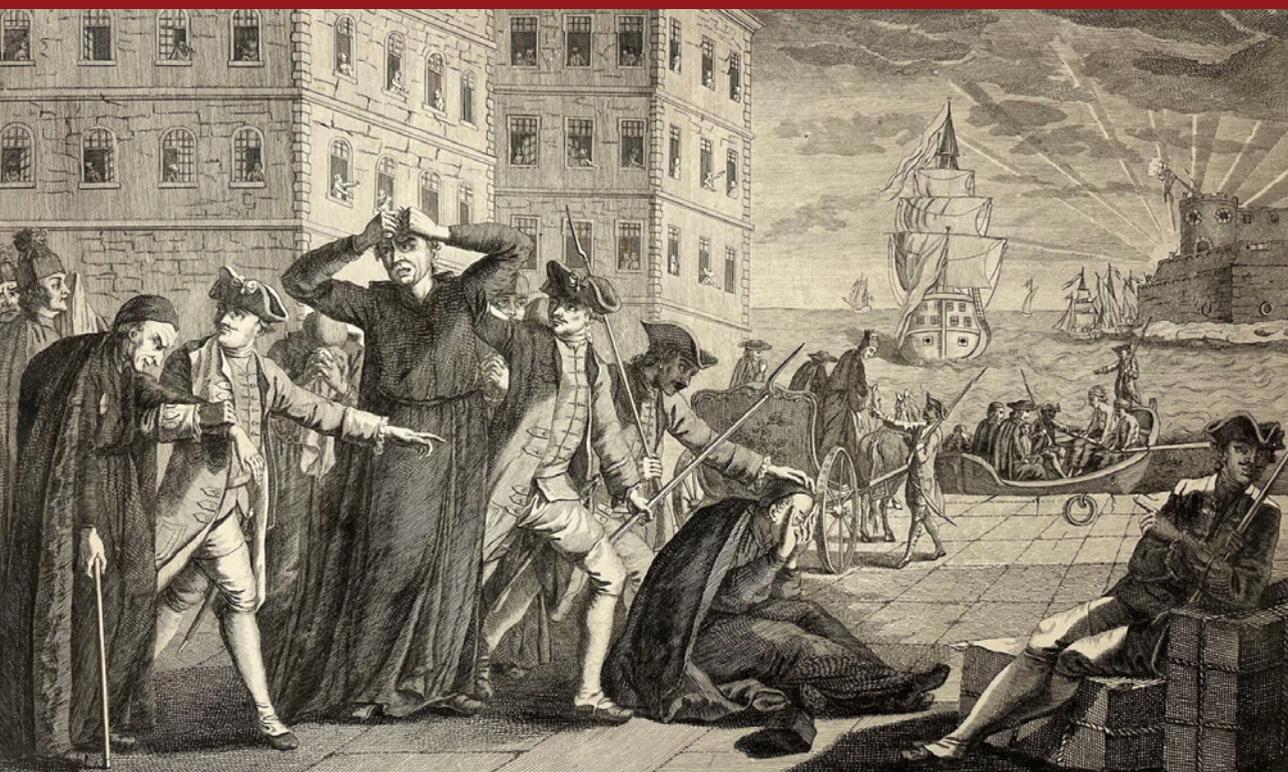


I gesuiti nell'età della soppressione e della restaurazione

Religione, educazione e società
tra antica e nuova Compagnia (1773-1832)

a cura di Niccolò Guasti, Michela Catto e Maria Teresa Guerrini



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

I gesuiti nell'età della soppressione e della restaurazione

Religione, educazione e società tra antica e nuova Compagnia
(1773-1832)

a cura di Niccolò Guasti, Michela Catto e Maria Teresa Guerrini

Federico II University Press



fedOA Press

I gesuiti nell'età della soppressione e della restaurazione : religione, educazione e società tra antica e nuova Compagnia (1773-1832) / a cura di Niccolò Guasti, Michela Catto e Maria Teresa Guerrini. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 266 p. ; 24 cm. – (Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche ; 57).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-336-3

DOI: 10.6093/978-88-6887-336-3

ISSN: 2532-4608

Volume stampato grazie al *Fondo di Ateneo per la Ricerca 2023, finanziamento di Piani di sviluppo dipartimentale nell'ambito della ricerca*, Dipartimento di Educazione e Scienze Umane - Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

In copertina: *Expulsion et Embarquement des Jésuites des États d'Espagne, par ordre de S. M. C. le 31 Mars 1767* (anonimo, stampa francese, 1767 c.).

Comitato scientifico

Francesco Aceto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Barbagallo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Gennaro Maria Barbutto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Bizzarini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Daniela Luigia Caglioti (Università degli Studi di Napoli Federico II), Carmela Capaldi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Cattaneo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanna Cigliano (Università degli Studi di Napoli Federico II), Bianca de Divitiis (Università degli Studi di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università degli Studi di Napoli Federico II), Werner Eck (Universität zu Köln), Carlo Gasparri (Università degli Studi di Napoli Federico II), Vinni Lucherini (Università degli Studi di Napoli Federico II), Fernando Marías (Universidad Autónoma de Madrid), Mark Mazower (Columbia University, New York), Marco Meriggi (Università degli Studi di Napoli Federico II), Giovanni Montroni (Università degli Studi di Napoli Federico II), Luigi Musella (Università degli Studi di Napoli Federico II), Alessandro Naso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Massimo Osanna (Università degli Studi di Napoli Federico II), Marco Pacciarelli (Università degli Studi di Napoli Federico II), Valerio Petrarca (Università degli Studi di Napoli Federico II), Claudio Pizzorusso (Università degli Studi di Napoli Federico II), Anna Maria Rao (Università degli Studi di Napoli Federico II), Umberto Roberto (Università degli Studi di Napoli Federico II), Francesco Senatore (Università degli Studi di Napoli Federico II), André Vauchez (Université de Paris X-Nanterre), Giovanni Vitolo (Università degli Studi di Napoli Federico II)

© 2025 FedOAPress - Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: aprile 2025

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Sigle degli archivi e delle biblioteche</i>	9
<i>Autori</i>	11
Niccolò Guasti, <i>Introduzione</i>	13
Niccolò Guasti, <i>Introduction</i>	19
I. STRATEGIE DI SOPRAVVIVENZA. I GESUITI DALLE ESPULSIONI ALL'ETÀ DELLA SOPPRESSIONE	25
Guido Mongini, <i>Prevedere la soppressione: il generale Lorenzo Ricci e i gesuiti senza la Compagnia di Gesù</i>	27
Maria Teresa Guerrini, <i>Spaesamenti. Il destino dei gesuiti iberici espulsi dopo la soppressione dell'ordine (1773-1803)</i>	49
Luca Codignola, <i>Jesuits and ex-Jesuits on the North Atlantic Frontier, 1762-1814</i>	65
Martina Gargiulo, « <i>Come l'arca di Noè</i> »: <i>la Compagnia di Gesù nel Regno di Na- poli tra espulsione e riammissione</i>	83
Michela Catto, <i>Jean-Joseph-Marie Amiot and the suppression of the Society of Jesus in China: a cultural mission within the borders of the ancient mission</i>	99
II. ORIENTAMENTI CULTURALI E AZIONE MISSIONARIA: I GESUITI DALL'ETÀ DEL- LA SOPPRESSIONE A QUELLA DELLA RESTAURAZIONE	115
Elisabetta Marchetti, <i>Emanuele de Lubelza (1750-1832). Un accademico ex-gesu- ita e lo scritto del bolognese Bartolomeo Maria Dal Monte Gesù al cuore del sacerdote (1775)</i>	117
Marco Rochini, <i>Gesuiti e rivoluzioni durante la soppressione della Compagnia. Il caso Bolgeni</i>	133

Sabina Pavone, « <i>Ce n'est pas ici un Japon, ni un pays des Hurons, ce n'est pas non plus un Paraguay</i> ». <i>Le missioni gesuite in Russia tra Sette e Ottocento</i>	147
Emanuele Colombo, <i>Questione di metodo. I gesuiti e le missioni popolari in Italia (1773-1832)</i>	169
III. MODELLI AGIOGRAFICI E PEDAGOGICI TRA ANTICA E NUOVA COMPAGNIA	189
Patrizia Delpiano, <i>Gesuiti, schiavitù e agiografie: il caso di Pedro Claver (1580-1654) tra Settecento e Ottocento</i>	191
Fulvio De Giorgi, <i>Angelo Antonio Scotti e il suo Elogio storico del padre Andrés</i>	207
Eva Fontana Castelli, <i>Educare senza i gesuiti: i collegi dei Padri della Fede di Londra e Belley (1801-1814)</i>	217
Paolo Bianchini, <i>Istruzioni per un'educazione reazionaria. Il contributo dei gesuiti francesi all'evoluzione della scuola e della pedagogia ignaziane dalle espulsioni alla Restaurazione</i>	233
<i>Indice dei nomi</i>	255

Questo volume è dedicato alla memoria di Eleonora Rai (1986-2025). Poche rose e molte spine è l'incipit della relazione che Eleonora aveva presentato in occasione del convegno di Reggio Emilia. In coloro che la conoscevano resterà sempre vivo il ricordo della sua vitalità, delle sue qualità scientifiche e della sua tenacia nel lavoro di ricerca e nella vita.

Sigle degli archivi e delle biblioteche

AAQ	Archives de l'Archidiocèse de Québec, Québec.
AASMSU	Archives of the Archdiocese of Baltimore, Associated Archives at St. Mary's Seminary & University, Baltimore.
AAV	Archivio Apostolico Vaticano, Roma
ADDF	Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede, Roma.
AEMSI	Archivio delle Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù, Roma.
AFCJ	Archives Françaises de la Compagnie de Jésus, Vanves.
AGAB	Archivio Generale Arcivescovile di Bologna.
AGS	Archivo General de Simancas.
AHN	Archivo Histórico Nacional di Madrid.
AHPT	Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares.
ANOM	Archives Nationales d'Outre-Mer, Aix-en-Provence.
APF	Archivio Storico de Propaganda Fide, Roma.
APPM	Archivum Provinciae Poloniae Meridionalis Societatis Iesu, Cracovia.
AR	Archivio della Rubiconia Accademia dei Filopatridi, Savignano sul Rubicone.
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma.
ASCF	Archivio Storico Comunale di Ferrara.
ASDF	Archivio Diocesano di Ferrara.
ASDN	Archivio Storico Diocesano di Napoli.
ASM	Archivio di Stato di Milano.
ASN	Archivio di Stato di Napoli.
BANLC	Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana, Roma.
BDL	Bibliothèque Diderot de Lyon.
WDA	Westminster Diocesan Archives, London.

Autori

Niccolò Guasti è professore di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

Michela Catto è professoressa di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Torino.

Maria Teresa Guerrini è professoressa di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Bologna.

Paolo Bianchini è professore di Storia della Pedagogia presso l'Università degli Studi di Torino.

Luca Codignola Bo è senior fellow del 'Cushwa Center for the Study of American Catholicism' dell'University of Notre Dame e Adjunct Professor alla Saint Mary's University di Halifax.

Emanuele Colombo è professore presso la 'Lynch School of Education' e Research Scholar presso l'Institute for Advanced Jesuit Studies' del Boston College.

Fulvio De Giorgi è professore di Storia della Pedagogia e dell'educazione presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia.

Patrizia Delpiano è professoressa di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Torino.

Eva Fontana Castelli è assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Torino.

Martina Gargiulo si è addottorata in Storia moderna presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II".

I gesuiti nell'età della soppressione e della restaurazione

Elisabetta Marchetti è professoressa di Storia del Cristianesimo e delle Chiese presso l'Università degli Studi di Bologna.

Guido Mongini è professore di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Padova.

Sabina Pavone è professoressa di Storia del Cristianesimo e delle Chiese dell'Università degli Studi di Napoli L'Orientale.

Marco Rochini è docente di Storia del Cristianesimo nell'età moderna presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e ricercatore presso l'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea del CNR.

Niccolò Guasti

Introduzione

Nel 2023 ricorrevano i duecentocinquanta anni dalla soppressione canonica della Compagnia di Gesù. Sebbene i recenti centenari riguardanti la crisi settecentesca dei gesuiti – in particolare quelli relativi alle espulsioni dalle monarchie portoghese e spagnola (1759-2009 / 1767-2017) e al ristabilimento dell'ordine (1814-2014) – abbiano prodotto un'ingente messe di ricerche, convegni, seminari e pubblicazioni, ancora molto rimane da indagare, in particolare sul versante del rapporto tra i gesuiti e la società di fine Settecento-inizio Ottocento. Si tratta, come è noto, di una fase storica cruciale, dato che il periodo compreso tra la Guerra dei Sette Anni (1756-1763) e l'età della Restaurazione (1814-1830) produsse un netto cambiamento della società, dei regimi politici, dell'economia, della sensibilità religiosa e dei sistemi educativi in Europa e a livello globale.

Partendo dal presupposto che la Compagnia di Gesù ha sempre rappresentato, fin dalle origini cinquecentesche, un osservatorio privilegiato per indagare dinamiche più generali, è certamente utile continuare a riflettere sulle molteplici strategie – culturali, educative, politiche e religiose – adottate dai gesuiti nel momento in cui l'ordine, in quanto istituzione, cessò di esistere; la netta cesura rappresentata dalla Rivoluzione francese e dall'età napoleonica, seguendo i cambiamenti introdotti dalla diffusione dell'Illuminismo, coinvolse in pieno anche i gesuiti, producendo una loro mobilitazione in difesa della Chiesa e della fede cattolica, ma spesso anche inediti tentativi di ibridazione tra la tradizione in cui essi si erano formati e le novità che dovevano affrontare o contenere.

Eguale interessante fu anche il processo di ricostituzione dell'ordine e della sua identità. Infatti, il ristabilimento della Compagnia nel 1814, attivamente sostenuto dalla comunità gesuitica che aveva continuato a operare nell'Impero Russo, da ampi settori della Curia romana e da alcuni sovrani italiani, coincise con la crisi del regime napoleonico e con l'inizio della Restaurazione.

Sebbene una lunga tradizione storiografica abbia sostenuto, anche in tempi recenti, una netta continuità tra antica e nuova Compagnia di Gesù, quello (ri)

nato nel 1814 era un ordine diverso rispetto a quello fondato da Ignazio nel 1540 perché diversa era la società in cui si trovò ad operare: il collasso dell'Antico Regime, la diffusione degli ideali della Rivoluzione francese, del liberalismo e del costituzionalismo, l'accelerazione conosciuta dal capitalismo, i mutamenti intervenuti nelle élites europee posero ai vertici dell'ordine (e della Chiesa) d'inizio Ottocento sfide inedite, nonostante il sostanziale sostegno da loro offerto in difesa al Trono e all'Altare. Rimane comunque forte la sensazione che le scelte effettuate dalle rinate province e da singoli padri a livello locale potessero anche divergere rispetto alle direttive ufficiali provenienti da Roma, mentre alcuni aspetti identitari del «vecchio» ordine riemersero (a cominciare dalla spiritualità ignaziana e da un'azione missionaria su scala globale improntata all'adattamento), ora esplicitamente ora implicitamente, nel *modus operandi* dei gesuiti d'inizio Ottocento, in particolare durante la fase iniziale del generalato di Joannes P. Roothaan (1829-1853).

Partendo da queste premesse, tra il 20 e il 21 dicembre 2023 si è tenuto presso Palazzo Baroni di Reggio Emilia, sede del Dipartimento di Educazione e Scienze Umane dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, un convegno, di cui qui si presentano i risultati, che ha riunito alcuni specialisti della storia della Compagnia di Gesù tra l'età moderna e quella contemporanea. L'incontro si prefiggeva di analizzare le strategie culturali, politiche, religiose ed educative adottate dai gesuiti tra l'età della soppressione canonica e quella della Restaurazione (o, se si preferisce, nel «lungo Settecento») partendo dal rifiuto delle abituali cesure cronologiche e disciplinari, in particolare quella che individua nella Rivoluzione francese, nella crisi dell'Antico Regime e nella Restaurazione sancita dal Congresso di Vienna il passaggio tra la modernità e la contemporaneità. Tali cesure, se applicate in maniera rigida, rischiano di rappresentare delle lenti deformanti dato che gli sviluppi di molti processi storici, specie in ambito sociale e culturale, possono essere percepiti solo sul lungo periodo.

Il termine temporale *a quo* del convegno era stato ovviamente individuato nel collasso settecentesco della Compagnia, scegliendo come data riferimento il 1773 (anno della soppressione canonica sancita da Clemente XIV con il breve *Dominus ac Redemptor noster*), sebbene occorra far partire la fase della crisi dell'ordine di sant'Ignazio almeno dalle precedenti espulsioni, in quanto prodromiche della sua estinzione. Invece come data *ad quem* decidemmo di considerare non tanto il 1814, quanto piuttosto il 1832, anno della pubblicazione della nuova *Ratio Studiorum*. Anche in questo caso, però, si trattava e si tratta di un punto di riferimento di massima, più che di una rigida data periodizzante. Infatti,

nella bolla di ristabilimento dell'ordine *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (7 agosto 1814), a differenza di quanto previsto nella *Regimini militantis Ecclesiae* emessa da Paolo III nel 1540, Pio VII non menziona chiaramente l'impegno missionario su scala globale mentre fa esplicito riferimento all'impegno docente che i «nuovi» gesuiti avrebbero dovuto svolgere a favore della «gioventù»; tale cambiamento nella funzione ufficiale che il pontefice e la Chiesa di Roma affidavano all'ordine rende l'analisi della riflessione culturale e delle strategie educative – ancora poco studiate – messe in atto dai gesuiti nel primo trentennio del XIX secolo assolutamente cruciale non solo per comprendere l'identità della comunità ristabilita nel 1814, ma anche per valutare il ruolo che tanti singoli gesuiti svolsero all'inizio dell'età contemporanea.

Eguale importante, sempre allo scopo di misurare continuità e rotture rispetto alla prima età moderna, risulta un'indagine approfondita relativa alle strategie adottate tra le espulsioni degli anni Cinquanta/Sessanta del Settecento e il 1832 vuoi dagli «ex» che dai «nuovi» gesuiti sul terreno della religiosità, in particolare nell'ambito della definizione della santità, delle attività missionarie e delle pratiche devozionali popolari.

Tutti questi motivi hanno convinto gli organizzatori del convegno di Reggio Emilia – chi scrive, insieme alle colleghe Michela Catto e Maria Teresa Guerrini – ad adottare una cronologia flessibile e discordante rispetto alle abituali cesure temporali scelte per differenziare e separare l'età moderna da quella contemporanea, contribuendo così a strutturare l'incontro reggiano intorno a tre nodi tematici forti che si riflettono nella partizione interna del volume: 1) le strategie di sopravvivenza e le molteplici identità (vecchie e nuove) maturate dai gesuiti nell'età della soppressione; 2) i modelli agiografici e pedagogici seguiti tra l'ultimo trentennio del XVIII secolo e le prime tre decadi del secolo successivo dapprima dai «vecchi» gesuiti, poi dagli «ex gesuiti» e, infine, dai «nuovi» gesuiti; 3) il ruolo che l'impegno missionario, così determinante per qualificare l'identità dell'antica Compagnia di origine ignaziana, ricoprì anche in quella «nuova».

A questo proposito nel volume abbiamo deciso di sgombrare il campo dal possibile imbarazzo circa l'uso dei termini «restaurazione» / «ristabilimento». L'uso delle parole non è mai neutro, dato che esse nascondono spesso una determinata interpretazione o uno specifico giudizio di valore. Per cui l'attenzione, spesso eccessiva, che parte della storiografia (in particolare quella gesuitica) su quale termine sia meglio utilizzare per definire l'ordine sorto nel 1814 rispetto a quello fondato nel 1540 è ovviamente connessa alla diversa interpretazione che

si è data e si continua a fornire sulla sua natura, identità e funzione: si tratta ovviamente di una questione cruciale, ma che deve essere separata da considerazioni di tipo ideologico. Poiché è evidente che continuità e rotture sono presenti in egual misura nell'ordine religioso (ri)nato nel 1814, si è deciso di adottare un atteggiamento «laico» sulla questione, per cui nei saggi raccolti in questo volume (a cominciare da questa presentazione) si utilizzano spesso come sinonimi «restaurazione» / «ristabilimento» e i vari termini contigui.

Passando brevemente a illustrare i contenuti delle tre sezioni del libro, i primi cinque contributi (di Guido Mongini, Maria Teresa Guerrini, Luca Codignola Bo, Martina Gargiulo e Michela Catto) analizzano le strategie messe in atto dagli ex gesuiti, appartenenti a più assistenze/province e nei contesti più disparati, al fine di mantenere viva l'antica memoria dell'ordine in risposta alle espulsioni e alla soppressione canonica; uno degli aspetti più affascinanti delle vicende dei religiosi che erano appartenuti alla Compagnia fu infatti il loro fermo impegno nel reiventarsi un'esistenza nella società di fine Settecento/inizio Ottocento attraverso un ripensamento, spesso radicale, del proprio ruolo e della tradizione culturale nella quale erano cresciuti.

Tale questione viene approfondita dai saggi presenti nella seconda sezione (ne sono autori Elisabetta Marchetti, Marco Rochini, Sabina Pavone, Emanuele Colombo) i quali analizzano i mezzi attraverso i quali i gesuiti – coloro che erano appartenuti all'antica Compagnia, ma anche quelli che si formarono nei seminari o collegi della nuova provincia italiana sorta nel Ducato di Parma e nel Regno di Napoli e di Sicilia come «colonia» dei gesuiti ancora ufficialmente attivi nell'Impero russo e, dopo il 1814, nelle strutture del rinato ordine – sperimentarono pratiche religiose, culturali e sociali a volte inedite, altre volte in linea con la tradizione ignaziana e missionaria originaria.

Infine i contributi che compongono la terza sezione (proposti da Patrizia Delpiano, Fulvio De Giorgi, Eva Fontana Castelli e Paolo Bianchini) declinano tale dialettica tra continuità e rottura nell'ambito delle rappresentazioni agiografiche e delle prassi pedagogiche adottate dagli ex e dai nuovi gesuiti tra la fine Settecento e gli anni Trenta dell'Ottocento: la lunga e ininterrotta riflessione sulle peculiarità della santità dei gesuiti canonizzati (che poi fu una riflessione su uno degli attributi essenziali dell'identità dell'ordine) e sulle qualità di quei padri che rappresentavano un punto di riferimento intellettuale, trovò una corrispondenza nel rinnovamento del modello pedagogico ignaziano incentrato sulla *Ratio Studiorum*, per cui l'accostamento di ambiti apparentemente distinti come l'agiografia e l'istruzione conferma alcune peculiarità della *forma mentis* gesuitica.

Penso di poter dire che dal volume emerge un quadro piuttosto variegato che si spera possa contribuire in maniera fattiva all'attuale dibattito storiografico. Anche per tale ragione si è deciso di dare la possibilità a coloro che nel 2023 parteciparono al convegno di Reggio Emilia con relazioni presentate in italiano di poter offrire il loro contributo in inglese, nella consapevolezza che la storia dei gesuiti (non a caso denominata *Jesuit Studies*) è ormai diventata una branca della storiografia internazionale.

Niccolò Guasti

Introduction

The year 2023 marked the 250th anniversary of the canonical suppression of the Society of Jesus. Although the recent centenaries concerning the eighteenth-century crisis of the Jesuits – particularly those related to the expulsions from the Portuguese and Spanish monarchies (1759–2009 / 1767–2017) and the restoration of the order (1814–2014) – have stimulated a significant amount of research, conferences, seminars and publications, much remains to be explored, especially regarding the relationship between the Jesuits and late eighteenth- to early nineteenth-century society. This period was a crucial historical phase, as the years between the Seven Years' War (1756–1763) and the beginning of the Restoration age (1814–1830) brought about profound changes in society, political regimes, the economy, religious sensibilities, and educational systems in Europe and globally.

Given that since its origins the Society of Jesus has always been a favourite lens through which to examine broader dynamics, it is certainly beneficial to continue reflecting on the multiple strategies – cultural, educational, political, and religious – adopted by the Jesuits when the order ceased to exist as an institution. The sharp break represented by the French Revolution and the Napoleonic era, following the changes introduced by the spread of the Enlightenment, also affected the Jesuits, leading them to mobilise in defence of the Church and the Catholic faith, but also, at times, to attempt new syntheses between the tradition in which they were formed and the innovations they had to confront or oppose.

Equally intriguing was the process of reconstructing the order and its identity. In fact, the restoration of the Society in 1814, actively supported by the Jesuit community that had continued to operate within the Russian Empire, by broad sectors of the Roman Curia, and by certain Italian monarchs, coincided with the crisis of the Napoleonic regime and the Restoration.

Although a long historiographical tradition has, even recently, asserted a clear continuity between the old and new Society of Jesus, the order (re)born in

1814 was different from the one founded by Ignatius in 1540 because the society in which it operated was itself different. The collapse of the *ancien régime*, the spread of the ideals of the French Revolution, liberalism and constitutionalism, the rapid development of capitalism, and changes within the European elites presented unprecedented challenges to the leaders of the order (and the Church) in the early nineteenth century, despite their significant support in defence of the throne and the altar. However, there remains a strong impression that the choices made by the reborn provinces and by individual fathers at the local level could also diverge from the official directives from Rome. In addition, certain aspects of the «old» order's identity reemerged, sometimes explicitly and sometimes implicitly, in the *modus operandi* of the early nineteenth-century Jesuits, particularly during the initial phase of Joannes P. Roothaan's generalate (1829–1853), starting with Ignatian spirituality and a global missionary action characterised by adaptability.

Based on these premises, on 20–21 December 2023, a conference was held at Palazzo Baroni in Reggio Emilia, the headquarters of the Department of Education and Humanities at the University of Modena and Reggio Emilia. This event, whose outcomes are presented here, brought together specialists in the history of the Society of Jesus between the modern and contemporary eras. Its aim was to analyse the cultural, political, religious, and educational strategies adopted by the Jesuits between the age of canonical suppression and the Restoration (or, if one prefers, during the «long eighteenth century»), starting from a rejection of the usual chronological and disciplinary divisions, particularly the one that identifies the French Revolution, the crisis of the *ancien régime* and the Restoration sanctioned by the Congress of Vienna as the transitional points between the early modern and modern eras. If applied rigidly, such divisions risk becoming distorting lenses, as the developments of many historical processes, especially social and cultural ones, can only be perceived over the long term.

The conference's starting point had, of course, been identified in the eighteenth-century collapse of the Society, with 1773 (the year of the canonical suppression decreed by Clement XIV with the brief *Dominus ac Redemptor noster*) chosen as the point of reference. However, it is necessary to trace the beginning of the crisis of the order of Saint Ignatius at least to the earlier expulsions, which were precursors to the suppression of the order. As the endpoint, we decided to choose not 1814, but rather 1832, the year of the publication of the new *Ratio Studiorum*. In this case too, though, this was more of a general marker than a strict point dividing one period from another. In fact, in the bull which reestablished the

order, *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (7 August 1814), unlike what was stipulated in *Regimini militantis Ecclesiae* issued by Paul III in 1540, Pius VII does not make any clear mention of any global missionary commitment, but does refer explicitly to the educational mission that the «new» Jesuits were to undertake in support of the «youth». This change in the official role that the Pope and the Church of Rome entrusted to the order makes the analysis of the cultural reflection and educational strategies – still understudied – adopted by the Jesuits in the first thirty years of the nineteenth century absolutely crucial not only for understanding the identity of the community restored in 1814, but also for evaluating the role that many individual Jesuits played at the beginning of the modern era.

Equally important, again to the aim of measuring continuities and breaks with the early modern period, is the investigation of the strategies adopted between the expulsions of the 1750s/1760s and 1832 by both the «ex» and «new» Jesuits in the sphere of religiosity. Strategies that pertain particularly to the definition of sanctity, the development of missionary activities and popular devotional practices.

All these considerations convinced the organisers of the Reggio Emilia conference – myself, along with my colleagues Michela Catto and Maria Teresa Guerrini – to adopt a flexible chronology that differs from the usual temporal divisions chosen to differentiate and separate the early modern from the modern era. In doing so, we structured the Reggio meeting around three strong thematic nodes that are reflected in the internal division of this volume: 1) the survival strategies and the many (old and new) identities developed by the Jesuits during the suppression; 2) the hagiographic and pedagogical models followed between the last three decades of the eighteenth century and the first three decades of the following century, first by the «old» Jesuits, then by the «ex-Jesuits», and finally by the «new» Jesuits; 3) the role that missionary commitment, so crucial in defining the identity of the ancient Ignatian Society, also played in the «new» one.

In this regard, we decided in this volume to clear up any possible difficulty concerning the use of the terms «restoration» and «reestablishment». The use of words is never neutral, as they often conceal a particular interpretation or a specific value judgment. Thus, the often excessive attention paid by some of the historiography (particularly Jesuit historiography) to determining which term best defines the order that emerged in 1814 compared to the one founded in 1540 is, of course, linked to the different interpretations that have been and continue to be given concerning its nature, identity, and function. This is obviously a crucial issue, but it must be separated from ideological considerations. Since it is evident

that both continuity and change are present in equal measure in the religious order (re)born in 1814, we decided to adopt a «lay» approach to the issue. Thus, in the essays collected in this volume (starting with this introduction), «restoration» and «reestablishment» and the various related terms are often used as synonyms.

To describe briefly the contents of the book's three sections, the first five contributions (by Guido Mongini, Maria Teresa Guerrini, Luca Codignola Bo, Martina Gargiulo and Michela Catto) analyse the strategies implemented by ex-Jesuits, belonging to various assistancies/provinces and living in different contexts, aimed at keeping the memory of the order alive in response to the expulsions and the canonical suppression. One of the most fascinating aspects of the experiences of the religious who had belonged to the Society of Jesus was their firm commitment to reinventing for themselves a life in late eighteenth- and early nineteenth-century Europe by rethinking, often radically, their role and the cultural tradition in which they had been raised.

This issue is further explored in the essays in the second section (by Elisabetta Marchetti, Marco Rochini, Sabina Pavone and Emanuele Colombo), which analyse the means by which the Jesuits experimented with religious, cultural, and social practices that were sometimes novel, other times in line with the original Ignatian and missionary tradition. This includes the fathers who had belonged to the old Society, but also those who were trained in the seminaries or colleges of the new Italian province established in the Duchy of Parma and the Kingdom of Naples and Sicily as a «colony» of the Jesuits still officially active in the Russian Empire, and, after 1814, in the structures of the restored order.

Finally, the contributions that make up the third section (by Patrizia Delpiano, Fulvio De Giorgi, Eva Fontana Castelli and Paolo Bianchini) explore this dialectic between continuity and rupture in the context of hagiographic representations and pedagogical practices adopted by the ex- and new Jesuits between the late eighteenth century and the 1830s. The long and continuous reflection on the particularities of the sanctity of canonised Jesuit fathers (which was, in essence, a reflection on one of the essential attributes of the order's identity) and of the virtues of those fathers who represented a point of reference in the intellectual sphere found its counterpart in the renewal of the Ignatian pedagogical model centred on the *Ratio Studiorum*. This juxtaposition of the seemingly distinct fields of hagiography and education makes plain certain peculiarities of the Jesuit mindset.

I believe I can say that the volume presents a rather diverse picture, which I hope will make a meaningful contribution to the current historiographical

debate. For this reason, it was decided to enable those who participated in the Reggio Emilia conference in 2023 with papers presented in Italian to publish their contributions in English, in recognition of the fact that the history of the Jesuits (not coincidentally referred to as *Jesuit Studies*) has now become a branch of international historiography.

I.

STRATEGIE DI SOPRAVVIVENZA.

I GESUITI DALLE ESPULSIONI ALL'ETÀ DELLA SOPPRESSIONE

Guido Mongini

*Prevedere la soppressione: il generale Lorenzo Ricci
e i gesuiti senza la Compagnia di Gesù*

1. *Morte di un'istituzione. Il caso della Compagnia di Gesù*

Sul piano sociologico e filosofico il problema di che cosa sia un'istituzione è oggetto da tempo di molteplici ricerche, teorie e riflessioni. Un dato generalmente accettato è il fatto che le istituzioni, quali che siano, si sviluppano secondo un ciclo di nascita, espansione e morte. Se quest'ultima è generalmente ricondotta al mutamento storico – che, così come aveva presieduto alla nascita di una determinata istituzione, altrettanto finisce per sancirne la scomparsa in quanto non più rispondente alle necessità dei tempi e dei contesti – l'attenzione della storiografia si è appuntata principalmente sul momento dell'origine. In prospettiva storica, invece, appare particolarmente fecondo indagare – oltre naturalmente ai processi aurorali generatori delle istituzioni – le dinamiche della loro crisi definitiva¹.

La soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773 si presta sotto molteplici aspetti a rappresentare un eccellente caso di studio in relazione al più generale problema della morte di un'istituzione. Una morte, per di più, dai risvolti contraddittori: effettiva e molto concreta, per un verso; ma, per un altro verso, non definitiva e non integrale, per così dire. Una morte sul piano formale (che, come è noto, è in certe condizioni anche un fatto di sostanza) immediatamente accompagnata da una sopravvivenza sostanziale. Sono ormai ben note, grazie a importanti e rinnovate ricerche, le linee di fondo delle circostanze che hanno condotto a tali divergenti esiti, ossia al fatto che si è assistito alla estinzione formale decretata dal pontefice con il breve *Dominus ac redemptor* e alla parallela prosecuzione delle attività dei gesuiti in Prussia, per breve periodo, e soprattutto

¹ Per un essenziale inquadramento del problema, cfr. A. Cavalli, *Istituzioni. 1. Processi e tipologia* e M. Douglas, *Istituzioni 2. Problemi teorici*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996, vol. V, pp. 122-126 e 126-134. Cfr. per una rilettura recente R. Esposito, *Istituzione*, Roma-Bari, Laterza, 2021.

nei territori della Russia Bianca per ordine dell'imperatrice Caterina, così come oggetto di ampi e ancora non esaustivi studi sono le attività svolte dai gesuiti durante la loro paradossale soppressione fino alla ricostituzione della Compagnia nel 1814². Tuttavia, scarsa attenzione, forse anche per la difficoltà di reperire fonti adeguate, è stata rivolta ad indagare se e in quali forme e modalità l'istituzione stessa, la Compagnia di Gesù, i suoi vertici e i suoi membri, si fossero in qualche misura preparati alla loro estinzione. Com'è noto, le dinamiche storiche della soppressione, pur rapide e incalzanti, si svilupparono sull'arco di una quindicina d'anni, in un crescendo che, seppur sempre parziale perché toccava di volta in volta una o un'altra provincia dell'ordine, non poteva che far sorgere seri interrogativi sui possibili esiti finali di tali fenomeni parziali. Tanto più che era di dominio pubblico che le principali monarchie oltre a una parte significativa della cultura del tempo chiedessero a gran voce la distruzione dell'ordine gesuitico e che nella stessa Chiesa romana molti erano a ciò favorevoli, e si opponessero a tali richieste principalmente i pontefici, da Benedetto XIV a Clemente XIII, e una parte della curia.

Appare perciò non soltanto plausibile ma pressoché necessario ipotizzare che, in quel drammatico quindicennio, nonostante molti, anche tra i gesuiti, fossero convinti che mai i pontefici sarebbero giunti a sopprimere la Compagnia e si diffondessero anche voci profetiche tese a escludere tale evenienza³, si siano sviluppate all'interno della Compagnia prudenti e discrete ma angosciate considerazioni e pressanti riflessioni sui destini dell'ordine. Di questo dibattito, che certamente vi fu, sembrano essere emerse finora ben poche tracce. In attesa di ulteriori ricerche che possano gettare maggior luce su tutto ciò, merita rivolgere l'attenzione alle lettere circolari inviate alla Compagnia dall'ultimo preposito generale prima della soppressione, Lorenzo Ricci, per verificare se di quel travaglio interno emergesse almeno qualche indizio e ancor più se affiorassero frammenti di possibili soluzioni alla tragica crisi che travagliava l'ordine ignaziano. Tale indagine consente, infine, di osservare su un piano più generale una specifica modalità storica di gestione della morte di un'istituzione.

² Ci si limita a rinviare all'ampio volume *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIII^e -XX^e siècles)*, éd. P.A. Fabre - P. Goujon SJ - M. M. Morales SJ, Rome, Institutum historicum Societatis Iesu-L'École française de Rome, 2020, con ricca bibliografia.

³ Di voci oracolari e profetiche scrisse il Pastor: cfr. L. von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medioevo*, Roma, Desclée, 1933, vol. XVI, pp. 164-165; ivi, pp. 163-167, la posizione del gesuita Cordara, e di altri, increduli che i pontefici potessero giungere a sopprimere la Compagnia.

2. *Lorenzo Ricci e le tribolazioni della Compagnia*

Eletto alla guida della Compagnia il 21 maggio 1758, dopo esserne stato per oltre due anni il segretario, Lorenzo Ricci era tuttavia sprovvisto di esperienza di governo non avendo mai ricoperto incarichi direttivi⁴. Uomo di studio e di insegnamento – era stato professore di retorica, filosofia e teologia – resse la Compagnia nei decenni di più aspro conflitto tra l'Illuminismo europeo e i governi decisi a imporre nuove regole nei rapporti tra gli Stati e la Chiesa romana, da un lato, e la stessa Chiesa cattolica, dall'altro lato. La Compagnia si trovò sul fronte dello scontro, tanto da una parte quanto dall'altra, essendo avversata all'interno della Chiesa stessa dal forte partito giansenista, e assunta all'esterno, dai portavoce del movimento illuminista, come principale bersaglio polemico sia per la sua oggettiva importanza nel panorama educativo e culturale europeo (e non solo: basti pensare alla questione delle missioni sud-americane e alla Guerra delle Sette Riduzioni negli anni 1754-56), sia per la sua, vera o supposta, fedeltà ultramontana al papato. La guerra all'ordine gesuitico fu certamente solo una parte, seppur non poco rilevante, del conflitto contro la Chiesa. Di tutto ciò molti gesuiti e lo stesso generale Ricci furono ben consapevoli; papa Clemente XIII, pur stretto tra le pressioni dei principali governi europei e quelle provenienti da influenti cardinali di curia e dai circoli antigesuitici romani, emanò una costituzione, la *Apostolicum pascendi* (7 gennaio 1765) con cui manifestava il suo sostegno alla Compagnia dopo le espulsioni decretate dal Portogallo (1759) e i primi gravi disordini in Francia (1764), e poco prima che i decreti promulgati in Spagna nel 1767, a Napoli lo stesso anno e a Parma nel 1768, dessero i colpi finali all'ordine gesuitico, i cui membri poterono rifugiarsi nelle terre dello Stato della Chiesa⁵. Alla morte del pontefice (1769), la Compagnia si trovò più che mai in pericolo. Le corti europee chiedevano al nuovo pontefice la soppressione dell'ordine, ottenendola infine con

⁴ T. Termanini, *La vita del p. Lorenzo Ricci generale della Compagnia di Gesù*, in «Archivum historiae pontificiae», XLIV, 2006, pp. 35-139. Si vedano in generale i profili biografici di S. Pavone, *Ricci, Lorenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2016, vol. 86; G. Botterreau, *Generales. Lorenzo Ricci*, in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Roma-Madrid, IHSI-Universidad Pontificia Comillas, 2001, vol. 2, pp. 1656-1657.

⁵ Per un quadro sintetico ma completo della soppressione della Compagnia e delle varie tappe che la precedettero, cfr. W. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova, Marietti, 1990, pp. 391-432.

minacce, ricatti e corruzioni nell'estate del 1773: alla proclamazione del Breve di «estinzione» universale dell'ordine da parte di papa Clemente XIV, il 16 agosto, il generale Ricci e i suoi assistenti furono incarcerati in Castel Sant'Angelo mentre a Roma tutte le chiese dei gesuiti venivano chiuse e affidate ad altri religiosi e nel resto d'Europa si apriva la caccia ai patrimoni ex-gesuitici.

