

## Per un storia comparativa degli ordini religiosi di *Franco Motta e Sabina Pavone*

Non ci sembra eccessivo sostenere che questo numero di “Dimensioni e problemi della ricerca storica”, in buona parte dedicato a questioni di storia degli ordini religiosi in età moderna, sarebbe stato difficilmente concepibile sino a non molti anni fa. Lo studio delle strutture e delle articolazioni interne della Chiesa, soprattutto per quel che riguarda la rete delle diocesi e dei conventi, ha vissuto infatti a lungo – in Italia come in Spagna e in Francia – in un ambito separato rispetto allo studio delle più vaste trasformazioni politiche e culturali di quello stesso periodo storico. Non è qui il caso di ripercorrere le tappe della progressiva osmosi fra questi ambiti: già nelle pagine precedenti, Marina Caffiero ha giustamente sottolineato lo scarto rappresentato dal saggio di Miccoli sull’Italia religiosa e dal volume su *La Chiesa e il potere politico* pubblicati nella *Storia d’Italia* Einaudi. È appena sufficiente un accenno, per quanto riguarda gli anni successivi, all’importanza delle ricerche sul ruolo politico del Sant’Uffizio nel suo primo trentennio di vita, sull’impatto delle strategie di inculturazione religiosa della Controriforma al livello della coscienza dei singoli e dei gruppi, o ancora sui grandi bacini di interessi e significati entro i quali hanno luogo le pratiche relative alla proclamazione e al culto dei santi. Il valore di tali esperienze, con il loro effetto moltiplicatore i cui frutti si possono scorgere anche negli interventi che seguono, è evidenziato *a contrario* dal fatto che settori di indagine pure imponenti e distinti da intense operazioni di scavo documentale, ma legati a una visione essenzialmente monodimensionale della realtà religiosa, hanno finito per esaurire la propria capacità euristica (tale, ad esempio, il caso degli studi sulle visite pastorali): a riprova, invece, del valore di un approccio interdisciplinare in grado di incrociare metodi e aree di competenza.

A un tale approccio – che ci auguriamo possa essere ulteriormente alimentato: le prospettive non mancano, basti pensare alla crescente attenzione per il possibile apporto delle discipline linguistiche<sup>1</sup> – vogliamo ricollegare il seminario bolognese del maggio 2002 e quello romano dell’ottobre 2003, che hanno inteso mettere al centro della discussione il problema delle identità, constatando la necessità di uno studio

comparativo delle differenti famiglie religiose nonché l'esigenza di proiettarlo sullo sfondo della formazione e della trasformazione degli Stati nazionali, come uno fra gli elementi significanti che contribuiscono a determinarne la fisionomia.

Se, come nota Caffiero nella premessa, l'inserimento della storia religiosa nel più ampio orizzonte della storia generale è un'acquisizione relativamente recente, ancor più recente è il riconoscimento dell'importanza dell'identità collettiva quale imprescindibile vincolo di appartenenza che precede quello statale<sup>2</sup>. Si tratta di una presa d'atto non scevra di difficoltà e del rischio di offrire il fianco a considerazioni che esulano dalla dimensione propriamente scientifica, soprattutto in una fase storica di transizione, qual è la nostra, caratterizzata dal disgregarsi del paradigma dello Stato-nazione e dall'emergere di legami di una presunta appartenenza più strettamente culturale e religiosa. Sarebbe semplice, in questo senso, subire il fascino di una rivalutazione della natura sovranazionale e a suo modo cosmopolita degli ordini regolari dell'età della Controriforma (e, a maggior ragione, della *christianitas* medioevale), di una loro inedita e insospettata "modernità", dimenticando che in essi dominava un onere di uniformità dottrinale per cui gli spazi disponibili ai percorsi di evoluzione interiore della coscienza, seppure – per forza di cose – mai del tutto estinti, erano pagati al prezzo di drammi personali di cui ci restano tracce cospicue.

A complicare le cose interviene la consapevolezza che molto spesso tali identità "parziali" (se ci è consentito il termine) si sommano, si sovrappongono, si scontrano tra loro, rendendo talvolta difficile individuarne i singoli fattori.

Nel caso degli ordini religiosi la compresenza di identità plurime risulta particolarmente significativa nel determinarne comportamenti e strategie, come mostrano, seppure da angolature diverse, pressoché tutti i saggi che qui si presentano. I quali peraltro hanno il pregio di non pretendere di chiudere elusivamente il discorso, limitandosi piuttosto, con realismo, a presentare ipotesi di soluzione a quesiti di natura più generale su cui si richiama, ancora una volta, l'attenzione degli storici. Primo fra tutti un vasto quesito di merito, e cioè: cosa determina l'identità di un soggetto collettivo, quale, in ultima istanza, è un ordine religioso? Quali criteri adottare per ricostruirne il profilo e la profondità? I saggi che seguono ci pongono davanti a punti di vista diversi, dai quali ipotizzare differenti risposte che rimandano ora alle norme di governo (Mostacciò), ora all'attitudine spirituale (Marchetti, Pastore), ora, in un'ottica estrinseca, al rapporto con i detentori istituzionali del potere (Sangalli, di nuovo Marchetti) e alle strategie di egemonia sociale, nello specifico concretizzate nell'attività pedagogica (di nuovo Sangalli).

