, 82n., 96n.
Benedetto da Norcia, santo, 169, 183, 197, 220
Béranger, Pierre-Jean de, 56n.
Berinzaga Isabella Cristina, 12, 63, 81, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94 e n., 95 e n., 97, 99, 100, 103, 139, 141 e n.
Bernal Pedro, 51
Bernardo di Chiaravalle, santo, 220
Bertezzollo Giovan Battista, (Bertezolo), 92 e n.
Bertrand Dominique, 20n.
Besana Giulio, 83n.
Bianchi Angelo, 112n.
Bianchi Arcangelo, vescovo di Teano, 78 e n.
Bigalli Davide, 57n.
Biondi Albano, 55n.
Blondo Giuseppe, 90, 92, 103, 152
Bobadilla, Nicolás Alfonso de, 9, 10, 17 e n., 18, 23, 27, 28, 31 e n., 32 e n., 33, 34 e n., 35, 36 e n., 37n., 46
Bonaventura (Giovanni Fidanza) da Bagnoregio, santo, 69n.
Bonora Elena, 5n., 30n.
Borgia Francesco, *vedi* Francesco Borgia, cardinale, santo
Borgianelli Enrico, 6n.
Borja de Medina, Francisco, 43n., 45n., 48n., 107n., 108n.
Borromeo Agostino, 83n., 159n.
Borromeo Carlo *vedi* Carlo Borromeo, cardinale, santo
Botero Giovanni, 83 e n., 84n., 135
Bourdon Léon, 120n.
Brambilla Elena, 38n, 131n.
Braun Harald E., 160n.
Brieskorn Norbert, 19n.
Brizzi Gian Paolo, 66n.
Broët Pascasio, 25n., 26n., 31n., 81n.
Broggio Paolo, 11n., 70n., 109n., 146 e n.
Burgaleta Claudio M., 105n.
Bujanda, Martínez Jesús de, 162n.
Buys Pietro, 191n.

Caballero Fermin, 54n.
Caffiero Marina, 88n.
Câmara Luis, Gonçalves da, 25n., 27
Camerota Giovanni, 36n.
Canfora Luciano, 159n.
Cano Melchor, 8, 10, 23, 54, 55 e n., 56
Cantimori Delio, 26n.
Cantù Francesca, 11n., 109n.
Capillia, 68n.
Caracciolò Aricò Angela, 106n.
Carafa Gian Pietro, cardinale, *vedi* Paolo IV, papa
Cardulo Fulvio, 68n.
Carli Lorenzo, 153n.
Carlo Borromeo, cardinale, santo, 44n., 82, 83, 84 e n.
Carlo III di Borbone, re di Spagna, 162
Carlo V d'Asburgo, imperatore, 26n.
Carminata Giovanni Battista, 139
Carneiro Melchior Miguel, 27
Carranza Bartolomé, Miranda de, arcivescovo di Toledo, 40 e n., 158
Carrasco Raphael, 42n.
Casaubon Isaac, 159n.
Casini Paolo, 5n.

Castellani Giuseppe, 81n.
Catto Michela, 19n., 81n., 105n., 112n.
Cerceda Feliciano, 40n.
Cerda, Caterina de la, contessa di Lemos, 144
Certeau, Michel de, 49n., 102 e n., 139n., 146 e n.
Cesarini Ascanio, cardinale, 67
Cesario, arcivescovo di Arles, santo, 103n.
Chabod Federico, 11n., 84n.
Chastel Jean, 160
Chiovaro Francesco, 140n.
Cicerone Marco Tullio, 212
Clavius (Clavio) Cristophorus, 63, 64n.
Clemente VII (Giulio de' Medici), papa, 29
Clemente VIII (Ippolito Aldobrandini), papa, 13, 64n., 83n., 97n., 109n., 110 e n., 116, 142, 143, 193n.
Clemente XIV (Gian Vincenzo Ganganelli), papa, 120
Codure Jean, 18
Cogordan Pontio, 26, 31, 36
Columella Lucio Giunio Moderato, 183
Conçalves Gaspar, 191n.
Contarini Gasparo, cardinale, 207n.
Comparato Vittor Ivo, 159n.
Cordara Giulio, 163
Cordeses Antonio, 44, 47, 51, 61 e n., 89
Corner Luigi, cardinale, 77
Costa Maurizio, 18n., 19n., 20n., 35n.
Costantino I il Grande, imperatore, 214
Cozzi Gaetano, 70n., 91n., 100n., 104n., 111n., 142n.
Crivelli Alessandro, 48
Cueto Ronald, 67n.