Lorenzo Ricci non fu personaggio dotato di spiccate doti politiche e fu dipinto come un uomo debole, incapace di mobilitare tutte le risorse della Compagnia e fuori di essa, tanto nella curia romana e nelle corti europee quanto nel mondo dell'editoria e del pubblico dibattito, nella drammatica battaglia allora in corso. Come per molti dei protagonisti della storia gesuitica tra Settecento e Ottocento, mancano studi approfonditi su Ricci che ricostruiscano il complesso del suo generalato rendendo conto delle sue scelte e delle azioni intraprese. Predominò certamente nell'atteggiamento del generale l'appello alla preghiera, alla pazienza e al silenzio, che se, per un verso, era il frutto di una linea concordata con Clemente XIII, per altri versi scontentò molti amici della Compagnia e anche non pochi gesuiti. Al di là, tuttavia, dei molti e importanti interrogativi ancora irrisolti in merito alle strategie di Ricci, che dovette confrontarsi con problemi non solo politici ma pratici di enorme portata – come ad esempio l'arrivo di migliaia di gesuiti esuli dai territori delle corone portoghesi e spagnole, e poi dalla Francia e dagli altri Paesi in cui furono oggetto di espulsione⁶ – appare particolarmente significativo osservare quali risorse identitarie e quali elementi dell'autocoscienza gesuitica egli decise di convocare nelle lettere che inviò a tutta la Compagnia durante i cruciali anni del suo generalato.

Merita anzitutto sottolineare che il tema delle «tribolazioni», così come delle «calamità», dei «flagelli» e dei «pericoli», che colpivano la Compagnia fu l'argomento più trattato da Ricci nelle sue epistole ai confratelli gesuiti, segno tanto della sua personale consapevolezza dei tempi quanto dell'urgenza e della gravità delle circostanze. Non ci si può soffermare nei dettagli, in questa sede, sulla lunga serie di lettere nelle quali il generale si dedicò, con sempre nuovi argomenti, a «consolare» e rianimare i membri del corpo gesuitico di fronte allo stillicidio di attacchi e di espulsioni che si susseguivano senza sosta. Così come non si può

⁶ Sui gesuiti espulsi esiste una vasta letteratura, in continua espansione; si veda, per un quadro d'insieme molto ricco, il volume *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, a cura di U. Baldini - G.P. Brizzi, Bologna, Clueb, 2010, e l'imponente repertorio di M. Russo-A.J. Limpo Trigueiros, *I gesuiti dell'Assistenza Lusitana esiliati in Italia (1759-1831)*, Padova, Cleup, 2013.

che accennare alla antica (e dimenticata dalla storiografia) tradizione identitaria cui Ricci manifestamente si ricollegava, quella appunto delle persecuzioni patite da Ignazio e dalla Compagnia «ad Christi similitudinem», secondo l'icastica formula di Jerónimo Nadal⁷. Persecuzioni e tribolazioni – termine, questo, preferito dal secondo generale della Compagnia, Diego Laínez, che alla meditazione sulle tribolazioni dell'ordine dedicò una serie di ventisette sermoni confluiti nell'importante *Tractatus de tribulatione*⁸ – che, ancor prima che la Compagnia venisse fondata nel 1540, emergevano nel 1538 come fondamentale tema identitario sotto la penna di Ignazio di Loyola e sarebbero ritornati ancora negli scritti di Alfonso Salmerón e di Pedro Ribadeneira. Ma era appunto negli scritti e ancor più nelle predicazioni di Nadal che prendeva forma il vero e proprio paradigma, mito religioso e politico al contempo, delle persecuzioni come motivo di «similitud» con Cristo e la Chiesa primitiva, modelli eccellenti ed esclusivi tanto per Ignazio quanto per l'ordine gesuitico. Un paradigma, infine, che tracciava una netta frontiera tra i gesuiti stessi, giusti perseguitati, e i loro oppositori e nemici, tutti cattolici e riuniti – fossero frati, inquisitori, vescovi, cardinali o pontefici – sotto la categoria di persecutori. Evocando dunque le tribolazioni della Compagnia, Lorenzo Ricci si richiamava in realtà a questo peculiare e antichissimo paradigma identitario, uno dei molti aspetti della «differenza gesuitica» radicati fin nelle lontane origini dell'ordine⁹.

Proprio le tribolazioni della Compagnia costituiscono l'indubitabile filo rosso delle lettere circolari del generale Ricci, al punto che la loro prima riedizione moderna le ha riunite tutte sotto il titolo di *Cartas de la Tribulación*¹⁰. Si tratta

⁷ Cfr. H. Nadal, *Commentarii de Instituto*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1962, p. 41.

⁸ Cfr. M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez. 1556-1565. L'azione*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1974, p. 469 e ss.

⁹ Il paradigma identitario delle persecuzioni è ricostruito, in relazioni al periodo delle origini e con ampi rinvii alle fonti antiche, in G. Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2016, pp. 83-135. Cfr. anche Id., «Para solos nosotros». *La differenza gesuitica. Religione e politica tra Ignazio di Loyola e Claudio Acquaviva*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2019, in particolare pp. 143-159. Si riprende, con varie aggiunte e modifiche, in queste pagine, quanto osservato in Id., *1769-1839: tribolazioni e martirio, morte e risurrezione della Compagnia di Gesù. Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come «corpo cristico»*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLVIII, 85-86, 2014, pp. 157-208, in particolare pp. 170-185.

¹⁰ La maggior parte delle lettere di Ricci a tutta la Compagnia, insieme alla lettera di Jan Roothaan del 1831, dedicata allo stesso tema delle tribolazioni, sono riunite in L. Ricci - J.

di una nutrita serie di lettere, apertasi già all'indomani della sua elezione con la missiva del 26 settembre 1758, *Sulle calamità che opprimono e minacciano la Compagnia*, e proseguita con l'importante lettera *Sulla costanza nell'orazione per le tribolazioni della medesima Compagnia* poco più di un anno dopo, l'8 dicembre 1759, il giorno successivo al decreto del marchese di Pombal che distruggeva la Compagnia nei territori portoghesi.

Negli anni successivi, le lettere di Ricci ai confratelli avrebbero scandito l'incessante susseguirsi degli attacchi all'ordine gesuitico e i principali momenti di svolta della vicenda¹¹, fino all'ultimo appello, del 22 febbraio 1769, nell'imminenza dell'«estremo pericolo» per la Compagnia, la sua imminente estinzione. Se i titoli delle lettere manifestano un'oscillazione nella scelta dei termini e l'epistola dell'8 dicembre 1759 è l'unica a menzionarle esplicitamente, il grande filo conduttore del fitto dialogo tra Ricci e il travagliato corpo dell'ordine gesuitico

Roothaan, *Las Cartas de la Tribulación*, Buenos Aires, Diego de Torres, 1988, con prefazione di Jorge Mario Bergoglio (ora papa Francesco I), datata 25 dicembre 1987. Non può sfuggire che la pubblicazione, in traduzione, delle lettere di generali che ressero la Compagnia quando avvenne la soppressione e poi la restaurazione dell'ordine, nell'Argentina del 1988 costituisce di per sé una significativa riattualizzazione di tradizioni religiose, politiche e identitarie dalle connotazioni assai peculiari. Il volume del 1988 è stato riproposto, con l'aggiunta di alcune lettere di papa Francesco che riprendono il motivo delle tribolazioni, recentemente: *Lettere della tribolazione*, Milano, editrice Ancora-La Civiltà Cattolica, 2019. Occorre ancora aggiungere che curiosamente manca invece, in entrambe le raccolte citate, la fondamentale lettera di Ricci del 10 ottobre 1769, sulla quale ci si sofferma nel testo. Tre delle lettere circolari di Ricci sono in *Lettere dei prepositi generali della Compagnia di Gesù, ai padri e fratelli della medesima Compagnia*, Roma, Marini e Compagno, 1845, vol. 2, pp. 130-149, in particolare la lettera del 10 ottobre 1769, alle pp. 135-144, da cui si cita (le altre due corrispondono alle lettere, indicate nella nota seguente, del 17 giugno 1769 e del 22 febbraio 1773, qui alle pp. 130-134, 145-149). Sulle lettere di Ricci si veda anche J. de Guibert, *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, Roma, Città Nuova, 1992, pp. 347-348, che commenta in sintesi le lettere del generale, senza alcun accenno alla tradizione identitaria delle «tribolazioni/persecuzioni».

¹¹ Si veda la serie delle lettere in L Ricci - J. Roothaan, *Las Cartas de la Tribulación*, cit., pp. 15-64: 26 settembre 1758, lettera *Sulle calamità che opprimono e minacciano la Compagnia*; 8 dicembre 1759, *Sulla costanza nell'orazione per le tribolazioni della medesima Compagnia*; 30 novembre 1761, lettera sul «ricorso a Dio nelle calamità», in merito alla situazione in Francia; 13 novembre 1763, *Sulla fervente perseveranza nelle orazioni durante le calamità della medesima Compagnia*; 16 gennaio 1765, *Sulla conferma del nostro Istituto da parte di S.S. Clemente XIII*, in occasione della costituzione *Apostolicum*; 17 giugno 1769, *Come occorre prestarsi ancor più ferventemente all'orazione a causa dei gravissimi pericoli della Compagnia*; 22 febbraio 1773, sei mesi prima della soppressione, nuova chiamata all'orazione in occasione del «sommo pericolo» della Compagnia.

è costituito proprio dalle «tribolazioni», il cui concetto viene esposto e precisato più volte e adattato alle nuove circostanze che via via si presentavano. Così, le «calamità», i «flagelli», i «travagli», i «pericoli», le «tempeste» e «afflizioni» che colpivano i membri della Compagnia e minacciavano ormai, come appariva sempre più evidente e chiaro agli occhi del generale, la sopravvivenza del corpo stesso dell'ordine¹², non erano che sinonimi e, in fondo, maschere sotto cui si celava il tema identitario delle tribolazioni, mezzo per eccellenza di santificazione per i membri del corpo gesuitico e dimostrazione della sua intrinseca innocenza. Merita osservare che Ricci non utilizzò praticamente mai il termine «persecuzioni», nemmeno nella breve e drammatica lettera ai gesuiti del 22 febbraio 1773¹³, scritta appunto quando mancavano meno di sei mesi alla soppressione del 16 agosto ma la consapevolezza che il destino della Compagnia fosse segnato era ormai una certezza per il generale. In quell'ultima breve lettera, Ricci, piegato sotto il peso delle «circostanze che ci atterriscono»¹⁴ e del tutto conscio che i gesuiti erano «privi di ogni soccorso umano», trovava modo di trarre anche da questo stato di estremo abbandono del corpo gesuitico motivi assai forti, e in apparenza paradossali, di consolazione, proprio ora che «i danni e i timori giungono al sommo» – ora, cioè, che la distruzione della Compagnia era solo una questione di tempo.

Quell'abbandono e derelizione dell'ordine, oppressa dai nemici e lasciata sola dagli amici, non significava altro che «Iddio riserba a sé solo la cura di noi», in una manifestazione somma e specialissima di «tenerezza di amore» nella quale «Iddio si fa nostro scudo e nostra difesa». Tornavano, in quel momento estremo, pur se solo accennati, antichi motivi identitari legati al tema delle «persecuzioni»: era stato infatti Pedro Ribadeneira a scrivere, in un'opera fondamentale rimasta inedita, che la Compagnia di Gesù, sempre innocente in quanto ingiustamente perseguitata, era «opera di Dio» e che perciò «Dio stesso combatte per lei»¹⁵. E che la Compagnia fosse del tutto pura e senza colpa era un'evidenza anche agli

¹² Nella lettera 24 giugno 1769 (datata anche 17 giugno: cfr. L. Ricci - J. Roothaan, *Las Cartas de la Tribulación*, cit., *passim*) tale consapevolezza era ormai chiaramente acquisita da Ricci: «alle passate gravissime calamità si aggiungono e sovrastano nuovi e più gravi pericoli, giacché non una o altra parte, ma in questi ultimi tempi, come ad ognuno è noto, tutto il corpo della Compagnia è stato preso di mira»; *Lettere dei prepositi generali*, cit., vol. 2, p. 131.

¹³ Ivi, pp. 145-149.

¹⁴ Ivi, p. 146, anche per tutte le citazioni successive.

¹⁵ Cfr. P. Ribadeneira, *Glorias y triunfos de la Compañía de Jesús en sus persecuciones*, o *Tratado de las persecuciones*, in *Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús di Alcalá de Henares (AHPT)*, mss. D-f-15/C-327, p. 637. Su quest'opera fondamentale cfr.

occhi di Ricci, che lo proclamava di fronte a tutti quando esaltava, nei gesuiti del suo tempo, «l'innocenza di una vita incolpabile»¹⁶. Un'innocenza, quella della Compagnia e sua personale, che Ricci avrebbe ribadito sul letto di morte¹⁷.

In quella lettera del febbraio 1773, il generale, dopo aver auspicato che i gesuiti continuassero a crescere nell'«amicizia di Dio», fino a poter così sperare che potessero anche le «leggi più rigorose della natura» essere piegate dalle orazioni di «anime pure e sante»¹⁸ e infine «operarsi miracoli», tracciava un breve ma espressivo ritratto di quella Compagnia «di cui chiediamo la conservazione»:

Animate dunque, Padri e Fratelli carissimi, le vostre preghiere con l'esattezza e fervore in ogni esercizio di devozione, con la carità vicendevole tra voi medesimi, con l'ubbidienza e rispetto a quelli che sono in luogo di Dio [tipica formula gesuitica per indicare i superiori dell'ordine, ma suscettibile di più ampie applicazioni], con la sofferenza delle fatiche, dei travagli, della povertà, delle ingiurie, con la ritiratezza, con la prudenza e semplicità evangelica nel conversare, con la esemplarità delle operazioni, con la pietà dei ragionamenti. La Compagnia avvivata da questo spirito è quella di cui chiediamo la conservazione.

Assai significativamente, Ricci concludeva quella che era anche una tacita apologia dell'ordine sul punto di venire distrutto, osservando:

Se ella [scil.: la Compagnia] fosse per rimaner priva di questo spirito, potrebbe pur cessare di essere, poiché diverrebbe inutile a quel fine, per cui fu formata. Quelli che non procurassero di accendere in sé questo spirito, e più ancora quelli che si adoperassero di estinguerlo in altri, ispirando il contrario spirito di rilassatezza, di orgoglio, di dissensione, di disubbidienza, di ardire, porterebbero la vera rovina della Compagnia, con detrimento inestimabile dell'onore di Dio, della salute de' prossimi e della propria. Ma tolga Iddio, che ve ne sia mai tra noi veruno.

G. Mongini, *Maschere dell'identità*, cit., pp. 117-135 e Id., «*Para solos nosotros*». *La differenza gesuitica*, cit., pp. 143-159.

¹⁶ Cfr. *Lettere dei prepositi generali*, cit., vol. 2, p. 147.

¹⁷ Si veda il noto *Memoriale* contenente le ultime dichiarazioni di Ricci, letto pubblicamente il 19 novembre 1775, riportato ad esempio da L. J. De Potter, *Vie de Scipion de Ricci, Évêque de Pistoie et Prato*, Bruxelles, H. Tarlier, 1825, vol. 1, pp. 278-282.

¹⁸ Cfr. *Lettere dei prepositi generali*, cit., vol. 2, p. 148, anche per tutte le citazioni che seguono e i passi riportati nel testo.

Con questo appello si chiudeva l'ultima lettera di Ricci ai padri e fratelli gesuiti, e in esso consisteva «tutto il motivo di scrivervi questa lettera».

Con abilità, Ricci aveva così rivolto, sotto il velo di un estremo appello, non solo un monito, e insieme una precisa «consolazione», ai membri della Compagnia nell'imminenza della sua distruzione, ma una sorta di ultimo richiamo, di conclusivo promemoria, di che cosa fosse la Compagnia e in che cosa consistesse il suo «spirito». Infatti, a chi si rivolgeva il generale, nel chiedere la «conservazione della Compagnia»? Da chi la attendeva? Certamente, nella logica della lettera, non era più al pontefice ma esclusivamente a Dio che l'intero corpo gesuitico impetrava con le proprie orazioni la «conservazione» dell'ordine. Ma, più sottilmente, nel configurarne in quel modo lo «spirito» e nel lasciare indeterminato il destinatario della supplica, Ricci sembrava richiedere in realtà agli stessi gesuiti la «conservazione» della Compagnia e, con essa, di quello «spirito» che le era proprio. Questo «spirito», tuttavia, appariva ormai sciolto e slegato – secondo il ritratto che il generale stesso aveva tracciato – da ogni istituzione formale, da qualsiasi norma giuridica e regola disciplinare, e consisteva solo più in una fedeltà morale, di atteggiamenti e comportamenti, ovvero in una forma della volontà. L'impressione è forte, dunque, che, prima che la Compagnia fosse soppressa, Ricci avesse indicato ai padri e fratelli gesuiti come fare a garantire la «conservazione» ovvero la sopravvivenza dell'ordine stesso, del suo «spirito», una volta che esso fosse stato – come tutto lasciava ormai presagire – interamente distrutto ed «estinto».

Non è inverosimile, come già accennato, ipotizzare che, lungamente ammaestrato da lunghi anni di esperienza di governo dell'ordine, consapevole sempre più di come la Compagnia di Gesù fosse il bersaglio da abbattere per i governi e le opinioni pubbliche di vasta parte d'Europa, di come il suo stesso «sacrificio» potesse almeno in parte stornare dalla Chiesa romana stessa gli attacchi, di come l'ordine fosse ormai avversato fortemente all'interno proprio del mondo cattolico e fin nelle gerarchie romane, Lorenzo Ricci si fosse posto dolorosamente ma lucidamente il problema di pensare il futuro della Compagnia. O meglio, di che cosa, e di come, dovesse di essa sopravvivere alla sua stessa scomparsa. Anche le stesse, numerose, lettere di Ricci, proprio perché parallele allo scandirsi degli attacchi e delle espulsioni dei gesuiti dai Paesi di missione così come da quelli nei quali per primi essa si era diffusa nel Cinquecento – Portogallo, Spagna, Francia –, avevano mostrato la crescita e l'aggravamento dei «pericoli» e delle «calamità» per l'ordine gesuitico, pericoli e calamità che ne minacciavano, era chiaro da tempo, la stessa esistenza. Non è, così, inverosimile che l'intuito istituzionale e

teologico, ma in fondo anche politico, del generale, e forse dei suoi assistenti, potesse aver ipotizzato e quindi previsto la possibile fine della Compagnia e si fosse posto l'interrogativo della sua eredità e delle eventuali condizioni della sua stessa sopravvivenza. Una sopravvivenza in «spirito», anzitutto; ciò che era anche, a ben vedere, l'essenziale.

Ma questa sorta di manuale di sopravvivenza della Compagnia alla sua stessa fine, alla sua stessa morte, non poteva essere costituito dalla lettera del 22 febbraio 1773: troppo brevi, quelle pagine, come si è visto; troppo scarse e sintetiche nel ricordare ai gesuiti lo «spirito» della loro Compagnia. L'impressione è dunque che quella lettera fosse null'altro che un estremo, per quanto preciso ed efficace, «promemoria» rivolto a tutti i membri dell'ordine, e che richiamasse alla mente altre, precedenti e ben più esaustive, istruzioni. Questa ipotesi lascia aperto il problema di dove e quando Lorenzo Ricci avesse eventualmente tracciato il vero e proprio protocollo della possibile sopravvivenza dello «spirito» della Compagnia, una volta che essa fosse stata distrutta come istituzione visibile.

3. *Una lettera dimenticata: 10 ottobre 1769*

Senza escludere, anzi, che simili propositi e intenzioni fossero emersi in molteplici luoghi e occasioni ancora da individuare, occorre rivolgersi, per trovare almeno una prima risposta all'interrogativo più sopra sollevato, ad una importante e per più aspetti straordinaria lettera di Ricci, il cui significato solo in apparenza può essere considerato come esclusivamente determinato dalle circostanze cui essa esplicitamente si riferiva. Si potrebbe anzi osservare che furono proprio quelle circostanze ad offrire l'occasione per rivolgere a tutti i gesuiti un messaggio la cui portata superava i limiti dell'occasione stessa per attingere un significato molto più generale. Un significato che, nel breve giro di quattro anni, gli eventi successivi avrebbero sempre più contribuito a porre in luce.

Il 10 ottobre 1769 Lorenzo Ricci indirizzava una lunga lettera *Ai Padri e Fratelli della Compagnia di Gesù che sono in dispersione*¹⁹. Il generale si rivolgeva

¹⁹ Cfr. *Lettere dei prepositi generali*, cit., vol. 2, pp. 135-144. Come accennato, questa lettera del 10 ottobre 1769 non è compresa in L. Ricci - J. Roothaan, *Las Cartas de la Tribulación*, cit., né nelle recenti *Lettere della tribolazione*, cit., nonostante essa ovviamente dipinga i «padri e fratelli [...] che sono in dispersione» come vittime di vera e propria tribolazione. Ad esempio, Ricci la evocava apertamente: «la vostra tribolazione arricchisce le anime vostre», e aggiungeva gli esem-

anzitutto a quelle migliaia di gesuiti che, espulsi negli anni precedenti dai domini portoghesi e spagnoli, erano stati caricati a forza sulle navi e, dopo viaggi lunghi e disagi, erano in alcuni casi stati sbarcati nelle terre dello Stato della Chiesa, ma che in altri casi avevano peregrinato a lungo, finendo per un anno nelle lande poco ospitali della Corsica, per essere di nuovo imbarcati e poi abbandonati senza alcun sostegno sulle coste della Liguria. All'enorme problema materiale costituito dall'arrivo di migliaia di uomini che dovevano essere provvisti di tutto, si aggiungeva poi la difficile situazione creatasi tra i gesuiti esuli e i membri residenti nelle case e nei collegi italiani, con non poche frizioni e tensioni all'interno delle stesse comunità gesuitiche, non più abituate da tempo alla mescolanza di provenienze, lingue e culture diverse, come era invece avvenuto nei primi decenni di vita dell'ordine. Si rivolgeva dunque in primo luogo agli esuli, Ricci, compiangendo «la vostra disgrazia, l'esilio dalle vostre patrie, la lontananza dai parenti ed amici, la dispersione in paesi stranieri, la mancanza delle comodità religiose, e mille altri disagi» tipici di coloro che sono «tribolati». Il generale si premurava di rinsaldare i vincoli di affetto e di «tenera compassione»²⁰ con i suoi «figliuoli e fratelli in Gesù Cristo», per poi invece, con «un nuovo e contrario affetto»²¹, «congratularsi» con gli esuli per i «beni spirituali, de' quali la vostra tribolazione arricchisce le anime vostre».

Ricci passava così a ricordare la promessa del Cristo, che «chiamò beati quelli che piangono», le parole dell'apostolo Giacomo, per il quale è «riposta tutta la nostra consolazione nelle varie tribolazioni che ci sorprendono», così come gli esempi di Davide e di Giobbe, per osservare che, avendo gli esiliati «non solo sostenuto con pazienza, ma ricevuto ancora con allegrezza molti e gravi e lunghi patimenti e travagli», essi erano stati e ancora erano «pur ora spettacolo di compiacenza agli Angioli ed a tutto il Paradiso, che si rallegra del trionfo di Gesù Cristo in voi».

Ora, secondo la paradossale logica delle tribolazioni – emblema delle sofferenze di Cristo stesso – il generale poteva «godere con quelli che godono» ed «unire i miei co' vostri sentimenti più nobili», per confortare i tribolati esuli. «E

pi di Cristo, di Giacomo apostolo, del profeta Davide, di Giobbe, degli apostoli e di san Paolo, tutti sottoposti ai travagli della tribolazione proprio come i gesuiti «in dispersione» (cfr. *ivi*, p. 136). Quanto si dirà nel testo fornirà anche qualche elemento per spiegare l'esclusione di questa eccezionale lettera dalle raccolte prima menzionate.

²⁰ *Ivi*, p. 135 per questa e la precedente citazione.

²¹ *Ivi*, p. 136, per questa e le seguenti citazioni.

veramente avete ragione di godere delle vostre tribolazioni. I Santi godevano delle loro», ricordava Ricci, menzionando gli apostoli e poi san Paolo, che «abbondava di godimento in ogni sua tribolazione». I gesuiti «in dispersione» erano dunque simili agli apostoli e a san Paolo, e concludeva esplicitando il tema fondamentale: «convien essere di que' giusti che vivono di fede»²².

I gesuiti esuli venivano così ricondotti alla essenziale nudità dell'esperienza cristiana delle origini, espressa con tratti paolini, poiché la «sola fede col suo lume divino ci scuopre i tesori nascosti nella tribolazione». Ricci tracciava così il ritratto dei tribolati come «amici di Dio», le tribolazioni essendo appunto il segno precipuo «dell'amicizia di Dio»: «le tribolazioni che Iddio manda, sono un segno di benevolenza verso gli uomini» quando sono il mezzo della correzione divina, ma le tribolazioni che manda a quelli [...] i quali posson dire coll'Apostolo *mihimihiconsciussum* [1Cor 4,4], sono un chiaro segno dell'amicizia di lui» e un pegno della figliolanza divina, il contrassegno dei «figli legittimi». Infatti Dio «ha dato più da patire a' suoi santi più cari» e a Cristo, «figlio sopra tutti diletto»²³, più che a tutti. E il generale concludeva, con acuta sensibilità: «Finezze», queste, «dell'amore di Dio», per le quali si rallegrano «i giusti dei loro travagli, riconoscendo in essi un pegno di questo amore».

Un «secondo motivo di allegrezza nei travagli», «un altro tenerissimo motivo», era secondo Ricci da rintracciarsi nell'esempio del Cristo stesso, interpretato sulla scia di Ignazio di Loyola «nelle sue *Costituzioni*»:

Ma per penetrarlo convien che in noi viva Gesù Cristo, per usar le formole di s. Paolo, convien che si stimi per niente ogni altra cosa messa in confronto della eminente scienza di Gesù Cristo, e questo ancor crocifisso. Or chi è animato da questo spirito prova una vera contentezza, ed un sincero ed inesplicabile piacere in vedersi vestito della veste e divisa di Gesù Cristo, nel vedere in se stesso qualche somiglianza di quel perfettissimo originale, in portare le stimmate e la mortificazione di Cristo nel proprio corpo, in vedersi sopra le spalle la croce di lui, in accostare le labbra a quel calice, che Egli bebbe.

In realtà, oltre che alle *Costituzioni* della Compagnia, il rinvio tacito di Ricci era proprio a quelle tradizioni identitarie delle origini cui si è più sopra accennato, che modulavano *sub specie Ignatii* il motivo classico dell'*imitatio*

²² Ivi, p. 137, per questa e le seguenti citazioni.

²³ Ivi, p. 138 per questa e le seguenti citazioni.

Christi ponendolo appunto sotto il sigillo delle persecuzioni «ad *Christi similitudinem*»²⁴, di cui una traccia sottile ma precisa era proprio da individuare nell'invito rivolto ad ogni gesuita esule di «vedere in se stesso *una qualche somiglianza*» con il Cristo crocefisso e perseguitato. Anzi, i gesuiti esuli portavano «nel proprio corpo» i segni della *similitudo* con Cristo, ne portavano le stimmate e in spalla la croce, ne bevevano il calice, così divenuti, grazie alle tribolazioni, *figurae Christi* nel loro proprio tempo, insieme ripercorrendo il cammino del loro stesso fondatore.

Un terzo e ultimo motivo «consolantissimo»²⁵ il generale lo rintracciava infine nella comunità di destino dei tribolati con il Cristo. Evocando come di sfuggita gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola, Lorenzo Ricci ricordava che «se patiremo con Gesù, saremo ancora conglorificati con Gesù: “*si sustinebis, et conregnabimus*” [2Tm 2,12]», e di ciò appunto – scriveva – «Non ne possiamo dubitare: la speranza che nasce dalla sofferenza delle tribolazioni non confonde giammai: vi è una promessa, che non può mancare». Nella prospettiva specificamente gesuitica, l'accettazione delle tribolazioni non era altro – spiegava, a ben vedere, il generale – che una «elezione», una «scelta» di cui appunto «non ne possiamo dubitare». Con questa caratteristica espressione, Ricci rinviava implicitamente appunto a una procedura tipica degli *Esercizi spirituali* del Loyola, ossia ai celebri «modi per fare una scelta», la cosiddetta «elezione». Nel qualificare il premio atteso dalle tribolazioni come qualcosa di cui «non si può dubitare», il generale indicava un riferimento preciso alla «prima circostanza» dell'«elezione», nella quale la volontà di colui che compie la scelta è «attirata e stimolata» da Dio stesso «in modo tale che, *senza dubitare né poter dubitare*, l'anima fedele segue ciò che da lui è mostrato»²⁶. Si trattava, per il Loyola, della miglior circostanza possibile per compiere l'«elezione», quella più certa e sicura in ordine alla consapevolezza della «volontà di Dio». In quanto tale, era quindi il mezzo in assoluto migliore per conseguire il fine dell'uomo in generale e del gesuita in particolare: «lodare, adorare e servire

²⁴ Cfr. H. Nadal, *Commentarii de Instituto*, cit., p. 41.

²⁵ Cfr. *Lettere dei prepositi generali*, cit., vol. 2, p. 139 per questa e le seguenti citazioni.

²⁶ Cfr. I. di Loyola, *Esercizi spirituali*, Milano, Mondadori, 1984, p. 75 (corsivi aggiunti) e cfr. ivi, pp. 73-78 per le diverse procedure dell'«elezione». Sull'elezione gesuitica e i suoi complessi significati, in primo luogo il problema della «certezza» e dell'ispirazione o illuminazione interiore, cfr. G. Mongini, «*Ad Christi similitudinem*». *Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011, pp. 83-130 e Id., «*Para solos nosotros*». *La differenza gesuitica*, cit., pp. 61-93.

Dio e salvare così la propria anima»²⁷. Le tribolazioni si rivelavano dunque essere la più certa e sicura «elezione» per i gesuiti, il frutto ultimo del discernimento interiore. Un frutto all'apparenza amaro – Ricci evocava qui, con delicatezza, la «nostra malinconia» – perché legato, nella sua piena maturazione, alle tribolazioni e alla morte. E, proprio per questo, pienamente evangelico, come ricordava, concludendo la prima parte della sua lettera, direttamente richiamando la celebre parabola del chicco di frumento:

È necessario che il grano di frumento sia calpestato, mortificato, e disfatto in terra, acciò produca un frutto abbondante; è necessario che sia inaffiato colle nostre lacrime il seme di vita eterna, acciocché possiamo con esultanza portare a suo tempo ricchi manipoli di gaudio e di gloria.

Se il premio della vita eterna si spalancava così agli occhi dei gesuiti esuli, e il padre Ricci poteva trovare in ciò la consolazione, insieme additandola ai suoi «figli e fratelli» della Compagnia, invitandoli infine a scorgere nell'accoppiamento di «due sentimenti, che sembrano contrarii», – ovvero i «dolori del corpo» e le «afflizioni dello spirito» uniti con «un affetto di allegrezza pura e viva» – per effetto di «un prodigio, che la sola divina grazia può operare», nella seconda parte della sua lettera ai gesuiti *che sono in dispersione* egli tracciava un vero e proprio programma pratico, insieme teologico-spirituale e, a ben vedere, anche politico, che di fatto definiva una nuova «forma di vita» gesuitica²⁸.

L'occasione, e insieme la «materia» stessa, gli era offerta sia dai continui attacchi subiti dalla Compagnia sia dai gesuiti esuli, ai quali egli in primo luogo si rivolgeva, così come è indubbio che nelle considerazioni del generale si poteva cogliere un riflesso delle tensioni, dei conflitti, delle difficoltà e crisi in cui si dibattevano gli stessi esuli, tra loro e nei confronti dei confratelli presso i quali trovavano provvisorio ricovero.

Ricci avviava il suo ragionamento sulla base di quanto aveva fino ad allora esposto: le tribolazioni come promessa indubitabile di vita eterna, obiettivo ultraterreno e al contempo consolazione nelle afflizioni del tempo presente. Tuttavia,

²⁷ Cfr. I. di Loyola, *Esercizi spirituali*, cit., p. 33. Il rinvio è qui al celebre «Principio e fondamento», sul quale cfr. G. Mongini, *Maschere dell'identità*, cit., p. 233 e ss.

²⁸ Su questo decisivo e affascinante problema, insieme storico, teologico e politico, della «forma di vita» gesuitica cfr., per le origini della Compagnia, G. Mongini, *Para solos nosotros». La differenza gesuitica*, cit., pp. 23-60.

avvertiva il generale, se questi erano i «tesori» in serbo per gli esuli tribolati della Compagnia, molti erano i pericoli, perché «Il nostro tesoro è riposto in vasi di creta fragile», sempre esposti all'agguato di Satana e dunque sempre a rischio di perdere i doni della grazia. Di qui, dalla necessità somma di «custodire [...] con molta cura» il proprio «tesoro», la parallela necessità di perseverare fino alla fine: «siate fedeli fino alla morte, e Dio vi darà la corona di gloria»²⁹. Il generale affrontava così il problema cruciale dei mezzi e dei modi con i quali custodire il tesoro delle tribolazioni:

Le opere di Dio debbono essere perfette, e la vostra tolleranza, che è certamente opera di Dio, lo sarà se per voi non manca, se coopererete per vostra parte acciò Egli conduca a perfezione ciò che in voi ha cominciato. Sarebbe inutile la vostra pazienza se non fosse congiunta con l'adempimento fedele degli altri vostri religiosi doveri, avvisandovi lo Spirito Santo che *quicumque offendit in uno, factus est omnium reus* [Gc 2,10]. Imperocché [...] quello stesso Signore, che vi comanda di soffrire i vostri travagli pazientemente, vi comanda ancora di osservare quelle sante leggi, alle quali per suo amore vi assoggettaste.

La condizione dei gesuiti esuli, ricca appunto di tesori di grazia e pegno di gloria eterna, era tuttavia, avvisava Ricci, fragile e pericolosa in se stessa, anzitutto perché li esponeva di fatto ad una vita del tutto o quasi priva di ogni forma di controllo dei superiori e di regolare disciplina comunitaria: alla vita dei gesuiti esuli era dunque venuta a mancare una vera e propria struttura istituzionale, che la inquadrasse e la regolasse. Era questo il pericolo, alluso dall'accenno alla necessità di osservare comunque, anche nella loro condizione di esuli, le «sante leggi» e i «religiosi doveri» della vita regolare gesuitica: «Quest'avvertenza – osservava Ricci – vi è necessaria, *perché le vostre presenti circostanze* vi pongono in maggior pericolo di trasgressione». Era così, infatti, perché

Non può la vigilanza dei Superiori custodire l'ordine della disciplina domestica con quella efficacia, con cui potea custodirvi ne' Collegi; ed anche la compassione inclina diminuire il peso della consueta osservanza in compenso delle angustie presenti. Anzi le leggi ancora più gravi e sacrosante, ed i Voti stessi offerti a Dio sono esposti a straordinari pericoli.

²⁹ Cfr. *Lettere dei prepositi generali*, cit., vol. 2, p. 140 per questa e le seguenti citazioni; corsivi aggiunti.

Lucidamente il generale tracciava il profilo di quegli «straordinari pericoli» cui erano esposti gli esuli, privi della «domestica disciplina» e sottratti alla «vigilanza de' Superiori», nonché umanamente «inclinati» ad alleggerire a se stessi il peso delle osservanze regolari, in una sorta di compensazione per le «angustie» in cui si trovavano³⁰:

La legge della vita comune, tanto gelosa e rilevante fra noi, si crederà aver eccezione dalla necessità. Questa stessa necessità potrebbe forse ingannare alcuni e persuaderli l'errore, che fosse loro lecito disporre del temporale con l'indipendenza da' Superiori, o procurarsi soccorsi con maniere poco decenti a persone religiose, o col pretesto di provvedere ai casi fortuiti raccogliere, e conservare per uno spirito di secreta avidità. Ma oltreché si farebbe torto a Dio [...], gli si farebbe eziandio quella rapina, che tanto abomina nell'olocausto da noi offertogli con voto della povertà! E perché le circostanze medesime diminuiscono i mezzi, e perciò ancor la forza all'autorità de' Superiori, sono i sudditi nel pericolo di abusare del tempo, e violare l'obbedienza [...], che forma il carattere d'un vero figlio della Compagnia. Il giglio ancora della purità, che offeriste al sacro altare in odore di soavità, nello stato vostro presente ha minori difese, ed è più esposto.

Ma se, come osservava Ricci, «Questi sono i pericoli vostri, Padri e Fratelli carissimi, che mi tengono in sollecitudine per voi»³¹, perché mettevano a rischio i tre fondamentali voti, di povertà, castità e obbedienza e in generale potevano compromettere l'intera vita religiosa dei gesuiti esuli, altrettanto egli, con un rovesciamento repentino di prospettiva, poteva affermare che, tuttavia, «non sono pericoli riguardo a quelli che operano per movimento dello Spirito di Dio».

4. *L'istituzione perenne: i gesuiti senza la Compagnia*

Lorenzo Ricci apriva qui una prospettiva decisiva, e radicale nella sua dimensione puramente spirituale, tracciando – dopo quello dei gesuiti a rischio di trasgressione – il profilo dei gesuiti spirituali, mossi appunto dal solo «Spirito di Dio» e che, proprio perché «regolano la [propria] condotta con le massime eterne», sono al riparo dai «pericoli». Essi, infatti, «non han bisogno di esser costretti

³⁰ Ivi, pp. 140-141.

³¹ Ivi, p. 141 per questa e le seguenti citazioni; corsivi aggiunti.

coi mezzi esteriori, ma solamente regolati e diretti», perché «*Essi sono que' giusti, a' quali si dice, che non è data la legge*». Sono quelli, appunto come i gesuiti che accettano «con allegrezza» le tribolazioni e la loro condizione di esilio e dispersione, «che fanno di se medesimi a Dio un sacrificio non forzato, ma volontario; quelli che donano a Dio, *non ex tristitia, neque ex necessitate* [2Cor 9,7], ma con pienezza di volontà». Ricci, dopo aver tracciato un profilo tipicamente spirituale e, a ben vedere, finanche anomico, del gesuita in tribolazione, rivolgeva un appello e insieme un augurio: «E tali appunto desidero, che siate voi tutti», esplicitamente additando tale profilo all'imitazione collettiva da parte dell'inedito «corpo collettivo» gesuitico formato dagli esuli. Ad essi, «giusti, a' quali [...] non è data la legge» esteriore, bisognosi solo di essere «regolati e diretti», assegnava un'unica legge, sulle tracce di Ignazio di Loyola, «rammentando» a tutti «le belle parole, con le quali s. Ignazio dà principio alle nostre *Costituzioni*, e ci avverte che la Compagnia nostra hassi da conservare e governare per l'*interna legge di carità*, che lo Spirito Santo suole scrivere ed imprimere ne' cuori più tosto che per esterni regolamenti»³².

A questo punto, era lo stesso generale dell'ordine a riconoscere la condizione eccezionale degli esuli e dei dispersi: «Mancano in parte a voi gli esterni regolamenti» – come aveva prima dettagliatamente ricordato illustrando i «pericoli» legati all'esilio e alla dispersione – «supplisca adunque l'interna legge della carità». Ai gesuiti, fatti «giusti, a' quali non è data la legge», doveva essere di regola e direzione una sola legge, dettata dallo Spirito, la legge, tutta interna, di carità³³.

Caduti dunque i «mezzi esteriori» di «costrizione», venuti meno gli «esterni regolamenti», cessata ogni struttura istituzionale, la «forma di vita» gesuitica degli esuli e dispersi non era altro che un continuo «sacrificio volontario» a Dio, e la condizione dell'esilio con le sue tribolazioni diveniva una prova tutta interiore: «Iddio fa prova della vostra fedeltà, e vuol far conoscere *a voi medesimi* se siete

³² Il preciso rinvio era qui alle *Costituzioni* della Compagnia: cfr. I. di Loyola, *Gli scritti*, Torino, Utet, 1977, p. 435. Sull'importante e frainteso, quando non del tutto equivocato, problema teologico e politico (che incide direttamente sulle modalità di funzionamento e di governo della Compagnia) del rapporto tra la «costituzione esteriore», quella scritta, e la «costituzione interiore», quella che lo Spirito scrive incessantemente nei cuori, cfr. G. Mongini, «*Para solos nosotros*». *La differenza gesuitica*, cit., pp. 37-60.

³³ La «interna legge di carità» è in rapporto con un altro tema assai sfuggente delle *Costituzioni*, quello della «discreta charidad», maschera linguistica dell'illuminazione interiore accompagnata dal discernimento; cfr. G. Mongini, *Maschere dell'identità*, cit., p. 283 e ss.

osservanti per amor suo, ovvero per umani riguardi». Questa condizione eccezionale di sottrazione alla legge, ovvero di inedita libertà spirituale e pratica, doveva tuttavia recare il marchio, il sigillo, della Compagnia, pur in assenza di essa. Ricci affrontava così il problema, cruciale, di quale identità gesuitica potesse e dovesse sussistere senza la struttura formale e istituzionale della Compagnia stessa, ormai svanita del tutto, o quasi interamente, per gli esuli.