Ne segue, quantomeno, il riconoscimento che l'identità di quei segmenti sociali che sono i corpi ecclesiastici non può essere considerata alla stregua di un elemento univoco, di per sé acquisito, bensì richiede di essere valutata sotto diverse ottiche, fra le quali un luogo preminente è tenuto dall'interrelazione con gli altri soggetti dello spazio politico e religioso: i sovrani, le corti, le élites urbane, le congregazioni di curia, il pontefice. Interrelazione frequentemente oscillante tra la compenetrazione e la dialettica, come è evidente nel caso dei rapporti fra gli ordini e l'Inquisizione romana – un campo, quest'ultimo, verso il quale vale senza dubbio la pena approfondire lo scavo<sup>3</sup>.

Negli ultimi anni lo studio degli ordini religiosi è stato al centro di numerosi contributi, alcuni di impianto più generale, presentati all'interno di volumi miscelanei sulla storia religiosa in età moderna<sup>4</sup>, altri di taglio monografico, dedicati a specifiche realtà congregazionali. Per quanto tale sforzo abbia prodotto risultati eccellenti<sup>5</sup>, ciò che salta agli occhi scorrendo la bibliografia recente è un'evidente sperequazione quantitativa fra gli studi concernenti la Compagnia di Gesù e quelli riguardanti le altre famiglie religiose<sup>6</sup>; un simile divario diventa ancor più significativo sul piano qualitativo laddove gli storici che si sono occupati di gesuiti si sono mostrati più sensibili a inserire appunto la storia dell'ordine in un più vasto contesto politico, sociale e culturale. È stata una scelta largamente determinata da fattori oggettivi – l'amplessissima disponibilità di materiale di studio offerta dall'Archivum Romanum Societatis Iesu, propiziata da un'antica consuetudine della Compagnia con la conservazione della propria memoria – e da ancor più importanti fattori storici – la poliedricità straordinaria dell'impegno pastorale, politico e intellettuale dei gesuiti<sup>7</sup>. È anche da questa constatazione che è nata l'esigenza di organizzare un momento di discussione che allargasse l'orizzonte degli studi dall'ormai frequentatissima compagine ignaziana – vero polo d'attrazione della storiografia sul cattolicesimo dei secoli XVI-XVIII, con una significativa sottovalutazione del suo ruolo nel mondo contemporaneo<sup>8</sup> – agli altri ordini religiosi<sup>9</sup>. La sensazione è infatti che taluni comportamenti, e taluni caratteri identitari attribuiti ai gesuiti siano altrettanto riscontrabili in altre famiglie religiose meno indagate con gli strumenti della storiografia più avvertita<sup>10</sup>.

Indubbiamente, gli storici della Compagnia di Gesù (o coloro che con essa hanno incrociato il proprio percorso muovendo da tutt'altro punto di partenza) sono stati i primi che hanno dovuto fare i conti con il tema dell'identità per la riconosciuta originalità di un ordine religioso attento alla trasmissione della propria memoria storica<sup>11</sup> ma anche per la forza di un mito negativo plurisecolare che ha contribuito a delinearne un'immagine spesso più vicina a quella di una società segreta che non di un ordine

religioso. Il seminario svoltosi a Bologna nel 2002 – ai cui Atti, pubblicati in “Annali di storia dell’esegesi”, rinviemo – ha costituito idealmente la prima tappa del seminario romano. In quell’occasione infatti si è cercato di fare il punto proprio sui “caratteri originali” dell’identità gesuitica ed è proprio in quella sede che è maturata l’esigenza di un ampliamento di riflessione agli altri ordini religiosi<sup>12</sup>.

I contributi qui raccolti, pur mantenendo in tre casi la Compagnia di Gesù come punto d’osservazione privilegiato, adottano un approccio comparativo che consente di individuare consonanze e differenze di strategia e di comportamento nei diversi ordini tanto nel campo normativo (Mostaccio) quanto in quelli culturale (Sangalli) e religioso (Pastore). Il saggio di Elisabetta Marchetti affronta invece il tema della riforma dell’ordine carmelitano così faticosamente realizzata da santa Teresa con la creazione degli scalzi, inquadrandolo tuttavia nel più generale contesto di quella riforma degli ordini voluta in Spagna da Filippo II e valutandolo, di conseguenza, alla luce della lotta per l’egemonia nell’*ecclesia* tra Spagna e papato. In relazione a questo vale almeno la pena di segnalare come il contributo di Marchetti concorra a evidenziare l’urgenza di tenere conto dell’istanza statale quale soggetto attivo dell’evoluzione della Chiesa cattolica in età moderna: e, con ciò, di rivedere i presupposti della tradizionale idea di storia della Chiesa come storia di un’entità essenzialmente autosufficiente e autonoma rispetto al contesto delle più ampie condizioni politiche e culturali coeve (l’idea, per intenderci, che informa il solidissimo impianto della *Storia della Chiesa* di Hubert Jedin)<sup>13</sup>. La medesima esigenza, naturalmente, preme sui settori di ricerca storico-politica e storico-culturale: come interpretare convincentemente, altrimenti, fenomeni di lungo periodo quali l’importanza attribuita dagli Asburgo di Spagna all’assetto disciplinare e spirituale degli ordini religiosi, o più genericamente gli “sconfinamenti” dell’autorità civile in ambiti di apparentemente stretta e disincarnata competenza teologica?