Dalmases, Cándido de, 8n., 26n., 41n., 51n., 88n.
Davide, re d'Israele, 58
Davidico Lorenzo, 30n., 89n.
De Guibert Joseph, 59n.
De La Pinta Llorente, 158n.
Della Torre Margarita, 92
De Luca Giuseppe, 82n., 100n.
De Maio Romeo, 159n.
Demoustier Adrien, 112n.
Deza Alonso, 107
Diaz Fulvio, 34n.
Diderot Denis, 34n.
Dolera Clemente, cardinale, 34
Domenéch, 46n.
Domenichi, 94n.
Domenichini Daniele, 106n.
Domenico di Guzmán, santo, 199, 206, 219, 229, 234
Domínguez Joaquín Maria, 12n.
Domínguez Ortiz Antonio, 42n.
Dominici, gesuita, provinciale di Milano, 94n.
Domiziano, imperatore, 213
Donnelly John Patrick, 64n., 77n., 108n., 137n.
Dossetti Giuseppe A., 135n.
Dudon Paul, 32n., 61n.
Duns Scoto Giovanni, 200
Durando, 200
Duteil Jean-Pierre, 120n.

Echarte Ignacio, 118n.
Egaña Francisco J., 19n.
Eliano Giovanni Battista, 63, 63n.
Enrico I di Aviz, re di Portogallo e dell'Algarve, 53
Enrico IV di Borbone, re di Francia, 70n., 160, 161

Enrique, cardinal infante, 53
Enríquez Enrique, 170, 191 e n.
Erasmo (Geertszoon) da Rotterdam, 9n., 29n., 115n.
Ernandez Gaspar, 68n.
Escalera, José Martínez de la, 64n., 108n.
Esteban Francisco, 63, 64n.
Estrada, Francisco de, 51
Eubel Conradus, 78n.

Fabre Pierre-Antoine, 11n., 25n.
Farnese Alessandro, cardinale, 154
Fattori Maria Teresa, 64n.
Fazio Giulio, 73, 75
Fernández de la Mora Gonzalo, 162n.
Fernández de Velasco Juan, 140
Fernández G. Enrique, 193n.
Fernández Santamaría José Antonio, 157n.
Fernando il Cattolico, re di Aragona e di Castiglia, 159
Ferrara Francesco, 159n.
Ferraro Domenico, 173n.
Ferro Donatella, 106n.
Filippo II, re di Spagna, 10, 41, 43, 50n., 70n., 106 e n., 108, 110, 116, 120n., 143, 154, 158 e n., 190n., 192n., 200
Filippo III, re di Spagna, 10, 47, 159
Firpo Luigi, 84n.
Firpo Massimo, 6n., 13n., 29n., 30n., 55n., 89n.
Fischer Arthur L., 32n., 33n.
Fois Mario, 7n., 12n., 61n.
Fonseca (Alfonseca), Pedro de, 69n., 73, 74, 139
Fouqueray Henry, 8n., 30n.
Fozio, 159n.
Frajese Vittorio, 7n., 121n.
Fragnito Gigliola, 29n.
Francesco Borgia, cardinale, santo, 8, 31n., 37, 38, 39, 40, 41, 42n., 44, 45 e n., 48 e n., 49, 50, 53, 55n., 57n., 58, 59, 60 e n., 64 e n., 65, 66 e n., 67, 87, 151 e n., 153
Francesco d'Assisi, santo, 200
Francosa, 68n.
Fuente, Alonso de la, 8, 53
Fumaroli Marc, 5n.
Funes, Martín de, 11