La nuova identità del gesuita senza la Compagnia il generale la costruiva intorno al concetto di «legge di carità» posta dallo stesso Loyola a fondamento dell'intero edificio dell'ordine, ovvero intorno al concetto tutto spirituale di quella «legge» scritta nei cuori direttamente dallo Spirito – come aveva detto san Paolo. Alla luce di essa Ricci rileggeva lo stesso antico e primordiale Istituto dell'ordine e le regole che componevano, dandogli forma, il «modo di vita» gesuitico fin dalle origini. «E veramente – osservava il generale – non possono, se non per movimento di amore [scil.: di carità] mettersi in pratica le regole più preziose, che ci prescrive s. Ignazio, e che formano la sostanza del nostro Istituto». Nell'invitare i figli e fratelli a «richiamarle alla memoria», quelle regole, Ricci riattualizzava ciò che tutti già sapevano ponendolo in una nuova prospettiva per il fatto stesso di riconnettere quelle stesse regole alla inedita, eccezionale, condizione degli esuli, gesuiti appunto «cui non è data la legge» esteriore dell'istituzione ma solo quella della carità. Tra le molte regole che costituivano il decalogo e il modello del gesuita secondo Ignazio di Loyola, Ricci ne sceglieva soltanto tre, sottoponendo così ad un processo di drastica e al contempo acuta selezione quel fondamentale modello antico³⁴:

Si dee lasciar tutto ciò, che si avea nel mondo per seguir Cristo (1)³⁵; si dee abborrire in tutto e non in parte ciò che il mondo ama ed abbraccia ad amare, ed abbracciare ciò, che Cristo Signor nostro amò ed abbracciò, sicché ad esempio di lui si abborrisca l'abbondanza, l'onore, il comodo, e per contrario si ami il disprezzo, lo stento, la povertà (2)³⁶. Si dee cercare in tutto la maggiore annegazione, e la continua mortificazione di noi medesimi (3)³⁷.

³⁴ Cfr. *Lettere dei prepositi generali*, cit., vol. 2, pp. 141-142.

³⁵ Il rinvio di Ricci era qui, nel testo, alla Regola 8 del *Summarium Constitutionum*: cfr. ad esempio *Regulae Societatis Iesu (1540-1556)*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948, p. 548.

³⁶ Il rinvio di Ricci era qui, nel testo, alla Regola 11 del *Summarium Constitutionum*: cfr. ad esempio *Regulae Societatis Iesu*, *ibidem*.

³⁷ Il rinvio di Ricci era qui, nel testo, alla Regola 12 del *Summarium Constitutionum*: cfr. ad esempio *Regulae Societatis Iesu*, *ibid.* e p. 549.

«Queste», affermava Ricci, «sono le nostre regole fondamentali; queste contengono la perfezione del nostro stato»³⁸, aggiungendo che «l'osservanza di queste ci rende veri figli di s. Ignazio, *eredi del suo spirito* e *vivi membri della Compagnia*». La *sequela Christi* al modo gesuitico rendeva dunque al contempo «eredi» dello «spirito» del fondatore e «vivi membri» dell'ordine: di un ordine, merita sottolinearlo, che per i gesuiti esuli e dispersi aveva cessato di esistere. Così, con un solo gesto intellettuale, Ricci confermava il carattere autenticamente ignaziano della «forma di vita» che andava delineando, pur scissa e come svincolata da ogni appartenenza istituzionale esteriore, e parallelamente qualificava coloro che la praticavano come «vivi membri» di quella stessa istituzione – la Compagnia – che per loro non esisteva più se non «in spirito». Anzi, Ricci giungeva ad affermare l'assoluta, essenziale centralità di quelle regole che aveva appena proposto alla «memoria» degli esuli, precisando che «ove queste [regole] si osservino», in un'osservanza per la quale era svanito e dissolto ogni inquadramento istituzionale e gerarchico, «tutte le altre parimenti si osserveranno»: il gesuita spirituale, retto dall'interna legge di carità e privo della struttura formale dell'ordine religioso, non era un gesuita dimidiato, parziale, ma un vero e autentico gesuita, la cui «osservanza» era piena e completa.

Era, questo, un ulteriore «tesoro» offerto dalle tribolazioni, perché quelle regole, proseguiva Ricci, «noi le abbiamo spesso udite, noi abbiamo spesse volte [...] desiderato e proposto di praticarle, e ci siamo rimproverati di non essere egualmente solleciti nell'adempimento di queste, come forse lo siamo nella esecuzione di quelle, che riguardano la disciplina esteriore». Ma, «Ora», nella dispersione e nell'esilio, «Iddio ce ne pone in mano la pratica». E «A bene intenderla, questa è una industria amorosa di Dio per condurci alla perfezione»: perché – concludeva Lorenzo Ricci – «non può operare l'esecuzione di queste regole, né secondare le intenzioni divine, *se non lo spirito di carità*, che sola ha dominio sul cuore, e da cui o unicamente, o principalmente, dipende l'adempimento di queste osservanze». Punto d'inizio e punto d'arrivo, l'interna «legge di carità» di sant'Ignazio era davvero ormai l'unica legge per i gesuiti in tribolazione: gesuiti autentici pur senza la Compagnia di Gesù. Alla fine della sua lettera, il generale poteva ben concludere che «nelle tribolazioni de' giusti altro non vi è, né d'altro si parla, che di giubilo e di salute»³⁹.

³⁸ Cfr. *Lettere dei prepositi generali*, cit., vol. 2, p. 142 per questa e le seguenti citazioni; corsivi aggiunti.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 144.

5. *L'istituzione interiore. Una nuova forma di vita gesuitica*

Merita ora riflettere sul fatto che, lette con sguardo non anacronistico bensì, giustamente, retrospettivo – come di certo avvenne ai gesuiti colpiti dal Breve di soppressione del 16 agosto 1773 – le pagine di questa lettera di Lorenzo Ricci *Ai Padri e Fratelli della Compagnia di Gesù che sono in dispersione* non potevano non apparire quasi profetiche e certo lucidissime nel tracciare il profilo, al contempo precisandone vividamente i pericoli, di una specialissima «forma di vita» gesuitica: quella che dell'«esilio», della «dispersione», faceva non più e non solo una circostanza eccezionale ma la vera e propria condizione abituale di esistenza per gli ex-membri della Compagnia.

Gli ammonimenti così come i positivi consigli che il generale aveva offerto nel 1769 a tutti i padri e fratelli «esuli» divenivano ora, a soli quattro anni di distanza, patrimonio comune e condiviso di tutti i gesuiti, perché tutti, indistintamente, erano stati colpiti dal provvedimento di Clemente XIV, che di tutti i membri della Compagnia aveva fatto degli «esuli» e tutti aveva posto in una definitiva «dispersione». Di conseguenza, a tutti davvero, ora, si applicavano le indicazioni di Ricci: adesso, che la «comune loro madre»⁴⁰, la Compagnia, era del tutto «estinta» come realtà istituzionale, tutti erano esuli, e chiamati – se desideravano restarle fedeli, e restare fedeli alla loro «vocazione superna»⁴¹ di gesuiti – a reggersi e a governarsi anzitutto con «l'interna legge di carità [...] che lo Spirito Santo scrive ed imprime nei cuori»⁴², come aveva scritto Ignazio di Loyola in apertura delle *Costituzioni*, e con quelle «regole» ignaziane fondamentali la cui osservanza faceva sì che «tutte le altre parimenti si osserveranno» anche in assenza dell'istituzione formale.

Ciò che dunque, a ben vedere, Lorenzo Ricci aveva tracciato nella lettera dell'ottobre 1769 era propriamente una nuova «forma di vita» gesuitica, adatta e predisposta alla mancanza o alla scomparsa della stessa Compagnia come realtà istituzionale. Così facendo, il generale sotto il cui governo si era compiuta la soppressione dell'ordine, aveva ridefinito l'identità gesuitica e predisposto le condizioni, tanto sul piano teologico quanto sul piano politico, della sopravvivenza della Compagnia stessa. Questa era divenuta infatti un «corpo», ovvero una comunità politica, ormai

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 131.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 140.

⁴² Cfr. I. di Loyola, *Gli scritti*, cit., p. 435.

solo più spirituale e interiore: una comunità della carità. Una forma di vita divenuta esclusivamente forma della volontà, dotata di una precisa «osservanza» tutta interiore e composta di membri che le tribolazioni avevano reso simili al Cristo, «giusti, a' quali non è data la legge», mossi solo dallo «Spirito di Dio».

Infine, una forma di vita, paradossalmente, molto simile a quella che aveva condotto per anni Ignazio di Loyola, prima da solo e in seguito con i suoi compagni fin dai tempi di Alcalá de Henares e di Parigi e poi nei primi anni in Italia: quando, cioè, la Compagnia di Gesù ancora non esisteva⁴³. Ricci pareva dunque aver avuto la forza e la lucidità per gettare uno sguardo capace di vedere oltre il suo tempo – oltre la sua stessa appartenenza istituzionale, oltre la forma storico-giuridica del suo ordine – e di proiettare nel futuro la forma di vita gesuitica, ricondotta ai suoi fondamenti essenziali e originari, senza l'istituzione detta «Compagnia di Gesù».

Non appare a questo punto inverosimile poter rintracciare proprio nella lettera del 10 ottobre 1769 quel protocollo, quel decisivo manuale di sopravvivenza della Compagnia, cui lo stesso Ricci era parso alludere nella sua ultima lettera ai padri e fratelli gesuiti del 22 febbraio 1773, pochi mesi prima che l'esilio e la dispersione divenissero l'unica e comune condizione dei membri del corpo gesuitico: poco prima, cioè, che essi venissero trasformati tutti, per effetto del Breve di soppressione, in una grande comunità di esuli.

In prospettiva sociologica si può così osservare che l'operazione condotta, o perlomeno prefigurata, dal generale Ricci nella lettera dell'ottobre 1769 equivaleva a quello che viene definito come un «abbassamento del grado di istituzionalizzazione» della Compagnia di Gesù⁴⁴. Se, per un verso, tale abbassamento il Breve di soppressione lo aveva condotto al suo grado massimo, ovvero la morte dell'istituzione, per un altro verso invece Ricci aveva acutamente ripensato in prospettiva storica l'identità della Compagnia, risalendo alle sue origini. Aveva cioè ricondotto la Compagnia a quello che Max Weber avrebbe definito il suo «carisma» primitivo, quello sul cui fondamento era stata poi edificata l'istituzione gesuitica. Tale edificazione-fondazione avvenuta nel 1540 aveva sociologicamente trasformato il «carisma» in «ufficio», sempre secondo la terminologia weberiana⁴⁵. Il caso della soppressione della Compagnia nel 1773 consente così

⁴³ Cfr. G. Mongini, «*Para solos nosotros*». *La differenza gesuitica*, cit., pp. 26-28, 37 e ss.

⁴⁴ Cfr. A. Cavalli, *Istituzioni. I. Processi e tipologia*, cit., p. 124.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 125.

di osservare una specifica tipologia di morte dell'istituzione, sviluppatasi in realtà su due piani differenti. Alla morte vera e propria sul piano giuridico, formale e istituzionale, aveva corrisposto, sul piano identitario, una sorta di regresso storico, un movimento all'indietro teso a risalire al carisma originario, il quale aveva fatto a meno dell'istituzione perché, storicamente, l'aveva preceduta e di cui appunto costituiva il fondamento e l'unica ragion d'essere⁴⁶.

Lorenzo Ricci aveva dunque lucidamente separato, e come scorporato, il carisma gesuitico primitivo dalla sua forma e «corpo» istituzionale, l'entità giuridica «Compagnia di Gesù» – l'unica che poteva davvero venire «soppressa» – per riconsegnarlo a quella dimensione originaria che consisteva nell'esperienza religiosa di Ignazio di Loyola. Quel weberiano «carisma» primitivo si identificava con essa, con l'illuminazione e ispirazione interiore di cui Ignazio aveva beneficiato – «l'interna legge di carità» – e che, unito e sintetizzato «in spirito» nelle tre regole che Lorenzo Ricci aveva ricordato, costituiva la vera e propria istituzione interiore e perenne. Essa era precedente, autonoma e indipendente dall'«ufficio» istituzionale che storicamente ne costituiva l'involucro esteriore. La morte dell'istituzione visibile poteva così dare origine ad una nuova «forma di vita», nuova perché capace di risalire alla propria origine e così meglio rispondere, sul piano tanto sociologico quanto storico, alle mutate necessità dei tempi.

⁴⁶ Per vari esempi in chiave sociologica di «regresso» dell'istituzionalizzazione cfr. *ivi*, p. 124.

Maria Teresa Guerrini

*Spaesamenti. Il destino dei gesuiti iberici
espulsi dopo la soppressione dell'ordine (1773-1803)*

1. *Per un inquadramento generale*

«Non si è dato disturbo a nessuno ma vissuto con somma pace ed armonia nelle città d'Italia»¹. In questi termini si esprimeva nel 1798 il gesuita Francisco Aznar, in procinto di lasciare Ferrara alla volta della Spagna, in un'ossequiosa lettera indirizzata all'arcivescovo Alessandro Mattei per ottenere un attestato di buona condotta relativo ai padri aragonesi presenti in città fin dai tempi dell'espulsione. Tale certificato rappresentava un documento utile per agevolare il rientro dei gesuiti in territorio spagnolo: operazione sollecitata dall'autorità regia, a seguito dell'occupazione francese di Roma, per proteggere i sudditi residenti nei territori pontifici da possibili contraccolpi legati alla proclamazione della Repubblica giacobina nella città dei papi. Un bilancio, quello tracciato da Aznar in poche parole, che poggiava sull'esperienza da lui direttamente vissuta e che compendia trent'anni di pacifica convivenza del gruppo per realizzare la quale, in buona parte, aveva contribuito la benevola disposizione nei confronti degli ignaziani dimostrata dai presuli ferraresi (in prima battuta da Bernardino Giraud e, dal 1777, dallo stesso cardinale Mattei), ma che rappresentava anche lo sforzo compiuto dai numerosi gesuiti presenti sul territorio della Legazione che, fin dai tempi dell'esilio, avevano agito per stabilire un clima di concordia superando altresì momenti difficili, come quello che si presentò nel 1773 con la soppressione canonica della Compagnia. Uno stato di spaesamento avvertito dagli ignaziani quando, incalzati dalla feroce polemica antigesuitica, si trovarono improvvisamente sciolti dall'appartenenza al loro ordine religioso, sopraggiunto in un tempo in cui i gesuiti avevano iniziato a mettere solide radici nell'ex capitale dello Stato estense. Esso rappresenta un sentimento

¹ Archivio Storico Diocesano di Ferrara (ASDF), *Atti di Curia*, 1798/38, 25 maggio 1798, «Ex gesuiti spagnuoli attestato della loro condotta».

che, rispetto alla *melancolia* che colpì solo un limitato numero di padri², esprime in modo più appropriato lo stato d'animo in cui piombarono molti gesuiti iberici nel momento in cui fu notificato loro il breve *Dominus ac Redemptor*, promulgato da papa Clemente XIV il 21 luglio 1773³.

Per la maggior parte di essi, radunati in un selezionato numero abitazioni cittadine per una lettura collettiva del documento giunto dalla Santa Sede⁴, la sensazione di smarrimento si accentuò poiché, con la soppressione dell'ordine, venne meno anche l'ultimo baluardo istituzionale di riferimento. Lo scoramento degli ex ignaziani dovette tuttavia fare presto i conti con le contingenze del momento che imposero una necessaria riorganizzazione della loro vita quotidiana nella quale gli esuli, attraverso varie tecniche di sopravvivenza calibrate sulla scorta del contesto territoriale di riferimento, cercarono di riposizionarsi – alcuni in maniera mai completamente integrata, altri in una condizione migliore – nella società dell'epoca.

² Si ricorda, a titolo di esempio, il caso della morte a Bologna del lusitano Inocêncio de Almeida, il cui corpo esanime fu ritrovato il 31 marzo 1778 appeso con una fune allo scuro di una finestra della casa della contessa Morandi che lo ospitava, archiviato come suicidio: cfr. Archivio Generale Arcivescovile di Bologna (AGAB), *Foro criminale arcivescovile*, b. 85, fasc. 35, 1778, vicenda narrata in M. T. Guerrini, *Il lungo esilio. Forme di convivenza e integrazione nella società bolognese dei gesuiti espulsi*, in *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, a cura di U. Baldini - G.P. Brizzi, Bologna, Clueb, 2010, pp. 157-183. Si tratta di una pista d'indagine ancora tutta da esplorare, partendo dai suicidi avvenuti nei tempi prossimi all'espulsione, lungo le rotte dell'esilio. Viviana Silvia Piciulo, nella sua tesi di dottorato discussa presso l'Università di Bologna nel 2014 – *I Gesuiti americani espulsi in Italia e Joaquín Camaño (1767-1814)* – riferisce ad esempio di aver trovato, compiendo indagini negli archivi di Faenza, un altro caso di suicidio senza però fornire nessun dettaglio in merito ad esso.

³ Sulle dinamiche che portarono allo scioglimento della Compagnia di Gesù cfr. N. Guasti, *Clemente XIV e la monarchia borbonica: la genesi del breve di soppressione della Compagnia di Gesù*, in *L'età di papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, a cura di M. Rosa - M. Colonna, Roma, Bulzoni, 2010, pp. 29-77. Per un approfondimento sui concetti di spaesamento e melanconia cfr. T. Todorov, *L'homme dépaycé*, Paris, Editions de Seuil, 1996; G. Minois, *Storia del mal di vivere. Dalla malinconia alla depressione*, Bari, Dedalo, 2005; J. Schmidt, *Melancholy and the care of soul: religion, moral philosophy and madness in early modern England*, Aldershot, Ashgate, 2007.

⁴ I gesuiti furono radunati nelle principali abitazioni in cui erano vissuti a gruppi fin dall'epoca del loro arrivo. Ad essi fu letto dai procuratori, delle rispettive province gesuitiche di appartenenza, il breve di soppressione e fu ordinato loro di non uscire dal territorio cittadino. Queste notizie sono documentate per Ravenna – cfr. Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Gesuiti*, b. 15, *Atti della Congregazione intorno alla soppressione dei gesuiti-1773*, c. 170, 28 agosto 1773 – e per Ferrara – ASDF, *Atti di Curia*, 1773/111-112 –, ma è probabile che tale pratica sia stata replicata in tutti i territori delle Legazioni pontificie.

L'esigua pensione, concessa da Carlo III agli espulsi fin dalla metà del 1767, rappresentò a lungo il principale vitalizio assegnato ai membri spagnoli della Compagnia. Essa fu dispensata agli esuli dalle autorità iberiche fino alla ricostituzione dell'ordine ignaziano. Una rendita che costituì per Campomanes, Roda e Moñino (e più in generale per il settore *tomista* del partito riformatore) un'efficace arma di disciplinamento e di controllo dei padri in esilio⁵. In questa operazione di tipo politico, la Corona spagnola cercò coscientemente di mantenere in uno stato di sostanziale indigenza gli espulsi, allo scopo di controllarne l'esistenza attraverso la pensione. Per molti ignaziani il vitalizio rimase infatti a lungo l'unico cespite di riferimento e ciò li rendeva, automaticamente, più sensibili ai ricatti. Una rendita che però a fatica garantiva la sopravvivenza degli esuli: ai sacerdoti e agli scolari veniva corrisposta, in quattro rate trimestrali, una pensione annua pari a 80 scudi romani (pari a 100 *pesos sencillos*), mentre per i coadiutori essa scendeva a 72 scudi romani (corrispondenti a 90 *pesos sencillos*)⁶. Si trattava di un vitalizio che corrispondeva, grossomodo, alla terza parte dello stipendio medio percepito annualmente da un professore dello Studio di Roma all'inizio della propria carriera, destinato dunque a quadruplicarsi, e talvolta anche quintuplicarsi, nell'arco di un percorso accademico di media durata⁷, quando invece per i gesuiti non era contemplata alcuna progressione economica.

L'appannaggio fisso corrisposto ai gesuiti dalle autorità spagnole risultava ancor più modesto se si considera che gli ignaziani espulsi dai territori della Corona approdarono in Italia portando, oltre all'abito indossato, a malapena qualche tela, tabacco e cioccolato contenuti in una cassa di dimensioni contenute, adatta ad essere trasportata nel tragitto compiuto via mare, oltre al breviario e al libro delle orazioni. Una volta approdati in territorio italiano essi dovettero dunque ricostruire interamente da capo un'esistenza già segnata dagli stenti patiti lungo il viaggio con i pochi oggetti in loro possesso⁸. Dopo la soppressione della Com-

⁵ N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, p. 115.

⁶ *Ibidem*.

⁷ M. T. Guerrini, R. Lupi, M. R. Di Simone, *I salari dei docenti nelle università di Roma, Bologna e Perugia nel Settecento: un'analisi comparata*, in «Annali di storia delle Università italiane», 27, 1, 2023, pp. 65-84.

⁸ Archivo General de Simancas (AGS), *Gracia y Justicia*, leg. 667, «Instrucción de lo que deberán ejecutar lo Comisionados para el Estrañamiento, y ocupación de bienes y haciendas de los Jesuitas en estos Reyno de España e Islas adyacentes, en conformidad de lo resuelto per S.M.», 7 aprile 1767, citata da I. Fernández Arrillaga, *Estudio introductorio*, in Manuel Luengo

pagnia poi, per essi venne meno anche la rete dei collegi gestiti dai confratelli italiani ai quali, anche se non in tutte le realtà e con la medesima intensità, gli espulsi avevano fatto riferimento nei primi anni dell'esilio⁹. Dunque gli ignaziani spagnoli dovettero ricomporre le basi di un'esistenza interrotta per ben due volte: la prima, nel 1767, dal provvedimento regio di espulsione e la seconda dal breve di soppressione canonica dell'ordine con la quale si ruppero i tradizionali legami di coesione territoriale basati sull'appartenenza provinciale. Un'unità che, seppure a fatica, la Corona aveva cercato di mantenere nel corso dei primi anni dell'esilio, per meglio controllare i padri, e che venne meno del tutto con lo scioglimento della Compagnia¹⁰.

2. Tecniche di sopravvivenza: un quotidiano esercizio di equilibrio

La modesta pensione corrisposta dalle autorità regie ai gesuiti attraverso il *Real Giro*, erosa dall'inflazione e dalle problematiche legate al cambio della moneta (da *pesos* spagnoli a scudi romani), bastava a coprire a malapena le esigenze quotidiane, mentre per le necessità impreviste e le spese accessorie era necessario organizzarsi in altri modi. Sulle varie attività svolte dai gesuiti ad integrazione del vitalizio si è già avuto modo di riflettere presentando un quadro di solitudine e desolazione che ogni giorno metteva alla prova gli esuli iberici con funambolici esercizi di sopravvivenza¹¹. I padri più abili e fortunati si legarono alle nobiltà locali come direttori spirituali, precettori, segretari e amministratori¹². Un discreto numero di confratelli, soprattutto nelle realtà più piccole dove la concorrenza era

S.I., *Memorias de un exilio. Diario de la expulsión de los jesuitas de lo dominios del Rey de España (1767-1768)*, ed. I. Fernández Arrillaga, Alicante, Universidad de Alicante, 2002, p. 89.

⁹ Sul rapporto tra i collegi italiani della Compagnia e gli esuli iberici dettagliate testimonianze si possono trovare, per Ferrara dove strette furono le relazioni tenute in particolare dai padri portoghesi, presso l'Archivio Storico Comunale (ASCF), *Patrimonio ex gesuitico di Ferrara, Registri contabili*, b. 166, «Giornale del mastro, 1768-1773»; *Corrispondenza*, b. 118, «Lettere di monsignor Tesoriere Generale, 1773».

¹⁰ N. Guasti, *Religiosi, stranieri ed esiliati: i gesuiti spagnoli espulsi nell'Italia di fine Settecento*, contributo in corso di stampa gentilmente anticipatomi in lettura dall'autore.

¹¹ Nel dettaglio si è analizzato il caso bolognese in M. T. Guerrini, *Il lungo esilio*, cit.

¹² N. Guasti, *I gesuiti spagnoli espulsi e le élites italiane di fine Settecento*, in «Annali di storia dell'educazione», 20, 2013, pp. 147-178.

minore, svolsero le mansioni di maestri di grammatica¹³, fino ad arrivare a occupare importanti cattedre universitarie¹⁴. Alcuni di questi gesuiti arrivarono persino ad investire i loro piccoli patrimoni nei Monti di pubbliche prestanze¹⁵. Ma fu nella precarietà che l'antico spirito di appartenenza alla Compagnia emerse ancora una volta in maniera rilevante. Molti di questi gesuiti si trovarono infatti a collaborare con i vescovi ed il clero diocesano nella celebrazione delle messe vincolate a legati pii, disposti per testamento da nobili prossimi alla Compagnia ma anche da confratelli che in tal modo, attraverso le piccole rendite derivate dalle funzioni a suffragio dei defunti, destinavano ai compagni gli averi accantonati in anni di sacrifici e privazioni.

In questo *trend* si inserivano anche i gesuiti nominati beneficiari dei piccoli patrimoni lasciati dai confratelli deceduti, oppure gli incarichi in veste di esecutori testamentari assunti da alcuni padri alla morte di un compagno. Queste evidenze rappresentano il segno della persistenza di una forte rete di soccorso gesuitico. Un mutuo sostegno che assicurava i gesuiti nell'affrontare quelle che erano le difficoltà quotidiane e che, malgrado le apparenze, continuò ad esistere anche oltre la soppressione della Compagnia. Non tutti i confratelli si adeguarono però a questo sistema: questo accadde quando, per carattere personale o per contingenze legate al luogo, alcuni padri si trovarono in posizioni isolate a vivere di espedienti. Emergono in questi casi dalle fonti numerosi procedimenti giudiziari aperti a loro carico soprattutto per il contrabbando di tabacchi, carni e cacao: una pratica che persistette fino ai primi anni Ottanta del Settecento¹⁶.

In taluni casi i gesuiti spagnoli più fortunati ed intraprendenti riuscirono a raddoppiare, e a volte a triplicare, la rendita legata alla pensione con l'assegnazione da parte della Corona di un vitalizio annuo integrativo guadagnato

¹³ Nel circoscritto territorio di Cento, ad esempio, venivano in parte impiegati nelle scuole di grammatica e umanità, oltre che nelle cure spirituali alla popolazione A. Ferri, *La scuola a Cento (dal secolo XVI all'Unità d'Italia)* in *Cento e la partecipazione agraria*, a cura di C. Poni - A. Samaritani, Ferrara, Corbo, 1999, pp. 649-718, in particolare pp. 665-666.

¹⁴ Sul particolare ruolo ricoperto dagli ignaziani nello Studio di Ferrara cfr. M. T. Guerrini, *La "peregrinatio" en el exilio. Los itinerarios de los jesuitas españoles expulsados entre las Legaciones de Bolonia, Ferrara y Romaña (1775-1804)*, in *Memoria de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, coord. I. Fernández Arrillaga - V. Mateo Ripoll - M. Pacheco Albalade, R. Tribaldos Soriano, Madrid, Grupo Anaya S.A., 2018, pp. 541-553.

¹⁵ M. T. Guerrini, *Il lungo esilio*, cit.

¹⁶ Ivi.

per meriti letterari¹⁷. Tra la fine degli anni Settanta del XVIII secolo e i primi anni dell'Ottocento, un ristretto gruppo composto da una cinquantina di padri giudicati degni di ricevere tale supplemento, beneficiarono infatti di pensioni addizionali assegnate seguendo, in alcuni casi, criteri che esulavano dagli intenti meramente culturali espressi nel provvedimento. Ragioni che nascondevano il palese intento politico di rendere – più o meno consapevolmente – questi ex gesuiti promotori di un'apologia della Spagna, sfruttando le loro qualità letterarie e scientifiche¹⁸. In aggiunta, in particolari circostanze economiche, le autorità spagnole distribuirono a pioggia *socorros extraordinarios* (dell'importo di 8 scudi e 20 baiocchi per i sacerdoti e gli studenti, contributo che scendeva a 6 scudi e 6 baiocchi per i coadiutori) a beneficio dei padri in difficoltà. Si trattava di un piccolo supplemento che consentiva ai gesuiti di integrare il modesto vitalizio con un appannaggio ricevuto *una tantum*. I soccorsi straordinari furono stabiliti in occasione di particolari contingenze: nel 1772, 1773 e nel 1776 per tamponare l'emergenza seguita alla soppressione canonica, e ancora nel 1782. Dal 1786 al 1800 tali soccorsi persero il loro carattere occasionale trasformandosi in un vero

¹⁷ Valerio Potó Noguero, ex gesuita aragonese e missionario apostolico nelle Filippine, approdò in Italia insediandosi a Bagnacavallo e, tra la fine degli anni Settanta e l'inizio del successivo decennio, passò a Roma. Fu l'autore di una *Historia política, natural y cristiana de las Islas Filipinas*, in tre tomi, rimasta inedita, grazie alla quale però nel 1795 arrivò persino a vedersi quadruplicata la pensione: S. Lorenzo García, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Alicante, Universidad de Alicante, 1999, p. 107; A. Astorgano Abajo, *Pinceladas sobre la literatura silenciada de los jesuitas expulsos a través de la Biblioteca jesuítico-española de Hervás y Panduro*, in *Escrituras silenciadas: paisaje como historiografía*, ed. J. F. Forniés Casals - P. Numhauser, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2013, pp. 411-429, in particolare p. 418. Per la pensione quadrupla a Noguero cfr. Archivo Histórico Nacional di Madrid (AHN), *Ministerio Asuntos Exteriores, Santa Sede, Grandes expedientes: socorros a jesuitas*, leg. 591A.

¹⁸ Il primo a ricevere la pensione doppia fu il valenziano Antonio Eximeno y Pujades che a Roma, il 4 settembre 1778, si vide riconoscere tale vitalizio aggiuntivo: cfr. AHN, *Ministerio Asuntos Exteriores, Santa Sede, Grandes expedientes: socorros a jesuitas*, leg. 575B, notizia contenuta in una carta sciolta non datata tra quelle prodotte nel terzo trimestre 1784. Tale tributo gli fu riconosciuto per la sua opera *Dell'origine e delle regole della musica* apparsa nel 1774: cfr. M. Sanhuesa Fonseca, *Eximeno Pujades, Antonio*, in *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 1999, vol. IV, pp. 847-855. Sul sistema delle pensioni supplementari per meriti letterari cfr. N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli*, cit., pp. 113-141. Un approfondimento, in chiave socio-culturale, sul tema meriterebbe di essere condotto analizzando nel dettaglio ogni singolo caso poiché ciascun premio fu attentamente assegnato dalle autorità spagnole vagliando con cura la condizione e la produzione dei singoli padri interessanti da tale provvedimento.

e proprio contributo regolare erogato dalle autorità spagnole ogni anno a chi ne faceva richiesta, ad indicare come il vitalizio ordinario per molti padri non fosse sufficiente a garantire uno *status* decoroso. L'ultimo sussidio straordinario fu erogato nel 1803, per tamponare le disastrose conseguenze prodotte dall'effimero ritorno in patria del 1798 e dalla nuova espulsione decretata nel 1801¹⁹. A beneficiare di tale contributo aggiuntivo furono porzioni di gesuiti espulsi variabili a seconda dei diversi periodi e luoghi. Ad esempio, a campione si è preso a riferimento l'anno 1786 che ha evidenziato, a fronte di 1458 confratelli a cui fu assegnata la pensione ordinaria tra Bologna, Ferrara, Ravenna, Imola e Faenza, un numero complessivo di 489 padri beneficiati dal sussidio straordinario, corrispondenti quindi ad un terzo degli ex gesuiti presenti in quel periodo nei medesimi territori. A Ferrara i gesuiti con il vitalizio integrato furono il 56% del totale dei gesuiti operanti in città (perlopiù aragonesi e peruviani), quando a Bologna i castigliani ed i messicani beneficiati furono solo il 21%, a fronte del 71% dei confratelli paraguaiani soccorsi a Faenza, a testimonianza di come ogni provincia gesuitica versasse in una differente condizione dipendente in parte anche dallo stato dell'economia del luogo²⁰. A partire dal 1790 gli esuli, individuati come bisognosi di ricevere un sussidio *extra*, furono poi divisi in classi, in base all'età (essendo gli anziani automaticamente ascritti alla categoria dei maggiormente bisognosi), alle necessità legate ad infermità (permanenti o temporanee) e alla presenza di figli a carico²¹.

Un quadro, insomma, di miseria e povertà che restituisce una situazione molto diversa rispetto a quella descritta nell'aprile 1798 da Pietro Brighenti, commissario straordinario di Polizia presso il Dipartimento del Basso Po, a Fedele Sopransi, ministro della Polizia di stanza a Milano che, riferendo dei gesuiti ferraresi, li presentava come «prudenti o talmente volponi che non si lasciano scappare alcuna proposizione censurabile»²².

¹⁹ N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli*, cit., pp. 93-112.

²⁰ AHN, *Ministerio Asuntos Exteriores, Santa Sede, Grandes expedientes: socorros a jesuitas*, leg. 577A.

²¹ Ivi, leg. 584A.

²² Archivio di Stato di Milano (ASM), *Ministero di polizia, Atti di governo, Uffici e tribunali regi*, b. 514, Ferrara, li 19 geminale anno VI repubblicano (18 aprile 1798).

3. *Un caso studio: i gesuiti paraguaiani a Faenza*

Bologna e Ferrara rappresentano i territori di Legazione nei quali furono indirizzati in misura prevalente, fin dal 1768, i gesuiti espulsi approdati sul suolo italiano. Un primato a cui le due città emiliane rimasero legate, come capoluoghi di Legazione, anche nella fase successiva alla soppressione canonica della Compagnia²³.

Gli avvenimenti che seguirono l'espulsione dei gesuiti dai territori della Corona spagnola, sono stati indagati nel dettaglio in questi ultimi decenni da molti studiosi che hanno contribuito a produrre una copiosa bibliografia, oltre che per i poli maggiori di aggregazione gesuitica, anche per i centri minori in cui approdarono e vissero le loro esistenze i padri in esilio, nella scia della quale si inserisce la vicenda particolare dei padri della Compagnia appartenenti alla provincia del Paraguay. Si tratta di un gruppo numericamente modesto quello costituito dagli ignaziani insediatisi nel territorio faentino, composto nel 1770 (anno in cui le presenze cominciarono a stabilizzarsi) da 266 padri su un territorio abitato da circa 13.000 abitanti che, confrontati con i 919 confratelli censiti nel medesimo periodo nel territorio bolognese popolato da circa 70.000 anime, figurano come campione assoluto tutto sommato esiguo ma significativo se rapportato percentualmente al numero complessivo di abitanti: 2,4% per Faenza contro l'1,3% di Bologna²⁴. Per questa piccola cellula gesuitica paraguaiana in territorio romagnolo, rilevante se rapportata al circoscritto contesto di riferimento, numerose sono le fonti che consentono di ricostruire le varie tappe che seguirono la diffusione, da parte del conte di Aranda, del decreto di *extrañamiento* che, a seguito della lunghezza delle comunicazioni nell'immenso impero spagnolo, arrivò a Buenos Aires solo il 7 giugno di quel medesimo 1767²⁵. Le relazioni inviate al conte de Aranda dal viceré

²³ Un'indagine, per anni presa a campione, condotta sulla presenza trentennale dei gesuiti espulsi in Italia, è stata condotta in M.T. Guerrini, *Gesuiti espulsi, gesuiti soppressi: una difficile integrazione*, in «Società e Storia», 154, 2016, pp. 737-765.

²⁴ Per Bologna le cifre sono tratte da AHN, *Ministerio Asuntos Exteriores, Santa Sede, Grandes expedientes: socorros a jesuitas*, leg. 549A, f. 186. Per Faenza ivi, leg. 549B, ff. 273-274. Per i dati relativi alla popolazione faentina e bolognese cfr. A. Ferrantini, *Un censimento inedito dello Stato Pontificio (26 Marzo 1769)*, Milano, Giuffrè, 1948.

²⁵ Tale documento fu poi trasmesso ai governatori di Córdoba de Tucumán, di Montevideo e di Asunción del Paraguay, sottoposti amministrativamente a quello di Buenos Aires, e persino al capitanato generale del Cile, alla *Real Audiencia* di Charcas e al vicereame del Perù, le cui comunicazioni con la metropoli passavano necessariamente dai porti del Río de la Plata: cfr. F. Melai, *I gesuiti del Paraguay espulsi in Italia. Mitologia politica e sociologia dell'esilio*, tesi di

del Río de la Plata, Francisco de Paula Bucareli y Ursúa, incaricato di arrestare ed espellere i gesuiti dal suo governatorato, riportano un dettagliatissimo resoconto delle operazioni di sgombero dei padri dai territori a lui sottoposti al fine di raccogliere tutti gli espulsi a Buenos Aires, per poi imbarcarli il 29 settembre di quel medesimo anno alla volta dell'Europa²⁶. I documenti descrivono la provincia gesuitica del Paraguay nel 1767 composta da 490 padri i quali viaggiarono circa un anno prima di giungere in Italia, a Faenza, città in cui la gran parte di essi si sarebbe stabilita rimanendovi, vivendo vicende alterne, fino alla ricostituzione della Compagnia²⁷. A causa delle condizioni burrascose del mare le imbarcazioni, partite a fine settembre 1767 dalle coste americane si sparpagliarono, arrivando in Europa al Puerto de Santa María, presso Cadice, fra il 7 gennaio e il 17 febbraio del 1768. Da quel momento iniziò per i gesuiti un soggiorno di alcuni mesi al Puerto: periodo che fu utilizzato dalle autorità spagnole per frantumare la coesione delle province. Di lì i gesuiti, a metà giugno, furono imbarcati per Ajaccio per raggiungere i confratelli delle province metropolitane e poi, una volta giunti sulle coste corse, i paraguaiani furono dirottati a Bastia. Un mese circa trascorsero in questo luogo per poi essere nuovamente imbarcati in direzione della Repubblica di Genova, alla volta di Portofino. Dalle coste liguri, a piedi, i padri della Compagnia presero la via verso Parma e una volta valicati gli Appennini, attraversate Piacenza e Modena, arrivarono a Bologna il 23 settembre del 1768.

Nella città felsinea, sede di una delle Legazioni più importanti dello Stato della Chiesa in cui si stavano contestualmente stabilendo i gesuiti provenienti dalla provincia di Castiglia e da quella messicana, i confratelli paraguaiani furono fatti sostare qualche ora per ristorarsi, per poi rimettersi in marcia giungendo a Faenza il 24 settembre. Qui, centro minore ma economicamente vitale della Legazione di Romagna, i padri paraguaiani si riunirono ai confratelli della provincia di Quito che già si erano stabiliti in quel territorio²⁸.

perfezionamento in Discipline storiche discussa presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, a.a. 2011-12, sintetizzata in Id., "...andavano susurrando questi esgesuiti spagnoli varie minaccie, e jattanze". *Questioni di giurisdizione e di integrazione dei gesuiti esiliati a Faenza*, in *Memoria de la expulsión de los jesuitas*, cit., pp. 505-517.

²⁶ P. Hernández, *El extrañamiento de los Jesuitas del Río de la Plata y de las misiones del Paraguay por decreto de Carlos III*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1908, pp. 49 e 58.

²⁷ F. Melai, *I gesuiti del Paraguay*, cit., p. 135.

²⁸ Per queste vicende cfr. le cospicue pagine dedicate da Hernández, *El extrañamiento de los Jesuitas*, cit., oltre a F. Melai, *I gesuiti del Paraguay*, cit.

All'arrivo dei gesuiti espulsi a Faenza, il mito del regno gesuitico in Paraguay, attraverso il racconto delle riduzioni amministrare dai padri alla stregua di isole felici, era ancora vivo²⁹ e allo stesso tempo era ancora presente il ricordo della guerra guaranítica, causata dall'attuazione del Trattato di Madrid, che aveva portato gli eserciti coloniali di Spagna e Portogallo, a partire dal 1756, a confrontarsi per due anni con le milizie delle riduzioni³⁰. Tale conflitto aveva fornito ricchi materiali alla propaganda antigesuitica condizionando le decisioni che avevano portato all'espulsione dei gesuiti prima dalla Francia, poi dai territori portoghesi e infine da quelli spagnoli.