A essere qui ospitati sono comunque interventi su quelli che, nella prospettiva della storia della Chiesa della Controriforma, sono definiti “nuovi ordini religiosi”. Non è una denominazione di pura impronta cronologica: le famiglie religiose che nascono nella seconda metà del Cinquecento si propongono infatti come radicalmente differenti rispetto ai vecchi ordini, decisamente orientate a “vivere nel mondo” – e del *saeculum* facendo propri, in parte, i presupposti culturali, come nel caso dell’acquisizione dell’eredità umanistica – e per nulla riconducibili alla tradizionale dicotomia monaci-frati.

Preti riformati, chierici regolari, *teatinos* – (termine usato per lo più in senso dispregiativo)<sup>14</sup> – i nomi che ad essi vengono dati dai contemporanei, realmente in difficoltà quando si tratti di definirne e comprenderne

le peculiarità prime e di inserirli nella società di ordini di antico regime. Difficoltà, peraltro, cui non sfuggono nemmeno i rispettivi fondatori. Il coagularsi di tanti “miti delle origini” accomuna per lo più questi ordini: e il fatto che, per ora, pressoché i soli gesuiti siano stati oggetto di un’approfondita tematizzazione sotto tale profilo non significa affatto che il problema non si ponga per quanto riguarda, a mero titolo di esempio, i teatini, gli oblati o gli scolopi<sup>15</sup>.

Dal saggio di Marchetti e, indirettamente, da quello di Pastore – che pure avanza una interpretazione della storia della Compagnia in Spagna più sfaccettata rispetto allo schema di Martínez Millán, fondamentalmente giocato sullo scontro tra fazioni presso la corte di Madrid – emerge il peso del ruolo di Filippo II con il suo sforzo di controllare, dirigere, regolamentare la politica degli ordini religiosi<sup>16</sup>. L’intervento regio in favore della riforma dei carmelitani – che rimanda alle consuetudini del *patronage*, certo meglio studiate dalla storiografia sociale che non da quella religiosa<sup>17</sup> – riscuote assai più successo del tentativo di avocare alla Corona la sorveglianza sul ramo spagnolo della Compagnia, anche se in questioni ricche di conseguenze come quella della *limpieza de sangre* i gesuiti (contrariamente alle indicazioni ignaziane) finiranno per adottare criteri di selezione dettati dall’intransigenza della pregiudiziale *anticomversos*<sup>18</sup>.

Il tema del progressivo nazionalizzarsi degli ordini religiosi, da intendersi come l’esito di una crescente pressione operata dall’autorità politica in concomitanza con il processo di centralizzazione delle strutture statali, è una costante che emerge dai diversi saggi: la presenza del preposito generale dell’ordine quale potere concorrente che risiede fuori del paese è sempre percepita come un pericolo. Questo vale non solo per la Spagna e per Venezia, ma anche per la Francia del periodo delle guerre di religione e poi della fase iniziale del regno di Enrico IV, allorché i gesuiti subiscono, sotto la forma dell’espulsione, le conseguenze di un pesante ostracismo che trae linfa da un congiungersi di motivazioni culminanti nel “peccato originale” dell’apologia del tirannicidio, che con tutta evidenza non costituisce solo un polo del dibattito politico-teologico, ma anche, in chiave di simbologia collettiva, uno dei fantasmi più persistenti di quei convulsi frangenti di crisi che presiedono al formarsi degli Stati nazionali.