Gaetano da Thiene, santo, 28
Gagliardi Achille, 12, 63, 69, 70, 71 e n., 72 e n., 73 e n., 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 82 e n., 83, 84, 85 e n., 89n., 90 e n., 92 e n., 93, 94 e n., 95 e n., 96, 97 e n., 98 e n., 99 e n., 100, 101, 102, 103, 104, 105 e n., 110, 111, 113, 117n., 134n., 139, 140, 141 e n., 143, 152
Gagliardi Isabella, 105n.
Gagliardi Leonetto, 81
Gagliardi Ludovico, 13 e n., 81, 90, 102, 103 e n.
Galatino Pietro, 57
Galilei Galileo, 69
Galli Carlo, 6n.
Gambacorta Pietro, 145n.
García Hernán Enrique, 40n.
García Villoslada Ricardo, 24n., 25n., 63n., 64n., 66n., 70n.
Geroboamo, re d'Israele, 27, 33
Gesù Cristo, 59
Ghislieri, Michele, cardinale, *vedi* Pio V, papa, santo
Giacon Carlo, 69n.
Giannini Massimo C., 5n., 15n., 120n.
Giard Luce, 20n.
Giberti Giovanni Mattia, vescovo di Verona, 44n.

Gilmont Jean-François, 25n., 46n., 47n.
Gioacchino da Fiore, 58, 59n.
Gioia Mario, 18n., 37n., 82n., 85 e n., 90n., 93n., 95, 98n., 103n., 150
Giovanni Battista, santo, 59
Giovanni d'Austria, d'Asburgo, 41
Giovanni III, re di Portogallo, 23, 24n.
Girolamo da Stridone, santo, 69n., 103n., 206n.
Giulio III, (Giovanni Maria Ciocchi del Monte), papa, 22n., 27n., 131, 149, 207 e n.
Giustiniani Benedetto, 76 e n., 77 e n., 78, 79, 80 e n.
Giustiniani Pasquale, 114n.
Giustiniani Vincenzo, cardinale, 77n., 78 e n.
Gómez de Silva, Ruy, principe di Eboli, 41
Gomez Francisco, 51
González Dávila Gil, 43 e n., 74, 107, 108, 152
Gonzáles de Mendoza Fernando, 193n.
González Gonzalo, 152
Gonzalez Novalin José Luis, 50n., 131n.
Gotor Miguel, 48n.
Gracián y Morales Baltasar, 159
Granada, Luis de, *vedi* Luis de Granada
Gregorio di Nissa, santo, 69n., 103n.
Gregorio XIII (Ugo Boncompagni), papa, 36, 39, 45, 61, 71, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 112, 115, 116, 120, 135, 136, 152 e n., 189
Gregorio XIV (Niccolò Sfrondrati), papa, 116, 165
Guarnieri Calò Carducci Luigi, 106n.
Guerra Alessandro, 9n., 13n., 45n., 47, 84n., 91n., 100n., 101n., 105n., 109n., 114n., 116n., 128n., 142n., 143n., 192n.
Guijeño, Juan Martínez de, *detto* Silíceo, arcivescovo di Toledo, 23, 54
Guise Antonio, 192n.
Gulia Luigi, 159n.
Gulik van, Guilelmus, 78n.
Guy Jean-Claude, 22n.
Guzman, Antonio de, marchese d'Ayamonte, 83

Hartmann Peter H., 6n.
Harwich Nikita, 46n.
Hinz Manfred, 112n.
Hoffeo (Hoffaeus) Paolo, 11, 126
Homann Frederick A., 64n.
Höpfl Harro M., 160n.
Hsü Aloisius, 18n.
Huerga Álvaro, 7n., 8n., 53n.
Hufton O., 88n.

Ibáñez Antonio, 43, 50, 51
Ignazio (Iñigo de Oñaz y) de Loyola, santo, 7, 8, 9, 10, 15, 17, 18 e n., 19, 20n., 21n., 22 e n., 23, 24 e n., 25, 26, 27 e n., 28 e n., 30 e n., 31 e n., 32, 33, 34n., 35n., 37n., 42, 45, 47n., 48n., 54 e n., 55n., 56 e n., 57 e n., 58, 59 e n., 69n., 71, 84, 86, 87 e n., 88 e n., 103n., 104, 112n., 113, 116, 117, 121, 122 e n., 123 e n., 129, 149 e n., 150n., 151n., 154 e n., 155, 168, 195, 207n., 223, 227, 232
Imbruglia Girolamo, 11n., 106n.
Innocenzo IV (Siniscaldo Fieschi), papa, 229

Iparraguirre Ignacio, 8n., 40n., 150n.
Isaia, profeta, 59

Jedin Hubert, 85n.
Joannou Perikles Petros, 135n.
Julia Dominique, 66n.
Julien Vincent, 48, 121, 122, 123