L'arrivo degli esuli in Italia non iniziava dunque sotto i migliori auspici³¹. Faenza si rivelò però per i gesuiti paraguaiani un porto felice e, in tale direzione, il diario dell'esilio di padre Luengo e ancor più quello del paraguaiano José Manuel Peramás che, all'epoca dell'espulsione, risiedeva a Córdoba, sono utilissimi per ricostruire nel dettaglio le vicende che seguirono l'arrivo e l'insediamento dei gesuiti in tale città³². Della comunità gesuitica giunta dal Paraguay, destinata alla piccola città romagnola a partire dalla fine di settembre del 1768, si conoscono soprattutto le personalità di maggior rilievo, distintesi per aver prodotto opere letterarie utili a ricostruire un quadro dettagliato di questo spaccato di storia latino-americana in territorio romagnolo³³. Domingo Muriel, primo fra tutti, fu l'ultimo provinciale del Paraguay e rappresenta un personaggio chiave per la provincia prima della soppressione della Compagnia, poiché egli scrisse e pubblicò molte opere (tra le altre l'*Historia Paraguajensis* che rappresenta una difesa apologetica della memoria delle riduzioni del Paraguay, duramente attaccate dopo la ribellione dei *guaraníes* degli anni '50)³⁴, promuovendo anche la pubblicazione degli scritti prodotti da altri religiosi dell'ex provincia che oggi conosciamo grazie al suo lavoro di promotore culturale. In virtù del suo instancabile operato si può

²⁹ G. Imbruglia, *L'invenzione del Paraguay. Studio sull'idea di comunità tra Seicento e Settecento*, Napoli, Bibliopolis, 1983.

³⁰ J. A. Ferrer Benimeli, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa*, Caracas, Universidad de Zaragoza-Universidad Católica de Táchira 1996, t. II, pp. 292-298.

³¹ *Ibidem*.

³² Documenti studiati da F. Melai, *I gesuiti del Paraguay*, cit., che possono essere integrati con alcune cronache analizzate da V. S. Piciulo, *I Gesuiti americani espulsi in Italia e Joaquín Caamaño*, cit.

³³ Aspetto analiticamente studiato da F. Melai, *I gesuiti del Paraguay*, cit.

³⁴ D. Muriel, *Historia Paraguajensis*, Venezia, Sansoni, 1791.

dire che la provincia paraguaiana, nell'ambito dell'Assistenza spagnola, fu quella che seppe meglio delle altre reagire alla crisi che investì il mondo gesuitico iberico, mantenendosi salda attorno alla propria identità conservata anche grazie ai numerosi contatti che padre Muriel riuscì a tenere con i gesuiti di tutta Europa e in special modo con quelli che componevano la cellula della Compagnia di Gesù sopravvissuta in Russia³⁵. Egli rappresentò un vero e proprio leader carismatico per i gesuiti paraguaiani, un punto di riferimento per l'ala intransigente dell'ex Compagnia, segnalandosi per la forte spiritualità e per la perseveranza tanto da morire, nel 1795, in odore di santità³⁶.

Al pari di Muriel, anche il già citato José Manuel Peramás, con il suo *Commentarius*, aderì alle istanze apologetiche del momento storico in cui visse restituendo dettagliatissime relazioni della vicenda dell'espulsione³⁷, così come fece il padre Sánchez Labrador il quale scelse nei propri scritti di trattare delle missioni della provincia del Paraguay, in particolare nell'opera intitolata il *Paraguay católico*³⁸. Altrettanta eco ebbe la *Historia del Paraguay* di José Guevara³⁹.

La questione dell'accoglienza è stata studiata adeguatamente individuando l'importante ruolo ricoperto dal vescovo di Faenza, monsignor De' Buoi, filogesuita convinto, che tanto si adoperò per sostenere gli esuli al loro arrivo nella cittadina romagnola⁴⁰. Tale presule può essere contrapposto all'arcivescovo di Bologna, l'antigesuita Vincenzo Malvezzi, prestatosi ad effettuare nella arcidiocesi felsinea le prove generali che di lì a qualche anno avrebbero portato alla soppressione canonica della Compagnia⁴¹. Mentre a Bologna l'alloggiamento dei padri espulsi comportò non pochi problemi, risolti con la dispersione dei gesuiti

³⁵ Tema analizzato da F. Melai, *I gesuiti del Paraguay*, cit., p. 45.

³⁶ Ivi, p. 83.

³⁷ J. M. Peramás, *De Administratione Guaranica comparate ad Republicam Platonis commentarius*, Faenza, s.t. [Archi] 1793.

³⁸ J. Sánchez Labrador, *El Paraguay Católico. Omenaje de la Universidad Nacional de La Plata al XVII Congreso Internacional de los Americanistas, en su reunión en Buenos Aires, en mayo 16 á 21 de 1910*, Buenos Aires, Coni Hermanos, 1910 (edizione integrale).

³⁹ Tra i gesuiti paraguaiani, impegnati culturalmente nella sopravvivenza della Compagnia nell'esilio, citati da F. Melai, *I gesuiti del Paraguay*, cit., si ricorda anche Thomas Falkner (gesuita inglese entrato a Buenos Aires nei ranghi della Compagnia) con la sua *A description of Patagonia*, José Jolís con il *Saggio della storia naturale della provincia del Gran Chaco*, oltre alla *Sinopsis* di Francisco Javier Miranda e a Martin Dobrizhoffer, componente tedesco della provincia paraguaiana, con la sua *Historia de Abiponibus*.

⁴⁰ F. Melai, *I gesuiti del Paraguay*, cit.

⁴¹ Guerrini, *Il lungo esilio*, cit.

spagnoli nelle molte dimore di campagna di proprietà della nobiltà felsinea che volontariamente mise a disposizione le proprie ville⁴², a Faenza l'accoglienza riservata ai paraguaiani fu notevolmente diversa. Nella piccola città romagnola fu infatti da subito individuato nella villa suburbana del conte Cantoni un rifugio per ospitare i paraguaiani provenienti dal Collegio Massimo di Córdoba (circa una settantina, pari ad un quarto degli esuli complessivamente giunti in città), in modo tale che la formazione dei giovani studenti avviati al sacerdozio e alla professione solenne si potesse ricompattare⁴³. Questi gesuiti, tra la fine del 1768 e i primi mesi del 1769, furono poi trasferiti in buona parte nella grande casa in città del canonico Fanelli, offrendo loro un confortevole alloggio che consentì agli esuli di operare, in un clima sereno, un'integrazione migliore con la popolazione locale⁴⁴.

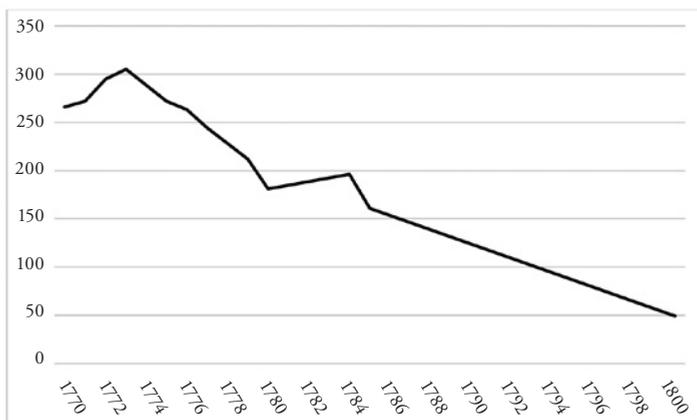
Le tracce dei gesuiti paraguaiani sul suolo faentino sono state dunque seguite fino agli anni della soppressione della Compagnia e successivamente, eccetto i personaggi importanti, poco si conosce. A questo punto si inserisce la contabilità legata al pagamento delle pensioni da parte della Corona spagnola, erogate a partire dal 1767, poiché essa (con l'estrema precisione caratteristica di questo tipo di documentazione) ci viene in aiuto per comprendere meglio la sorte dei gesuiti espulsi. A partire dagli ultimi mesi del 1769 (periodo in cui le registrazioni relative al pagamento delle pensioni cominciarono a regolarizzarsi) fino agli anni della soppressione canonica della Compagnia, i prospetti delle pensioni restituiscono una situazione chiara delle presenze dei padri spagnoli in Italia divisi per province gesuitiche di provenienza. Individuare in queste carte i paraguaiani rappresenta quindi un compito semplice che però si complica negli anni successivi, a partire dal 1774 quando, con la soppressione dell'ordine, le tabelle di pagamento delle pensioni riportano una situazione diversa nella quale a fare fede sono i principali centri di Legazione, a prescindere dall'appartenenza per provincia gesuitica dei padri beneficiati della pensione che, dopo i fatti del 1773, furono liberi di lasciare i luoghi ai quali erano stati in origine destinati⁴⁵.

⁴² E. Giménez López, *Jesuitas españoles en Bolonia (1768-1773)*, in *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi*, cit., pp. 125-156, spec. pp. 125-156.

⁴³ F. Melai, *I gesuiti del Paraguay*, cit.

⁴⁴ Ivi.

⁴⁵ La percentuale di dispersione dei membri della Compagnia a partire dal 1774 è abbastanza significativa ed essa è stata documentata in M. T. Guerrini, *La "peregrinatio" en el exilio*, cit.



Gesuiti paraguaiani a Faenza (1770-1800)

In un panorama così mosso, si è tentato di seguire attraverso un grafico l'andamento della consistenza numerica dei padri provenienti dalla provincia del Paraguay partendo dai dati certi del 1770: a quella data erano infatti 266 i gesuiti paraguaiani alloggiati a Faenza. Un numero che sale di qualche decina di unità fino a raggiungere la punta massima delle presenze, pari a 305, nel 1773, per iniziare a scendere nei decenni successivi, fino a ridursi della metà negli anni Ottanta del Settecento e a dimezzarsi ulteriormente a seguito del rientro in patria disposto dalle autorità spagnole nel 1798, che portò la comunità degli ex gesuiti paraguaiani in Italia ad assottigliarsi significativamente, agli inizi dell'Ottocento, arrivando a contare poco meno di 50 padri.

Scendendo più nel dettaglio in questi dati d'insieme, i prospetti di pagamento delle pensioni (che solo apparentemente costituiscono un'arida fonte contabile) ci raccontano molto rispetto a quelle che furono le scelte compiute dai gesuiti che, in un panorama di grande mobilità quale era quello della Romagna (territorio popolato anche da altri certi vitali come Rimini e Cesena) si segnalano invece per una sostanziale stanzialità⁴⁶. Ancora una volta la data del 1773 funge da spartiacque poiché, prima della soppressione, la coesione dalla comunità si evidenzia con un buon gruppo di gesuiti rimasti a vivere a Faenza (circa i 2/3 del totale), alcuni spostatisi a Ravenna (capitale di Legazione) e pochi altri divisi

⁴⁶ M. T. Guerrini, *Tra Rimini e Cesena. Frammenti di fine Settecento dell'esilio italiano dei gesuiti iberici*, in *Spaesamenti. Processi di estraniamento culturale tra età moderna e contemporanea*, a cura di F. Martelli, Canterano, Aracne, 2017, pp. 51-77.

tra alcune cittadine della Romagna (Brisighella, Forlì e Rimini). Solo quattro avevano preso la strada dell'attraente ma inospitale Bologna, uno si era spostato a Roma e due erano partiti in direzione della periferica Ferrara. A partire dagli anni 1775/76 il gruppo, sempre coeso, si comincia a sfrangiare sensibilmente seguendo un *trend* evidenziato in tutta Italia però con proporzioni più modeste. Nel 1776 i gesuiti paraguaiani risultano infatti distribuiti su dieci località (tutte ancora poste all'interno del territorio emiliano-romagnolo), che salgono a undici a partire dal 1785, quando si incomincia a percepire come i padri più audaci si fossero spinti, in cerca di fortuna, al di fuori dei confini regionali: a Ostiglia (è il caso di Joaquín Millás), a Desenzano dove il padre José Hervé si era spostato da Ferrara per raggiungere Verona e a Milano (con Atanasio Pelayo che sempre in quell'anno si era trasferito nella città lombarda). L'elenco delle sedi si arricchisce nel corso dei decenni successivi con l'aggiunta di Piacenza, Padova e Trieste. In particolare il gesuita stanziatosi in questa ultima città ci offre informazioni importanti riguardo alle motivazioni che avevano condotto questo numero limitato di padri a spostarsi. Nicolás Bros infatti era un ex ignaziano che, dopo la soppressione dell'ordine, si era dato alla mercatura a tempo pieno e che, nel 1780, da Senigallia aveva riparato a Trieste per sfuggire ad una torma di creditori⁴⁷. La sua era stata una fuga non autorizzata dalle autorità spagnole, come lo erano invece il resto degli spostamenti dei gesuiti attentamente controllati e mappati, e dunque solo a vicenda risolta, cioè a partire dagli anni Novanta del Settecento, il suo nome comincia a comparire nella contabilità delle pensioni associato alla città di Trieste, quando negli anni precedenti era rimasto in capo a Faenza. Curiosità genera anche la vicenda di altri due esuli, il sacerdote Antonio Priego e l'ex coadiutore Juan de la Cruz, i quali, sempre negli anni Novanta, riuscirono a vedersi raddoppiata la pensione che in genere si otteneva per meriti letterari. In realtà, nel caso di Priego, egli fu beneficiario della pensione suppletiva in quanto professore di italiano a Livorno del nipote di Floridablanca, quindi legato ai membri della burocrazia borbonica presenti in Italia⁴⁸. Mentre per quanto riguarda Juan de la Cruz, egli venne premiato per l'assistenza medica prestata a Faenza ai confratelli spagnoli poveri e infermi⁴⁹.

⁴⁷ H. Storni, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay, Cuenca del Plata, 1585-1768*, Roma, Insitutum Historicum S.I., 1980, p. 44; anche in N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli*, cit., p. 146.

⁴⁸ Ivi, p. 194n.

⁴⁹ Ivi, p. 145n.

Il buon grado di integrazione raggiunto dagli esuli spagnoli a Faenza si desume non solo dalla coesione mantenuta dal gruppo, che rimase ad abitare in territorio faentino ad eccezione di alcuni casi isolati, ma anche dal tasso molto basso di gesuiti secolarizzati. Quella della secolarizzazione era una scelta che fu operata molto spesso da scolari, novizi e coadiutori, più liberi dai vincoli dei voti solenni pronunciati dai padri gesuiti. In luoghi particolarmente ostili agli ignaziani espulsi, gli elementi più giovani della Compagnia cercarono anche attraverso questa via di inserirsi nelle società dell'epoca abbracciando la condizione matrimoniale, che molto spesso portò alla creazione di famiglie anche con numerosi figli a carico⁵⁰, oppure entrando in altri ordini religiosi⁵¹.

1791		
Luogo	Gesuiti con pensione ⁵²	Gesuiti secolarizzati ⁵³
Bologna	664	30 = 4,5%
Ferrara	372	12 = 3,2%
Rimini	208	9 = 4,3%
Urbino	175	10 = 5,7%
Faenza	180	4 = 2,2%
Forlì	198	11 = 5,5 %
Imola	139	6 = 4,3%
Ravenna	73	3 = 4,1%

Il basso tasso percentuale di secolarizzazioni può costituire l'indice di una più marcata integrazione dei gesuiti nella società dell'epoca e questa ipotesi, verificata per il caso di Faenza, ha rilevato come nel 1791, preso come anno di riferimento a campione per la completezza dei dati restituiti dalle fonti, evidenzia

⁵⁰ Nei *socorros extraordinarios* del 1803 l'ex gesuita secolarizzato José Seguíñ dichiara, nella contabilità bolognese, di avere ben dieci figli a carico: cfr. AHN, *Clero jesuitas, Temporalidades en General, Recibos*, leg. 222/2, f. 24f, anno 1803.

⁵¹ I. Fernández Arrillaga, *Ser, sin querer ser, un jesuita expulso*, in *Memoria de la expulsión de los jesuitas*, cit., pp. 395-408.

⁵² AHN, *Ministerio Asuntos Exteriores, Santa Sede, Grandes expedientes: socorros a jesuitas*, leg. 585A, «Prospetti delle pensioni», anno 1791.

⁵³ Ivi, leg. 584B, c. 658, «Nota de los exjesuitas casados en 1791».

la presenza di appena il 2,2% di ex individui della Compagnia secolarizzati, a fronte di una media che si aggira in una forbice tra il 3,2% per Ferrara (dove si registrarono livelli di felice integrazione analoghi a quelli verificati per Faenza) e Urbino dove fu toccata la punta massima del 5,7% delle secolarizzazioni, una percentuale molto vicina a Bologna dove in quel medesimo 1791 vivevano 30 gesuiti secolarizzati, pari cioè al 4,5% degli ignaziani dimoranti sul territorio della Legazione felsinea.

I documenti contabili, integrati dai diari e dalle cronache dell'epoca possono restituire ancora molte informazioni sulle comunità composte dagli ignaziani spagnoli presenti in Italia dall'epoca dell'espulsione fino alla ricostituzione della Compagnia, facendo emergere storie particolari legate ai diversi contesti di riferimento nei quali gli esuli si trovarono a vivere, mettendo in atto in molti casi vere e proprie strategie di sopravvivenza volte a fronteggiare il costante senso di spaesamento avvertito per una storia interrotta che, malgrado tutto, continuò a produrre effetti significativi anche dopo la soppressione canonica dell'ordine fondato da Ignazio di Loyola.

Luca Codignola

*Jesuits and ex-Jesuits on the North Atlantic Frontier,
1762-1814*

About a century ago, Peter Keenan Guilday (1884-1947), an eminent Catholic historian and the founder in 1919 of the American Catholic Historical Association, expressed the opinion that the suppression of the Society of Jesus in 1773 had quite simply erased the Society of Jesus, and all individual Jesuits along with it, from the history of American Catholic Church. Guilday was a Jesuit himself and a careful student of the U.S. church in Early Republic church. His opinion was accepted as a matter of course. Later, a new generation of Catholic historians, deeply influenced by the Second Vatican Council (1962-1965), did not directly challenge Guilday's statement and continued to focus on the exceptionalism of the American church. However, their vision of the church «from the bottom up» paved the way for a new, less blunt interpretation of the half a century or so of official suppression. This chapter places the American experience in a larger international context, one that includes the whole North Atlantic region and follows individual itineraries and destinies during those crucial decades. In doing so, it argues that Guilday's opinion needs to be challenged and that a much more nuanced image of those years is indeed in order¹.

¹ This is a much shortened version of a chapter previously published in Italian as Luca Codignola, *Sulla frontiera nord-atlantica (1762-1814). Gesuiti ed ex-gesuiti*, in *I Gesuiti sulle frontiere. Una nuova storia della Compagnia di Gesù*, a cura di M. Catto et al., Turin, Il Leone Verde, 2024, 2 vols., 1 (*Politica. Missione*), pp. 235-274. The following bibliographical abbreviations were used in this chapter: *C*, *MM*: *Congressi, Missioni, Miscellanee*; *DBI*: *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura di A. M. Ghisalberti et al., Rome, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020, LVIII: *Gonzales-Graziani*, 2002; *DCB*: *Dictionary of Canadian Biography*, ed. by G. W. Brown et al., Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1966-2005, III: *1741 to 1770*, 1974; IV: *1771 to 1800*, 1979; *DHCJ*: *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, ed. by C. E. O'Neill SJ - J. M. Domínguez SJ, Rome-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 vols; *HSJ*: *History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal: Text and Documents*, ed. by T. A. Hughes SJ, London,

In writing to his mother from his college in Bruges, in the West Flanders, an anguished thirty-eight-year-old Jesuit professor, distressed «in body & mind», was keen in reporting the chronology of the «catastrophe» that had fallen upon his beloved Society of Jesus. Pope Clement XIV (1705-1774) had promulgated the brief *Dominus ac Redemptor*, dissolving the Society, on 21 July 1773. «[O]ur so long persecuted, and I must add, holy society, is no more»². John Carroll (1735-1815), later to become the first bishop of Baltimore, had long seen it coming. His lengthy stay in Rome in 1772-1773 had only confirmed his worst fears³.

The process had been going on for some time. The Society had been expelled from Portugal in 1759, from France in 1764, from Spain in 1767, from the Kingdoms of Naples and Sicily in 1767, and from the Duchy of Parma in 1768. The overseas territories of Portugal, France, and Spain had been included in the bans as a matter of course. One must recall that Portugal, Spain, and France had already espoused a hard line against the Society of Jesus. Thus *Dominus ac Redemptor* only really concerned the Levant, the Orient, and northern Europe, including, of course, the British Isles and the British Empire⁴.

As soon as the final decision was made on how to implement *Dominus ac Redemptor*, *Propaganda* began to act accordingly. A copy of the brief was sent to the Nuncio in Brussels, Tommaso Maria Ghilini (1718-1787). He was asked to

Longmans, Green and Co., 1907-17, III: *Documents. Volume I. Part I. Nos. 1-140 (1605-1838)*, 1908; IV: *Documents. Volume I. Part. II. Nos. 141-224 (1605-1838)*, 1910; *JCP: The John Carroll Papers*, ed. by T. O. Brien Hanley SJ, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1976. For Peter Keenan Guilday's opinion, see note 34.

² John Carroll to (Eleanor Darnall Carroll [11 Sept. 1773]), in *JCP*, I, pp. 31-32 (quotations). The word «catastrophe» is not in this letter, but Carroll used it in Carroll to Thomas Ellerker SJ, [Rome], 23 Jan. 1773, in *JCP*, I, pp. 27-28, esp. 27. T. M. McCoog SJ (ed.), «*Promising Hope*». *Essays on the Suppression and Restoration of the English Province of the Society of Jesus*, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2003, includes the Latin text of *Dominus ac Redemptor* together with its translation into English by J. Murphy SJ (ivi, pp. 281-312).

³ Carroll resided in Rome from 22 Oct. 1772 to the end of Mar. 1773. See Carroll to Daniel Carroll, [post 2 Febr. 1769], in *JCP*, I, p. 6; Carroll to Ellerker, 26 Oct. 1772, ivi, p. 26; Carroll to Ellerker, 23 Jan. 1773, ivi, pp. 27-28; Carroll to Ellerker, [Rome], 3 Febr. 1773, ivi, pp. 28-30; Carroll, [*Journal of European Tour, 1771-2*], ivi, pp. 6-25, esp. 24-25. See also L. Codignola, *Blurred Nationalities across the North Atlantic: Traders, Priests, and Their Kin Travelling between North America and the Italian Peninsula, 1763-1846*, Toronto-London-Buffalo, University of Toronto Press, 2019, pp. 80-81.

⁴ G. Pizzorusso, *La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, Rome, Edizioni Storia e Letteratura, 2022, pp. 386-388.

forward it to the prelates in the Low Countries, Ireland, and England, for its implementation⁵. At the same time, one of Ghilini's addressees, Richard Challoner (1691-1781), the vicar apostolic in the London district, was personally reminded that the suppression of the Society of Jesus also applied to the American colonies, which fell under his own jurisdiction from time immemorial⁶.

A few days later Challoner was already able to inform *Propaganda* that he was accomplishing his task. All the ex-Jesuits he had approached had accepted. As for the Americans, more time was required, given their distance. At any rate, he emphasized that the lack of alternative missionaries made it necessary to keep all of them in their stations as secular priests⁷. On 6 October 1773 Challoner forwarded to Maryland a memorandum in his handwriting that all American Jesuits were asked to sign. This memorandum was returned to him sometime late in the following year, 1774. It contained the original signatures of all the American Jesuits, twenty-one of them. They all acknowledged and accepted the brief suppressing their Order. Their former superior, John Lewis (1721-1788), remained as Challoner's vicar general in the continental colonies⁸. Finally, prob-

⁵ Archivio Storico de Propaganda Fide (APF), *Lettere*, vol. 222, ff. 430r-432v, [*Propaganda*] to Tommaso Maria Ghilini, 25 Aug. 1773.

⁶ APF, *Lettere*, vol. 222, ff. 432v-434v, [*Propaganda*] to Richard Challoner, Rome, 25 Aug. 1773. On the history of and the debate surrounding the American jurisdiction of the vicar apostolic in the London district, see L. Codignola, *London's Role in the Connection between the Holy See and North America, 1745-1812*, in *Entangling the Quebec Act: Transnational Contexts, Meanings, and Legacies in North America and the British Empire*, ed. by O. Hubert - F. Furstenberg, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2020, pp. 195-231, which includes full references to the correspondence between Challoner, his agent in Rome Christopher (Kit) Stonor, and *Propaganda*. On the exchange with Challoner, see also G. Pizzorusso, *Propaganda Fide*, cit., pp. 388-390.

⁷ APF, *C, MM*, vol. 5, ff. 23r, 26v, Challoner to [*Propaganda*], Oct. 1773 [5 Oct. 1773] (acceptance, Americans Jesuits); APF, *C, MM*, vol. 5, ff. 37r-38v, Ghilini to Giuseppe Maria Castelli [1705-80], 12 Oct. 1773 (Challoner answered).

⁸ APF, *C, MM*, vol. 5, ff. 193r, 200v, George Hunter [1713-79] et al. to [Challoner], [early 1774] (signatories included). A photographic copy of the memorandum is reproduced in *HSJ*, IV, pp. 606-607. A contemporary list, in Challoner's possession, mentions fifteen names: see Westminster Diocesan Archives (WDA), A, vol. 41, num. 208, [Society of Jesus?] to [Challoner], [c.1774]. When first approached by Ghilini, Challoner had numbered the American Jesuits as ten in Maryland and six in Pennsylvania, but had not volunteered their names (APF, *C, MM*, vol. 5, ff. 23r, 26v, Challoner to [*Propaganda*], Oct. 1773 [5 Oct. 1773]). See also T. McCoog, *Afterword*, in *Promising Hope*, cit., pp. 273-279, esp. 274; D. L. Schlafly, Jr., *The Post-Suppression Society of Jesus in the United States and Russia: Two Unlikely Settings*, in *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, ed by J. W. O'Malley et al., Toronto-Lon-

ably in early 1775, Challoner sent the signed document to Ghilini in Brussels, who for his part forwarded it to *Propaganda* in Rome on 16 June 1775. The first step in the suppression of the members of the former English Province of the Society of Jesus had formally been completed⁹.

Challoner was well aware that two regions of continental North America, Louisiana and Canada, escaped his jurisdiction. The territory of Louisiana comprised the land west of the Mississippi River, including New Orleans, that France had ceded to Spain by signing the secret Treaty of Fontainebleau (23 November 1762) just before agreeing to the Treaty of Paris (10 February 1763). These two overlapping treaties plunged Louisiana in a state of utter confusion from both a civil and an ecclesiastical viewpoint¹⁰. Because the cession to Spain was not revealed until 21 April 1764, Louisiana remained *de facto* a French colony in which French laws fully applied. In April 1762 the earliest anti-Jesuit decrees approved by the Paris Parliament in 1761 reached Michel Baudouin (1691-1768), the Jesuit superior in New Orleans. He immediately convened his confrères who were posted in the Illinois region, 400 miles to the north. These arrived in the Louisiana capital on 21 December 1762. A few months went by before their destiny was sealed by a decree of expulsion passed by the Superior Council of Louisiana on 9 July 1763¹¹.

don-Buffalo, University of Toronto Press, 2006, pp. 772-784, esp. 774; D. L. Schlafly, *General Suppression, Russian Survival, American Success: The "Russian" Society of Jesus and the Jesuits in the United States*, in *The Jesuit Suppression in Global Context: Causes, Events, and Consequences*, ed. by J. D. Burson - J. A. Wright, New York, Cambridge University Press, 2015, pp. 201-215, esp. 201; C. O'Donnell, *Jesuits in the North American Colonies and the United States: Faith, Conflict, Adaptation*, Leiden-Boston, Brill, 2020, p. 36.

⁹ APF, *Lettere*, vol. 226, f. 256rv, [*Propaganda*] to Ghilini, Rome, 8 July 1775. For a still useful chronicle of the early years of the American ex-Jesuits, see E. I. Devitt SJ, *The Suppression and Restoration of the Society in Maryland*, in «The Woodstock Letters», XXXIII, 3, 1904, pp. 371-381; XXXIV, 1, 1905, pp. 113-130.

¹⁰ Opposition to Spanish culminated in a major, but ultimately unsuccessful, rebellion against the Spanish governor, Antonio de Ulloa y de la Torre-Guiral (1716-95), which took place in 1768. See J. P. Moore, *Revolt in Louisiana: The Spanish Occupation, 1766-1770*, Baton Rouge, Louisiana University Press, 1976; A. E. Lemmon, *Spanish Louisiana: In the Service of God and His Most Catholic Majesty*, in *Cross Crozier and Crucible: A Volume Celebrating the Bicentennial of a Catholic Diocese in Louisiana*, ed. by G. R. Conrad, New Orleans, The Archdiocese of New Orleans-Center for Louisiana Studies, 1993, pp. 16-29.

¹¹ Archives Nationales d'Outre-Mer, Aix-en-Provence (ANOM), C¹³A (*Fonds des Colonies, Correspondance à l'arrivée, Louisiane, 1678-1819*), vol. 43, ff. 314r-352v, 15 July 1763 to 18 July 1763, several documents relating to the conduct of the colony's director general, Jean-Jacques-Blaise d'Abbadie, regarding the Jesuits of Louisiana and the selling of their properties.

By 7 February 1764 all the twelve Jesuits of Louisiana, except for two (Baudouin and Sébastien-Louis Meurin [1707-1777]), had left the colony. All their properties were transferred to the local Capuchins, the archrivals with whom they had unwillingly shared the ecclesiastical administration of the colony. The Jesuit mission of Louisiana was no more¹². Still, the French authorities made two exceptions. One was for Baudouin, who was allowed to remain in Lower Louisiana because he was seventy-two and his native Canada was now in British hands. He died soon thereafter in the new Louisiana, by then a Spanish colony under the ecclesiastical jurisdiction of the bishop of Santiago de Cuba, Santiago José Echevarría y Elguezúa (1725-1789). The second exception was made for Meurin, who after one month of pestering the newly-arrived director general, Jean-Jacques-Blaise d'Abbadie (1726-1765), received permission to return to the Illinois region, among the indigenous peoples that he had served since 1746. He was to fix his residence in the village of Sainte-Geneviève, then in Spanish territory, and to acknowledge the Capuchin superior as his own superior. The Illinois region, he was assured, had ceased to be under the jurisdiction of the bishop of Québec. Although he later changed his residence several times, Meurin remained in the region for another fifteen years or so¹³.

¹² R. Baudier, *The Catholic Church in Louisiana*, New Orleans, A.H. Hyatt Stationery M.F.G. Co., 1939, pp. 166, 168; L. C. Jones, *A Hitherto Unpublished Latin Manuscript of the Jesuit Missouri Province Archives. A Prooemium [sic] Concerning the History of the Missouri Mission of the Society of Jesus and the First Christian Expeditions among the Illinois Indians*, PhD Thesis, The Ohio State University, 1999, pp. 86, 88-89; R. A. Schroth SJ, *Death and Resurrection: The Suppression of the Jesuits in North America*, in «American Catholic Studies», CXXVIII, 1, Spring 2017, pp. 51-66, esp. 53-56. According to Pierre de La Rue, *abbé de L'Isle-Dieu*, at the time of their expulsion, and other than Baudouin and Meurin, there were ten Jesuits in the larger territory of Louisiana, from New Orleans to Detroit: see ANOM, D²A (*Fonds des Colonies, Troupes et personnel civil, Recrues pour les Troupes des Colonies*), vol. 10, num. 29, *abbé de L'Isle-Dieu*, [c.1764], names available in report. An almost contemporary list, probably forwarded by the Society of Jesus to *Propaganda*, lists thirteen Jesuits as a whole (APF, C, MM, vol. 1, ff. 396r-399v, [Society of Jesus?] to [Propaganda], [1765]). On the fate of the Louisiana missionaries belonging to the Gallo-Belgian province, see M. Hermans SJ, *The Fate of the Jesuits of the Gallo-Belgian Province after 1773*, in *The Survival of the Jesuits in the Low Countries 1773-1850*, ed. by L. Kenis - M. Lindeijer SJ, Leuven, Leuven University Press, 2019, pp. 105-145, esp. 136-138.

¹³ Archives de l'Archidiocèse de Québec (AAQ), 7 CM (États-Unis), VI, num. 3, Sébastien-Louis Meurin to Jean-Olivier Briand, 23 Mar. 1767; printed in *Bannissement des Jésuites de la Louisiane. Relation et lettres inédites*, ed. by Auguste Carayon SJ, Paris, L'Écureux, Libraire, 1865, pp. 58-64 (pestering, Sainte-Geneviève, Capuchin superior). On Michel Baudouin, see A. H. Biever SJ, *The Jesuits in New Orleans and the Mississippi Valley: Jubilee Memorial*, New Or-

If Louisiana was the first, the Province of Québec, formerly known as Canada, was the second region of continental North America that escaped Challoner's overall jurisdiction. As shown above, Challoner and Christopher (Kit) Stonor (1716-1795) had made it clear to *Propaganda* immediately after the Treaty of Paris (1763). So at the same time as it asked Challoner to implement the *Dominus ac Redemptor* brief in the British empire, *Propaganda* also enjoined the bishop of Québec, Jean-Olivier Briand (1715-1794), to take care of the Canadian Jesuits. Via the French nunciature and Pierre de La Rue, abbé de L'Isle-Dieu (1688-1779), his vicar general in Paris and *de facto* in charge of the French missions for the French Crown, Briand was asked to implement the suppression brief «pacatè et tranquillè» and to return to Rome a list of all the Canadian Jesuits¹⁴. The last Jesuit of Canada, Jean-Joseph Casot (1728-1800), died on 16 March 1800¹⁵.

At the time of the Challoner's injunction (1773), the English province consisted of about 280 Jesuits. Not all of them resided in England. Besides the American ones, around 120 of them worked in the English schools and colleges in continental Europe¹⁶. In order to provide for their continuing educational task, the brief *Catholici Praesules* (15 September 1778) allowed them to remain in

leans, Reverend Albert Hubert Biever SJ, 1924, pp. 61-62; R. Baudier, *Catholic Church*, cit., p. 166; C. E. O'Neill, *Baudouin (Baudoin), Michel*, in *DCB*, 3, p. 36; and C. E. O'Neill, *Baudouin (Baudoin, Beaudouin), Michel*, in *DHCJ*, 1, pp. 371-372. On Meurin, see C. E. O'Neill, *Meurin, Sébastien-Louis*, in *DHCJ*, 3: p. 2644; see L. Codignola, *Sébastien-Louis Meurin (1707-1777): A Solitary Jesuit in the Early American West (1764-1777)*, in «Itineraria. Letteratura di viaggio e conoscenza del mondo dall'Antichità al Rinascimento/Travel Literature and Knowledge of the World from Antiquity to the Renaissance», 23, 2024, pp. 111-135.

¹⁴ APF, *Lettere*, vol. 222, f. 474r, *Propaganda* to Stefano Riva (1736-90), 8 Sept. 1773; APF, *Lettere*, vol. 222, ff. 474v-475r, [*Propaganda*] to abbé de L'Isle-Dieu, 8 Sept. 1773; APF, *Lettere*, vol. 222, f. 475rv, [*Propaganda*] to Jean-Olivier Briand, bishop of Québec, Rome, 8 Sept. 1773 («pacatè»).

¹⁵ Jean-Joseph Casot's will, dated 14 Nov. 1796, is reproduced in R. Toupin SJ, *Arpents de neige et Robes Noires. Brève relation sur le passage des Jésuites en Nouvelle-France au XVII^e et XVIII^e siècles*, Ville Mont-Royal, Éditions Bellarmin, 1991, pp. 103-110.

¹⁶ D. A. Bellenger OSB, *English and Welsh Priests 1558-1800: A Working List*, Bath, Downside Abbey, 1984, p. 17; T. G. Holt SJ, *The State of the English Province on the Eve of the Suppression of the Society of Jesus*, and Id., *The English Ex-Jesuits and Jesuits and the Missions 1773-1814*, both in *Promising Hope*, cit., pp. 27-35, esp. 27-29 and pp. 177-190, esp. 177; T. M. McCoog, «*Est et Non Est*»: *Jesuit Corporate Survival in England after the Suppression*, in *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773-1900*, ed. by R. A. Maryks - J. A. Wright, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 162-177, esp. 165.

their Liège Academy, which they eventually left in 1794 when they all migrated to Stonyhurst College, in England. Even after the Suppression, the English Jesuits continued to show a great deal of unity, a «corporate identity» based on their shared experiences, training, and interests¹⁷.

At the height of the American War of Independence, Carroll remained quite confident and not particularly worried by any worsening of the ex-Jesuits' situation. In spite of the «catastrophe», he wrote, «everything has hitherto been conducted as heretofore». Even property «was never subdivided here, as it has been done in England». (The latter an erroneous piece of information, as it was.) A few years later, however, while confirming that he and his American confrères continued «to live in the old form», confidence had been replaced by a sense of frustration, because «certain prophecies of reestablishment» were provoking «ignorance, indolence [...] irresolution» within the congregation. Nobody seemed to care about securing «a posterity» to the former Society of Jesus, least of all its current superior, Lewis¹⁸.

¹⁷ The idea of «corporate identity» is developed in M. Whitehead, «A Prolific Nursery of Piety and Learning»: *Educational Development and Corporate Identity at the Academie Anglaise, Liège, and at Stonyhurst, 1773-1803*, in *Promising Hope*, cit., pp. 127-149; and in M. Whitehead, *English Jesuit Education: Expulsion, Suppression, Survival and Restoration, 1762-1803*, Farnham, Williston, Vt., Ashgate Publishing, 2013. It is confirmed in C. Fitzgerald-Lombard, OSB, *English and Welsh Priests 1801-1914: A Working List*, Bath, Downside Abbey, 1993, p. 204; also in R. A. Binzley, *Ganganelli's Disaffected Children: The Ex-Jesuits and the Shaping of Early American Catholicism, 1773-1790*, in «US Catholic Historian», XXVI, 2, Spring 2008, pp. 47-77, esp. 48, 50, 60; and in J. A. Wright, *The Catholic Enlightenment in Britain and Ireland*, in *A Companion to Catholicism and Recusancy in Britain and Ireland. From Reformation to Emancipation*, ed. by R. E. Scully SJ - A. Ellis, Leiden-Boston, Brill, 2022, pp. 608-635, esp. 625. See also J. A. Wright, *Suppression*, cit., p. 272.

¹⁸ Carroll to Charles Plowden (1743-1821), 28 Febr. 1779, in *JCP*, I, pp. 51-55, esp. 53 («catastrophe, heretofore, property»); Carroll to Plowden, 20 Febr. 1782, ivi, pp. 63-67, esp. 66 («old form, prophecies, ignorance, posterity; Lewis»). See also R. A. Binzley, *Ganganelli's Children*, cit., p. 66. The appointment of Carroll first as prefect apostolic (1784-1789) and then as bishop and then archbishop of Baltimore (1789-1815) has been the object of a vast literature. See the latest interpretations in L. Codignola, *Roman Catholic Conservatism in a New North Atlantic World, 1760-1829*, in «The William and Mary Quarterly», LXIV, 4, October 2007, pp. 717-756, esp. 729-732; C. O'Donnell, *John Carroll and the Origins of an American Catholic Church, 1783-1815*, in «The William and Mary Quarterly», LVIII, 1, Jan. 2011, pp. 101-126, esp. 102-106, 111-113; L. Codignola, *Benjamin Franklin and the Holy See, 1783-1784. The Myth of Non-Interference in Religious Affairs*, in «Journal of Early American History», VI, 2-3, 2016, pp. 220-228.

New hopes for the full restoration of the Society of Jesus came from afar. The providential «little beginning» in White Russia (present-day Belarus) showed that the Society «was never totally destroyed»¹⁹. The «little beginning» was much more than that. Not only could not the British Crown accept the publishing of the *Dominus ac Redemptor* brief in its dominions, but the Russian Empress, Catherine II (1729-1796), had refused to promulgate it in her own empire, a standpoint that was later confirmed by her two successors, Paul I (1754-1801) and Alexander I (1777-1825). This meant that the Russian Jesuits, in 1773 consisting of some 201 members mainly concentrated in White Russia and Latvia, had continued legally to exist. On 2 February 1780 a novitiate opened its doors in Polotsk. It made way for the recruitment of new postulants for the Society and soon became the focal point of Russian but also international activity, a pole of attraction for ex-Jesuits from other countries. The history of the Russian province of the Society of Jesus is well known, and so is its relationship with the ex-Jesuits of England and the United States. As early as 1783, the Holy See progressively, although silently, acknowledged the presence of the Russian congregation, until the brief *Catholicae Fidei* (7 March 1801) issued by Pius VII (1800-1823) officially acknowledged the canonical existence of the Society of Jesus and its new superior general, first Franciszek Kareu (1731-1802), and then, as of 1802, Gabriel Gruber (1740-1803). Meanwhile, a number of ex-Jesuits from England and the United States were approved as affiliated members of the Society, and in both countries a local branch of the Society was allowed to exist. These branches were not reconstituted as provinces, yet they had their members and local superiors, namely, Marmaduke Stone (1748-1832) in England and Robert Molyneux (1738-1808) in the United States²⁰.