Lo scontro dunque fra identità degli ordini religiosi e identità nazionali in fase nascente rientra a pieno titolo nel processo di formazione dello Stato moderno, e ha come momento periodizzante il concilio di Trento dove le posizioni che si delineano in seno alla Chiesa specie in relazione al tema dell’infallibilità papale e al dibattito in merito alla residenza dei vescovi risentono delle vicende politiche in atto nei diversi Stati euro-

pei<sup>19</sup>. Da quel momento si dipana un processo che perdura sino a tutto il XVII secolo e oltre, tessuto di sottili e sempre labili alleanze fra i diversi protagonisti in campo – i regolari, le corti, le classi dirigenti, la curia romana: relazioni che, opportunamente indagate, possono contribuire all’arricchimento della conoscenza e dell’interpretazione delle dinamiche di formazione statuale, laddove il tradizionale modello di consolidamento delle strutture dirigenti come motore della centralizzazione politico-amministrativa deve essere considerato anche alla luce della scelta da parte dei sovrani di attingere agli ordini “nazionalizzati” per la selezione del ceto di governo. Allo stesso modo, ma su un piano giuridico e culturale, la diffidenza nei confronti dei membri stranieri delle famiglie religiose espressa dalle autorità civili può essere intesa come sintomo dell’emergere, fra Cinque e Seicento, di un’idea dell’obbligo politico (il vincolo che legittima l’obbedienza al sovrano) giocata sull’appartenenza a una comunità nazionale, imponendo di considerare anche sotto questo punto di vista la crisi di una Chiesa che è per definizione organismo sovranazionale.

Nel determinare le identità degli ordini religiosi agiscono quindi differenti attori: le gerarchie degli stessi ordini, gli Stati nazionali, le gerarchie ecclesiastiche dei singoli paesi e, istanza sulla carta superiore a tutte le altre, il papato. È nel rapporto spesso conflittuale fra questi attori differenti, portatori di istanze diverse all’interno dello stesso ordine in versione “nazionalistica” e “regionalistica” che si definiscono appunto le identità collettive, assai mutevoli nello spazio ma anche nel tempo: la Compagnia di Gesù ignaziana non è la stessa non solo del generalato di Acquaviva ma nemmeno di quello di Everardo Mercuriano (Pastore), e allo stesso modo gli scolopi di fine Cinquecento non sono quelli che nel Settecento si radicano nei centri urbani della Terraferma veneta (Sangalli). La stessa scissione fra carmelitani scalzi spagnoli e italiani, voluta dal papato nel 1600 ufficialmente per «assicurare il carisma della riforma teresiana» si ebbe nella sostanza per difendere l’«indipendenza di un ramo dell’ordine dalle mire e dalle influenze della Corona spagnola» (Marchetti, p. 70). Scelta analoga – come rileva Marchetti – in quegli stessi anni anche per gli ospedalieri di San Giovanni di Dio che, ugualmente, fino alla riunione avvenuta alla metà dell’Ottocento si sviluppano nei due rami distinti italiano e spagnolo. Spia della politica curiale sotto Clemente VIII sono i documenti pontifici afferenti alla questione degli scalzi, nei quali il nome di Filippo II, patrocinatore della riforma, finisce per scomparire.

Nel suo saggio Stefania Pastore avanza una interpretazione più problematica di quelle che furono le *persecuciones* (così le ha definite in un arco di tempo secolare la storiografia gesuitica) in Spagna durante il generalato di Mercuriano. Pastore propone infatti di leggere l’ostilità nei confronti dei gesuiti non tanto come uno scontro tra partiti di corte,

quanto piuttosto come una spia del “turbamento” spirituale in cui versava la Compagnia in Spagna soprattutto a causa del legame stabilitosi fra alcuni padri e la scuola di Baeza di Juan de Ávila. Pastore, pur sottolineando la difficoltà di trovare prove a sostegno dell’indubbio legame fra gesuiti e *alumbradismo* nella Spagna degli anni Sessanta del Cinquecento, individua alcuni documenti che mostrano chiaramente l’esistenza di tali rapporti nonché la percezione che i contemporanei avevano di essi: in una lettera del 1575 il francescano Bernardino de Fresneda, già confessore di Filippo II e all’epoca vescovo di Cordoba, lanciava l’allarme su un’inedita “alleanza” composta da *alumbrados*, *confesos* e *teatinos*, dedita ad allontanare i fedeli dall’ortodossia a tutto vantaggio del gruppo dei nuovi cristiani<sup>20</sup>. Simili accuse erano riprese poi nel memoriale a Filippo II del domenicano sivigliano Alonso de la Fuente, attento soprattutto all’uso (a suo dire distorto) della confessione. È evidente come gli sforzi più significativi per screditare la Compagnia provengano dalle fila dei domenicani, impegnati in una polemica dialetticamente vivace che si protrae fino alla disputa *de auxiliis* promossa dal teologo Domingo Bañez: e non a caso proprio nei commentari tomisti di Bañez confluisce un violento libello antigesuita di Juan de Orellana. Nel ricostruire le relazioni fra gesuiti andalusi e avilini Pastore pone l’accento sullo sforzo profuso dai vertici romani nel trasmettere un’immagine di compattezza interna alla Compagnia, laddove invece scontri ed eclatanti episodi di rottura erano all’ordine del giorno (si vedano ad esempio le vicende di Antonio Cordeses). La cosiddetta “svolta antimistica” di Mercuriano è dunque una tappa di questa “normalizzazione” che culminerà nel 1593 con la decisione presa dalla V Congregazione generale di escludere i conversi dalla Compagnia. Sappiamo d’altronde che anche questa decisione non fu unanime all’interno dell’ordine e lo scontro fra provincia spagnola e governo centrale fu uno dei problemi più gravi che dovette affrontare Acquaviva nel corso del suo generalato.