Laborie Jean-Claude, 25n.
Laínez (o Laynez, Lainius) Diego, 8, 22, 28, 29n., 30 e n., 31n., 33, 36, 37 e n., 38n., 48n., 63n., 64n., 66n., 76n., 81n., 153, 154, 157
Lamalle Edmond, 12n.
Lambertini Giovanni Battista, 148n.
Laurencich Minelli Laura, 11n.
Le Bachelet Xavier-Marie, 53n., 123n.
Ledesma, Diego de, 63, 64n., 65, 66n., 70
Leite Antonio, 64n.
Leonardi Claudio, 135n.
Leroy Michel, 56n.
Leturia, Pedro de, 32n., 61n.
Levata Francisco, 189n.
Lewis, Mark A., 31n.
Lewy Guenter, 157n., 159n., 161n., 162n., 163n.
Lezza Antonia, 161n.
Libois Charles, 64n.
Livio Tito, 219
Lombardo Geronimo, 147n.
Lopetegui Leon, 109n.
López Juan, 189n.
Lucado, 213
Luis de Granada, 40n., 53, 55
Lukács László, 64n., 129n.
Lullo Raimondo, 29n.
Lutz Georg, 159n.
Lynn Martin A., 11n.
Madrid Cristóbal, 67n., 70
Madrid I. de, 206n.
Maffei Gian Pietro, 70n., 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 117n., 138, 139, 140 e n., 141
Maggio Lorenzo, 91 e n., 95n., 99n., 126, 139
Malatesta C., 91n.
Malavolta Prospero, 139
Malena Adelisa, 96n.
Mannaerts Olivier, 73, 74
Manrique Jéronimo, vescovo di Cartegena, 107 e n.
Mansone Ludovico, 92, 103
Marcatto Dario, 29n.
Marcello II (Marcello Cervini), papa, 31n, 63
Marcén Antonio, 106n, 170, 189 e n., 190
Marcora Carlo, 85n.
Mariana, Juan de, 14, 63 e n., 64 e n., 83, 131 e n., 133, 137, 145, 157 e n., 158 e n., 159 e n., 160 e n., 161 e n., 162 e n., 163 e n., 164 e n., 165 e n., 166 e n., 167 e n., 168 e n., 170 e n., 171, 172, 173 e n., 177, 207n.
Marques João Francisco, 24n.
Martelli Sebastiano, 161n.
Martínez de Cala y Jarava Antonio *detto* Antonio di Nebrissa, 200 e n.
Martínez Millán José, 10n., 41n., 89n.
Massimi Marina, 212n.
Mastrilli Gregorio, 92 e n.
Mateos Francisco, 110n.
Mateo Del Peral, Diego Ignacio, 161n.
Mazarino Giulio, 65n, 83 e n., 84 e n.
Mazzacane Aldo, 159n
McCoog Thomas M., 27n.

Mellini Giovanni, 92
Mendoza Aloisio, 68n.
Menez de Sylva Amedeo, beato, 57
Mercuriano Everardo, 10, 12, 13, 25, 27, 40, 43 e n., 45, 49, 50, 53, 60, 61 e n., 65n., 67, 68, 69, 70, 71 e n., 72 e n., 73 e n., 74, 75, 78, 79n., 80, 89, 107n., 109, 134, 165, 226, 232,
Mesnard Pierre, 159n.
Micanzio Fulgenzio, 34n.
Miccoli Giovanni, 29n.
Michelet Jules, 56n.
Milhou Alain, 41n., 42n., 46n., 58 e n.
Miona Manuel, 26
Mir Miguel, 10n., 55n., 110n., 154n., 163 e n.
Mirón Diego (Miró), 24n., 25
Molina, Luis de, 13, 170 e n., 192 e n.
Mongini Guido, 87n., 98n, 104n., 150 e n.
Montalto, cardinale, 78
Moore Eduardo, 51n.
Morales Sebastiano, 70, 89, 90
Morone Giovanni Girolamo, cardinale, 55 e n., 56n., 78
Mostaccio Silvia, 48n., 121n., 123n.
Motta Franco, 13n., 70n., 101n.
Murranos Matteo, 88n.
Mustapha M., 193n.