¹⁹ Carroll to Plowden, 26 Sept. 1783, in *JCP*, I, pp. 77-80, esp. 79 («little beginning»); Carroll to Plowden, 10 Apr. 1784, *ivi*, pp. 145-147, esp. 145 («destroyed»).

²⁰ The historiographical literature on the Russian Society and its relationship with England and North America is vast, growing, and of high quality. See D. Beauvois, *Les jésuites dans l'Empire russe (1772-1820)*, in «Dix-huitième siècle», 8, 1976, pp. 257-272; *Promising Hope*, *cit.*, which includes the Latin text of *Catholicae Fidei* together with its translation into English by B. Walker SJ, and C. Gallagher SJ (pp. 312-318); T. G. Holt, *A Bicentenary: 1803-2003*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 72, 2003, pp. 105-126, esp. 115; D. L. Schlafly, *Post-Suppression Society*, *cit.*, pp. 772-784; S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Naples, Bibliopolis, 2010; M. A. Inglot, *The Society of Jesus in the Russian Empire (1772-1820) and the Restoration of the Order*, in *Jesuit Survival*, *cit.*, pp. 67-82; M. A. Inglot SJ, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*,

Throughout his superiorate and in the early years of his bishopric, Carroll's attitude towards the Society of Jesus was rather consistent. Undoubtedly, his loyalty towards his former Order, together with the belief that Jesuit education was the only guarantee of virtuous priests, did not waver. As long as there was an ex-Jesuit priest available, Carroll admitted in 1788, «he should have my preference»²¹. At the same time, he was and remained convinced that only a written, «authentic document» issued by the pope had the power to repeal the «Ganganellian Brief», also dubbed the «Brief of Oppression» (i.e., *Dominus ac Redemptor*), altogether. He was not alone in this conviction. Joseph-Octave Plessis (1763-1825), the Bishop of Québec, shared Carroll's prudent approach, and even warned his vicar general in Nova Scotia, Edmund Burke (1753-1820), not to accept any Jesuit missionary from Russia until *Propaganda* and the Holy See had issued an official declaration of approval. Consequently, Carroll showed only a timid support to individual initiatives that took the new openings for granted. Although a «total conformity of opinion [...] was] not to be expected», he complained to Plowden, he found himself constantly under attack from both sides²².

Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997; Id., *The Jesuits of the Low Countries and the Society of Jesus in Russia*, in *Survival of the Jesuits*, cit., pp. 147-167; Id., *La costruzione del discorso della soppressione nella "Russia gesuitica"*, in *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVII-XX^e siècles)*, ed. by P.-A. Fabre - P. Goujon SJ - M. M. Morales SJ, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu-École française de Rome, 2020, pp. 71-100, which includes the Latin text of *Catholic Fidei* and its translation into Italian (pp. 93-100); N. Guasti, *The Age of Suppression: From The Expulsion to the Restoration of the Society of Jesus (1759-1820)*, in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. by I. G. Županov, New York, Oxford University Press, 2019, pp. 918-950; D. L. Schlaflly, *General Suppression*, cit.; P. Shore, *The Years of Jesuit Suppression, 1773-1814: Survival, Setbacks, and Transformation*, in «Brill Research Perspectives in Jesuit Studies, II, 1, 2020, pp. 1-117, esp. 37-48 (Russia), 57-58 (England). Inglot's, Pavone's, and Schlaflly's proficiency in the Russian language make their contributions especially valuable.

²¹ Carroll to Plowden, 1 Mar. 1788, in *JCP*, I, pp. 272-276, esp. 274 («preference»); Carroll to Plowden, 16 Mar. 1790, *ivi*, pp. 433-434, esp. 434 («virtuous»).

²² Carroll expressed his uneasiness with this overall situation and repeatedly asked the Holy See for elucidations. See Carroll to Francis Ignatius Neale (1756-1837), 19 Jan. 1790, in *JCP*, I, pp. 419-420, esp. 419 («conformity»); AASMSU, *Abp. John Carroll Papers*, 8K8, John Thorpe (1726-92) to Carroll, 21 Aug. 1790 («brief of oppression»); Carroll to Plowden, 10 Jan. 1808, in *JCP*, III, pp. 35-37, esp. 36; Carroll to Molyneux, 3 Mar. 1808, *ivi*, pp. 46-48, esp. 47 («authentic»); Carroll to William Strickland (1731-1819), 2 Apr. 1808, *ivi*, pp. 52-54, esp. 52; Carroll to Charles Neale (1751-1823), 5 Nov. 1811, *ivi*, pp. 159-160, esp. 160 («Ganganellian Brief»); Carroll to Giovanni Antonio Grassi, 31 Dec. 1812, *ivi*, pp. 205-207, esp. 206 («Ganganellian Brief»); Carroll to Plowden, 12 Dec. 1813, *ivi*, pp. 248-250, esp. 248. For Joseph-Octave Plessis,

Apparently, the ex-Jesuits were presented with the following choices. They could become secular priests; they could join the Russian province from the outside; or they could live in the hope of a restoration of the Society of Jesus. A fourth option opened before them when significant, though short-lived, attempts were made to recreate the Society of Jesus under a different name. The Institut des Prêtres du Coeur de Jésus (Paris, 1791) was followed by the Société des Pères du Sacré-Coeur de Jésus (Louvain, 1794), and finally by the Società della Fede di Gesù (Rome, 1797). The last congregation, created by the Italian-speaking Austrian citizen, Niccolò Paccanari (1774-*post* 1809), was for a time supported by Pius VI (1717-99) and Giulio Maria Cardinal della Somaglia (1744-1830) and was the most successful of the three congregations. In 1799, with the superiorate of Paccanari himself, the Società della Fede di Gesù (also known as Fathers of the Faith, or Paccanarists) absorbed all other initiatives. For a while, especially before the issuing of the *Catholicae Fidei* brief (7 March 1801) and the *Per alias* brief (30 July 1804), which restored the Society of Jesus in the Kingdom of Naples and Sicily, the Paccanarists became a pole of attraction for many European and English ex- or would-be Jesuits²³.

At the time, both the American and the Canadian churches were in desperate need of new priests, especially of high-quality teachers who could be employed in the new schools and colleges that were to be founded in Halifax, in Nova Scotia, and in Georgetown, in Maryland (later Saint Mary's University and Georgetown University). Once he became appraised of the new Paccanarist foundations and

see AAQ, 210 A (*Correspondance expédiée. Registre des lettres*), VI, pp. 270-272, num. 225, Plessis to Edmund Burke, 23 Oct. 1808.

²³ M. Colpo, *Compañía de la Fe de Jesús: Paccanaristas*, in *DHCJ*, I, pp. 886-888, esp. 887; E. Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome: Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Rome, Institutum Historicum SI, 2007; Ead., *The Society of Jesus Under Another Name: The Paccanarists in the Restored Society of Jesus*, in *Jesuit Survival*, cit., pp. 197-211, esp. 199-200, 203; S. Pavone, *Una strana alleanza*, cit., pp. 249-253; N. Guasti, *Age of Suppression*, cit., p. 929; P. Shore, *Years of Jesuit Suppression*, cit., pp. 39-40 (*Catholicae Fidei*), 70-73 (Paccanarists); C. O'Donnell, *Jesuits*, cit., p. 42. On Paccanari's limited success with the *Propaganda*, see G. Pizzorusso, *Propaganda Fide*, cit., pp. 48, 399; Id., "Ecco recise queste piante": *la crisi del Collegio Urbano di Propaganda Fide tra Repubblica romana e dominazione napoleonica (1798-1817)*, in *Atti del Seminario di studio «Roma religiosa nell'età rivoluzionaria 1798-1799» (Roma, 22-23 ottobre 1999)*, special issue of «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 11, 2006, ed. by L. Fiorani - D. Rocciolo, pp. 125-140, esp. 132-134. T. McCoog (ed.), *Promising Hope*, cit., includes the Latin text of the *Per alias* brief and its translation into English by B. Walker SJ (ivi, pp. 319-322).

of the approval of two past members of the Society of Jesus, Charles-Louis-Victor de Broglie (1761-1848) and Jean-Louis de Leissègues de Rozaven (1772-1851), Carroll wrote to its superior, Paccanari, inviting him to send members of his institute to the United States. There, they would have been free to congregate and to teach. However, given past incidents with uninvited and misbehaving priests, Paccanarist newcomers should be proficient in English and be proven by an experience of at least several months. There were also hopes to receive in the United States the founder of the French branch of the Paccanarists, Pierre-Joseph Picot de Clorivière (1735-1820), but in the end nothing came of it, except for the arrival of the latter's nephew, the controversial Joseph Picot (1768-1826), known first as chevalier de Limolëan, then as *abbé* de Clorivière, in 1801²⁴.

For one thing, Paccanari's two representatives in England, *abbé* de Broglie and Leissègues de Rozaven, had met with the hostility of a large part of the community of the ex-Jesuits, who came to regard their efforts as counterproductive in view of the restoration of the Society, even in the form of an affiliation to the Russian province. Moreover, a feud erupted among the Paccanarists themselves, several of whom, including Leissègues de Rozaven, travelled to Russia after being examined in England by Strickland. In Russia, they were admitted as individuals to the Polotsk novitiate of the new Society²⁵.

²⁴ Carroll to Paccanari, 27 Oct. 1800, in *JCP*, II, pp. 323-327. Joseph Picot de Clorivière will be ordained in 1812. See Carroll to Molyneux, 3 Febr. 1807, *ivi*, III, p. 8 (introducing Joseph Picot de Clorivière). See also J. Burnichon SJ, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle 1814-1914*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1914-1919, I (1814-1830), 1914, pp. 46, 51; D. G. Thompson, *French Jesuits 1756-1814, Jesuit Suppression*, *cit.*, pp. 181-198, esp. 197-198 (on Pierre-Joseph Picot de Clorivière); S. Krebsbach, *The Assassin Limoëlan: Political and Religious Conflict in South Carolina*, in «The South Carolina Historical Magazine, CXX, 2, 2022, (on both).

²⁵ See P. K. Guilday, *The Restoration of the Society of Jesus in the United States 1806 to 1815*, in «Records of the American Catholic Historical Society», XXXII, 3, Sept. 1921, pp. 177-232, esp. 200-201 (this was article largely reproduced in P. K. Guilday, *The Life and Times of John Carroll Archbishop of Baltimore (1735-1815)*, New York, The Encyclopedia Press, 1922, pp. 534-566); H. Chadwick, *Paccanarists in England*, in «Archivum Historicum Societis Iesu», 20, 1 Jan. 1951, pp. 143-166, esp. 146-147, 158-159, 162; F. O. Edwards SJ, *The Jesuits in England: From 1580 to the Present Day*, Tunbridge Wells, Burns & Oates, 1985, p. 160; M. Colpo, *Compañía*, *cit.*, p. 887; T. G. Holt, *Bicentenary*, *cit.*, p. 110; S. Pavone, *Una strana alleanza*, *cit.*, pp. 252-253; E. Fontana Castelli, *Society of Jesus*, *cit.*, pp. 203, 207. See also T. M. McCoog (ed.), *Promising Hope*, *cit.*, pp. 412-417, who mentions the names of the five former Paccanarists who entered the new Society of Jesus by pronouncing the four vows, including «Nicolaus Zoutri», the latter evidently a misspelling for Nicola Zocchi.

For another, those were years of wars and upheavals. The crossing of the Atlantic Ocean was in itself a major problem even for those, laymen or priests, who were willing to start anew in British North America or the United States. One who succeeded in doing so was a Roman Paccanarist, Nicola Zocchi (1775-1845), who arrived in Québec from England in October 1801, the first, it was hoped, of a sequel of his confrères. However, Zocchi proved to be a mediocre acquisition, and in the end the six Fathers of the Faith never arrived²⁶.

In spite of Carroll's efforts to make his church «lay aside national distinctions & attachments, & strive to form not Irish, or English, or French Congregations & Churches, but Catholic-American Congregations & Churches», in the late eighteenth and the early nineteenth century his church was still a very disunited entity. Aside from the problems originating in its ethnic components – the Germans in Pennsylvania, the low quality of the Irish newcomers – even the old guard, formerly belonging to the English Province of the Society of Jesus, showed differing approaches to the perennial issue, that is, how to prepare for the eventual restoration of the Society and how, at the same time, to provide for the spiritual needs of the faithful²⁷. However, a number of ex-Jesuits objected that financial and human resources formerly belonging to the Society should not be squandered in initiatives that did not strictly pertain to it. Consequently, they did not encourage, and some actually opposed, Carroll's directives in the field of education as well as the assignment of priests. That sort of jealous attitude was evident from the early days of Carroll's superiorate. The arrival of new priests did not solve this lingering dualism.

After Carroll confirmed his interest in new missionaries, between 1806 and 1811 a trickle of priests, either former Paccanarists or renewed Jesuits, found

²⁶ For a biographical sketch of Zocchi see L. Codignola, *Blurred Nationalities*, cit., pp. 106-107. For a more comprehensive article, see Id., *Nicola Zocchi (1775-1845), uno sfortunato paccanarista romano in Nord America*, in «Atti della Accademia Ligure di Scienze e Lettere», VII ser., 5, 2023, pp. 378-393. See also T. W. Spalding CFX, *The Premier See: A History of the Archdiocese of Baltimore, 1789-1989*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1989, p. 39; C. O'Donnell, *John Carroll, the Catholic Church, and the Society of Jesus in Early Republican America*, in *Jesuit Survival*, cit., pp. 363-385, esp. 376; C. O'Donnell, *Jesuits*, cit., p. 52; P. Shore, *Years of Jesuit Suppression*, cit., pp. 72-73.

²⁷ Carroll to the Boston Congregation [at Holy Cross], 30 Apr. 1790, in *JCP*, I, pp. 440-441, esp. 441 (quotation). See L. Codignola, *Roman Catholic Conservatism*, cit., pp. 748-749. According to O'Donnell, Carroll «never found a way to realign the interests of ex-Jesuits and church». See C. O'Donnell, *Jesuits*, cit., p. 42, a succinct yet essential description of how Carroll's overall project emerged from the American War of Independence.

their way into the United States from Russia or from the Low Countries. New arrivals, however, and paradoxically the high quality of some of them, such as Anton Kohlmann (1771-1836) and Giovanni Antonio Grassi (1745-1849), posed a new problem. They were placed in positions of responsibility, but carried with them a style in leadership that was dissimilar to the one to which the American Jesuits of the old guard were accustomed²⁸.

Carroll's persistent call for an «authentic» document proving Rome's position with regard to the status of the Society of Jesus is indicative of the central spiritual and administrative authority that the Holy See still exercised over the world of global Catholicism²²⁹⁹. *Propaganda* was a source of major opposition to the Jesuits. Leonardo Cardinal Antonelli (1730-1811), its prefect from 1780 to 1795, who in the 1780s had engineered Carroll's promotion to the American superiorate and then to the bishopric of Baltimore, was particularly afraid of a «remaining spirit of Jesuitism»; he was «haunted with fears» of the Society's revival, especially so since he had got hold of an anti-Jesuit libel that originated in the United States.

Pius VII returned to Rome after his French exile on 24 May 1814, consulted with the cardinals of his Curia, and on 7 August 1814, only a few weeks later, he promulgated the bull *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, the final version of which had been drawn by Bartolomeo Cardinal Pacca (1756-1844). The new bull repealed Clement XIV's *Dominus ac Redemptor* brief (1773) and restored the Society of Jesus, confirming the universal generalship of Tadeusz Brzozowski (1749-1820). *De facto*, the new bull confirmed the status of the Society in Russia

²⁸ See R. E. Curran SJ, «*Splendid Poverty*»: *Jesuit Slaveholding in Maryland, 1805-1838*, in *Catholics in the Old South: Essays on Church and Culture*, ed. by R. H. Miller - J. L. Wakelyn, Macon, Ga., Mercer University Press, 1983, pp. 125-146, esp. 128; J. Schmid, *German Jesuits in Maryland and Pennsylvania, 1740-1833*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», LXXXI, 1, 161, 2012, pp. 125-157, esp. 139; R. A. Schroth, *Death and Resurrection*, cit., pp. 54-55. On Grassi, see G. Pizzorusso, *Grassi, Giovanni Antonio*, in *DBI*, LVIII, pp. 625-628; Id., *The New World of the New Society of Jesus: Giovanni Antonio Grassi and his* Notizie Varie sullo stato presente della Repubblica degli Stati Uniti, in *Compagnie de Jésus*, cit., pp. 483-499; L. Codignola, *Blurred Nationalities*, cit., pp. 101-103. On Kohlmann, see Id., *Blurred Nationalities*, cit., pp. 122-123; F. Alfieri, *Veronica e il diavolo. Storia di un esorcismo a Roma*, Turin, Einaudi, 2021.

²⁹ For an overview of these crucial times for the Catholic church, see L. Codignola, *From "France's Cromwell" to "Consummate Brigand": North Atlantic Catholics and Napoleon, 1789-1815*, in *Napoleon's Atlantic. The Impact of Napoleonic Empire in the Atlantic World*, ed. by C. Belaubre - J. Dym - J. Savage, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 25-44, esp. 25.

and in the Kingdom of the Two Sicilies, and granted a canonical approval to those branches of the Society, such as those of England and the United States, whose status was still somehow controversial³⁰.

The *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* bull was received with great satisfaction in the United States. For several years Carroll had been calling for an «authentic & official» document from the Holy See in order to seal the canonical status of the ex-Jesuits in his archdiocese. (Baltimore had been raised to the status of archdiocese in 1808.) He received a copy of the «miraculous» bull on 7 December 1814. However, far from returning to the *status quo ante* of 1773, the long-expected bull had only made the previous dissensions regarding the Jesuit estates in the southern plantations come to the fore with alarming evidence³¹.

Carroll died on 3 December 1815, exactly one year after receiving the *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* bull. His successor, Leonard Neale (1746-1817), a Jesuit and a planter, did not raise the property issue. But the third archbishop of Baltimore, the Sulpician Ambrose Maréchal (1764-1828), ran into the problem head on. Given the lack of certain revenues and the dearth of priests to be sent to the newly-opened western territories, Maréchal spent most of his mandate fighting the American Jesuits who simply refused to give in in spite of several papal injunctions³².

³⁰ M. Ingot, *Costruzione*, cit., pp. 1-73 (bull), 91 (influence of cardinals Bartolomeo Pacca, Lorenzo Litta [1756-1820], Michele Di Pietro [1747-1821], and Alessandro Mattei [1744-1820]); J. T. McGreevy, *American Jesuits and the World: How an Embattled Religious Order Made Modern Catholicism Global*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2016, p. 9; Id., *Restored Jesuits: Notes toward a Global History*, in *The Jesuits and Globalization: Historical Legacies and Contemporary Challenges*, ed. by T. Banchoff - J. Casanova, Washington DC, Georgetown University Press, 2016, pp. 131-146 (international context); A. J. Kuzniewski SJ, *Russia*, in *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits*, ed. by T. Worcester, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2017, pp. 702-704; N. Guasti, *Age of Suppression*, cit., p. 935 (Pacca); D. Julia, *La Restauration de la Compagnie de Jésus*, in *Compagnie de Jésus*, cit., pp. 51-69, esp. 61 (sequence of events, *de facto*); T. McCoog (ed.), *Promising Hope*, cit., includes the Latin text of *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* and its translation into English by J. K. Drane SJ (ivi, pp. 323-326).

³¹ Carroll to Grassi, 10 and 11 Dec. 1814, in *JCP*, III, pp. 308-309, esp. 308 («miraculous»), 309 («authentic»); Carroll to Grassi, 27 Dec. 1814, ivi, pp. 310-311 («estates»). See also P. K. Guilday, *Restoration*, cit., p. 224; D.L. Schlafly, *Post-Suppression Society*, cit., p. 776; Id., *The "Russian" Society and the American Jesuits: Giovanni Grassi's Crucial Role*, in *Jesuit Survival*, cit., pp. 354-367, esp. 364; D. L. Schlafly, *General Suppression*, cit., pp. 205-206; C. O'Donnell, *John Carroll, the Catholic Church*, cit., p. 382; Ead., *Jesuits*, cit., p. 43.

³² On the negotiations between the Holy See and the Society of Jesus at large, see L. Codignola, *Pius VIII and North America, 1816-1830*, in «Annali Accademici Canadesi», X-XI, 1995, pp.

Contrary to the United States, the *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* bull did not elicit much interest in British North America. The last ex-Jesuit of Lower Canada, Casot, had died in 1800, and in Nova Scotia Burke has never succeeded in recruiting ex-Jesuits or Paccanarists for his college. It took over four decades before the Society of Jesus returned to British North America via France (1842). It took even more years, over three quarters of a century, for the issue of the estates belonging to the Society of Jesus that were confiscated by the British Crown immediately after Casot's death to be legally solved (1888)³³.

Here is how, in 1921, Guilday summarized and interpreted the experience of the Suppression years: «From August 16, 1773, until August 7, 1814, the Society of Jesus was outlawed by the Church of God. [...] With the exception of Prussia and Russia [...] confiscation and suppression were carried out to the letter»³⁴. In fact, confiscation and suppression were not «carried out to the letter». This point is exactly what distinguishes the interpretation of Guilday – yet a fine, accurate, and original scholar – from the cohort of historians who wrote on the same period two

3-35, esp. 9-14; Id., *Leo XII and North America (1818-29)*, in *Dall'intransigenza alla moderazione. Le relazioni internazionali di Leone XII*, ed. by I. Fiumi Sermattei et al., Ancona, Consiglio Regionale, Assemblea legislativa delle Marche, 2018, pp. 195-229, esp. 200-202, 208-209. The Jesuits' point of view is documented in *HSJ*, III, pp. 403-582; IV, pp. 1031-1103. On Thomas Aloysius Hughes SJ (1849-1939), see R. E. Curran, *From Saints to Secessionists: Thomas Hughes and The History of the Society of Jesus in North America*, in *Studies in Catholic History: In Honor of John Tracy Ellis*, ed. by N. H. Minnich - R. B. Eno PSS - R. Frederick Trisco, Wilmington, Del., Michael Glazier, 1985, pp. 239-259. Ambrose Maréchal's point of view is described in T. W. Spalding, *Premier See*, cit., pp. 87-91, who is indebted to R. J. Murtha OSB, *The Life of the Most Reverend Ambrose Maréchal, Third Archbishop of Baltimore, 1768-1828*, PhD Thesis, The Catholic University of America, 1965, pp. 257-287.

³³ J. D. Meehan SJ - J. Monet SJ, *The Restoration in Canada: An Enduring Patrimony*, in *Jesuit Survival*, cit., pp. 386-398; J. D. Meehan, *Historiography of Jesuits in Canada since 1842*, in *Jesuit Historiography Online*, ed. by R. A. Maryks, Leiden-Boston, Brill, 2017, online edition; L. Codignola, *The Historiography on the Jesuits of New France*, ivi, 2020, online edition. On the estates issue, see R. C. Dalton, *The Jesuits' Estates Question 1760-1888: A Study of the Background for the Agitation of 1889*, Toronto, University of Toronto Press, 1968; J. R. Miller, *Equal Rights: The Jesuits Estates Act Controversy*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1979. The issue was eventually solved by the *Act Respecting the Settlement of the Jesuits' Estates*, approved by the Legislative Assembly of the Province of Québec (royal assent 12 July 1888).

³⁴ P. K. Guilday, *Restoration*, cit., p. 177. On Guilday, see D. J. O'Brien, *Peter Guilday: The Catholic Intellectual in the Post-Modernist Church*, in *Studies in Catholic History*, cit., pp. 260-306; J. M. White, *The American Catholic Historical Association: A Centennial Appreciation, 1919-2019*, in «The Catholic Historical Review», CV, 1, Winter 2019, pp. 33-51, esp. 34-45.

generations later. Indeed, in the past thirty years or so, there has been a revolution in Jesuit historiography, not only because the field elicited the interest of non-Jesuit and non-confessional historians, but also, and more significantly, on account of a new historical awareness that favours larger if not global contexts of study as opposed to national developments, bilateral relations, and individual agency, and that admits contributions from other disciplines, such as anthropology, and cross-cultural, missionary, and literary studies³⁵. This historiographical revolution has also involved the history of the North Atlantic region. This has been particularly evident with regard to that crucial period in the history of the Society of Jesus that goes from its canonical Suppression in 1773 to its universal Restoration in 1814³⁶.

On the one hand, there certainly was an institutional break between between *Dominus ac Redemptor* (1773) and *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (1814). There also was a break as regards most of the persons involved in the process. Scarcely had any protagonist of that era personally witnessed both of those two crucial moments. In fact, the restored Society almost entirely consisted of a new generation of Jesuits who had never experienced the freedom and power of their eighteenth-century brethren. In fact, as American historian Catherine O'Donnell emphasizes in her original and comprehensive analysis, Carroll «viewed the events of 1814 less as a restoration – a return of the order to its state before suppression – than as a rebirth».

³⁵ A quick look at the Jesuit Historiography Online (JHO) series, edited since 2016 by R. A. Maryks, and published since 2016 in Leiden and Boston by Brill, with support from the Institute for Advanced Jesuit Studies at Boston College, will suffice to prove this point. See <https://referenceworks.brillonline.com/browse/jesuit-historiography-online>.

³⁶ Sixty years after Guilday, this new trend was probably inaugurated by R. E. Curran, *Splendid Poverty* (1983), followed twenty years later by McCoog, *Promising Hope* (2003), and then by a flurry of new publications that far surpassed anything that had been written until then. See the above references to the masterly syntheses of Guasti, Maryks, Meehan, Monet, Shore, and Wright; the brilliant contributions of McGreevy on the international context; of Fontana Castelli on the Paccanarists; of Pizzorusso on *Propaganda fide*; of Inglot and Schlafly on Russia and its relationship to the United States; of McCoog on England; of Binzley, Curran, O'Donnell, and Schroth specifically on the American Jesuits; of Schmid on the German Jesuits in the United States; and of Whitehead on international education and the American links with the European colleges. Also to be noted, regarding Maryland slavery, T. R. Murphy SJ, *Jesuit Slaveholding in Maryland, 1717-1838*, New York-London, Routledge, 2001; E. Barraza Mendoza, *Catholic Slaveowners and the Development of Georgetown University's Slaveing System, 1792-1862*, in «Journal of Jesuit Studies», VIII, 1, December 2021, pp. 56-80; and C. W. Gollar, «Let us go free»: *Slavery and Jesuit Universities in America*, Washington DC, Georgetown University Press, 2024.

Furthermore, in spite of the persistence of their «corporate identity», most ex-Jesuits or new Jesuits involved experienced breaks in their own lives, in that they changed their physical environments, their institutional allegiances, their opinions, and were often at odds with each other. Besides, most of them experienced that forty-one-year gap only partially. The Society of Jesus had never been a monolith, as it is sometimes asserted, but it was even less so in that turbulent era. Indeed, it is «impossible to generalize about an ex-Jesuit “way of proceeding”». By borrowing the insightful and original interpretation of the Restoration years provided by the Canadian historian Paul Shore (1956-2023), one could argue that bewilderment and anger went along with regeneration and innovation³⁷.

On the other hand, neither confiscation nor suppression had taken place in the sudden fashion suggested by Guilday. As described above, in England, British North America, and the United States, the issue of Jesuit properties and estates dragged on for several decades. As for suppression, that was a global process that had started off in Portugal in 1759, that is, fourteen years prior to *Dominus ac Redemptor*, and that it was but partially implemented in the North Atlantic region, where ex-Jesuits by and large carried on as they had always done.

During the nineteenth century, a growing hostility towards the Catholic Church in British North America (except Québec), which was even more virulent in the United States was paralleled, and partially caused, by its increasing presence and influence, especially in the fields of education and intellectual debate. In the United States, their increase in numbers was spectacular – from about six-hundred at the time of the Restoration, to over 16.000 on the eve of World War I. In fact, in the nineteenth century the United States attracted more Jesuits from around the world than any other place, particularly so after the 1848 rebellions³⁸. The nineteenth-century revival of missionary work among the indigenous peoples, which so much resembled, in spirit, the early seven-

³⁷ The generational gap is also emphasized by C. O'Donnell, *John Carroll, the Catholic Church*, cit., p. 383; D. Julia, *Restoration*, cit., p. 51. See G. Mongini, *1769-1839: tribolazioni e martirio, morte e resurrezione della Compagnia di Gesù. Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come “corpo cristico”*, in *Identità e conflitti nella Compagnia di Gesù (secc. XVI-XIX)*, special section of «Ricerche di storia sociale e religiosa», XLII, 85-86, gennaio-dicembre 2014, pp. 157-208, esp. 162-163 (continuity vs. discontinuity); P. Shore, *Years of Jesuit Suppression*, cit., pp. 76 («impossible»), 77-84.

³⁸ For a general overview and interpretation, see McGreevy, *American Jesuits*, cit., pp. 1-7; Mehan, *Historiography of Jesuits*, cit.

teenth-century missionary drive, went along with a strengthened move towards Roman centralization and the seeking of global uniformity. The Society of Jesus, restored – if not actually reborn – after 1814, was there with all the power of its tradition to spearhead those trends.

Martina Gargiulo

«Come l'arca di Noè»: la Compagnia di Gesù
nel Regno di Napoli tra espulsione e riammissione

Contrariamente a quanto messo in luce dalla storiografia riguardo la rocambolesca parabola dei gesuiti spagnoli scacciati dai domini della monarchia iberica¹, il

¹ Prime considerazioni sul tema sono presenti in M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos españoles-hispanoamericanos-filipinos, 1767-1814*, Madrid, Editorial Gredos, 1966; Id., *La Compañía de Jesús en la época de la extinción*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», XXXVII, 1968, pp. 201-231; T. Egido, *La expulsión de los jesuitas*, in *Historia de la Iglesia en España*, ed. R. García-Villoslada, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, vol. 4, pp. 745-792; *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, ed. E. Giménez López, Alicante, Universidad de Alicante, 1997; *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el siglo XVIII*, ed. E. Giménez López, Alicante, Universidad de Alicante, 2002; I. Fernández Arrillaga, *El destierro de los jesuitas castellanos (1767-1815)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2004. Aggiornamenti del quadro storiografico internazionale sono stati offerti da Niccolò Guasti, nei seguenti lavori: *Lotta politica e riforme all'inizio del regno di Carlo III. Campomanes e l'espulsione dei gesuiti dalla monarchia spagnola (1759-1768)*, Firenze, Alinea Editrice, 2006; *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006; *I gesuiti spagnoli espulsi (1767-1815): politica, economia e cultura, in Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, a cura di P. Bianchini, Milano, Vita e Pensiero, 2006, pp. 15-52; *I gesuiti spagnoli espulsi e le élites italiane di fine Settecento*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 20, 2013, pp. 147-178 e *Juan Andrés e la cultura del Settecento*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2017. Ulteriori spunti di storia sociale e culturale dell'irruzione, come la definì Miguel Batllori, dei gesuiti spagnoli nelle Legazioni pontificie sono presenti in P. Bellettini, *Tipografi romagnoli ed ex gesuiti spagnoli negli ultimi decenni del Settecento*, in *Il libro in Romagna. Produzione, commercio e consumo dalla fine del secolo XV all'età contemporanea*, a cura di L. Baldacchini - A. Manfron, Firenze, Olschki, 1998, vol. 2, pp. 557-657; *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici e culturali*, a cura di U. Baldini - G. P. Brizzi, Bologna, Clueb, 2010; M. T. Guerrini, *Gesuiti espulsi, gesuiti soppressi: una difficile integrazione*, in «Società e Storia», 154, 2016, pp. 737-765; Ead., *Nuove stime sui membri dell'Assistenza spagnola in esilio a Bologna (1768-1815)*, in *Popolazione, famiglia e società in età moderna. Scritti in onore di Giovanna Da Molin*, a cura di A. Carbone, Bari, Cacucci, 2017, vol. 1, pp. 245-262 e Ead., *Frammenti di fine Settecento dell'esilio italiano dei gesuiti iberici*, in *Spaesamenti. Processi di estraniamento culturale tra età moderna e contemporanea*, a cura di F. Martelli, Canterano, Aracne, 2017, pp. 51-77.

destino dei confratelli della provincia napoletana nei trentasette anni che intercorsero dalla notte dell'espulsione del 21 novembre 1767 al 1804, anno in cui l'ordine soppresso venne riammesso nel Meridione, rappresenta una pagina bianca ancora da scrivere.

La messa al bando della Compagnia dal Regno di Napoli, oltre che essere in linea con la politica intransigente promossa dalle altre monarchie cattoliche, costituì per il gruppo riformatore napoletano un banco di prova importante per testare la propria influenza sullo Stato borbonico. È noto come Tanucci abbia rivestito in questa trama il ruolo di abilissimo tessitore, rifacendosi apertamente all'esempio spagnolo anche mediante il «patrocinio» delle celebri *Inquietudini de' gesuiti*², nel cui terzo tomo, dato alle stampe proprio nel 1767, campeggiavano ampi rimandi al decreto di espulsione della Compagnia emanato da Carlo III³. Dopo l'allontanamento, tuttavia, si aprirono forti interrogativi intorno al vuoto delle funzioni essenziali sul piano educativo precedentemente demandate ai padri. Contrariamente alle scelte dell'impero asburgico guidato da Maria Teresa, la quale, ai fini di una più organica riforma scolastica, si avvale proprio della collaborazione degli ex insegnanti delle scuole gesuitiche⁴, la ricostituzione di un nuovo sistema d'istruzione superiore nel Regno di Napoli non fece ricorso al corpo docente espulso.

La questione scolastica costituiva un nodo tanto importante quanto urgente da affrontare. La fine del monopolio educativo esercitato dalla Compagnia venne colta come un'opportunità su cui gettare le basi per una riforma dell'intero sistema scolastico e fugare così ogni pericolosa obiezione circa l'insostituibilità dell'ordine. In un primo momento, nelle scuole di grammatica precedentemente

² A tale proposito, si riportano le parole dello stesso protagonista: «Io avevo provveduto da lungo tempo affinché il popolo imparasse a conoscere la cattiveria, le ruberie, l'orgoglio, l'invidia e lo spirito di ribellione dei gesuiti, facendo di tratto in tratto pubblicare nella nostra gazzetta notizie intorno a qualche mancamento commesso in qualche paese dai gesuiti [...] Inoltre di tempo in tempo io feci uscire dalla stamperia regia un volume sotto il titolo *Inquietudini dei gesuiti*, il quale era pieno di diversi trattati, rapporti e decisioni, quali giorno per giorno comparivano in tutti i paesi d'Europa [...]». Il testo è citato in R. Ajello, *Carlo Antonio Broggia*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, Milano-Napoli, Ricciardi e Associati, 1978, vol. 5 (*Dal Muratori al Cesarotti. Politici ed economisti del primo Settecento*), p. 1071.

³ *Inquietudini de' gesuiti*, s. I. [Napoli], s. t., 1767, t. III, cap. VII, pp. 3-10 (numerazione indipendente).

⁴ Sulle strategie di sopravvivenza degli ex gesuiti nei territori tedeschi della monarchia asburgica, si rimanda agli studi di Antonio Trampus e, in particolare, al volume *I gesuiti e l'Illuminismo. Politica e religione in Austria e nell'Europa centrale (1773-1798)*, Firenze, Olschki, 2000.

rette dai gesuiti, Tanucci dispose la sostituzione dei precedenti insegnanti con sacerdoti secolari non sospetti di gesuitismo. A tale fase transitoria doveva seguire un generale rilancio dell'istruzione pubblica⁵. L'ambizioso progetto dovette fare i conti con alcuni limiti strutturali che affliggevano anche altre monarchie europee. La tanto vituperata *Ratio Studiorum* non poteva essere sostituita in tempi brevi, poiché gli ordini religiosi specializzati nell'insegnamento avevano sviluppato una maggiore capacità di formazione dei docenti impiegati nelle scuole che rilasciavano titoli di studio riconosciuti. La laicizzazione dell'insegnamento rimase dunque un processo embrionale, soprattutto a causa delle difficoltà nel reclutamento di professionisti che non vestivano l'abito ecclesiastico⁶.

Nel dicembre 1767, Tanucci aveva già definito le linee essenziali del nuovo ordinamento scolastico, dando concreta applicazione alla riforma nei tre anni successivi. Recependo buona parte dei suggerimenti dei riformatori, il servizio scolastico si presentava come gratuito per tutti i giovani e suddiviso in tre livelli di istruzione: le scuole minori, le scuole maggiori situate nei centri urbani, e infine il terzo livello istituito nell'ex collegio massimo di Napoli. Nelle scuole maggiori si impartivano insegnamenti di filosofia, matematica, teologia, lingua greca e latina. Nelle scuole minori, oltre agli insegnamenti di base di lettura, scrittura e abaco, venne aggiunto il catechismo e la lingua latina⁷. La prammatica del 25 marzo 1768 regolava il piano di studi della scuola dell'ex collegio massimo, rinominato casa del Salvatore, con il corso avanzato di matematica (in cui confluivano insegnamenti di fisica sperimentale e astronomia), i corsi di geometria e trigonometria, geografia, grammatica latina, teologia, storia sacra e profana, grammatica greca. In linea con l'ordinamento generale delle altre scuole, non vennero accettati nel corpo insegnante religiosi di ordini regolari, ma solo sacerdoti secolari per le cattedre di materie religiose e insegnanti laici per i corsi umanistici e scientifici⁸.

La riforma tanucciana si inserì coerentemente in una scelta di campo ben precisa, in funzione di una scuola pubblica al servizio del sovrano. Governare la scuola significava innanzitutto controllare il flusso delle idee e irrobustirle in seno

⁵ F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti dalle Due Sicilie*, Palermo, Sellerio editore, 1993, pp. 98-99.

⁶ A. Ferraresi, *Le riforme settecentesche dell'istruzione superiore*, in *Atlante della letteratura italiana*, vol. 2, *Dalla Controriforma alla Restaurazione*, a cura di E. Irace, Torino, Einaudi, 2011, pp. 642-646.

⁷ F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti*, cit., pp. 100-103.

⁸ L. Giustiniani, *Nuova Collezione delle Prammatiche del Regno di Napoli*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1804, vol. 6, pp. 127-129.

alla società. In tal senso Tanucci operò una scelta molto forte, in un momento in cui negli stessi ambienti illuministici si discuteva animatamente intorno alla possibilità di accettare o escludere del tutto dalle scuole pubbliche i religiosi. Tanucci infatti non arretrò nell'escludere gli ordini regolari impegnati nell'istruzione soprattutto di livello elementare, come gli scolopi e i barnabiti, e soprattutto nel sottrarre a tutti gli ecclesiastici le cattedre umanistiche e scientifiche. La sua fu un'importante conquista sul piano politico poiché garantì che a sostituire i gesuiti non fossero, come nel caso di altri paesi, esponenti di altri ordini religiosi, ma un corpo docente nuovo a cui era demandato il delicato compito di formare i quadri dirigenti del futuro⁹.

Altrettanto fermamente proseguì la sua ricerca di una via per il superamento della feudalità. L'espulsione dei gesuiti, detentori dei due feudi lucani di Latronico e Policoro, funse da primo acceleratore per una maggiore mobilità interna al mercato dei feudi, rimasto per lungo tempo statico. Si trattò per la monarchia borbonica di un processo transitorio estremamente lungo e accidentato, che prevedeva l'assegnazione al demanio regio dei territori feudali incamerati a seguito della confisca dei beni gesuitici, e la loro possibile vendita in burgensatico, ossia privi di ogni vincolo feudale¹⁰. Non poche furono le difficoltà incontrate nell'amministrazione del feudo di Policoro, fino alla sua vendita siglata nel 1793 in favore della principessa di Gerace Maria Antonia Oliva Grimaldi¹¹. Ubicato nell'area metapontina, esso si estendeva lungo una superficie complessiva di 17 miglia, disabitata da secoli. Ai terreni adatti alla coltivazione e al pascolo così come alle rigogliose aree boschive si alternavano infatti zone acquitrinose e impraticabili, responsabili, specialmente nei mesi estivi, della recrudescenza della malaria e delle conseguenti febbri mortali. Le maggiori responsabilità di governo a cui erano chiamati i gesuiti in questo aspro territorio ruotavano intorno alla gestione delle attività zootecniche, della semina e dei relativi raccolti.

Analogamente a quanto avvenuto nella capitale, era giunto con solerzia sul tavolo dell'uditore dell'udienza provinciale di Matera, Saverio Del Vecchio, l'ordine di allontanare i religiosi dai loro ex possedimenti nella provincia di Basi-

⁹ F. Renda, *L'espulsione dei Gesuiti*, cit., pp. 119-123.