In relazione al tema specifico delle *Costituzioni* ignaziane Luce Giard scriveva alcuni anni orsono che «une analyse comparée des textes législatifs de tous ces ordres permet seule de mesurer à bon escient l’originalité du projet ignatien»<sup>21</sup>. Sembra partire da questo suggerimento il saggio di Silvia Mostaccio *Codificare l’obbedienza. Le fonti normative di gesuiti, oratoriani e cappuccini a fine Cinquecento*. L’obbedienza – intesa non solo come devozione formale all’ordinamento gerarchico<sup>22</sup>, ma anche come «devoir d’intelligence», per utilizzare un’altra espressione cara a Luce Giard – rappresenta indubbiamente uno degli aspetti identitari più significativi della Compagnia di Gesù, tanto da assumere in essa l’aspetto di una vera e propria quarta virtù teologale, fissata con il voto e cementata in un’incessante pratica dell’abnegazione. Il saggio di Mostaccio, partendo

dalla constatazione della forza di un simile concetto nella storia religiosa (e politica) della prima età moderna individua proprio nella diversa interpretazione che del precetto dell'obbedienza forniscono francescani, gesuiti e oratoriani un utile punto di osservazione per definire l'identità di queste differenti famiglie religiose così da coglierne «non solo le conferme all'autorappresentazione che ogni famiglia religiosa formulò di se stessa, ma anche gli eventuali elementi di rottura di un sistema secolare, che sono i veri indicatori delle nuove esigenze a un tempo esistenziali, spirituali e politiche del cattolicesimo successivo alla Riforma» (p. 51). Interessante la scelta di silenzio degli oratoriani, caratterizzata dalla mancanza dei voti, compresente però alla necessità di confessarsi presso il proprio superiore, che sembra indicare – rileva ancora l'autrice – altre forme possibili di controllo.

Mostaccio punta l'attenzione sulla distanza profonda fra il binomio obbedienza-umiltà tipico della tradizione francescana e il «più complesso binomio gesuita obbedienza-gerarchia» (p. 53). Il richiamo comune all'obbedienza espresso nella metafora dell'inerzia del cadavere, che caratterizza tanto il francescanesimo quanto il pensiero ignaziano, non nasconde la distanza fra le due concezioni. In merito alla necessità dell'obbedienza cieca per i gesuiti il richiamo è ovviamente all'unità delle varie membra, specie per ciò che concerne le terre di missione – e nel caso specifico la *reductio ad Deum* sembra legarsi strettamente alla *reductio* alla civiltà nelle terre da evangelizzare. Insito in questa concezione dell'obbedienza gesuitica è infatti il principio della primazia dell'ordinamento gerarchico: una società tanto meglio funziona quanto più è ordinata. Il discorso si lega così strettamente anche alla teologia politica di gesuiti come Jerónimo Nadal con il suo richiamo alla sottomissione alla volontà unica del monarca quale meccanismo di fondo di un'equilibrata dinamica sociale.

Quanto poi alla possibilità di opporsi alle decisioni del superiore, se è da tenere in debito conto l'ipotesi di Mostaccio che vede in essa l'emergere della coscienza individuale, è altrettanto vero che poche sembrano essere state le occasioni in cui i singoli gesuiti hanno esercitato un tale diritto, senza contare che questi casi sono stati spesso oggetto di provvedimenti disciplinari, a riprova della difficoltà di percorrere un terreno in cui la norma scritta si confronta quotidianamente con le concrete pratiche di governo (ma a questo riguardo sarebbe interessante tentare itinerari di ricerca più approfonditi). Va ricordato, inoltre, che l'espulsione colpiva i membri dell'ordine alla terza obiezione.

Maurizio Sangalli, concentrandosi sulla vocazione pedagogica delle congregazioni tridentine, individua nell'impegno educativo di gesuiti, scolopi, somaschi e barnabiti un fattore chiave della tessitura di relazioni plurime, di natura non solo culturale ma anche sociale ed economica, con