Nadal Jéronimo, 10n., 17n., 18n., 23, 25n., 27 e n., 28 e n., 30n., 31 e n., 32n., 33 e n., 35 e n., 36 e n., 48, 67n., 70, 151, 152n., 154, 165
Navagero Bernardo, cardinale, 44n.
Negri Paola Antonia, 89n.
Nelson Eric, 161n.
Nerone, imperatore, 213
Nicoletti Gioacchino, 159n.
Noé, patriarca d'Israele, 58
Nucci Giovanni, 147n., 148n.

Odescalchi Luigi, 77
Olabe (Olave), Martín de, 26, 154
Oliva Giovanni Paolo, 88n., 96n. 99n.
Olivares Estanislao, 36n.
Olivari Michele, 55n., 106n., 162n.
Olivieri Achille, 20n.
O'Malley John W., 7n., 9n., 23n., 26n., 37n., 38n., 55n., 69n., 154n.
Omero, 183
O'Neill Charles, 12n.
Onfroy Francisco, 57, 59
Orellana Juan de, 131
Ormaneto Niccolò, cardinale, 44
Orzilla Bartolomeo di, 191
Oury G.M., 204n.
Oviedo, Andrés de, 27n., 57 e n., 58, 59, 87

Pacheco Pedro, Ladrón de Guevara, cardinale, 37
Paez Diego, 70
Palmio Benedetto, 42 e n., 45n., 50 e n., 64 e n., 65 e n., 66, 67 e n., 68n., 69, 70 e n., 71 e n., 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79 e n., 80 e n., 81 e n., 84n., 92n.
Paolo di Tarso, santo, 184, 216
Paolo III (Alessandro Farnese), papa, 18n., 22, 104n., 114, 149, 150, 207 e n.
Paolo IV (Giovanni Pietro Carafa), papa, 8, 9, 18, 27, 28 e n., 29 e n., 30 e n., 31, 32, 34, 36 e n., 37, 39, 51, 65
Paolo V (Camillo Borghese), papa, 149
Paparelli Gioacchino, 161n.

Parente Ulderico, 31n.
Parra, Pedro de, 63, 64n., 70
Parrinello Rosa Maria, 105n.
Pasa Arturo, 158n., 159n., 160n., 170n.
Pasquier Étienne, 7n., 50 e n., 121n., 136, 156n., 160n.
Pastor, Ludwig von, 101n., 107n., 116n., 136n., 162n.
Pastore Stefania, 40n., 48n., 89n., 107n., 132n.
Pavone Sabina, 49n.
Pedroche, Tomás de, 23, 54, 55
Pelliccia Guerrino, 204n.
Peña, Juan de la, 55
Penelope, 179
Pereda Diego, 136
Perera Benedetto, 63, 64n., 69 e n., 70 e n., 83
Peretti Montalto Felice, *vedi* Sisto V, papa
Perpinyà (Perpignà) Pedro Juan, 63, 64n.
Petruschi Giovanni Maria, 84, 150n.
Pierbenedetti Mariano, cardinale, 128, 130
Pietro Lombardo (Maestro delle *Sentenze*), teologo, 69n.
Pinta Llorente, Miguel de la, 106n., 158n.
Pio V (Michele Ghislieri), papa, 33n., 34, 38n., 39, 64n., 115, 120, 138
Pio, Rodolfo da Carpi, cardinale, 76 e n., 129
Piras Giuseppe, 11n.
Pirri Pietro, 70n., 82n., 85 e n., 90n., 92n., 93n., 94n., 95n., 96n., 97n., 98n., 100n., 103n., 105n., 134n., 139n., 140n., 141n.
Pizzo, Marcello del, 87n.
Pi y Margall Francisco, 161n.
Platone, 165, 212, 213
Plazola Juan, 19n.
Plinio il Vecchio, 206
Plutarco, 234
Podestà Gian Luca, 58n.
Polanco, Juan Alonso de, 18, 23, 25n., 26, 28, 33, 49, 57, 67n., 70, 125n.
Pole Reginald, cardinale, 44n., 56n.
Poliakov Léon, 50n.
Possevino Antonio, 77, 81 e n., 142, 143n.
Postel Guillaume, 56n., 57 e n.
Premoli Vittoriano, 147n., 148n.
Prodi Paolo, 131n., 135n.
Prosperi Adriano, 29n., 55n., 59n., 85n., 89n., 111n., 114n., 131n.
Provost-Smith Patrick, 106n.