¹⁰ A. M. Rao, *Mezzogiorno feudale. Feudi e nobiltà da Carlo di Borbone al Decennio francese*, Napoli, Fedoa Press, 2022, p. 167.

¹¹ La famiglia Serra di Gerace acquistò il feudo dalla Reale Azienda di Educazione per la cifra di 402.000 ducati. Una copia dell'atto notarile, stipulato dal notaio Vincenzo Portanova, è presente in Archivio di Stato di Napoli (ASN), *Serra di Gerace*, b. 4 Appendice, cc. s.n.

licata. Negli ordini di esecuzione dello sfratto veniva già sollevata la necessità di una buona gestione dei feudi, i quali necessitavano di «persone probe e abili per accudire a quelle industrie e alle semine»¹². Al momento dell'espulsione, risultavano impiegati come padre superiore di Latronico e Policoro il tarantino Gennaro Didelli e tre fratelli coadiutori – Luca Cardillo, Castrense Mirabella e Giuseppe Lamberti – i quali avevano manifestato la propria volontà di lasciare l'abito per usufruire della pensione vitalizia. Un dispaccio del 28 novembre 1767 autorizzò i fratelli secolarizzati a permanere nel feudo fino a nuovo ordine reale. Di conseguenza, i tre furono reintegrati nelle rispettive incombenze: il Cardillo alla sovrintendenza dei campi; il Mirabella alle industrie degli animali e il Lamberti alla dispensa della ex casa baronale¹³.

Tuttavia, a distanza di tre anni, l'ex coadiutore Luca Cardillo ricopriva ancora il ruolo di fattore di campo a Policoro. Fino al mese di giugno del 1768 quest'ultimo continuò nella sua attività, esercitando anche il compito di dispensiere, a seguito della partenza di Giuseppe Lamberti. Dopo che il locatario scelto dalla Giunta degli Abusi prese effettivo possesso del feudo, egli continuò però a servirlo come dispensiere¹⁴. Invano Gennaro Pallante, amministratore dei beni gesuitici in seno alla Giunta, cercava di persuaderlo a fare ritorno nel suo luogo natio o a trasferirsi altrove, al fine di guadagnare in altro mestiere ben più del mantenimento pattuito di trenta carlini mensili. Al contrario, facendo leva sul fatto di ricoprire ancora un lavoro di non poco conto all'interno del feudo, Cardillo supplicava di ottenere altra somma di denaro per poter supplire ai suoi bisogni. Essendo trascorso un ulteriore anno e mezzo dall'espulsione dei suoi ex confratelli, egli richiedeva in particolare una cifra suppletiva di quarantacinque ducati¹⁵. Il 25 febbraio 1769 la Giunta indirizzava la propria risposta al soprintendente regio di Policoro, Nicola Venusio, sostenendo che, come Cardillo stesso aveva ammesso, l'ex fratello aveva già ricevuto regolarmente, oltre alla pensione, il vitto e ulteriori sei carlini mensili destinati al consumo personale di tabacco. Di conseguenza, si ribadiva che egli poteva ricevere soltanto i trenta carlini mensili per tutto il tempo in cui aveva servito il feudo come fattore e che tale sussidio si sarebbe comunque interrotto a partire dal subentro del locatario¹⁶.

¹² ASN, *Segreteria di Casa Reale, Affari gesuitici*, b. 1290, cc. 376r-v.

¹³ Ivi, cc. 299r-v.

¹⁴ ASN, *Giunta degli Abusi, Carteggi Basilicata*, b. 37, c. 17r.

¹⁵ Ivi, cc. 17v-18r.

¹⁶ Ivi, c. 18v.

Il 10 marzo Luca Cardillo lamentava il rifiuto della Giunta di concedergli la gratificazione meritata, in quanto aveva servito il feudo «assai più e con maggior fatica» anche con l'arrivo del locatario, giunto sul posto soltanto nel mese di settembre del 1768. Nel mese di giugno dello stesso anno, a seguito della partenza dei suoi compagni, Cardillo aveva assunto anche i compiti della cura delle industrie e della dispensa. La tenue gratificazione economica accordatagli non risultava quindi sufficiente, poiché aveva svolto da solo mansioni precedentemente affidate a tre persone¹⁷.

Al di là delle ricadute materiali in materia di erogazione dei sussidi – utilizzati dagli Stati borbonici come leva per indebolire lo spirito di corpo gesuitico e provocare la conseguente fuoriuscita dei suoi anelli più deboli, come i fratelli coadiutori e i novizi – il fenomeno collettivo dell'espulsione dei gesuiti, oltre ad aver dato impulso a dei processi di riforma non più rinviabili, costituì una frattura globale in seno alla cattolicità che poté essere riassorbita soltanto in seguito all'onda rivoluzionaria e al successivo riflusso restauratore. Ritornando al caso in esame, la breve parabola della Repubblica napoletana e il ritorno al trono di Ferdinando IV crearono le condizioni ideali per l'apertura delle trattative in favore degli espulsi. L'allontanamento dal Regno e la successiva soppressione canonica dell'ordine avevano infatti privato i corpi reazionari di un tradizionale punto di riferimento. Sono state da tempo enucleate le modalità con cui un gruppo rumoroso di ecclesiastici provò a reagire sotto il vessillo dell'anti-giacobinismo e del filo-gesuitismo¹⁸. In particolare, la storiografia ha evidenziato come gli ultimi anni del Settecento fossero impregnati di un pensiero apocalittico, filopapale e legittimista che, alimentatosi anche della soppressione della Compagnia, era destinato ad abbracciare ampi gruppi sociali controrivoluzionari e infine la compagine dell'intransigentismo cattolico della Restaurazione¹⁹.

¹⁷ Ivi, cc. 26r-v.

¹⁸ Si rimanda, in particolare, a P. Palmieri, *I taumaturghi della società. Santi e potere politico nel secolo dei Lumi*, Roma, Viella, 2010, pp. 223-245 e alla bibliografia citata dall'autore.

¹⁹ M. Caffiero, *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in «Critica storica», 4, 1987, pp. 584-602; Ead., *La fine del mondo. Profezia, apocalisse e millennio nell'Italia rivoluzionaria*, in «Cristianesimo nella Storia», 10, 1989, pp. 389-442; Ead., *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991; L. Guerci, *Uno spettacolo non mai più veduto al mondo. La Rivoluzione francese come unità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, UTET, 2008.

Il ritorno della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli fu in primo luogo preceduto dalla congiuntura più favorevole apertasi per i confratelli spagnoli i quali, a partire dal 1773, poterono spostarsi liberamente per la penisola italiana. La capacità degli espulsi, ora privati della loro casa comune, di intessere relazioni presso le corti si dimostrò fondamentale per la successiva rinascita della comunità napoletana²⁰. Una grande tela diplomatica presso le élites sabaude e toscane era stata intessuta da tempo proprio da José Pignatelli. Questi, a partire dal 1792, lavorò attivamente per ricostituire la Compagnia, facendo leva sulla sopravvivenza dell'ordine nell'Impero russo: tale disegno non poteva però prescindere dal necessario sostegno delle casate regnanti italiane²¹.

José Pignatelli apparteneva ad una famiglia storicamente vicina alla Compagnia: i Pignatelli-Fuentes, Grandi di Spagna nonché membri di spicco del baronato napoletano e in particolare del ramo dei duchi di Monteleone, promotori dell'ingresso dei gesuiti a Napoli nel 1551. Una sua sorella, María Francisca Pignatelli, risiedeva nella capitale partenopea, avendo sposato il cugino Francisco de Cárdenas y Pignatelli, conte d'Acerra²². Secondo quanto riportato dal postulatore Giuseppe Aloisio nel terzo articolo di apertura del processo di canonizzazione napoletano del 1831²³, il futuro santo rinunciò alle agevolazioni del

²⁰ I. Fernández Arrillaga - N. Guasti, *The Exiled Spanish Jesuits and the Restoration of the Society of Jesus*, in *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, ed. R. A. Maryks - J. Wright, Leiden, Brill, 2015, pp. 182-183; E. Giménez López, *La Compañía de Jesús, del exilio a la restauración. Diez estudios*, Alicante, Universitat d'Alacant, 2017, pp. 19-57; M. T. Guerrini, *La "peregrinatio" en el exilio. Los itinerarios de los jesuitas españoles expulsados entre las Legaciones de Bolonia, Ferrara y Romaña (1775-1804)*, in *Memoria de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, ed. I. Fernández Arrillaga et al., Madrid, ANAYA, 2018, pp. 541-553.

²¹ M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma, Università Gregoriana, 1997; S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli, Bibliopolis, 2008; N. Guasti, *¿Jesuitas o ignacianos? El debate sobre el restablecimiento de la Compañía de Jesús*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 56, 2, 2020, pp. 289-311; Id., *Il ristabilimento della Compagnia di Gesù e i gesuiti spagnoli espulsi: il dibattito interno sulla natura dell'ordine (1804-14)*, in *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au Monde Contemporain (XVIII^e- XX^e siècles)*, éd. P. A. Fabre - P. Goujon - M. Morales, Roma, IHSI-École française de Rome, 2020, pp. 133-181.

²² N. Guasti, *I gesuiti spagnoli espulsi, le corti italiane e la restaurazione dell'ordine di Sant'Ignazio: José Pignatelli e Juan Andrés*, in *Cultura di corte nel secolo XVIII spagnolo e italiano: diplomazia, musica, letteratura e arte*, 1. *Politica e diplomazia*, a cura di N. Guasti - A. M. Rao, Napoli, Fedoa Press, 2023, pp. 343-344.

²³ Il processo di canonizzazione napoletano di José Pignatelli, di cui il presente lavoro si sofferma solo sugli articoli di postulazione, è stato analizzato anche da G. Sodano, *La santità a*

suo nome per abbracciare il destino di esule e condividere con la sua famiglia allargata di seicento religiosi le peripezie di un lungo viaggio che li condusse fino in Corsica. Sull'isola egli si adoperò attivamente per garantire ai suoi confratelli il necessario sostentamento e alleviarne così le angustie²⁴.

Da Ferrara, in cui si insediò insieme all'ex provincia di Aragona, a Bologna dove sopportò «il colpo acerbo dell'abolizione» della Compagnia e la parallela umiliazione della stretta sorveglianza da parte delle autorità borboniche, Pignatelli continuò ad attingere al suo ricco patrimonio per alleviare le sofferenze economiche degli espulsi, giunti in molti casi ai limiti dell'indigenza. Allo stesso modo egli elargì un copioso numero di elemosine agli ecclesiastici in fuga dalla Francia, guadagnando grande influenza presso il microcosmo controrivoluzionario rifugiatosi nei domini pontifici²⁵. Secondo il postulatore, Pignatelli, spinto

Napoli nell'Ottocento, tra innovazione e continuità, in «Cristianesimo nella Storia», 3, 1997, pp. 357-378; Id., *I processi di beatificazione e canonizzazione a Napoli durante l'episcopato di Sisto Riario Sforza*, in «Campania sacra», 29, 1998, pp. 259-276; P. Palmieri, *I taumaturghi della società*, cit., pp. 238-241.

²⁴ Archivio Storico Diocesano di Napoli (ASDN), *Processi di beatificazione, Giuseppe Pignatelli*, b. 277, cc. 45r-v: «Qualmente emanato nell'Aprile del 1767 il Reale Decreto di espulsione dei Gesuiti dalle Spagne il Servo di Dio tutto che ferito al vivo da un tal colpo con somma rassegnazione si sottopose al Divino volere, e non che querelarsi, riprese anzi alcuni che censuravano gli Ordini Sovrani e si fece a consolar gli affitti suoi compagni, la sorte dei quali volle egli seguire nell'esilio ed onta dell'inferma sua salute e delle premurose istanze de' suoi congiunti unite al Real beneplacito che gli permetteva di rimanere. Raggiunse egli coi Gesuiti di Saragozza gli altri esuli in Terragona, dove dal provinciale della provincia d'Aragona conosciuti quanto egli l'incaricò di provvedere al tragitto a ai bisogni dell'esule famiglia composta di seicento Religiosi. Niente egli omise di ciò che potesse essere necessario e niente trascurò che potesse agli oppressi ed angustiati suoi fratelli rendere meno grave il cordoglio ed i travagli di una lunga, penosa ed incerta navigazione. Esposti poi sulle spiagge di Corsica provvide contro ogni aspettativa i mezzi di alloggio e di sussistenza per tutti, e regolò in guisa le cose che la Compagnia di recente ivi approdata, sia nell'interno sia nel metodo degli studj vi sembrasse già stanziata da molto tempo. Né minor cura si diede perché facile e comodo per quanto potevasi si rendesse a tutti il viaggio, allorché ai Padri venne permesso di trasferirsi nello Stato Pontificio».

²⁵ Ivi, c. 45v: «Qualmente giunto che fu in Ferrara il Venerabile Servo di Dio, e provvisti di alloggio conveniente tutti i Religiosi suoi confratelli, ogni cosa compose in brevissimo tempo secondo gli usi della Compagnia in guisa che passato appena qualche mese dall'arrivo tutto vi sembrava già da lungo tempo stabilito. [...] Sostenne poi con perfetta rassegnazione ed umile riverenza alla Divina Volontà il colpo acerbo dell'abolizione e i molesti ordini venuti da Spagna, che lo costrinsero a dimorare quasi prigioniero in Bologna presso il Commissario Reale. Qualmente il Venerabile Servo di Dio in tutto il tempo che dimorò in Bologna [...] si applicò con tutte le sue forze in sollievo de' suoi confratelli dispersi provvedendo con sussidj alle loro

dal desiderio di rivestire al più presto l'abito ignaziano, dopo aver domandato «il Pontificio consiglio», per due volte chiese di unirsi alla comunità russa, «ma ambedue le volte da imprevedute circostanze ne venne impedito»²⁶. Sul rifiuto di Stanislaw Czerniewicz pesavano con molta probabilità sia i natali del richiedente, sia i primi segnali di frattura fra la generazione di gesuiti formati nella Russia bianca e i confratelli spagnoli, maggiormente aderenti al modello dell'antica Compagnia²⁷.

Sempre determinato nel suo progetto di ricostituire delle cellule italiane della Compagnia, Pignatelli ben comprese il ruolo delle corti come ancore di sostegno e protezione, dal punto di vista sia politico – a fronte della perdurante linea della fermezza adottata da Carlo IV di Spagna – sia economico, al fine di rilanciare sui territori le attività educative e assistenziali degli ex padri. In particolare, la corte parmense, che nel corso degli anni Ottanta del XVIII secolo aveva sposato la linea dell'ortodossia cattolica, si dimostrò oltremodo sensibile ad appoggiare la causa della rinascita universale dell'ordine. Nel 1793, a seguito della svolta repubblicana della Rivoluzione francese, maturò il clima favorevole per la partenza di alcuni gesuiti dalla Russia verso il ducato parmense²⁸.

Come ricorda lo stesso postulatore, Pignatelli assunse il ruolo di maestro dei novizi del Noviziato di Colorno, per poi diventarne rettore. Lì il futuro santo promosse un modello educativo e apostolico pienamente rispondente allo spirito dell'antica Compagnia, in cui la pratica degli Esercizi spirituali e lo studio procedevano di pari passo con le attività caritative in favore dei bisognosi negli ospedali e nelle carceri²⁹. Il 7 marzo 1801, sfruttando una normalizzazione dei rapporti

miserie, visitandoli infermi e vegliando qual padre commune in tutte le loro necessità. Estese le sue liberalità ancora agli altri sovvenendo con copiose limosine un gran numero di ecclesiastici e secolari, che emigrarono dalla Francia per la rivoluzione. [...] Non lasciava intanto ogni industria presso i Governanti per impedire, come fece, nuovi disastri agli oppressi religiosi, al qual fine soltanto si studiava di conciliarsi l'amicizia e benevolenza ancora dagli stessi Repubblicani, le massime dei quali peraltro Egli aborrisva».

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Sulla frattura, divenuta presto insanabile, fra le due anime della Compagnia si rinvia a N. Guasti, *¿Jesuitas o ignacianos?*, cit., pp. 299-309.

²⁸ *Id.*, *I gesuiti spagnoli espulsi, le corti italiane*, cit., pp. 346-347.

²⁹ ASDN, *Processi di beatificazione, Giuseppe Pignatelli*, b. 277, c. 46r: «Qualmente recatosi il Venerabile Servo di Dio in Colorno e superata dal provinciale la di lui umiltà e renitenza, fu nominato Superiore di detta Casa e Maestro de' Novizij, e si diede in modo mirabilissimo all'esercizio della più alta perfezione religiosa [...] Come maestro de' novizij pose ogni studio per formare nel vero spirito e nella pratica delle virtù i nuovi allievi istruendoli più coll'esempio

diplomatici con la Francia napoleonica, papa Pio VII riconobbe l'esistenza della Compagnia in Russia per mezzo del breve *Catholicae fidei*. Venne così ufficializzato il collegamento fra la comunità russa e quella parmense. Il contrasto fra le due diverse anime gesuitiche si sarebbe di lì a poco spostato nella penisola italiana, prendendo forma nella rivalità fra Pignatelli e il piacentino Gaetano Angiolini, nominato in quello stesso periodo procuratore generale dell'ordine in Italia³⁰.

In piena età napoleonica, i due religiosi lavorarono a stretto contatto «per trattare l'affare della ripristinazione» nel Regno di Napoli³¹. Nel mese di aprile del 1804, Pignatelli si era recato a Roma per consultarsi direttamente con il pontefice, senza tralasciare una tappa obbligata a Bologna e Ferrara per reclutare un primo numero di confratelli spagnoli disposti a seguirlo a Napoli. A favorire i quattro viaggi esplorativi compiuti in precedenza nella capitale partenopea – 1794, 1795, 1797 e 1802 – fu il legame familiare con la contessa d'Acerra, la quale non gli aveva mai fatto mancare il suo appoggio anche durante gli anni di esilio³².

Secondo il postulatore, il difficile negoziato ebbe successo per merito delle capacità diplomatiche di Pignatelli, unite ad una decisa dose di fermezza nel preservare il modello di continuità gerarchica fra la nuova creatura e la Compagnia ante 1773³³. Nel 1797 le prime trattative per la riammissione erano fallite proprio

che colla voce, e traendoli in tal guisa a battere la via della virtù con facilità ed amore. Adempiti poi gl'interni ufficii erano sue giornaliere e gradite occupazioni le visite all'ospedale per sua cura eretto, ove applicavasi le carceri ove prestava a quegli infelici ogni aiuto spirituale e temporale, riducendoli colla sua capacità e zelo a vera conversione. I poveri trovavano in lui un sicuro soccorso, ognuno vi trovava il consolato sostegno in tempo di epidemia e carestia, e tutti vi scorgevano un modello di ogni cristiana virtù».

³⁰ Sulla chiacchierata figura di Gaetano Angiolini si rimanda ai lavori di Niccolò Guasti e Sabina Pavone precedentemente citati e alle seguenti voci biografiche: E. Papa, *Angiolini, Gaetano*, in *Dizionario Storico degli italiani*, vol. 3, 1961: https://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-angiolini_%28Dizionario-Biografico%29/ (ultimo accesso: 22 luglio 2024) e S. Pavone, *Angiolini, Gaetano (1748-1816)*, in *Les Jésuites. Histoire et dictionnaire*, éd. P.-A. Fabre - B. Pierre, Parigi, Bouquins éditions, 2022, pp. 446-448.

³¹ ASDN, *Processi di beatificazione, Giuseppe Pignatelli*, b. 277, c. 46r.

³² J. M. March, *El restaurador de la Compañía de Jesús: beato José Pignatelli y su tiempo*, Barcelona, Imprenta Revista Ibérica-Editorial Librería Religiosa, 1944, 2 voll., 2, pp. 121-122, 129-132, 269 e N. Guasti, *I gesuiti spagnoli espulsi, le corti italiane*, cit., p. 349.

³³ Ivi, cc. 46r-v: «Il Venerabile Servo di Dio pertanto incaricato di una trattativa sì delicata e difficile incominciò per mezzo del silenzio e della segretezza a togliere di mezzo alcuni degli ostacoli che da troppa facilità di parlare erano stati pel passato eccitati, quindi si applicò con somma prudenza a rimuovere le rimanenti difficoltà, ma quanto alla più grave di tutte, scorrendo che né le sue ragioni né il credito di cui godeva presso i Sovrani, che già personalmente

a causa della linea più ferma di Ferdinando IV. Il sovrano aveva aperto all'ipotesi di un invio di sacerdoti secolari da impiegare nei collegi superiori del Regno, a patto che non rispondessero a superiori operanti fuori dai suoi domini³⁴. Tale richiesta era giustificata sia dall'esigenza di non scatenare la prevedibile reazione spagnola, sia dalla necessità di preservare una linea prudente sulla Compagnia, la quale era stata ritenuta un corpo politico-religioso propenso alla sedizione ai danni dei regnanti. Tuttavia, la nuova congiuntura politica favorì un cambio decisivo di tale posizione e la conseguente riammissione dei gesuiti nel Regno.

L'influente regina Maria Carolina fu persuasa dallo stesso Pignatelli a indirizzare una lettera a Carlo IV, nelle cui pagine giustificava tale ripensamento con il bisogno di rieducare la gioventù corrotta dalle nuove e pericolose idee provenienti dalla Francia³⁵. Attraverso l'emanazione del breve *Per alias nostras* del 30 luglio 1804, Pio VII concesse infine ai gesuiti nel Mezzogiorno le stesse prerogative di cui godevano in Russia. Il postulatore non evitava di ripercorrere le difficoltà logistiche che Pignatelli, nominato provinciale d'Italia, dovette affrontare durante le prime fasi di reinsediamento della comunità. Ben lontani dal fastoso passato, i restituiti locali del collegio massimo e del collegio dei nobili si presentavano agli occhi dei padri come «case bisognose di moltissimi restauri, e nella massima parte occupate ancora da estranei». Nonostante ciò, il religioso rinunciò alle agiatezze offerte dal palazzo della sorella, per trasferirsi insieme ai suoi confratelli in «alcune poche camere disagiate, mal riparate e di incommodissimo accesso» del collegio massimo e sovrintendere personalmente ai lavori di riadattamento dello stabile³⁶.

Pignatelli riservò a sé anche la delicata selezione dei soggetti da riammettere a Napoli, «affinché col moltiplicarsi degli individui non si moltiplicassero gli ostacoli». Nel contenere il rischio di disordini interni e deviazioni spirituali che potessero coinvolgere anche gli «antichi Gesuiti che ritornavano dopo essere stati tanti anni nel Secolo», egli esigeva da questi ultimi di aver completato il terzo anno di probazione³⁷. La sua conseguente predilezione nel gratificare «uomini

lo conoscevano, sormontarla potevano, altamente dichiarò essere costitutivo essenziale della Compagnia il dipendere dai cenni di un solo, né potersi in ciò indurre alcuna variazione senza distruggerla, e protestò che la Compagnia non avrebbe mai comperata a tal costo la sua esistenza nel regno, ed egli stesso sarebbe stato il primo a ritirarsi».

³⁴ J. M. March, *El restaurador*, cit., vol. 2, pp. 132-136, 257-273.

³⁵ Ivi, pp. 281-282 e N. Guasti, *I gesuiti spagnoli espulsi, le corti italiane*, cit., p. 350, n. 46.

³⁶ ASDN, *Processi di beatificazione, Giuseppe Pignatelli*, b. 277, c. 46v.

³⁷ Ivi, c. 47r.

più veterani, abili e bene istruiti nelle Regole di S. Ignazio» come padri superiori dei collegi, emarginando i confratelli giovani, «gli scrupolosi o quelli che per natura erano di un temperamento impetuoso e collerico»³⁸, innescò non poche frizioni con Angiolini. Nelle sue memorie, quest'ultimo esprimeva giustificabili perplessità intorno all'ammissione di un numero insostenibile di ex gesuiti troppo anziani e «quasi inutili ai ministerj della Compagnia», tanto da alimentare la percezione che, al posto di rifondare collegi, si volessero istituire «ospitali di ammalati e di vecchj»³⁹.

Dall'altra parte, la linea rigorista di Pignatelli venne sposata dal padre bergamasco Luigi Mozzi de' Capitani, suo stretto collaboratore. Secondo il suo primo biografo, Giacinto Bassi, egli lasciò repentinamente la direzione dell'oratorio del Caravita a Roma per seguire il confratello a Napoli e così «seppellirsi nella sua amata Compagnia di Gesù»⁴⁰. Nel ripercorrere in un suo memoriale i contrasti fra Pignatelli e Angiolini sulle strategie di reclutamento interne alla comunità gesuitica meridionale, egli difende la scelta, cauta e purista al tempo stesso, di preservare «il rigor dell'antica osservanza» anche a costo di accogliere un numero di gesuiti «assai piccolo» ma «di virtù assai depurata»⁴¹. La sua aderenza alla visione di Pignatelli gli valse la nomina di missionario urbano di Napoli. Il religioso estese presto la sua predicazione anche nelle province del Regno, ampliando il numero di diocesi visitate fra il 1797 e il 1803 nell'area piacentina e parmense, in Veneto, nella Repubblica di Ragusa (attuale Dubrovnik) e nelle Marche⁴². Francesco Tiberi, vicario generale della diocesi di Sora, avrebbe al riguardo commentato che «le fatiche del Padre Mozzi furono immense: predicava solo, e tutto

³⁸ Ivi, c. 47v.

³⁹ N. Guasti, *¿Jesuitas o ignacianos?*, cit., pp. 303-304. Il virgolettato di Angiolini è alla n. 52.

⁴⁰ G. Bassi, *Vita del Padre Luigi Mozzi della Compagnia di Gesù*, Novara, Tipografia di Girolamo Miglio, 1823, p. 161. Su Luigi Mozzi si veda il contributo di Emanuele Colombo nel presente volume, nonché il suo lavoro *Jesuit at Heart. Luigi Mozzi de' Capitani (1746-1813) between Suppression and Restoration*, in *Jesuit Survival and Restoration*, cit., pp. 212-228. Ulteriori indicazioni biografiche sono contenute in P. Vismara, *Mozzi de' Capitani, Luigi*, in DBI, 77, 2012: [https://www.treccani.it/enciclopedia/mozzi-de-capitani-luigi_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/mozzi-de-capitani-luigi_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso: 22 luglio 2024); *La Repubblica bergamasca del 1797: nuove prospettive di ricerca*, a cura di D. Edigati - S. Mori - R. Pertici, Roma, Viella, 2020 e C. Grasso, *Lo spettro della "setta". La sovversione clandestina in Spagna tra repressione, letteratura reazionaria e internazionalismo controrivoluzionario (1789-1848)*, in *Il mondo in subbuglio. Ricerche sull'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, a cura di M. Dinacci - D. Maione, Napoli, Fedoa Press, 2022, pp. 304-306.

⁴¹ N. Guasti, *¿Jesuitas o ignacianos?*, cit., p. 304, n. 54.

⁴² E. Colombo, *Jesuit at Heart*, cit., p. 222.

il giorno in Chiesa e per le piazze e sino alla mezzanotte stava in confessionale. [...] La sua parola era animata dallo zelo, e la sua voce era così sonora che pareva sicuramente superiore alle sue forze ed alla sua età»⁴³.

Nel rievocare le tappe della parentesi napoletana di Mozzi, il biografo si serve anche di alcune sue lettere. In una di queste, il padre avrebbe definito la comunità del collegio massimo come un'«Arca di Noè» animata da molteplici nazionalità – «Tedeschi, Francesi, Spagnoli, Portoghesi, Americani e Italiani d'ogni provincia» – al cui interno, sebbene perdurassero le ristrettezze economiche, si respirava un clima coeso e armonico⁴⁴. Contrariamente al pensiero di Angiolini, che non lesinò aspre critiche riguardo al campanilismo e ai dissapori fra le singole province estremamente gelose delle loro consuetudini⁴⁵, Mozzi ribadì anche fra le pagine del suo memoriale che la difficile convivenza fra gesuiti di diverse generazioni, patrie ed estrazioni culturali fu possibile grazie alle doti negoziali di Pignatelli⁴⁶.

La presenza della Compagnia a Napoli durò tuttavia solo due anni. Similmente al caso parmense, le autorità francesi, anche come conseguenza dell'inasprimento dei rapporti diplomatici con lo Stato pontificio, decretarono il suo scioglimento nel 1806. Sempre Mozzi, in una lettera del 3 settembre 1805, avrebbe presagito «la tempesta» che stava per abbattersi sul loro capo⁴⁷. A nulla valse il giuramento di fedeltà che Pignatelli sottopose alla nuova forza occupante, sedando in nome del pragmatismo i malumori dei confratelli⁴⁸. Nel mese di luglio, Giuseppe Bonaparte decretò l'espulsione di tutti i gesuiti stranieri dal Mezzogiorno continentale. L'8 luglio Pignatelli fece così ritorno a Roma. Dopo aver ultimato le operazioni di ricollocamento della comunità gesuitica meridio-

⁴³ G. Bassi, *Vita del Padre Luigi Mozzi*, cit., p. 264.

⁴⁴ Ivi, pp. 264-265.

⁴⁵ N. Guasti, *¿Jesuitas o ignacianos?*, cit., pp. 305-306, n. 57.

⁴⁶ Ivi, p. 306, n. 59.

⁴⁷ G. Bassi, *Vita del Padre Luigi Mozzi*, cit., p. 265: «Le cose nostre vanno sempre bene ed a vele gonfie: questo mi fa presagire qualche tempesta, perché nella Compagnia le grandi prosperità sono sempre state il preludio di qualche sterminio».

⁴⁸ ASDN, *Processi di beatificazione, Giuseppe Pignatelli*, b. 277, c. 50r: «Tant'era la sua prudenza, che quantunque volgessero tempi sì torbidi e difficili, specialmente dopo la mutazione del governo, seppe egli tanto saviamente regolare i suoi, e le cose a loro appartenenti, che non solo non fu dato alcun appiglio ai nemici della Chiesa per censurare la Compagnia, ma ad onta ancora delle spie che a bella posta da quelli s'impiegavano per ascoltare i discorsi, esaminare i passi, indagare i sentimenti degli individui, mancò loro perfino ogni pretesto per calunniarla».

nale tra Roma e altri centri laziali, scomparve nella città eterna in odore di santità nel novembre 1811⁴⁹.

Nel mese di aprile dello stesso anno, Luigi Mozzi ricorse alla Direzione generale della liquidazione del debito pubblico del Regno d'Italia per l'erogazione della pensione vitalizia. Si attivò conseguentemente l'*iter* informativo fra l'incaricato d'Affari presso la corte meridionale (Giulio Cesare Estense Tassoni), il ministro degli Affari Esteri del Regno murattiano (il marchese di Gallo), e i titolari dei ministeri del Culto e della Polizia Generale⁵⁰. Il mese seguente, giunse la risposta affermativa del ministero della Polizia Generale, a cui il re francese demandò l'operazione di espulsione di cinque anni prima. Mozzi venne allontanato da Napoli con un passaporto rilasciatogli il 4 settembre 1806⁵¹ (Fig. 1). Tale ritardo nella partenza sarebbe stato causato da una rovinosa malattia, che destò la compassione del temuto uomo d'ordine di Giuseppe Bonaparte, il ministro della polizia e della guerra, Antonio Cristoforo Saliceti. Al termine della convalescenza, Mozzi si unì all'esilio romano dei suoi confratelli⁵².

Gli unici padri che non seguirono tale sorte furono coloro che, tra il 1805 e il 1806, avevano seguito Gaetano Angiolini in Sicilia. Il postulatore sottolinea come le pressanti richieste di quest'ultimo risultarono molestissime alle orecchie di Pignatelli. Il futuro santo con estremo disappunto autorizzò la partenza verso l'isola di un gruppo di gesuiti – alcuni dei quali giudicati particolarmente validi negli affari spirituali e di governo – facendo però prevalere i superiori interessi della Compagnia sulle esigenze della ricostituita comunità napoletana⁵³. Protetta dalla

⁴⁹ J. M. March, *El restaurador*, cit., vol. 2, pp. 387-496 e N. Guasti, *I gesuiti spagnoli espulsi, le corti italiane*, cit., pp. 351-352.

⁵⁰ ASN, *Ministero degli Affari Esteri, Governo di Napoli (1806-1815)*, b. 5373, f. 5484/19, cc. s.n.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² G. Bassi, *Vita del Padre Luigi Mozzi*, cit., pp. 265-267.

⁵³ ASDN, *Processi di beatificazione, Giuseppe Pignatelli*, b. 277, c. 48r: «Qualmente ordinatosi intanto le cose della Sicilia, il Superiore che la reggeva dimandò al P. provinciale quanti e quali soggetti gli bisognavano pel suo pensiero. Erano tali ordini molestissimi al Venerabile Servo di Dio che non abbondando di soggetti vedeva che verrebbero a soffrire le cose di Napoli per accomodare quelle di Sicilia, e come provinciale dell'uno e l'altro Regno avrebbe ben potuto moderare le richieste del postulante: ma lo spirito di umiltà per cui soggettava il suo parere all'altrui e l'amore della carità e della fraterna concordia che voleva sempre conservare a costo d'ogni più penoso sacrificio non gli permisero d'aprir bocca in contrario, ed accordando senz'indizio di ripugnanza a quanto venivagli richiesto, applicossi senz'indugio ad allestire con gravissimo suo incommodo quanto occorreva per l'imbarco e trasporto dei Padri in Sicilia».

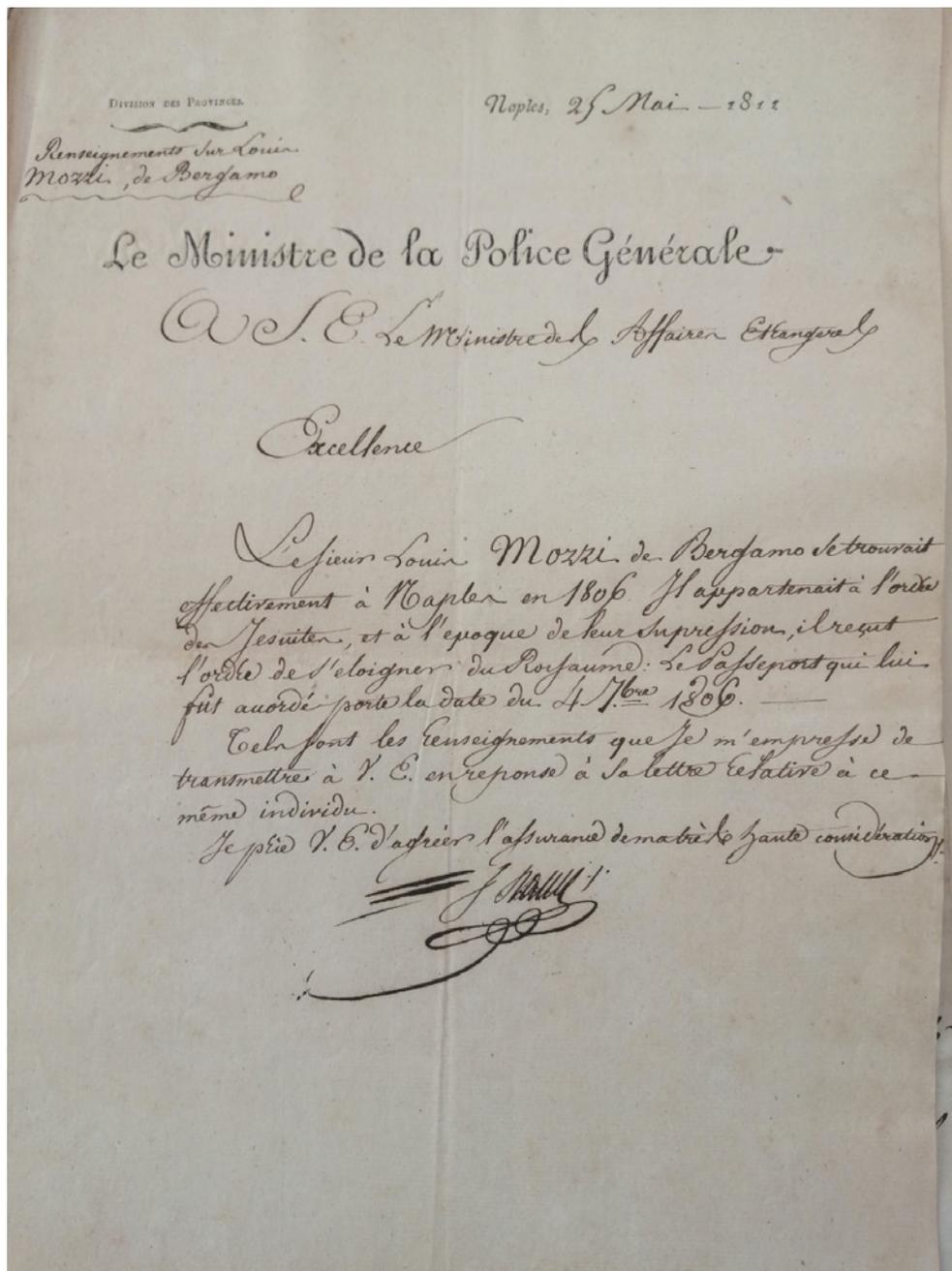


Figura 1. Informativa su Luigi Mozzi de' Capitani da parte del Ministero della Polizia Generale, Archivio di Stato di Napoli, Ministero degli Affari Esteri, Governo di Napoli (1806-1815), b. 5373, f. 5484/19.

corte borbonica in esilio a Palermo, la cellula siciliana seguì la regola ignaziana fino alla restaurazione ufficiale dell'ordine, costituendo al tempo stesso un nucleo dissidente e animatore dei futuri contrasti in seno alla nuova Compagnia.

La riammissione dei gesuiti nel Regno di Napoli non sarebbe stata possibile in assenza di una precisa strategia che gli ex espulsi, a partire da Pignatelli, sperimentarono presso gli ambienti di corte italiani. Il lavoro diplomatico, tutto consumatosi nella triangolazione fra comunità russa, curia pontificia e corti, procedeva di pari passo con la progressiva riconquista spirituale delle élites e il recupero del prestigio educativo e spirituale. Tali linee di azione furono portate avanti con scaltrezza a partire dagli anni Ottanta del XVIII secolo. La valenza politica del progetto di Pignatelli fu estremamente evidente, tanto che egli si guadagnò l'onore degli altari per il solo ma sufficiente merito di aver ricostituito la Compagnia. Tali prove generali di riammissione sul territorio italiano di piccole comunità in assenza della Compagnia accelerarono il successivo processo che condusse alla sua agognata resurrezione nel 1814.

Michela Catto

*Jean-Joseph-Marie Amiot and the suppression
of the Society of Jesus in China: a cultural mission
within the borders of the ancient mission*

Although he was not really the last Jesuit of the old Society to die in China¹, Jean-Joseph-Marie Amiot was certainly an emblematic figure who can be taken as an example of the mediation ex-Jesuits performed between the China of the old Society and the China that reemerged a few decades later. He was a link between the politics the Jesuits had been conducting since their first arrival, with Matteo Ricci, and the politics that later surfaced on the stage of the new world order that was eighteenth-century Europe. Born in Toulon (1718-Peking 1793)², Amiot had entered the Avignon novitiate of the Society of Jesus in 1737. He arrived in Macau as early as 1750, having been sent to the European outpost by General Franz Retz (1673-1750). The trip took place aboard the *Villeflaix* in the company of two young Chinese Jesuits, Paul Liu (1717-1794) and Philippe-Stanislas Kang (1728-1799)³. On 28 March 1751, along with José de Espinha and Manuel de Mattos, Amiot left for Peking for the French mission. His career was bolstered by his expertise in mathematics, music and pharmacology, leading to his elevation to Mandarin of the fifth rank⁴. His life thus unfolded during the tragic years

¹ The last Jesuit was Louis-Antoine Poirot, who died on 13 December 1813.

² For his biography see M. Hermans, *Joseph-Marie Amiot. Une figure de la rencontre de «l'autre» au temps des Lumières*, in *Les danses rituelles chinoises d'après Joseph-Marie Amiot*, ed. Y. Lenoir - N. Standaert, Namur-Bruxelles, University Press of Namur-Éditions Lessius, 2005, pp. 11-77.

³ Some information about the Chinese Jesuits in J. Dehergne, *Voyageurs chinois venus à Paris au temps de la marine à voiles et l'influence de la Chine sur la littérature française du XVIII^e siècle*, in «Monumenta Serica», 23, 1964, pp. 372-397. Regarding the training of Chinese Jesuits destined for the French mission, and the differences compared to Portugal, see R. Po-chia Hsia, *La questione del clero indigeno nella missione cattolica in Cina nel sedicesimo e diciassettesimo secolo*, in «Studia borromaica», 20, 2006, pp. 185-193.