il contesto delle realtà territoriali di Siena e della Repubblica di Venezia. Non a caso Sangalli, nel concludere il proprio intervento, nota come «Spazio tempo opportunità condizionano fortemente il loro [i.e. dei chierici regolari] sviluppo o la loro stasi o la loro crisi, come qualsiasi altra struttura umana, fatta da uomini e alle avversità umane esposta» (p. 44). Al cuore del problema risiede, ancora una volta, la questione identitaria che Sangalli tratta a partire dalla percezione esterna della Compagnia di Gesù, smussando in maniera convincente la pretesa esclusività di alcuni tratti di essa e mostrando come l'esigenza di confrontarsi e di vivere nel mondo circostante, presente nelle altre famiglie di chierici regolari, possa condurre all'adozione di strategie analoghe a quelle dei gesuiti. Questi ultimi rimangono indubbiamente – allo stadio attuale della ricerca – una pietra di paragone ineludibile, tanto nella similitudine quanto nella difformità (*I gesuiti e gli "altri"* si intitola il secondo paragrafo). Sul piano educativo, ad esempio, se per scolopi e somaschi la *ratio studiorum* rimane a lungo il modello ineguagliato da seguire, la scelta dei destinatari cui prestare la propria opera cade invece sui ceti meno abbienti, con un evidente segnale di rottura rispetto ai *collegia nobilium* retti dai padri della Compagnia. Certo, con il passare del tempo anche un simile assetto è destinato a mutare e così come gli scolopi sapranno cogliere più rapidamente i segni dell'incalzare della modernità (in ambito scientifico ma anche in ambito più esplicitamente politico<sup>23</sup>), essi finiranno poi per occuparsi anche dell'istruzione dei ceti superiori. D'altronde non va dimenticato che questo processo verrà favorito anche dal fatto che dopo la soppressione del 1773 molti collegi dei gesuiti passarono proprio sotto la direzione dei padri delle scuole pie.

Da una simile analisi incrociata delle pratiche e delle strategie di diversi ordini religiosi emerge bene, poi, come le identità di gruppo si formino tanto nell'incontro-scontro con il potere politico quanto nel conflitto intraecclesiale: il diverso rapporto instaurato da gesuiti, somaschi, scolopi e barnabiti con le autorità veneziane contribuisce al definirsi delle identità dei singoli ordini, e d'altro lato, come rileva Sangalli, le strategie statali possono variare a seconda del momento storico. Lo scontro fra gesuiti e Repubblica di Venezia in seguito all'Interdetto e l'allontanamento della Compagnia fino alla metà del Seicento, ad esempio, non impediscono al Senato veneziano – al tempo della guerra di Morea – dopo la riammissione dei gesuiti nella Serenissima, di scegliere fra questi ultimi il personale religioso imbarcato sulle galee piuttosto che i più "fedeli" cappuccini, perché nella strategia missionaria della Compagnia si riconoscono i segni di una maggiore disponibilità a radicarsi sul territorio.

D'altro canto, per quanto riguarda la refrattarietà dei gesuiti ad assumersi l'onere della conduzione dei seminari diocesani e il loro tardo coin-

volgimento in questa attività, resta da discutere se davvero, come sostiene Sangalli, ciò sia da imputare a un ritardo nel comprenderne l'importanza, e non piuttosto a una autopercezione di esclusività da parte dei gesuiti che nel Collegio Romano trovano il modello supremo del seminario tridentino raffigurandosi anzi come modello per gli altri<sup>24</sup>. Legato a questo tema è anche «l'affare delle processioni» cui l'autore accenna alla fine del suo saggio e che consente di fare alcune riflessioni in merito al rapporto fra ordini religiosi vecchi e nuovi: costretti contro voglia a partecipare alle processioni organizzate dalla Repubblica, gesuiti, somaschi e teatini si rifiutano di dare la precedenza ai domenicani e vengono così sistemati tra le confraternite. Sarebbe interessante verificare la reazione dei regolari a tale disposizione del Senato; quel che si deve notare, comunque, è che anche in questo caso si ripropongono questioni secolari che, ad esempio, avevano già visto gli antichi ordini recriminare per la presenza di due teologi gesuiti al concilio di Trento, creando anche in quella sede un lungo contenzioso sulle precedenze.

### Note

1. Cfr. ad esempio il volume a cura di A. Trampus, U. Kindl, *I linguaggi e la storia*, Il Mulino, Bologna 2003.

2. Fra i contributi recenti sul tema cfr. P. Prodi, W. Reinhard (a cura di), *Identità collettive tra medioevo ed età moderna*, CLUEB, Bologna 2002.

3. In questa direzione, chi scrive ha da poco intrapreso un lavoro congiunto di ricerca dedicato alla raccolta di memoriali d'accusa contro la Compagnia di Gesù inoltrati all'Inquisizione nell'ultimo quarto del Cinquecento e conservati presso l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (già Congregazione del Sant'Uffizio). Le strategie messe in atto rispettivamente dai tribunali dell'Inquisizione e dagli ordini religiosi nel Cinquecento sono state al centro dei recenti contributi di G. Marocci, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004; S. Pastore, *Il Vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003; P. Scaramella, *I primi gesuiti e l'Inquisizione romana (1547-1562)*, in "Rivista Storica Italiana", CXVII, fasc. I, aprile 2005, pp. 135-57.

4. Cfr. G. Fragnito, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995 (1992), pp. 115-206; R. Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alla soppressione settecentesca. Cultura, predicazione, missione*, ivi, pp. 207-74, ma anche O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Carocci, Roma 1998 e G. Greco, *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1999, cap. IV *I regolari*, pp. 93-120; *Devozioni e pietà popolare fra Seicento e Settecento: il ruolo delle congregazioni e degli ordini religiosi*, numero monografico a cura di S. Nanni di "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 2, 1994.