Quaglioni Diego, 159n.
Quiroga y Sandoval, Gaspar de, vescovo di Toledo, cardinale, 159, 189 e n.

Ramírez Antonio, 61n.
Ranke, Leopold von, 107 e n., 166n.
Rayner Hugo, 88n.
Récalde, I. de, 7n.
Reeves Marjorie, 59n., 69n.
Reumano Giovanni, cardinale, 34
Ribadeneira, Pedro de, 14, 28n., 40, 46, 47 e n., 48 e n., 52 e n., 67n., 111 e n., 144 e n., 145, 149, 153, 154 e n., 155 e n., 156 e n., 157, 159, 163, 171, 172
Righi Roberto, 112n.
Ripalda, Jerónimo de, 106n., 189n.
Roberto Bellarmino, cardinale, santo, 63, 97, 113n., 114n., 123, 159 e n.

Rocca Giancarlo, 204n.
Rodrigues Francisco, 24n.
Rodrigues Simão, 10, 23, 24 e n., 25, 26, 27, 31n., 81n.
Rodriguez Cristóbal, 65, 66n., 67n.
Rodríguez Miguel, 126
Rodríguez-Salgado Maria José, 41n.
Romano Antonella, 11n.
Rosa Mario, 6n., 161n.
Roscioni Gian Carlo, 114n.
Rossi Andrea, 134
Rossignoli Bernardino, 110n., 140, 141n.
Rotondò Antonio, 29n.
Ruiz Alonso, 65, 67n.
Ruiz de Castro Fernando, conte di Lemos, 193n.
Ruiz Jurado Manuel, 19n., 37n., 43n., 47n., 57n., 74n., 108n. 152n., 154n., 171n.
Rurale Flavio, 11n., 41n., 65n., 83n., 84n., 90n., 92n., 110n., 116n., 141n., 142n., 171n., 193n.

Sà, Manuel de, 63, 64n.
Sabunde, 29n.
Sacchini Francesco, 13, 91, 99, 100n., 101n., 109n., 116, 143n.
Sahelices, Pedro de, 51
Saitta Armando, 11n.
Salazar, Gaspar de, 51
Salmerón Alonso, 55n.
Sánchez Agesta Luis, 157n.
Sanchez Alfonso, 170, 192 e n.
Santander, Luis de, 47, 48 e n., 122
Sarpi Paolo, 34n., 121n.
Sauli Gerolamo, vescovo di Genova, 30
Savonarola Girolamo, 29n., 57
Scaduto Mario, 26n., 28n., 29n., 30n., 31n., 32n., 37n., 38n., 39n., 40n., 46n., 49n., 56n., 60n., 67n., 70n., 76n., 137n., 139n.
Scaramelli Giovanni Battista, 112n.
Schiavone Pietro, 55n.
Schmitt Carl, 6n.
Schneider Burkhart, 11n.
Schott André, 159n.
Schweitzer Vinzenz, 29n.
Scoto Domenico, 39n.
Scotti Giovanni Bernardino, cardinale, 31, 34
Segre Renata, 65n.
Seneca Lucio Anneo, 165, 221
Sestan Ernesto, 11n.
Sicroff Albert A., 41n.
Signorotto Gianvittorio, 11n., 60n., 89n., 102 e n.
Silíceo, *vedi* Guijeño, Juan Martínez de
Simoncelli Paolo, 99n.
Sisto V (Felice Peretti), papa, 48, 78 e n., 106, 107, 115, 116, 121n., 129, 143n.
Solà Francisco De Paula, 69n.
Solier, Hernando de, 47, 48, 67n.
Sommervogel Carlos, 92n., 163n., 177
Soons Alan, 162n., 163n., 170n.
Soto, Domingo de, 39n., 137
Spessi, 68n.
Stroppa Sabrina, 95n.
Sutto Claude, 7n.