⁴ He also dealt with mesmerism, pointing out the similarity of certain Taoist practices and Franz Anton Mesmer's theories of magnetism and hypnosis: see P. Huard, J. Sonolet, M. Wong, *Mesmer en Chine. Trois lettres médicales du R.P. Amiot*, in «Revue de Synthèse», 81, 1960, pp. 61-98.

marking the suppression of the Society and inside that singular setting that was the French mission in China.

Established in 1688 by Louis XIV through a dispatch of the king's famous mathematicians⁵, the French mission had been set up in November 1700 by General Tyrso González. To put an end to quarrels between the Portuguese and French Jesuits, González endowed this mission with an autonomous Superior, thus ensuring it enjoyed some independence from the Vice Province of China⁶. The French mission immediately distinguished itself in terms of quality and resources. By 1693, Emperor Kangxi had granted the mission a residence, Beitang, equipped with a library, observatory, and numerous musical instruments purchased under conditions of economic synergy between the King of France and the Chinese Emperor. The mission was intended to disseminate information and develop the sciences and arts, and as such it represented a kind of «mission within the mission» for Jesuits in China. This gave rise to problems of coordination among the missionaries that was exacerbated by discord between Portuguese and French clerics. It is this generous financial endowment and high intellectual level of the Jesuit envoys that explain why the French mission was responsible for more than 80% of Jesuit publishing about China between 1687 and 1772⁷; at the same time, as we shall see, it also explains conflicts around how its assets were to be managed and inherited.

1. *The French mission: a national and cultural institution*

By the time Amiot arrived in China, Chinese rites had already been condemned by Benedict XIV (1742), but this had not brought about the much-desired peace⁸. Moreover, by 1724, under Emperor Yongzheng (1723-35), all mis-

⁵ Concerning this famous expedition, see I. Landry-Deron, *Les Mathématiciens envoyés en Chine par Louis XIV en 1685*, in «Archives for History of Exact Sciences», 55, 2001, pp. 423-463.

⁶ See the many references in Turcotti's letters about the problems of mission management in the 1790s: *In Babaras Gentilium Terras. Epistolario del gesuita Carlo Giovanni Turcotti (1643-1706)*, a cura di I. Gaddo, Vercelli, Gallo edizioni, 2018, for example, pp. 202-212.

⁷ M. Hermans, *Joseph-Marie Amiot*, cit., p. 24.

⁸ Regarding the Chinese rites in the time of Pope Lambertini, see M. Catto, *La controversia sul culto a Confucio ai tempi di Benedetto XIV e la "scomparsa" dell'ateismo*, in *I gesuiti e i papi*, ed. M. Catto - C. Ferlan, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 53-76 and Ead., *Superstizione, monoteismo e unità della Chiesa: Benedetto XIV e la condanna dei riti cinesi (1742)*, in *Storia, medicina e diritto*

sionaries (except for court missionaries with technical and artistic duties) had been ordered to leave the country. Christianity went into hiding, although missionaries continued to maintain their network of contacts among Chinese elites. The death of Emperor Yongzheng had kindled new hopes and ideas about how to restore Christianity to the splendor of Kangxi's time. However, the new emperor, Qianlong (1736-95), issued an edict in 1736 forbidding the people of the Eight Banners to join the Christian religion, and a new wave of persecution spread throughout the empire. European public opinion was deeply affected by the 1746-48 martyrdom of the five Spanish Dominicans in Fujian and the execution of Jesuits Tristan d'Attimis and Antonio Henriques⁹. In a letter dated 17 October 1754, Amiot recalled the terrible persecutions in Jiangnan, where the Portuguese Jesuit José de Araujo was imprisoned and tortured, and the same fate befell a large number of Christians scattered throughout the Empire, missionaries and Chinese alike, as recounted in the *Lettres édificants* that continued to be printed after 1773 as evidence the Society was still active¹⁰.

It was only in Peking, and by virtue of the knowledge they wielded, that clerics still retained a degree of freedom of worship; indeed, this was an expression of the contradictions in the Chinese emperor's stance on Christianity. A letter to Franciscan Alejandro, provincial minister of Macau, described the arrest of five European Jesuits in the province of Peking and narrated how, on that very occasion, the emperor had issued an «orden que hizo leer a los Padres de la Corte en que les decía que aunque la ley de Dios es buena, no la podía permitir en las provincias»¹¹. Amiot also went into detail outlining the paradox between the ban on Christian preaching and the imperial desire to have Jesuits at the imperial palace. As he wrote with perhaps some exaggeration, ever since the missionaries had settled at court

nei trattati di Prospero Lambertini - Benedetto XIV, ed. M.T. Fattori, Bologna, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013, pp. 97-108.

⁹ In relation to this aspect see M. Catto, *Contando i martiri in Cina. La controversia sul martirio in uno spazio missionario globale*, in «Storicamente.org», 18, 2022, pp. 1-20.

¹⁰ *Lettres édifiantes et curieuses*, IV, Paris, Daffis, 1877, Amiot to father de la Tour, 14 October 1754, p. 43. Cfr. also J. Krahl S.J., *China Missions in crisis. Bishop Laimbeckhoven and his times 1738-1787*, Rome, Gregorian University Press, 1964, pp. 112-114.

¹¹ *Sinica Franciscana*. XI.I, ed. P. A. Abad Pérez, Grottaferrata (Romae), Collegii S. Bonaventurae, 2006, p. 718, letter from José Sensio to P. Alejandro provincial minister in Macau, 11 February 1755.

there has been no emperor who has taken more advantage of their services than the reigning emperor [Qianlong]. And there is none who has mistreated them more, who has promulgated more fulminating decrees against the holy religion they profess, [...] The Europeans who are at court should not disregard anything, judging by the conduct towards them. If machines, tools, minerals or drugs are found in the emperor's storehouses, the use and name of which they know nothing about, it is to us that they come to be instructed. If from some country in the world something very rare, valuable and hitherto unknown arrives, it is always us who are expected to explain, as if the title of Frenchmen or Europeans in the service of His Majesty were the insignia of a universal knowledge of everything relating to foreign countries¹².

While scientists and intellectuals from the West had always been welcome at the imperial court, the atmosphere in China was no longer the same as in the days of Matteo Ricci or Fernand Verbiest. Although Qianlong renewed the 1724 ban, he continued—as in the time of Emperor Kangxi—to hold the management of matters relating to Western clerics at court as a purview of the Imperial Household and these clerics continued to hold the status of *booi aha*, domestic slaves of the emperor and royal family¹³. Compared to the Kangxi period, however, Christianity was allowed only within the small enclave of Peking, and it was from that starting point that the resident Jesuits at court (including Amiot) hoped that their presence there and work for the emperor would allow them to reestablish religious freedom throughout the empire.

The position of the Jesuits in China was thus complex and unstable, and destined to become even more difficult in the future. Following the expulsion of the Jesuits from the Portuguese empire (1759), 24 Jesuits were imprisoned in Macau in 1762 and subsequently sailed to Lisbon. In one fell swoop, the French mission lost its superior general, Louis du Gad, and its Macau procurator, Gabriel Bousel. In 1762, the Paris Parliament expelled the Jesuits, and two years later Louis XV abolished the Society of Jesus in France and its dominions (1764). Finally, on 5 August 1774, Pope Clement XIV's decree suppressing the order arrived in Peking (21 July 1773), finding 38 Jesuits including 15 belonging to the French mission, 12 Portuguese and 11 Chinese national.

¹² See Amiot's letter, 17 October 1754, in *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina [1707-1776]*, ed. I. and J.-L. Vissière, Parma, Ugo Guanda, 2008, pp. 400-431, specifically pp. 428-430.

¹³ Regarding the status of Jesuits at court, see L. Swen, *Jesuit Mission and Submission. Qing Rulership and the Fate of Christianity in China, 1644-1735*, Leiden, Brill, 2021.

Notre conscience [...] qui ne nous reproche aucun crime, n'est pas une conscience fausse. Nous sommes coupables, puisqu'on nous châtie, mais les fautes pour lesquelles on nous châtie, sont apparemment de la nature de cela que nous contractons en naissant. Nous sommes coupables sans le vouloir, sans le savoir, sans même nous douter lorsque nous le sommes devenus¹⁴,

Amiot wrote to Monsieur de la Tour, intendant of the porcelain manufactures in Sèvres. On 15 November 1775, the religious order was officially suppressed.

The Jesuits formally disappeared from Chinese territory, but the French mission remained and emphasized its national character. As Amiot wrote, «Nous ne sommes plus jésuites, mais nous sommes encore français»¹⁵. After an unsuccessful attempt to bring the mission under the jurisdiction of the Foreign Missions in Paris, Pius VI issued a decree on 5 February 1783 to replace the French Jesuits with French Lazarists, and Nicolas-Joseph Raux served as its superior from 1785 to 1801¹⁶. Before Raux's arrival, the former Jesuits succeeded in protecting the assets of the old French mission in Peking from Portuguese designs. On 30 November 1776, Louis XVI appointed François Bourgeois as superior of Peking and administrator of the mission, and on 18 November 1779 Amiot became his deputy in case of his death or absence. A document drafted for the Minister de la Marine records that, as of 17 March 1779, 64 people resided in the mission including 9 French Jesuits and 3 Chinese ones¹⁷. At that juncture, Amiot arranged with Henri-Léonard-Jean-Baptiste Bertin (1720-1792), the Minister of State with whom he was corresponding, for the King of France to personally finance the work of the French Jesuits in Peking. Indeed, by that time it had become a strategic location for the international and economic politics of the European powers. Amiot wrote to Bertin:

¹⁴ C. Rochemonteix, *Joseph Amiot et les derniers survivants de la Mission française à Pékin (1750-1795)*, Paris, Librairie Alphonse Picard et fils, 1915, pp. 143-144.

¹⁵ Ivi, p. 198.

¹⁶ On 19 July 1811, an imperial edict stipulated that all missionaries were to leave. Concerning this period of the mission see P. Corradini, *La fine delle prime missioni cattoliche a Pechino*, in «Rivista degli studi orientali», 64, 3-4, 1990, pp. 301-319 and G. Ricciardolo, *Alcune note sulla presenza missionaria in Cina dallo scioglimento della Compagnia di Gesù alla rivolta dei Boxer (1773-1900)*, in «Rivista degli studi orientali», 78, 3-4, 2005, pp. 401-411.

¹⁷ Archive de Vanves, *Fond Brotier 134, Etat de la mission française de Pékin. Envoyé au Ministre de la Marine par le P. Bourgeois supérieur de cette Mission.*

Grace à la protection dont votre Grandeur nous honore, [...] le sort de la Mission française de Pékin est enfin fixé. Nous sommes sous la sauvegarde du Roi, et nous n'avons plus rien à craindre de la parte des étrangers. Vive le Roi! Vivent les grands ministres qui se sont employées avec tant de bonté pour nous mettre à couvert de la tracasserie et des vexations!¹⁸

The literary correspondence, information gathering and studies initiated under Louis XIV continued even though the Society of Jesus no longer existed. Indeed, its clergymen continued to write, study, translate and send their writings, often accompanied by pictures and art objects.

An analogous or very similar «national» sentiment is found in the long *Mémoire* Bertin presented to the Holy See in 1778. Massive financial outlays had been made for the Peking mission, an endeavor that was deemed «encore bien plus importante à la Religion que celles que Sa Majesté entretient ou a fondé dans l'Indoustan et ailleurs». Both the stipends of Jesuits from France's seminaries and colleges sent to China and, more directly, the Peking mission, were supported by the King's coffers. There had been allocated

un nouveau fonds destiné à entretenir une correspondance littéraire et des arts avec les principaux savants ou artistes missionnaires qui sont à Pe King, correspondance dont l'objet est de leur adresser les livres et ouvrages nouveaux ainsi que les essais et nouveautés concernant les arts qui peuvent tenir ces artistes au courant des connoissances et découvertes d'Europe, comme elle met à portées de recevoir de la Chine ce qui sur les arts et les sciences peut intéresser l'Europe; cela doit avoir nécessairement l'avantage de rendre ces artistes non seulement utiles à leur Patrie, mais de plus en plus intéressants et agréables à l'Empereur, aux Lettrés et aux Grand de sa Cour, et par conséquent de plus en plus secourables pour le maintien et le progrès du christianisme à la Chine¹⁹.

¹⁸ C. Rochemonteix, *Joseph Amiot*, cit., p. 225. On Bertin see G. Lewis, *Henri-Léonard Bertin and the Fate of the Bourbon Monarchy: the 'Chinese Connection'*, in *Enlightenment and Revolution. Essays in Honour of Norman Hampson*, ed. M. Crook - W. Doyle - A. Forrest, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 69-90 and J. Finlay, *Henri Bertin and the Representation of China in Eighteenth-Century France*, New York-London, Abindon-Routledge, 2020.

¹⁹ H. Cordier, *La suppression de la Compagnie de Jésus et la mission de Peking (suite)*, in «T'oung Pao», 17, 4/5, 1916, pp. 561-623, p. 574.

2. *Saving the French mission assets without reconstituting the Society*

The question of how to preserve the French mission holdings given the suppression of the Society of Jesus preoccupied clergy in China for quite some time; they even consulted the Imperial Household regarding this issue²⁰. This rich endowment (three churches, a college, and numerous properties) ended up being contested by France and Portugal given that the members of the Society were not only divided among themselves, according to nationality, but had also formed discordant factions according to «lines of age, missionary cohort, length in the mission field, work experience and future life expectations»²¹.

Appeals to salvage this autonomous French presence pointed out that it had royal origins (implying that the mission had been largely funded and supported by money from the King of France):

Ce peu de traits qu'on vient de rapporter (en passant sous silence plusieurs autres) ne sont pas encore ce qui a le plus lieu d'étonner et ce qui doit ôter l'espoir de ramener la concorde nécessaire pour l'œuvre des Missions, c'est surtout de réfléchir que cette espèce de vexation s'exerce depuis quatre et cinq années non seulement vis-à-vis de Missionnaires dont les artistes résidentes au Palais et comblés des grâces de l'Empereur sont par leur faveur et leur crédit les Protecteurs et les soutiens de ces mêmes Évêques et de leurs Chrétientés, mais vis-à-vis de Français dont aucun Européen n'ignore l'attachement national et inviolable, soit pour le profond respect, l'union et l'obéissance sans réserve envers le S. Siège et l'Église en matière de foi et de religion, soit pour d'indépendance entière et inébranlable des droits de leur souverain relativement au temporel de sa couronne, de ses États et de ses sujets²².

²⁰ In relation to this aspect, see R. Po-chia Hsia, *Jesuit Survival and Restoration in China*, in *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, ed. R. A. Maryks - J. Wright, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 245-260; id., *The End of the Jesuit Mission in China*, in *The Jesuit Suppression in Global context. Causes, Events and Consequences*, ed. J. D. Burson - J. Wright, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 100-116; S. Pavone, *Ricostruire la Compagnia partendo da Oriente? La comunità gesuitica franco-cinese dopo la soppressione*, in *Missioni, saperi e adattamenti tra Europa e imperi non cristiani*, a cura di V. Lavenia - S. Pavone, Macerata, Eum, 2015, pp. 129-164.

²¹ R. Po-chia Hsia, *Jesuit Survival*, cit., p. 251.

²² See H. Cordier, *La suppression*, cit., p. 576. Regarding appeals to national and patriotic spirit, see also J. Krahl, *China Missions in crisis*, cit., p. 268.

The request to create an apostolic prefect went against a regulation that had been in force since Alexander VIII (1690) and Innocent XIII (1696), specifying that spiritual government was the exclusive purview of the three bishops of Peking, Nanjing, and Macau, all of whom were Portuguese appointees; where there were no bishops, this authority fell to the Propaganda Fide apostolic vicars appointed by Rome. The Holy See wrote, however, that the sticking point was not simply the risk of these changes causing confusion, with Portugal potentially intervening to defend its bishops. The real issue was, who would be subject to the jurisdiction of the new Apostolic Prefect requested by France? If his authority were to apply only to the former Jesuits of the province of Peking, it would have generated the bizarre effect of reconstituting a kind of Society of Jesus:

En second lieu, il s'élèverait une grande dispute, difficile à prévenir, quelques sages précautions que l'on prit, pour savoir quelles devraient être les personnes soumises au nouveau Préfet Apostolique. Si on voulait y soumettre tous les ex-Jésuites de la province de Pe King, il se formerait aussitôt un corps composé d'individus de cette Société éteinte, lequel se trouverait exempt de la juridiction de l'Ordinaire contre les dispositions du Bref de Clément XIV, *Dominus ac Redemptor*, par lequel ce Pontife s'étant réservé de prendre les mesures nécessaires pour les Missions, ordonna le 24 aout 1773 que les missionnaires de la Compagnie supprimée, fussent habilités à la vérité aux fonctions du ministère apostolique, mais qu'ils dépendissent entièrement des Évêques des Vicaires Apostoliques et des autres Ordinaires²³.

Moreover, the ex-Jesuits in Peking were destined to become extinct, since they would not be replaced by new clergy: «parce que le peu de Jésuites français qui sont restés à Pe King, venant à mourir, les sujets lui [to the apostolic prefect] manqueraient, et il ne serait pas à propos d'en substituer de nouveaux pour ne pas avoir l'aire de reproduire l'ombre d'un Institut déjà supprimé»²⁴. As Sabina Pavone has noted²⁵, actors in Rome were likewise convinced that the ex-Jesuits were attempting to resurrect the Society in the East and from the East. Saving the assets of the Society of Jesus thus raised a series of significant questions around compliance with the papal intent as expressed in the decree of suppression.

²³ H. Cordier, *La suppression*, cit., p. 578.

²⁴ Ivi, p. 579.

²⁵ S. Pavone, *Ricostruire la Compagnia*, cit., p. 130 and following.

3. *An intellectual mission and intersection between East and West*

As we have seen, the funding the King of France earmarked for the French mission was closely linked to the cultural functions the missionaries performed in China: providing information and spreading European culture, thus meeting the needs dictated by France's interests in China and Asia²⁶. It fell to the small group of Jesuits who had remained in Peking after the Society's suppression to see this work was carried out: they engaged in an intense activity of exporting Chinese culture to France and Europe more generally so as to increase the holdings of the *Bibliothèque du roi*. Amiot and his handful of confreres continued their work of translating Chinese texts and sending historical, scientific and observational information to French intellectuals even after the Jesuit order no longer formally existed. No more viewed by other Europeans as men of faith, at this point they were perceived as intellectual personnel committed to augmenting knowledge about China in France through their studies. Henri Bertin – the driving force behind this knowledge-gathering endeavor, in which he also involved Protestant informants – wrote a letter in 1784 expressing his disappointment with the conduct of missionaries in China and, above all, clarifying the nature of his relationship with the ex-Jesuits. As he specified, he was interested «seulement aux mœurs, sciences et arts» and that represented the sole purpose of his correspondence with Amiot: «Je n'ai ni ne veux avoir aucune relation avec la Mission ni les missionnaires indépendamment de ce que la correspondance que le Roi m'a chargé d'entretenir [...] c'est que la conduite seule qui a été tenue par la plupart des missionnaires m'en dégouteroit». His relationship with Amiot had nothing to do with the latter's being a missionary; Amiot was merely an attaché «comme un particulier chargé de la correspondance littéraire en question et avec lequel même je ne veux aucune relation concernant la mission»²⁷.

Having cleared the air of any possible misunderstanding, the now ex-Jesuits went on contributing to this French cultural project which, at least under Bertin (before his death in 1792), spanned every branch of scholarship – from technology to science, from poetry to languages. At least in relation to China,

²⁶ Cfr. N. Golvers, “*Savant*” *Correspondence from China with Europe in the 17th-18th Centuries*, in «*Journal of Early Modern Studies*», 1, 2012, pp. 21-41.

²⁷ H. Cordier, *La suppression*, cit., p. 590. Also see H. Cordier, *Les correspondants de Bertin, secrétaire d'État au XVIII^e siècle*, in «*T'oung Pao*», 18, 4/5, 1917, pp. 295-379.

all this material was systematically assembled in *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs et les usages des Chinois par les missionnaires de Pékin* (15 volumes were released between 1776 and 1791, with a 16th published in 1814). The results of this intellectual activity by Amiot, along with Pierre Martial Cibot, François Bourgeois, and Aloys Kao from China and Charles Bateux (1713-1780) Joseph de Guignes (1721-1800), Sylvester de Sacy, and Louis Georges Oudart-Feudrix de Bréquigny (1714-1794) from France, was offered up to the vast European savant public in an elegant guise, as «le fruit d'une correspondance qu'on entretient depuis dix ans, avec les missionnaires de Chine, et avec deux chinois que l'envie de se rendre utiles à leur Patrie en fit sortir à l'âge de dix-neuf ans, pour apprendre en France les langues et les sciences de l'Europe»²⁸. The encyclopedic nature of the work suggests the contributing authors were pursuing shared goals.

This was not the first time in the Society's history that members had collaborated with Chinese converts²⁹; in the case of Amiot, pseudonym Tsien Tö-ming, such collaboration lasted for approximately thirty years. He completed a number of projects during this period together with Yang-ko Po, working side by side in a way that Amiot himself describes as quite close: «nous travaillions ensemble avec cette même exactitude et ces mêmes soins auxquels nous nous étions accoutumé de longue main»³⁰.

In 1754, Amiot sent a lengthy unpublished, unsigned, and undated book of memoirs to France about ancient and modern Chinese music. The study was based on a transcription of the sheet music being played at the Manchu court³¹, that is, the dynasty systematically studied by this last generation of Jesuit writers.

²⁸ *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts*, [...], Paris, chez Nyon, 1766, t. 1, c. 1. See J. Dehergne, *Une grande collection: Mémoires concernant les chinois (1776-1814)*, in «Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient», 72, 1983, pp. 267-298.

²⁹ Regarding the role Chinese Jesuits played in spreading knowledge about China in seventeenth-century Europe, see J. D. Burson, *Chinese Novices, Jesuit Missionaries and the accidental construction of Sinophobia in Enlightenment France*, in «French History», 27, 1, 2013, pp. 21-44.

³⁰ Cfr. *Mémoires*, cit., t. 11, *Extrait d'une autre Lettre de M. Amiot, écrite de Péking le 2 Octobre 1784*, p. 522.

³¹ Q. Jiang, *In search of the "Oriental origin": Rameau, Rousseau and Chinese Music in Eighteenth Century French*, in «Eighteenth Century Music France», 19, 2, 2022, pp. 125-149. For an overview of Amiot's work, see Ching-wah Lam, *Jean-Joseph-Marie Amiot's Writings on Chinese Music*, in «CHIME: Journal of the European Foundation for Chinese Music Research», 16-17, 2005, pp. 127-147.

The powerful leader Emperor Qianlong was introduced to the French world through *Éloge de la Ville de Moukden et de ses environs: poème composé par Kien-long* (Paris, 1770, and through the 13th volume of the *Mémoires* series, published in 1784). Voltaire took this translation as a starting point for the irreverent commentary featured in the first letter – *Sur le poème de l'empereur Kien-Long* – of his *Lettres chinoises, indiennes et tartares à Monsieur Paw par un Bénédictine* (1776) where he pokes fun at how boring it is to read writings by the emperor of China and Tartary, «le premier bel esprit qui ait fait des verses en langue tartares»³². In many cases, these descriptions of the Manchurian culture – and its language and grammar – as well as happenings at the court are more than a mere narrative. Rather, through these writings Amiot follows in the footsteps of the interpretative approach the Society of Jesus had traditionally employed to view the Celestial Empire since the time of Matteo Ricci, thereby constructing a specific myth of China. The lengthy digressions and detailed descriptions of the administrative and political system characterizing Qianlong's China can be specifically seen as a response to the accusations of despotism-which took hold in particular following the publication of Quesnay's *Le despotisme de la Chine* (1767)³³ and its concept of legal despotism so similar to that of monarchy. For example, Amiot devotes a number of pages to describing the emperor's efforts to regulate the young Manchurian aristocracy³⁴ in order to highlight the Chinese leader's talents in terms of good governance and paint a more fatherly picture of the country's political structures. His portrayal was thus meant to contrast the increasing number of representations in that period depicting China in the guise of tyranny and despotism. Amiot sought to show that the effective administration of justice and system of appeals – based on strict rules wholly untouchable by a tyrant's whims – as well as allocation of privileges depending on merit could all be taken «pour prouver que la sagesse, l'humanité et la législation du peuple

³² Voltaire, *Oeuvres complètes*, VII, Paris, Bacquenois, 1833, p. 41.

³³ Concerning Quesnay, see M. Cartier, *Le despotisme chinois. Montesquieu et Quesnay, lectures de Du Halde*, in *La Chine entre amour et haine*, sous la direction de M. Cartier, Paris, Institut Ricci-Desclée de Brouwer, 1998, pp. 17-32. Regarding despotism more generally, see J.-P. Rubiés, *Oriental despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu*, in «Journal of Early Modern History», 9, 1-2, 2005, pp. 109-180 and J. Pereira, *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008.

³⁴ *Mémoires*, cit., t. 11, XXVII. *Extrait d'une lettre de M. Amiot, Missionnaire, écrite de Péking le 22 Novembre 1783*, p. 501.

Chinois, sont portées à un point de perfection, auquel aucun autre peuple de l'Univers n'est encore arrivé, quoiqu'en puissent dire ses détracteurs injustes»³⁵.

Having emerged a loser from the 7 Years' War (1756-1763), the France of the time was a conflict-ridden nation facing demands for reform and critiques from Enlightenment thinkers. If it could still be represented as a country where all virtues flourish, China could once again serve, in this context, as a model for strong government in a society characterized by a strict social hierarchy and strong sense of the state, albeit governed through patterns of filial piety³⁶. The information provided by ex-missionaries to China became crucial in developing solutions to the many political, economic, and fiscal problems that beleaguered the absolutist systems of Europe, particularly in France. The Chinese model could have represented a useful starting point for working out new, tailor-made arrangements for European states: meritocratic versus parasitic government along with tax and legal reforms.

In a letter sent from Peking on 2 October 1784, accompanied by 24 engravings to accompany his new *Vie de Confucius* (constituting volume 12 of the *Mémoires*)³⁷, Amiot admitted that his historical interest went beyond the field of erudition itself. The idea of sketching a family tree of the Kong family had arisen as he reflected on his reading of Cornelius de Pauw's work *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois* (Berlin, 1773) in which the Dutchman seemed «révoquer en doute la succession non interrompue des descendants de Confucius, à moins, dit-il, que ce ne fut comme une espèce d'Association religieuse. Alors ce fait change entièrement de nature, et ne suppose aucune sorte de filiations qui se soient succédées régulièrement»³⁸; it was precisely this religious nature of Confucian doctrine that Amiot wished to rule out altogether, as well as any kind of affiliation between China and ancient Egypt by refuting the claim that Egyptian civilization predated that of China.

³⁵ Ivi, p. 555.

³⁶ As he wrote: «L'empereur se montre toujours un Père de famille, qui écoute avec bonté les représentations de ses enfans, pour les affaires de la famille qui sont de leur compétence; et les Sujets, représentés par les Grand, les Mandarin et tous les hommes en place, se montrent toujours devant l'Empereur, comme des enfans obéissans et respectueux, sans se désister pour cela de leurs prérogatives, qu'ils ne manquent pas de faire valoir quand ils ont raison de croire qu'il y va de l'intérêt commun». See *Mémoires*, cit., t. 11, XXXI. *Extrait d'une Lettre de M. Amiot, écrite de Péking le 29 Novembre 1784*, pp. 584-585.

³⁷ *Mémoires*, cit., t. 12, (1786), pp. 1-508.

³⁸ *Mémoires*, cit., t. 11, *Extrait d'une autre lettre du même Missionnaire, écrite de Péking le 2 Octobre 1784*, p. 515.

In an interesting letter dated 15 November 1784 – the one whose interpretative methodology is most similar to the thread of figurism developed by his brethren, particularly Joachim Bouvet (1656-1730)³⁹ – Amiot sought to explain to Europeans that the Chinese were indifferent to scientific-technical innovations coming from France and the finest products of European advancements, such as an electric machine brought by Chinese converts Yo and Yang⁴⁰. The concept European scientific literature defined as a «new system» or «invention» did not exist in the Chinese language, he stated. The Chinese would instead have defined technical novelties such as that electric machine using the word «recouvrement» because, Amiot wrote, «ils sont persuadés que tout a été inventé avant eux par une rare race d'hommes qui a disparu de dessus la surface de la terre, et qu'il ne s'agit que de recouvrer peu-à-peu ce qui a été égaré ou perdu»⁴¹: the country's ancient perfection of knowledge had been followed by a long period of decadence in which expertise was lost. The state of civility and civilization is not irreversible, he therefore suggested, and humanity's path is not an inexorable march toward progress. The ancient and rare race Amiot alluded to here was posited as being located in China, and the Chinese were credited with being the first to develop notions about the sciences and arts: «J'ajoute que c'est en Chine que les débris des anciennes connoissances sont en plus grand nombre, et mieux conservés»⁴². These forms of knowledge disappeared due to neglect, but that had not erased their ability to perform calculations simply and accurately where European, the «scrutinizers of nature», used more complicated methods. Amiot framed this explanation through Chinese cosmology, their understanding of how human life evolved from birth to the formation of societies, that is, *civilization* with its jus-

³⁹ On the figurism, see M. Lackner, *Jesuit Figurism, in China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. T. H. C. Lee, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 129-149. Regarding Amiot's figurist sympathies, see K. Lundbæk, *Pierre Martial Cibot (1727-1780): the last Figurist*, in «Sino Western Cultural Relations Journal», 15, 1993, pp. 52-59.

⁴⁰ G. Lewis, *Henri-Léonard Bertin*, cit., p. 80.

⁴¹ *Mémoires*, cit., t. 11, *Extrait d'une autre Lettre du même Missionnaire, écrite de Péking le 15 Novembre 1784*, p. 527. Here we see an echo of the ancient race theory outlined by Jean Sylvain Bailly: *Lettres sur l'origine des sciences et sur celle des peuples de l'Asie*, London and Paris, 1777. See D. Edelstein, *Hyperborean Atlantis: Jean-Sylvain Bailly, Madame Blavatsky and the Nazi Myth*, in «Studies in Eighteenth Century Culture», 35, 2006, pp. 267-291.

⁴² *Mémoires*, cit., t. 11, *Extrait d'une autre Lettre du même Missionnaire, écrite de Péking le 15 Novembre 1784*, p. 527.

tice system and social order created «pour satisfaire à ces prérogatives, pour subvenir à ces besoins, pour mériter ces distinctions» and within which «les arts, tant utiles qu'agréables, et les sciences, tant pratiques que de pure spéculations, furent l'un après l'autre inventées»⁴³. He describes how this system was then forgotten «par l'effet des révolutions physiques et morales, des catastrophes et des bouleversamens qui ont changés de tems à autre la face de la terre» only to be «inventés de nouveau» under the reign of China's first emperors⁴⁴. In light of this explanation, Amiot's portrayal provides a philosophical interpretation of the question of the Chinese people's scientific backwardness, that is, the great question of why, as Voltaire wrote, «in so many arts and sciences, cultivated without interruption in China for so long, they have nevertheless made so little progress»⁴⁵: nothing in China was new; it was all only a rediscovery «et vous en conclurez que si les Chinois, depuis plus de quatre mille ans qu'ils existent en corps de nation, n'ont pas fait un pas dans la route des inventions qui leur avoit été tracée, c'est parce qu'ils ont cru que ces inventions antiques suffisoient à leur besoins et à leurs plaisirs et qu'en travaillant à inventer encore, on ne travailleroit peut-être qu'à altérer ce qui étoit déjà trouvé. Il s'en faut bien qu'on pense de même en Europe; on n'y veut que du neuf»⁴⁶.

Thanks to Amiot's contribution, in 1776 Jesuit Pierre Louis Ko published *Essai sur l'antiquité des Chinois*, followed in its second volume (1777) by the work Amiot himself had written, titled *L'antiquité des Chinois prouvée par le monuments*. At the beginning of the 300 pages comprising this text, Amiot sets out to explain the primitive and fundamental doctrine of the ancient Chinese people in order to compare it with that of modern Chinese and dwells – non-coincidentally – on a discussion underlining the similarities between Christian and Chinese traditions⁴⁷. Without going into detail about Amiot's diagrams and trigrams⁴⁸, his goal here was to show how the modern Chinese had modified the ancient in-

⁴³ Ivi, p. 535.

⁴⁴ Ivi, p. 536.

⁴⁵ Voltaire, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, ed. D. Felice, Turin, Einaudi, 2017, vol. 1, p. 189.

⁴⁶ *Mémoires*, cit., t. 11, p. 562.

⁴⁷ J. Finlay, *Henri Bertin*, cit., p. 25.

⁴⁸ To this point see K. Lundbaek, *Notes sur l'image du Néo-confucianisme dans la littérature européenne du XVII^e à la fin du XIX^e siècle*, in *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise à partir du XVII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres-Cathasia, 1983, pp. 130-176, 150-154.

terpretations and explanations provided by their cosmology. This served to ward off accusations of their being materialists or prevent their potentially being confused with the actual materialists, namely Europeans.

By endeavoring to translate Chinese texts and systematically study Chinese culture, these former Jesuits were carrying on the order's ancient religious-cultural political tradition. After Benedict XIV's condemnation, it was no longer possible to adapt to Chinese rites in any way – although Amiot continued to define these practices as purely civil rather than religious⁴⁹. Through systematic intellectual and cultural work on Chinese culture, however, it was still possible to pursue the Society's long-standing goal, namely demonstrating the similarities between Chinese culture and Christianity and dispelling any doubts about the nature of Confucianism (a doctrine, not a religion)⁵⁰. Their role as scholars from China allowed them to retain their position as the premier interpreters of the Chinese world. Under Bertin's aegis, Amiot along with his *Mémoires des chinois* collaborators were thus contributing to the grand cultural project of studying and inventorying the techniques, sciences, and arts⁵¹ so crucial to the development of Orientalist studies by providing new sources and translations from Peking. The cosmopolitanism that had characterized the *République des Lettres* among French ex-Jesuits in China (or ex-Jesuits in China more generally) since at least the 1750s was fading. What surfaced in its place was a sense of a national identity and belonging to a nation but, at the same time, a sense that, at heart, they were still profoundly Jesuit in the way they interpreted China.

⁴⁹ *Mémoires*, cit., t. 11, p. 567.

⁵⁰ A discussion of the view of Confucianism as a doctrine and not a religion that historian Paul Rule argues continued in the restored Society appears in P. Rule, *Restoration or New Creation? The Return of the Society of Jesus to China*, in *Jesuit Survival and Restoration*, cit., pp. 261-277, p. 276.

⁵¹ P. Huard-M. Wong, *Les enquêtes françaises sur la science et la technologie chinoises au XVIIIe siècle*, in «Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient», 53, 1, 1966, pp. 137-226.

II.

ORIENTAMENTI CULTURALI E AZIONE MISSIONARIA:

I GESUITI DALL'ETÀ DELLA SOPPRESSIONE

A QUELLA DELLA RESTAUZIONE

Elisabetta Marchetti

*Emanuele de Lubelza (1750-1832). Un accademico
ex-gesuita e lo scritto del bolognese Bartolomeo Maria
Dal Monte Gesù al cuore del sacerdote (1775)*

1. *L'Accademia dei Filopatridi*

Agli inizi del XIX secolo Savignano di Romagna assistette alla rifondazione di un'antica accademia precedentemente denominata «degli Incolti» che era stata definita da George Byron l'«Atene di Romagna». Infatti, secondo gli studi di Luigi Nardi, autore *Dei compiti, feste e giuochi compitali* (1832), la cittadina già dal XVI secolo vantava la presenza di una Accademia degli Incolti posta sotto il patrocinio di san Nicola di Bari e rivolta ad interessi storico-religiosi e letterari. L'attività di questo primo nucleo si sarebbe a poco a poco ridotta fino a consistere in un'unica «accademia» intesa come orazione pubblica a carico ogni anno del professor di belle lettere del luogo in occasione della solennità di san Nicola. Alcuni documenti – conservati nell'archivio della rifondata istituzione – spostano invece la nascita dell'Accademia degli Incolti tra Sei e Settecento grazie all'impegno dei principali esponenti della società locale, avendo infatti gli Incolti come «principe» don Giovanni Battista Mancini, arciprete di Savignano dal 1732, e quale «secretario» Pietro Borghesi, padre di quel Bartolomeo che fu uno dei fautori della rinascita dell'associazione¹.

Tra le figure di rilievo del primo periodo corrispondente agli Incolti spiccano i monaci del cenobio classense e Giovanni Cristofano Amaduzzi (1740-1792), appartenente a quella generazione di eruditi romagnoli che fiorì tra la seconda metà del sec. XVIII e la prima del XIX. Come è noto questo studioso, durante il suo soggiorno romano, ebbe la guida e l'appoggio di uomini autorevoli come i cardinali Lorenzo Ganganelli, poi pontefice, i suoi conterranei Giuseppe Ga-

¹ Archivio della Rubiconia Accademia dei Filopatridi di Savignano sul Rubicone (AR), serie *Leggi dell'Accademia, Leggi della Rubiconia Sempemania dei Filopatridi*.

rampi e Gaetano Fantuzzi, mentre parallelamente coltivava amicizie illustri come Winckelmann, Giovan Battista Bodoni e altri².

All'inizio del XIX secolo l'Accademia subì una vera e propria rinascita con l'adozione della nuova denominazione: Rubiconia Accademia dei Filopatridi (1801). Anche in questa seconda fase spiccano alcune figure di rilievo nell'ambito del coevo panorama culturale, coinvolte nella vita dell'associazione, come il filologo ed ellenista Girolamo Amati (1768-1834), Giulio Peticari (1779-1822), rappresentante del classicismo italiano, e Bartolomeo Borghesi (1781-1860), intellettuale savignese. Tutti questi personaggi – di più o meno giovane età – non erano lontani od indifferenti alle idee del nuovo mondo rivoluzionario-napoleonico; ad esempio Peticari e Borghesi presero parte attiva all'amministrazione municipale cisalpina e alla Guardia Nazionale, distinguendosi, però, per la loro estrema moderazione³. Nella rifondata Accademia si armonizzavano idealità moderne e tradizionali indirizzi di studio, come esemplifica anche l'appello lanciato il 26 febbraio «alla gioventù studiosa savignanese» perché partecipasse alla «fondazione di un'accademia». Nell'appello l'invito «ad erigere una società letteraria tutta intesa alla difesa dell'onore della Patria» ha come fine principale risollevarla «la gloria del patrio fiume che sembra alquanto decaduto dal primiero suo lustro»⁴. La nuova associazione assunse il nome di Rubiconia (emblema distintivo il fiume Rubicone) Sempemena (insieme di pastori) dei Filopatridi (amatori della loro Patria). Del resto lo Statuto del 1801 ne definiva la finalità nel supremo e speciale compito di ricercare e curare tutto ciò che si riferisce alle patrie antichità ed al decoro del paese.

La Rubiconia decise, dunque, di costituirsi sulla scia del sistema pastorale arcadico, tuttavia per evitare accuse di plagio delle tradizioni pseudonimiche dell'Arcadia, ricorse a nomi ed usanze alla maniera greca. L'Accademia di fatto divenne l'espressione, in linea generale, di un'attitudine classicista e purista, sicuramente antiromantica, caratteristica del vasto alveo della scuola classica romagnola aperta oltre che alla letteratura e alla poesia, alla ricerca storica, all'epigrafia, alla diplomatica e, in una prima fase, agli studi religiosi.

² Presso l'attuale Accademia dei Filopatridi è stato fondato il Centro Studi Amaduzziano con il fine di onorare la memoria e valorizzare il consistente lascito documentario di Amaduzzi ivi conservato.

³ Cfr. A. Luparini, *L'età contemporanea in Un castello di Romagna. Savignano sul Rubicone*, a cura di A. Varni, Rimini, P. G. Pazzini, 1997, pp. 311-392, spec. pp. 316-317.

⁴ AR, *Carteggio* I. Cfr. anche D. Mazzotti, *Rubiconia Accademia dei Filopatridi. Note storiche e biografiche*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli, 1975, pp. 38-40.

Altre figure illustri della rifondata Accademia (XVIII-XIX secolo), oltre a quelle già ricordate, furono Luigi Nardi (1777-1837), il poeta Vincenzo Monti, il prosatore Pietro Giordano, Monaldo Leopardi (padre di Giacomo), il generale, matematico e politico francese Lazzaro Nicola Carnot e René de Chateaubriand.