5. Ci limitiamo a segnalare qui E. Bonora, *I conflitti della Controriforma. Santità e obbedienza nell'esperienza religiosa dei primi barnabiti*, Le Lettere, Firenze 1998; B. Dompnier, D. Julia (éds.), *Visitation et visitandines aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2001. Si devono inoltre ricordare i volumi già pubblicati dal gruppo di ricerca, coordinato da G. Galasso, sull'inchiesta innocenziana: M. Campanelli (a cura di), *I Teatini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1987; Ead. (a cura di), *Gli agostiniani scalzi*, La città del sole, Napoli 2001; L. Mascilli Migliorini, *I*

*somaschi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992. Di impianto più tradizionale, invece, e con una marcata impronta confessionale M. Chessa, M. Poli (a cura di), *La presenza francescana tra medioevo e modernità*, Vallecchi, Firenze 1996 e H. F. G. Swanston, *Saint Alphonsus and his Brothers. A Study of the Lives and Works of Seven Redemptorists*, Liguori Publications, Liguori (Missouri) 2000.

6. Per quanto riguarda la Compagnia di Gesù, si rimanda ai dossier bibliografici tematici in P. A. Fabre, A. Romano (éds.), *Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches*, numero monografico della “Revue de Synthèse”, 120, 1999, *passim* e alla bibliografia ragionata in S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 139-52.

7. Vale la pena di segnalare il recente indirizzio di studi sull'attività missionaria della Compagnia di Gesù nella realtà latinoamericana, che ha saputo trarre profitto da una spiccata attenzione per l'antropologia. Cfr. ad esempio il volume di P. Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America. Secoli XVI-XVII*, Carocci, Roma 2004; ma anche i numerosi contributi dedicati all'universo missionario nel convegno *The Jesuits II: Culture, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Boston, June 2002, in corso di pubblicazione presso la University of Toronto Press. Interessante anche il dossier sulle missioni gesuitiche in Cina: *Science et religion en Chine*, a cura di C. Jami e A. Romano, in “Annales. Histoire, Sciences Sociales”, 59, n. 4, juillet-août 2004, pp. 697-758.

8. Un'eccezione rappresenta il volume di G. Martina s.j., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Morcelliana, Brescia 2003 che però, sulla scia delle tradizionali storie della Compagnia divise per singoli paesi, privilegia una prospettiva nazionale. Cfr. anche per la Francia D. Avon, P. Rocher, *Les jésuites et la société française XIX-XX siècles*, Éd. Privat, Toulouse 2001.

9. In questa chiave, con particolare riferimento al contesto delle corti, cfr. la raccolta di saggi a cura di F. Rurale, *Religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, Bulzoni, Roma 1998.

10. Su questo punto cfr. S. Pavone, *Anatomia di un corpo religioso. Identità della Compagnia di Gesù e identità della Chiesa*, in “Annali di storia dell'esegesi”, numero monografico dal titolo *Anatomia di un corpo religioso*, 19/2, 2002, p. 355, ma anche P. A. Fabre, A. Romano, in “Revue de Synthèse”, 120, 1999, p. 254.

11. Cfr. F. Motta, *La compagine sacra. Elementi di un mito delle origini nella storiografia sulla Compagnia di Gesù*, in “Rivista Storica Italiana”, cxvii, fasc. 1, aprile 2005, pp. 5-25 ma anche J. W. O'Malley, *The Historiography of the Society of Jesus: Where does it stand today?*, in J. W. O'Malley, G. A. Bailey, S. J. Harris, T. F. Kennedy (eds.), *The Jesuits: Culture, Sciences, and the Arts 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 1999, pp. 3-37. Sulla costruzione della memoria in seno alla Compagnia di Gesù, costruita abilmente dagli stessi padri in modo da sfruttare il gioco di equilibrio fra interno ed esterno, «tra autocoscienza identitaria ed ecclesiologia» cfr. anche G. Mongini, *Censura e identità nella prima storiografia gesuitica (1547-1572)*, in M. Firpo (a cura di), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postridentina*, Atti del Convegno internazionale, Torino 24-27 settembre 2003, L. S. Olschki, Firenze 2005, pp. 169-88.

12. “Annali di storia dell'esegesi”, 19/2, 2002 (con i contributi di P. Bianchini, M. Catto, A. Guerra, F. Motta, S. Pavone e A. Trampus). I *primi gesuiti* sono stati oggetto di una successiva riflessione storiografica al convegno organizzato dalla Fondazione Firpo su *La Compagnia di Gesù tra eresia e ortodossia. Dalla fondazione alla fine del concilio di Trento*, i cui Atti sono ora pubblicati dalla “Rivista Storica Italiana” (contributi di G. Caravale, G. Mongini, F. Motta, U. Parente, S. Pastore, S. Pavone, P. Scaramella).