Tacchi Venturi Pietro, 8n., 27n., 28n., 39n., 55n.
Tagliavia Simone, d'Aragona, cardinale, 107n.
Tarquinio il Superbo, re di Roma, 219
Teano, cardinale, 78

Tellechea Idígoras, José Ignacio, 40n.
Teresa di Gesù, d'Avila, santa, 48
Texeda (o Teyeda), Juan de, 42, 57
Tini, Michel, 82
Tito, imperatore, 214
Tiziano Vecellio, 41
Toledo Francisco, cardinale, 63, 64n., 68n., 69n., 70, 71, 72, 73, 75, 76 e n., 78, 79, 81, 96, 97, 110, 137 e n., 138, 139, 142, 158
Tolo (o Zeolo) Lorenzo, 148n.
Tommaso d'Aquino, santo, 69 e n., 107n., 110, 112 e n., 148, 170 e n., 198 e n., 199, 200
Torelli Ludovica, 89n.
Torre, Francesco della, 134, 135, 136
Torres, Miguel de, 25
Traiano, imperatore, 214
Trovaglia de Cardi, Camilla, 134
Tubal, figlio di Jafet (Bibbia), 159
Tucci Stefano, 96 e n., 192n.
Tyry Jacques, 191n.

Ubertino da Casale, 58
Ulianich Boris, 34n.

Valdés, Juan de, 7n.
Valentino Antonio, 148n., 152
Valera, Blas de, 11
Van Kessel Elisja Schulte, 85n.
Vannino Giovan Battista, 96 e n.
Vasoli Cesare, 56n., 58n., 69n.
Vaucelles, Louis de, 20n.
Vaz De Carvalho, José, 24n., 27n., 57n., 73n.
Vázquez Dionisio, 49, 50, 51, 65, 66, 67n.
Vázquez Mateo, 41
Vespasiano, imperatore, 214
Vicens Vives James, 41n.
Villani Natascia, 166n.
Viller Marcel, 82n.
Vincent Bernard, 25n.
Viola Battista, 31n.
Vipera Francesco, 91 e n., 92, 93 e n., 95, 140 e n.
Visceglia Maria Antonietta, 11n.
Visconti Gaspare, arcivescovo di Milano, 90
Vitelleschi Muzio, 60, 163
Vitoria, Francisco de, 54
Vivanti Corrado, 65n.

Ward Mary, 88n.
Wicki Joseph, 76n.
Wilkens G., 24n.

Zanardi Mario, 7n.
Zanfredini Mario, 64n., 73n.
Zardin Danilo, 112n.
Zarri Gabriella, 89n., 112n.
Zerón Carlos, 25n.
Zuñiga, Diego de, 46n.
Zuñiga, Catalina de, contessa di Lemos, 193n.
Županov Ines G., 25n.

137682
BIBLIOTECA VALLICELLIANA ROMA

SOMMARIO

Introduzione 5

CAPITOLO PRIMO
I primi dissidi interni alla Compagnia. Dai padri fondatori al generale Everardo Mercuriano 17

1. Una possibile mediazione: le *Costituzioni* e il discernimento spirituale, 19 - 2. L'elaborazione delle *Costituzioni*: i primi ribelli, 22 - 3. Il Portogallo e Simão Rodrigues: «Nuestra Compagnia ó ha de tener todos sanctos ó diablos», 23 - 4. La storia di Geroboamo: la sedizione di Bobadilla (1557), 27 - 5. Venti gesuiti a Roma: la prima Congregazione generale (1558), 36 - 6. I presupposti di un mostro bicipite: la Spagna, 40 - 7. La Compagnia di Gesù tra Francisco de Borja ed Everardo Mercuriano: il mutamento delle linee spirituali, 53

CAPITOLO SECONDO
Riformare la Compagnia per via di ispirazione. Achille Gagliardi e Isabella Berinzaga 63

1. Il Collegio romano: la premessa alle denunce italiane, 63 - 2. «Far disordine per introdur un ordine»: un primo attacco dei gesuiti italiani al governo della Compagnia (1578), 71 - 3. Achille Gagliardi e Isabella Berinzaga: un sodalizio spirituale per il rinnovamento della Compagnia, 81

CAPITOLO TERZO
Il «partito degli zelatori». Le dissidenze durante il generalato di Claudio Acquaviva 101