13. Una più chiara attenzione verso la complessità del fenomeno politico-religioso si trova invece nella *Histoire du Christianisme des origines à nos jours* curata da J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, ora nell'edizione italiana curata da G. Alberigo, Borla-Città Nuova, Roma 1997 (1995).

14. L'uso del termine *teatinos* per indicare i gesuiti è attestato tanto nella Spagna

studiata da Stefania Pastore quanto nella Repubblica di Venezia e a Siena (come si evince dalle ricerche di Maurizio Sangalli). Per l'uso del lemma *preti riformati* in un'ottica comparativa cfr. il saggio di M. Lewis, *The First Jesuits as "Reformed Priests"*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", LXV, fasc. 129, gen.-giu. 1996, pp. 111-27.

15. Per quanto riguarda i "vecchi ordini" si vedano le riflessioni di L. Canetti, *Intorno all'«idolo delle origini»: la storia dei primi frati Predicatori*, in G. G. Merlo, *I frati Predicatori nel Duecento*, Cierre, Verona 1996 (Quaderni di storia religiosa, 3), pp. 9-51; Id., *Rito, narrazione, memoria. Primi racconti sulle origini dei frati Predicatori*, in "Mélanges de l'École Française de Rome", 115, 2003, pp. 269-94.

16. Sul tema cfr. J. Martínez Millán, *Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)*, in Rurale (a cura di), *I religiosi a corte*, cit., pp. 101-29; Id. *Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II: la facción ebolista 1554-1573*, in J. Martínez Millán, *Instituciones y élites en la monarquía hispánica durante el siglo XVI*, Ediciones de la Universidad Autónoma, Madrid 1992, pp. 136-98.

17. A titolo di esempio, oltre ai già citati saggi di J. Martínez Millán, un uso intelligente della categoria di *patronage* applicato allo studio degli ordini religiosi si trova nel contributo di O. Hufton, *The Early Jesuits and Their Female Patrons*, in "Renaissance Studies", 15, 2001, pp. 328-53.

18. Sul problema dei conversi oltre a Pastore, *Il Vangelo e la spada*, cit., cfr. della stessa autrice *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbadismo e Inquisizione (1449-1559)*, L. S. Olschki, Firenze 2004. Per il caso portoghese cfr. l'ampio saggio di G. Marcocci, *Inquisição, jesuítas e cristãos-novos no século XVI*, in "Revista de Historia das Ideias", 25, 2004, pp. 247-326.

19. Su questo tema e in particolare sull'ambiguità delle posizioni assunte dai gesuiti presenti a Trento cfr. S. Pavone, *Preti riformati e riforma della Chiesa: i gesuiti al concilio di Trento*, in "Rivista Storica Italiana", 120, 1999, pp. 110-34.

20. Sul «problema storico dell'illuminismo gesuitico, che affonda le sue radici, per tramite di Ignazio di Loyola, nel grande fenomeno dell'*alumbadismo*, dello spiritualismo castigliano» (p. 39), cfr. il saggio di G. Mongini, *Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo*, in "Rivista Storica Italiana", 120, 1999, pp. 26-63.

21. L. Giard, *Rélire les "Constitutions"*, in L. Giard, L. De Vaucelles s.j. (sous la direction de), *Les jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Éd. J. Millon, Grenoble 1996, p. 43. Cfr. anche P. A. Fabre, A. Boureau (éds.), *Pour une histoire comparée des vœux*, in "Cahiers du Centre de recherches historiques", EHESS, Paris 1996, n. 16; 1998, n. 18; 2000, n. 20.

22. Su questo aspetto specifico cfr. della stessa 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. 109-27.

23. La partecipazione di alcuni scolopi all'esperienza della Repubblica romana è ricordata ad esempio da M. Caffiero, *La Repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Donzelli, Roma 2005, pp. 107-8 e da D. Armando, *La Chiesa*, in D. Armando, M. Cattaneo, M. P. Donato, *Una rivoluzione difficile. La Repubblica romana del 1798-1799*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 29-110.

24. A conferma di questa ipotesi, nella sessione del concilio di Trento in cui venne posta all'ordine del giorno la questione del sostentamento dei nuovi seminari per il clero, Laínez e Salmeron sostennero con successo che la Compagnia non era tenuta a contribuire economicamente poiché essa aveva già i propri seminari da mantenere, cfr. S. Ehses (a cura di), *Concilii Tridentini Actorum*, VI, Herder, Friburgi Brisgoviae 1923: Decreto xxv, cap. 16, p. 1038. La fondazione delle congregazioni segrete per i sacerdoti (la prima delle quali venne costituita a Napoli nel 1611 per iniziativa del gesuita Francesco Pavone) sembra essere informata dalla medesima convinzione di rappresentare un esempio educativo imprescindibile per il resto del mondo ecclesiale.