1. «Riformar con zelo». Il partito dei riformatori della Compagnia, 101 - 2. Le denunce gesuitiche contro la Compagnia, 111 - 3. Contro il governo della Compagnia e il sistema dell'obbedienza, 116 - 4. Contro la monarchia gesuitica, 124 - 5. Governare attraverso la confessione, 130 - 6. Contro il sistema dei gradi interni della Compagnia: il caso di Francesco della Torre, 134 - 7. Sotterfugi e dissensi durate la V congregazione generale, 136 - 8. Gli esiti della V congregazione, 142

CAPITOLO QUARTO
Pedro de Ribadeneira e Juan de Mariana. Due risposte antitetiche alla crisi della Compagnia 145

1. I *Detrimenta Societatis* italiani (1606) e la VI Congregazione generale (1608), 145 - 2. Pedro de Ribadeneira e la difesa dell'Istituto gesuitico, 149 - 3. Juan de Mariana e la grande "mutatione" della Compagnia, 157

APPENDICE

Nota critica 177

Discorso del padre Giovanni Mariana giesuita spagnuolo *Intorno a' grand'errori, che sono nella forma del governo dei giesuiti* 181

Indice dei nomi 237

Nella stessa collana:

1. G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*
2. F. De Giorgi, *Rosmini e il suo tempo. L'educazione dell'uomo moderno tra riforma della filosofia e rinnovamento della Chiesa (1797-1833)*
3. A. Villa, *Ebrei in fuga. Chiesa e leggi razziali nel Basso Piemonte (1938-1945)*
4. D. Menozzi, R. Moro (eds.), *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*
5. J. Lecler, *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma* (2 voll., 2 ed.)
6. D. Saresella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*
7. G. Vecchio, *Lombardia 1940-1945. Vescovi, preti e società alla prova della guerra*
8. M. Marcocchi, *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*
9. M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma. Studi sul cardinal Giovanni Morone (1509-1580) e il suo processo di eresia* [nuova edizione riveduta e ampliata]
10. R. Anni, *Storia della Resistenza bresciana. 1943-1945*
11. U. Zuccarello, *I Vallombrosani in età postridentina (1575-1669). Tra mito del passato e mancate riforme*
12. F. Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*
13. V. Frajese, *Nascita dell'Indice. La censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, 2 ed. riveduta
14. D. Menozzi, *Giovanni Paolo II. Una transizione incompiuta?*
15. D. Gabusi, L. Rocchi, *Le feste della Repubblica: 25 aprile e 2 giugno*
16. C. Belci, G. Bodrato, *1978. Moro, la Dc, il terrorismo*
17. H. Jedin, *Breve storia dei Concili. I ventuno Concili ecumenici nel quadro della storia della Chiesa* (10 ed.)
18. F. De Giorgi, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*
19. P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre, A. Romano (eds.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*
20. E. Giunipero, *Chiesa cattolica e Cina comunista. Dalla rivoluzione del 1949 al Concilio Vaticano II*
21. A. Riccardi, *Il "partito romano". Politica italiana, Chiesa cattolica e Curia romana da Pio XII a Paolo VI* [nuova edizione ampliata]
22. M. De Giuseppe, *Messico 1900-1930. Stato, Chiesa e popoli indigeni*

23. S. Boesch Gajano, E. Pace (eds.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*
24. Ch. Cairns, *Domenico Bollani vescovo di Brescia. Devozione alla Chiesa e allo Stato nella Repubblica di Venezia del XVI secolo*
25. M. Patti, *Chiesa cattolica tedesca e Terzo Reich (1933-1934). Il caso di Schmaus, Lortz, Taeschner, Pieper, von Papen*
26. P.D. Giovannoni, *La Pira e la civiltà cristiana tra fascismo e democrazia (1922-1944)*
27. G. Luzzatto Voghera, G. Vian (eds.), *Storia della vita religiosa a Venezia. Ricerche e documenti sull'età contemporanea*
28. D. Saresella, *David M. Turoldo, Camillo De Piaz e la Corsia dei Servi di Milano (1943-1963)*
29. P. Giovannucci, *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*
30. H. Jedin, *Il Concilio di Trento*, vol. I. *Concilio e riforma dal concilio di Basilea al quinto concilio Lateranense. Perché così tardi? La storia precedente al concilio di Trento dal 1517 al 1545*, 4 ed.
31. M. Marcocchi, *Cristianesimo e cultura nell'Italia del Novecento*
32. M. Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*

Annotazioni