Fin dai primi decenni di vita, l'Accademia Rubiconia registra anche una rilevante presenza di donne giustificata, secondo alcuni studiosi, dall'interesse per le tematiche religiose trattate in Accademia nei primi decenni della sua fondazione. Approfondendo però l'indagine, tale dato non viene confermato: l'esistenza di accademiche continuò anche quando, dalla metà del XIX, la tradizione di studi religiosi cadde in disuso; inoltre gli interessi e i contributi delle prime accademiche non si limitarono a tematiche religiose. Infatti la prima donna in assoluto iscritta alla Sempemenia Rubiconia fu, subito dopo il marito, Margherita Bodoni tipografa e letterata⁵ a cui seguirono, tra altre, nel 1802 Luisa Rasponi Murat (1805-1889), Teresa Bandettini di Lucca poetessa e ballerina⁶, nel 1804 la letterata e poetessa Angela Saraceni di Ferrara e la romana Isabella Pellegrini (anch'essa poetessa), Orinzia Sacrati scrittrice cesenate nel 1805⁷, Costanza Monti Peticari nel 1808⁸. La presenza e il contributo femminile alla vita e produzione dell'Accademia attende ancora ad oggi un esaustivo approfondimento.

Seguire la vita della Rubiconia – tuttora attiva – significa ripercorrere le vicende politiche e culturali che caratterizzano la storia di questa parte del territorio romagnolo: le grandi tappe dell'occupazione francese, il ritorno sotto il dominio pontificio, l'epoca risorgimentale, quella unitaria, gli stravolgimenti del XX secolo fino all'attualità. Basti accennare al ruolo che vi svolse Giosuè Carducci ammesso all'Accademia (di cui fu segretario ed in seguito presidente onorario perpetuo con il nome di Teofilo Eriteo Eleutero) con la seguente motivazione: «studioso cultore delle scienze, delle lettere e delle belle arti, uomo in cui l'ingegno si unisce al buon costume»⁹. Carducci riscrisse e modernizzò gli Statuti dell'Accademia nel 1869 e fu proprio in questa fase che l'attenzione per gli studi

⁵ Margherita Paola Dall'Aglio (Parma 1758-1841) fu tipografa e letterata attiva nella sua città dal 1814 al 1834.

⁶ Teresa Bandettini (Lucca 1763-1837), nota anche con il nome arcadico di Amarilli Etrusca, fu poetessa e ballerina.

⁷ La marchesa Orintia Romagnoli Sacrati fu tra le più importanti scrittrici nate a Cesena.

⁸ Costanza Monti (Roma 1792-Ferrara 1840) fu poetessa.

⁹ E. Angiolini, *Le vicende storiche*, in *La rubiconia Accademia dei Filopatri*, a cura di S. Foschi, Villa Verucchio, La Pieve Poligrafica Editore, 2007, pp. 35-50, spec. p. 43.

di ambito religioso venne meno. Un simile interesse storico rivestono anche le difficoltà e limitazioni che segnarono la vita dell'istituzione durante il periodo fascista¹⁰.

2. *Manuel de Lubelza (1750-1832). Un accademico ex-gesuita*

La figura e l'opera del gesuita (poi ex gesuita) gaditano Manuel de Lubelza (1750-1832), radicatosi a Savignano, è un esempio di come i padri della ormai soppressa Compagnia di Gesù esiliati in Italia, in forme diversificate e peculiari, si inserirono attivamente nelle riflessioni e dibattiti culturali e teologici tra XVIII e XIX secolo. Lubelza nacque nel 1750 in una nobile famiglia originaria di Guipúzcoa, trasferitasi poi a Cadice, dove il padre Antonio de Lubelza prese in moglie doña Josefa Sánchez de la Vega appartenente al nobile casato discendente dal poeta Garcilaso de la Vega. A sedici anni il giovane entrò nella Casa del Gesù di Cadice deciso a far parte della Compagnia e, come tale, venne coinvolto nelle vicende che videro l'espulsione dell'ordine dai domini di Carlo III nel 1767, anno in cui era ancora novizio. A tale proposito è stato osservato che

Los novicios no sufrieron violencia y tuvieron tiempo de consultar durante un día con los padres del noviciado. Una de las razones, sino la principal, de este exiguo número de novicios decididos a seguir los expulsos, fue la actitud de su mismo maestro y rector del noviciado, el sexagenario Manuel Duarte. Les aconsejó que se quedaran sin tomar estado, en la esperanza de un próximo retorno de la Compañía a España, cambiadas las circunstancias. Si este cambio tardaba en producirse, el maestro prometía llamarlos desde Italia¹¹.

Di fatto in uno dei cataloghi relativi alla provincia andalusa, conservati nell'archivio della Compagnia a Loyola, si legge che Manuel de Lubelza fece parte di quel numero di «novicios de la provincia que no han seguido a la Compañía

¹⁰ A tal proposito si ricorda che Savignano di Romagna venne ridenominato Savignano sul Rubicone nel 1933 con un decreto voluto dallo stesso Benito Mussolini che, ponendo fine ad una diatriba fra storici e letterati che si trascinava da secoli, arbitrariamente individuò nel torrente che attraversa Savignano lo storico Rubicone.

¹¹ F. Borja Medina Rojas - W. Soto Artuñedo, *Sevilla y la expulsión de los jesuitas de 1767*, Sevilla, Fundación Focus-Abengoa, 2014, p. 31.

en su salida de España a la fecha de 27 de abril 1767». Tuttavia la ricostruzione degli avvenimenti ha accertato che nel 1768 «a fines de agosto se presentaron, por su cuenta, en Italia tres novicios andaluces (dos sevillanos y un gaditano)»¹². In seguito, il 22 ottobre 1769, Lubelza emise i voti a Rimini dove, non essendo stato accolto nel collegio gesuitico cittadino, grazie alla mediazione del padre Manuel Duarte¹³, visse con altri nella casa del nobile Domenico Bertola, rimanendovi fino al 1773¹⁴.

Dopo la soppressione canonica della Compagnia di Gesù decretata da Clemente XIV nel luglio di quell'anno, Lubelza venne ospitato dai padri minimi della chiesa di san Francesco di Paola di Rimini, dove risiederà fino al 1780. In precedenza, nel giugno 1775, era diventato sacerdote. Nel 1780 egli si spostò a Savignano per occupare il posto del docente di retorica e filosofia padre Juan de Osuna – ex-gesuita da poco passato a Cesena – integrandosi rapidamente nel contesto ecclesiastico e culturale della cittadina romagnola in quegli anni vivace centro di confronto e scambi intellettuali. Tra gli alunni diretti di Lubelza emersero Luigi Nardi, bibliotecario della Gambalunghiana di Rimini; Francesco Rocchi (1805-1875), direttore del museo archeologico di Bologna; Paolo Pavirani (1804-1855), bibliotecario della Classense di Ravenna; Tobia Masacci, vescovo di Sarsina e Bertinoro, dove morì nel 1880.

Dopo essere stato accettato tra i canonici della collegiata di Santa Lucia di Savignano, nel 1796 Lubelza, a causa degli eventi politici che investirono i territori romagnoli, rientrò a Cadice; nel 1802 fece però ritorno a Savignano: fu proprio allora che l'ex gesuita venne accolto nell'Accademia Rubiconia. Dopo la ricostituzione della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli e di Sicilia, avvenuta, come è noto, con il breve di Pio VII *Per alias in Institutum Societatis Iesu* del 1804, Lubelza, per adempiere al voto da lui fatto nel duro momento della soppressione, il 6 settembre 1805 rientrò nella Compagnia a Napoli. Tuttavia dopo solo cinque mesi decise di ritornare definitivamente a Savignano. Infatti, come sottolinea Giunchi nel suo studio,

¹² Ivi, p. 37.

¹³ Manuel Duarte era nato a Granada il 12 marzo 1704 e morì a Rimini il 2 novembre 1778. Dal novembre 1763 fu maestro dei novizi nella casa del Gesù di Cadice e, quindi, fu maestro di Lubelza.

¹⁴ Nel 1769 Lubelza ricevette la tonsura dal vescovo di Rimini Francesco dei Conti Castellini e il 6 marzo 1773 nella chiesa di san Filippo Neri gli fu conferito il diaconato.

Il 15 febbraio 1806 il Regno di Napoli fu occupato da Giuseppe Bonaparte ed il 3 luglio fu emanato l'editto di espulsione dei gesuiti. Appena Bonaparte occupò Napoli, Emanuele de Lubelza sfiduciato da questo avvenimento, presagendo l'imminente espulsione della Società di Gesù, dopo cinque mesi di questa vita, all'età di 55 anni, col consenso del suo confessore, tornò a Savignano sua unica e seconda patria¹⁵.

Nella cittadina romagnola egli riprese la sua attività contribuendo ininterrottamente alla vita ed attività dell'Accademia fino alla data della morte, il 24 febbraio 1832.

Numerose ed interessanti sono le piste di indagine che offrono le carte e gli scritti di Lubelza, in gran parte conservati presso l'Accademia dei Filopatri di Savignano, come ho potuto approfondire in relazione alla tematica dei legami familiari mantenuti da Lubelza con la sua famiglia di origine¹⁶ o all'ambito degli scambi e delle relazioni mantenuti da Lubelza con altri gesuiti esiliati nei territori pontifici dove, pochi anni dopo, soffrirono la soppressione papale¹⁷.

Manuel de Lubelza negli anni passati a Savignano, soprattutto nella sua attività di membro della Rubiconia, partecipò attivamente ai dibattiti culturali e religiosi di quei decenni, come testimoniano ampiamente le sue carte e libri. Tra questi ultimi spicca *La lega della Teologia moderna colla Filosofia ai danni della chiesa di Gesù Cristo svelata in una lettera di un parroco di città ad un parroco di campagna* pubblicato nel 1790. Si tratta di una lettera indirizzata ad un ipotetico parroco di campagna nella quale l'autore, di fatto, rispondeva al testo, che circolava tra il clero modernista, intitolato *Confronto storico dei nuovi con gli antichi regolamenti, rapporto alla polizia della Chiesa nello stato per il trattenimento dei parroci di campagna*. Lubelza – mostrando qui la sua cultura teologica e filosofica – passa in rassegna le dottrine di Wyclif, Hus, Lutero, Calvino. L'ex gesuita, inoltre, vuole mettere in guardia il parroco di campagna dalle idee di Edmond Richer (1559-1631) che, proponendo la sua visione della Chiesa quale monarchia (*potestas executiva*) temperata da una aristocrazia (*po-*

¹⁵ E. Giunchi, *Emanuele de Lubelza ex gesuita spagnolo della diocesi di Rimini (1750-1832)*, Rimini, s. e., 2000, p. 110.

¹⁶ Su queste tematiche si veda *Jesuits and the Idea of Family in Early Modern Europe*, special Issue of «Journal of Jesuit Studies», 9, 2022, ed. A. Weber.

¹⁷ Cfr. E. Marchetti, *La Ravenna del 1785 attraverso la prima visita pastorale dell'arcivescovo Antonio Codronchi* in *Arte e politiche culturali a Ravenna negli anni dell'episcopato di Antonio Codronchi*, Giornata di Studi, Università degli Studi di Bologna, Ravenna, 17 novembre 2022.

testas legislativa), riteneva che l'infallibilità fosse stata concessa non al singolo Pietro, ma bensì al senato della Chiesa, composto dal papa insieme ai vescovi ed ai sacerdoti. Secondo Lubelza «la lega della Teologia», oltre ad esaltare gli articoli del Concilio di Pistoia, sta alla base degli errori del giansenismo che l'ex gesuita intende segnalare al parroco di campagna. L'accademico savignanese nei suoi scritti si mostra particolarmente sensibile nello scovare e combattere tracce di giansenismo, come avviene appunto in un suo testo (anch'esso conservato presso l'accademia) intitolato *Impugnazione di un libro "Gesù al cuore del Sacerdote" attribuito al Dottor Dal Monte*.

3. *Bartolomeo Maria Dal Monte*

L'autore dello scritto contestato dall'accademico savignanese era il sacerdote Bartolomeo Maria Dal Monte nato il 3 novembre 1726 a Bologna, dove il 20 dicembre 1749 aveva ricevuto l'ordinazione sacerdotale. Dopo un'intensa esperienza giovanile maturata soprattutto sotto la guida di don Alessandro Zani (fondatore presso Santa Maria delle Muratelle di una congregazione che si specializzerà nella formazione umana e spirituale dei giovani poveri), negli anni successivi all'ordinazione Dal Monte costituì la sua Opera delle Missioni; egli si dedicò alla gestione di tale istituzione, alla quale vennero chiamati a collaborare i sacerdoti secolari, fino alla morte avvenuta il 24 dicembre 1778¹⁸.

Dal Monte, quindi, appartenne a quelle fila del clero secolare che a livello europeo si andavano via via sostituendo ai membri degli ordini religiosi nell'attività di predicazione¹⁹. Inoltre egli crebbe nella Bologna modellata dal cardinal Prospero Lambertini il cui forte orientamento alla moderazione informava la preparazione culturale e spirituale del clero e dei fedeli, trovando nella missione popolare interna (compiuta attraverso differenti modelli di evangelizzazione) il

¹⁸ Per un approfondimento sul progetto missionario di Dal Monte si veda E. Marchetti, *Un missionario del XVIII secolo: Bartolomeo Maria Dal Monte. Nuovi materiali e linee di ricerca*, in *Studi di Storia del Cristianesimo. Per Alba Maria Orselli*, a cura di L. Canetti et al., Ravenna, Longo Editore, 2008, pp. 351-363.

¹⁹ Nel crescente numero di appartenenti al clero secolare coinvolti ricordiamo solamente Alfonso Maria de' Liguori (1696-1787), promotore della Congregazione del SS. Redentore, dedita anch'essa alla formazione di un clero atto alla predicazione.

mezzo più efficace di acculturazione religiosa²⁰. Dal Monte promosse perciò un metodo di predicazione intermedio tra quello catechetico dei lazzaristi e quello più esteriore e coinvolgente dei gesuiti. Egli innovò profondamente la metodologia di Leonardo da Porto Maurizio, dal cui incontro il bolognese trasse una definitiva conferma e spinta verso la vocazione sacerdotale, promuovendo una terza via di predicazione caratterizzata da una spiccata flessibilità e adattamento alle esigenze dei differenti uditori. Dal Monte, nei suoi ventinove anni di viaggi, predicò in sessantadue diocesi delle odierne regioni dell'Emilia-Romagna, Marche, Umbria Toscana, Lombardia e Veneto, toccando circa 280 località per 243 missioni popolari e 94 corsi di esercizi spirituali al clero²¹.

Le vicende religiose e politiche che investirono la Compagnia di Gesù dalla seconda metà del XVIII coinvolsero il sacerdote bolognese; nel 1769 l'allora arcivescovo di Bologna Vincenzo Malvezzi (1754-1775), nel suo cammino di preventiva esautorazione della Compagnia, decise di affidare al Dal Monte la predicazione degli esercizi spirituali al clero che, abitualmente, venivano impartiti dai padri gesuiti nella loro chiesa di Santa Lucia. Inoltre, dopo la soppressione dell'ordine, l'omonimo collegio retto dagli ignaziani era passato ai barnabiti che, per tal motivo, furono costretti ad abbandonare la direzione del locale seminario. Il Malvezzi propose allora al Dal Monte di divenirne rettore con l'esplicita clausola di abbandonare l'attività missionaria; con sollievo del predicatore la cosa non andò però in porto, come conferma lo stesso Malvezzi in un suo scritto del 22 aprile 1775:

Avrei veduto molto volentieri lo stabilimento della di lei persona in questo Seminario nel grado di Rettore da me destinatele; ma poiché le presenti circostanze così l'obbligano a prendere altra determinazione, mi rimetto di buon grado a quanto può tornarle di soddisfazione maggiore²².

²⁰ Cfr. *Le Missioni al popolo ieri e oggi. Bartolomeo Maria Dal Monte*, a cura di A. Di Chio, Torino, Editrice Elle Di Ci, 1997.

²¹ Per un resoconto dettagliato e lo studio dello svolgimento delle missioni popolari del Dal Monte si veda K. Buratti, *Bartolomeo Maria Dal Monte nella Marca d'Ancona: fonti, luoghi e scenografie della missione al popolo del Settecento*, in *Lo Spazio e i Luoghi. Cultura materiale, Storia religiosa, Patrimonio*, a cura di E. Marchetti, Ravenna, Longo Editore, 2020, pp. 109-128.

²² E. Lodi, *Cenni biografici*, in *Bartolomeo Maria Dal Monte un evangelizzatore per il nostro tempo*, a cura di A. Di Chio, Bologna, Masi, 1994, p. 13.

Tutto ciò non significa che Dal Monte assunse posizioni avverse alla Compagnia; al contrario, egli collaborò attivamente con un gruppo di sacerdoti impegnati ad aiutare prima i gesuiti iberici esiliati in città e poi gli stessi padri italiani sottoposti a soppressione. È infatti documentata la sua collaborazione con i parroci delle Muratelle – don Alessandro Zani prima, don Marzocchi poi – e i membri appartenenti alla provincia gesuitica del Messico forzosamente stanziata a Bologna. Tra gli episodi che meglio testimoniano questa vicinanza possiamo menzionare quello che lo vide protagonista il 12 dicembre 1778: ormai in punto di morte, il sacerdote bolognese tenne la sua ultima predica in onore della Madonna di fronte all'immagine della Vergine di Guadalupe che gli espulsi messicani residenti in città erano riusciti a far porre nella chiesa di Santa Caterina in Saragozza²³.

Nell'azione missionaria e nell'impegno di Dal Monte spiccano l'attenzione e la cura nei confronti della formazione del clero; tale preoccupazione è centrale nei suoi carteggi, oltreché nei suoi testi manoscritti e a stampa. Proprio a tale questione egli dedicò l'operetta *Gesù al cuore del sacerdote secolare e regolare, ovvero considerazioni ecclesiastiche per ogni giorno del mese*, edita per la prima volta a Roma nel 1775 e più volte ripubblicata fino a tempi recenti: basti pensare all'edizione tirata dalla Tipografia Vaticana nel 1906 o all'ultima edizione annotata del 1995 curata da Luciana Mirri. È inoltre possibile rinvenire una copia, o più, di tale libro praticamente in tutte le biblioteche dei seminari emiliano-romagnoli (e non solo)²⁴.

Il volume conta di 31 capitoletti in cui, in forma diretta, Cristo parla «al cuore» del sacerdote per richiamare le verità necessarie al suo ministero. Il testo è completato da tre note: la prima indirizzata agli ordinandi²⁵; la seconda, destinata ai confessori, esplicita quanto è necessario per una profonda conversione²⁶; l'ultima offre indicazioni pratiche per un vero e proprio programma sacerdotale

²³ Per maggiori informazioni si veda E. Marchetti, *Bartolomeo Maria Dal Monte e i gesuiti espulsi a Bologna*, in *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, a cura di U. Baldini - G. P. Brizzi, Bologna, Clueb, 2010, pp. 211-228.

²⁴ A riprova di quanto la figura e l'insegnamento di Dal Monte permanga quale modello, si ricorda che Bartolomeo venne beatificato il 27 settembre 1997 da papa Giovanni Paolo II in occasione della sua visita a Bologna.

²⁵ *Avvertimenti agli ordinandi per conoscere la loro vocazione e corrispondere alla medesima.*

²⁶ *Avvertimenti ai confessori estratti da quelli di san Carlo Borromeo, di san Francesco di Sales ed altri.*

di crescita spirituale. Sebbene *Gesù al cuore del sacerdote secolare e regolare* conoscesse all'epoca un'ampia fortuna e diffusione, l'ex gesuita Manuel de Lubelza nel suo testo manoscritto conservato presso la Rubiconia decise di criticarne aspramente i contenuti.

4. *Gesù al cuore del sacerdote secolare e regolare, ovvero considerazioni ecclesiastiche per ogni giorno del mese*

Nell'archivio dell'Accademia, come abbiamo già accennato, si conserva un volume contenente scritti ed appunti manoscritti di Lubelza tra cui, appunto, *l'Impugnazione di un libro "Gesù al cuore del Sacerdote" che viene attribuito al Dottor Del Monte*. Il testo dell'ex gesuita spagnolo si apre con una citazione del vescovo Pompeo Sarnelli (1672-1724), uomo fidato del cardinale Vincenzo Maria Orsini, futuro Benedetto XIII²⁷, che così scriveva alla sorella: «saprà dunque Vostra Signoria e terrà per buon principio che questa proposizione: "l'orazione mentale è di precetto divino, per maniera che senza quella niuno si può salvare" è una Eresia condannata dalla Chiesa»²⁸. Nelle pagine che seguono l'ex-gesuita elenca quanti caddero in quest'errore, se ne fecero propugnatori e vennero sconfessati. A tal proposito egli ricorda gli eretici messaliani condannati nel 427, gli illuminati spagnoli censurati nel 1623 da Gregorio XV, ma anche l'eresiarca Calvino il quale vi cadde con la sua «mostruosa dottrina» intorno alla giustizia del Giusto (ossia alla Grazia santificante) propugnando l'errore di considerare la meditazione un sicuro antidoto al peccato²⁹. L'elenco degli eretici stilato da Lubelza continua con il «convulso» diacono di Parigi, François de Paris (1690-

²⁷ Cfr. L. Maco, *Sarnelli, Pompeo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia, Italiana, 2017, vol. 90 (consultata l'edizione *on line* all'indirizzo [https://www.treccani.it/enciclopedia/pompeo-sarnelli_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/pompeo-sarnelli_(Dizionario-Biografico)/)). Sarnelli, rinomato scrittore del suo tempo, era ritenuto implacabile nel combattere la rilassatezza dei costumi laici ed ecclesiastici nella città di cui svolse il suo ministero episcopale. Fu scrittore erudito, come attestano le sue opere date alla stampa (ben oltre 59 scritti), che ebbero vasta diffusione e vennero ristampate in diverse edizioni nei secoli XIX-XX.

²⁸ RA, ms. 231: M. de Lubelza, *Impugnazione di un libro "Gesù al cuore del Sacerdote" che viene attribuito al Dottor Del Monte*, f. 1.

²⁹ Ivi, f. 17: «Diceva egli che: non poteva perdersi dal Giusto questa grazia una volta acquistata e però la chiamava latinamente inammissibilità della grazia. Mostruosa dottrina destinata a sopprimere il sacramento della penitenza».

1727)³⁰, che nella sua delucidazione sulla stabilità della giustizia cristiana insegnò la stessa dottrina di Calvino «alla Giansenista», ovvero «con quell'arte infernale che sa cuoprire e palliare colle più belle ed equivoche apparenze le massime più ree dell'empietà»³¹. Per terminare è proprio sulla dottrina giansenista su cui l'ex gesuita si sofferma a lungo:

non avvi altro secreto per conoscere chi fomenta (anche non volendo) il giansenismo che l'osservare se promuove il parrochismo e il rigorismo: questi sono i due punti favoriti del partito: col primo tentano di distruggere la gerarchia ecclesiastica coll'altro la morale di Gesù Cristo e con ambedue la religione cristiana³².

Dopo aver passato in rassegna i principali esponenti e sostenitori di dottrine considerate eretiche, Lubelza demolisce tassativamente le poche pagine del testo di Bartolomeo Dal Monte che, secondo la sua stessa ammissione, aveva letto:

Tre o quattro anni or sono mi capitò accidentalmente alle mani un libercolo intitolato: Gesù al cuore de' Suoi Sacerdoti: sotto il nome del fù Dottor del Monte: che si preoccupava o distribuire o suggeriva alla Gioventù Ecclesiastica che se lo provvedesse. Ne lessi alla carta tre o quattro righe: e cinque o sei a Carta. Ne restai talmente scandolezzato e mi corse giù per le vene un tale orrore, che mi si gelò il sangue, né mai più quantunque pregato, ho voluto scorrerne una sola riga³³.

Entrando un poco nel merito di quanto Lubelza contesta alle idee espresse dal sacerdote bolognese nel suo *Gesù al cuore del sacerdote*, il brano che maggior-

³⁰ La vita edificante del diacono François de Paris ebbe larga diffusione estendendone la fama di santità. Ben presto circolarono notizie di miracoli avvenuti sulla sua tomba e di estasi collettive tra coloro che vi si riunivano. Su questi miracoli nel 1737 vennero pubblicati quattro grossi volumi dal titolo *La Vérité des Miracles*, sconfessati poi da un'apposita commissione ecclesiastica d'inchiesta.

³¹ M. de Lubelza, *Impugnazione*, cit., f. 18. Molti gli studi che forniscono un'attenta valutazione del fenomeno, tra questi: M. Rosa, *Il Giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*, Roma, Carocci, 2014.

³² M. de Lubelza, *Impugnazione*, cit., f. 75.

³³ Ivi, f. 76: «Perché nelle prime tre o quattro righe accennate trovai, messe giù colla più diabolica scaltrezza tre Eresie. E tre Eresie le più ingiuriose che possano fingersi contro Gesù Cristo, e le più empie perché messe in bocca (o sacrilega empietà) a Gesù stesso. Vi trovai pure una falsità la più opposta a Gesù Maestro Redentore e Salvatore ed un gruppo di spropositi i più ingiuriosi alle Scritture, al Divino autore di esse e ai divini precetti che si potessero mai credere».

mente scatenò le ire del gaditano, impedendogli di continuare la lettura dell'opera, fu il seguente:

Hai tu peccati? Ogni altra cosa anche la più santa, limosina, austerità, predicazione, perfino la Messa stà col peccato; ma peccato e divota meditazione frequente non mai. Li vuoi levare da te? Questo è il rimedio. Ti preme di non ricadere? Questa è l'arma e lo scudo contra le tentazioni che hai, contro i peccati del secolo ribaldo in mezzo a cui sei³⁴.

L'ex-gesuita analizza scrupolosamente ogni singola parola ed espressione del brano ricavandone che Dal Monte erra in maniera grave quando afferma l'incompatibilità tra meditazione e peccato: «ma peccato e divota meditazione frequente non mai». Per Lubelza ugualmente eretica è l'affermazione che la meditazione è al di sopra (superiore) di realtà sante come l'elemosina, la mortificazione e addirittura la santa messa. L'ex-gesuita ritrova nel testo del bolognese molte assonanze con le correnti di pensiero che nella prima parte della sua impugnazione aveva già censurato: l'eresia dei messaliani, quella propugnata dagli *alumbrados*, il calvinismo, ecc.

Ma, ancora una volta, è soprattutto la pericolosa vicinanza con le posizioni gianseniste a «scandalizzare» lo spagnolo il quale, nella sua disamina allo scritto del missionario, invoca numerose ed autorevoli fonti: oltre a Pompeo Sarnelli, vescovo di Bisceglie (autore delle *Lettere Ecclesiastiche*), enumera Bonaventura, Tommaso d'Aquino, Tommaso da Kempis, Eusebio Amort ed altri³⁵. Risulta senza dubbio utile e proficuo leggere l'*Impugnazione* di Lubelza in parallelo con l'ultimo suo scritto contenuto nel medesimo volume conservato presso l'Accademia, l'*Origine dell'attuale persecuzione sofferta dalla Chiesa*. In quest'ultimo testo l'autore spagnolo amplia ed approfondisce la sua invettiva contro le correnti legate al giansenismo, specificando che:

³⁴ Ivi, ff. 34-35.

³⁵ A queste critiche Lubelza ne aggiunge anche altre di ordine critico storico contestando, per esempio, che nel *Libro Gesù al cuore del sacerdote* si scriva che san Tiburzio dicesse al giudice, parlando di un tal Torquato secolare, che Cristo non lo riconosceva per cristiano perché si faceva arricciare i capelli dal parrucchiere: «Ma chi non sa che gli atti di S. Tiburzio riportati dal Baronio [...] sono apocrifi? Perché [...] spacciare come certo ed inconcusso ciò che viene rigettato dagli eruditi come falso e per lo meno come molto incerto, anzi come molto dubbioso e illudere così la buona fede dell'incauta Gioventù?».

Chi vuole conoscere l'origine della presente persecuzione debbe prima d'ogn'altra cosa aggiornarsi dei partiti che formano la cospirazione antireligiosa. I Liberi Muratori, gl'Illuminati di Baviera, i Filosofi, gli Economisti e i Giansenisti. I primi quattro partiti possono essere considerati come uno solo sotto la denominazione di Cospirazione Filosofica contro la Religione [...]. L'ultimo cioè il partito dei Giansenisti uniti al Filosofismo per distruggere la Religione, può chiamarsi il partito della teologia³⁶.

Questo secondo partito preoccupa profondamente Lubelza che ne riconosce l'astuzia, la capacità di insinuarsi all'interno della stessa comunità ecclesiale, anche attraverso vescovi e appartenenti al clero ed a stratagemmi: «guardatevi cari fratelli del parrochismo e del rigorismo: queste, queste sono le due armi favorite del grande partito. Il parrochismo distrugge la gerarchia, il rigorismo distruggendo la morale del Vangelo dispone il popolo alla ribellione»³⁷.

Di fronte alle critiche di Lubelza occorre ricordare che nell'opera di Bartolomeo Dal Monte, tra i modelli indicati esplicitamente dal bolognese troviamo Carlo Borromeo, Vincenzo de Paoli, Francesco di Sales sui quali Dal Monte compose anche tre panegirici tuttora conservati nella sua biblioteca³⁸. Altri pensatori citati ed analizzati dal missionario nei suoi studi sono il francese eudista François-Hyacinthe Sevoy (1707-1765), autore del testo *Les Devoirs Ecclésiastiques*³⁹; Joseph Chevassu (1674-1752) teologo francese noto per le *Meditazioni sopra le verità cristiane ed ecclesiastiche per tutti i giorni e principali feste dell'anno*⁴⁰; e il napoletano Nicola de Ruggieri (Ruggiero) della Congregazione dei Pii Operai, morto verso il 1740, i cui scritti rivelano attenzione e preoccupazione per la vita spirituale del clero a lui coevo a cui indica quali siano i mezzi più consoni alla personale conversione e perseveranza (il ritiro, la meditazione, l'esame di coscienza e la ricezione dei sacramenti). Negli scritti di Ruggieri è peraltro ben evidente l'influsso degli

³⁶ RA, ms. 231, 6 I. D., *Origine dell'attuale persecuzione sofferta dalla Chiesa*, s.n.

³⁷ Ivi, s.n.

³⁸ Sulla documentazione relativa a Bartolomeo Maria Dal Monte e alla sua opera si veda E. Marchetti, *La Biblioteca e l'Archivio di Bartolomeo Maria Dal Monte: la scoperta di una ricchezza di Bologna*, in «Strenna Storica Bolognese», LV, 2005, pp. 295-318.

³⁹ Opera in 4 volumi tradotta in italiano dall'abate Preti (1777-1780).

⁴⁰ J. Chevassu, *Meditazioni sopra le verità cristiane ed ecclesiastiche per tutti i giorni e principali feste dell'anno: tratte dall'epistole, e dai vangeli, che si leggono nella s. messa, per servir di disposizione a celebrarla, o a comunicarsi degnamente; a far delle istruzioni utili agli ecclesiastici, e al popolo, e a far santamente le altre funzioni annesse al sacro ministero degli altari composte da un curato della diocesi di Lione, divise in cinque tomi*, traduzione dal francese, Napoli, F. Raimondi, 1840.

Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola⁴¹. Inoltre, analizzando il testo di Dal Monte insieme ad altri suoi scritti ed appunti⁴², si possono individuare altre influenze dottrinali: oltre al magistero di Carlo Borromeo (in particolare quale sostenitore degli oblati istituiti tra il clero milanese), compare anche una certa tradizione di matrice francese che, partendo dalla dottrina spirituale di Pietro de Bérulle (1576-1629), ispirò parte della scuola transalpina incentrata su Dio e su Cristo e nella quale l'adorazione è l'atto essenziale della religione cristiana. Inoltre, come abbiamo già osservato, in Dal Monte si materializzò la figura e il successo del predicatore e formatore appartenente al clero secolare, una figura che venne esaltata da più correnti di pensiero durante il secolo XVIII.

5. Conclusioni

Alla luce di quanto fin qui osservato, l'accusa di giansenismo – più o meno esplicita – scagliata da Lubelza nei confronti di Dal Monte andrà messa da parte non trovandosi nel testo di *Gesù al cuore del sacerdote* sufficienti motivi per avvalorarla. Nell'indagare le cause alla base dell'accusa lanciata dallo spagnolo sembra probabile che sia stata la formazione ricevuta, assimilata e trasmessa dal missionario bolognese ad aver provocato la sua indignazione. Dal Monte, infatti, crebbe nella Bologna di Prospero Lambertini che, come messo in luce da numerosi studiosi (si pensi a Giacomelli, Fattori e Mazzone), influì decisamente nella formazione e promozione del clero cittadino. Egli, inoltre, si confrontò con l'eredità dei lunghi episcopati seicenteschi dei Boncompagni oggetto di riserve e critiche a motivo del loro filogesuitismo e della forte difesa dell'immunità ecclesiastica. L'implementazione delle visite pastorali da parte di Lambertini, la sua preoccupazione per la formazione della gerarchia, l'attenzione all'ambito pastorale – che si concretò, tra le altre cose, anche nel favorire le missioni popolari affidate non più ai gesuiti, ma alla Congregazione della Missione fondata da Vincenzo de Paoli (definito da Lambertini «nostro speciale avvocato per lo felice esito delle Missioni») –, incrociandosi con la sua profonda conoscenza del diritto e della storia,

⁴¹ A. Asfour, *Ruggieri (Ruggiero), Nicolas de*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1988, t. XIII, coll. 1119-1120.

⁴² Si veda anche E. Lodi, *I grandi modelli della spiritualità sacerdotale nelle opere di Bartolomeo M. Dal Monte*, in *Le Missioni al popolo*, cit., pp. 17-35.

permisero a Lambertini di giungere a posizioni originali nelle quali, sottolinea Mazzone, «il suo orizzonte diviene quello della regolata devozione muratoriana, mentre si esprime al contrario un certo sospetto per le forme di religiosità legate al Barocco e al gesuitismo»⁴³. La significativa vicinanza di Lambertini a Muratori (come anche a Scipione Maffei), ci parlano, nella lezione di De Rosa, di una peculiare stagione nei rapporti con il giansenismo italiano. Dal Monte e la sua Opera delle Missioni assimilarono profondamente tutti questi elementi, finendo per trasformarsi in oggetto di riprovazione da parte di chi, come Lubelza, sosteneva posizioni opposte.

La polemica sostenuta a distanza dal gaditano nei confronti dell'opera del sacerdote bolognese ben esemplifica in che misura l'ex-gesuita partecipò e diede il suo apporto alle riflessioni e controversie che caratterizzarono l'ultimo scorcio del Settecento e la prima metà del XIX secolo. Come si è detto, il cospicuo lascito documentale di Lubelza testimonia infatti i suoi lunghi ed intensi anni di presenza a Savignano e in particolare la sua attività di accademico colto e rigoroso. Ripercorrere e studiare questi scritti aiuta innanzitutto a comprendere la formazione ricevuta nel suo periodo di appartenenza alla Compagnia che giustifica molte delle sue prese di posizione nei confronti di correnti o personaggi a lui coevi.

Attraverso la corrispondenza di Lubelza, o a lui indirizzata, è inoltre possibile ricostruire i legami che mantenne con altri ex-gesuiti espulsi, con i quali condivideva preoccupazioni (anche materiali), delusioni e speranze derivanti dalle complesse vicende che investirono l'ordine di Ignazio di Loyola. Infine i fondi conservati presso la Rubiconia Accademia permettono di apprezzare la fitta rete di amicizie, collaborazioni e confronti che Lubelza costruì ed alimentò con esponenti italiani ed esteri del mondo culturale, religioso e politico di quegli anni.

⁴³ U. Mazzone, *Giurista e pastore: il buon governo della diocesi*, in *Prospero Lambertini: pastore della sua città, pontefice della cristianità*, a cura di A. Zanotti, Bologna, Minerva, 2004, pp. 73-90.

Marco Rochini

*Gesuiti e rivoluzioni durante la soppressione
della Compagnia. Il caso Bolgeni**

Una lunga e consolidata tradizione storiografica ha messo in luce come i momenti di crisi costituiscano un punto di osservazione privilegiato per indagare le dinamiche storiche e gli snodi decisivi che hanno caratterizzato il divenire di civiltà, istituzioni e paradigmi culturali. In tale prospettiva, il periodo della soppressione della Compagnia di Gesù costituisce un punto di osservazione privilegiato per indagare la storia dell'ordine fondato da Ignazio, la sua evoluzione, e le dinamiche culturali, politiche e più propriamente religiose che ne hanno marcato l'identità. Recentemente, grazie a numerose ricerche volte a indagare molteplici aspetti di questa complessa fase della storia gesuitica, come, ad esempio, le vicende biografico-intellettuali dei gesuiti accolti nella Russia Bianca, l'elaborazione teologico-politica funzionale alla definizione di un discorso auto-identitario concernente la Compagnia e le strategie pedagogiche sviluppate nel periodo della soppressione, il panorama storiografico sulla Compagnia di Gesù si è arricchito notevolmente¹.

* Il presente contributo è frutto della ripresa parziale e sintetica di alcuni capitoli del volume M. Rochini, *Il gesuita e la rivoluzione. Teologia e democrazia in Giovanni Vincenzo Bolgeni (1723-1811)*, Roma, Carocci, 2023.

¹ Per un inquadramento del problema ci si limita a citare, per quanto concerne la storiografia anglosassone, D. Van Kley, *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*, Yale, Yale University Press, 2018 e P. Shore, *The Years of Jesuit Suppression, 1773-1814: Survival, Setbacks, and Transformation*, Leiden, Brill, 2019. Per la storiografia italiana cfr. *Morte e resurrezione di un ordine religioso. Le strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione (1759-1814)*, a cura di P. Bianchini, Milano, Vita e Pensiero, 2006; N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006; Id., *Clemente XIV e la diplomazia borbonica: la genesi del breve di soppressione della Compagnia di Gesù*, in *L'età di papa Clemente XIV. Religione, politica, cultura*, a cura di M. Colonna - M. Rosa, Roma, Bulzoni, 2010, pp. 29-77; Id., *Il recente dibattito storiografico sulla Compagnia di Gesù nell'età della soppressione e della restaurazione*, in «Società e storia», 165, 2019, pp. 523-547; Id. - E. Colombo, *L'espulsione e la soppressione della Compagnia di Gesù dai domini di Portogallo e Spagna: una*

L'interesse per questa fase della storia gesuitica deriva in primo luogo da una constatazione che, sebbene possa apparire banale, rappresenta un dato che è bene tenere in considerazione: la soppressione della Compagnia non significò la sparizione dei gesuiti. Naturalmente, la soppressione, almeno laddove il breve papale del 1773 venne accolto e applicato, fece venire meno il quadro giuridico-istituzionale entro cui i membri dell'ordine avevano vissuto e operato. Tuttavia, come ci mostrano i documenti a nostra disposizione, anche se costretti alla riduzione allo stato secolare, i seguaci di Ignazio di Loyola continuarono a sentirsi gesuiti a tutti gli effetti.

Per tale ragione si è deciso di indagare la fase della soppressione attraverso un punto di vista particolare, rappresentato dalla vicenda biografico-intellettuale di Giovanni Vincenzo Bolgeni, personalità di primo piano della Compagnia nell'epoca della soppressione, il quale, giunto a Roma su richiesta di Pio VI, ne divenne uno dei più stretti e influenti collaboratori². Tale prospettiva di indagine ambisce a porsi in dialogo con l'indirizzo di studio maggioritario in questo campo, fondato su un punto di vista «dall'alto verso il basso», imperniato sull'indagine di macro-temi posti in dialogo con casi particolari. Attraverso una prospettiva opposta a quella, si è deciso di utilizzare una specifica vicenda biografica come punto di osservazione privilegiato per indagare i temi di natura teologico-politica, ecclesiologica e dottrinale che furono al centro dell'elaborazione della Compagnia durante la soppressione.

La figura di Bolgeni risulta interessante per molteplici ragioni. Egli occupò un ruolo di primo piano nella curia romana, stringendo relazioni con alcune del-

panoramica (1759-1767), in *'In Studiosos Adolescentes'. Il viaggio inaspettato di un manoscritto gesuita dal Brasile all'Italia (sec. XVII)*, a cura di M. Massimi - A. Pecora, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2024, pp. 71-107; S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli, Bibliopolis, 2010; G. Mongini, *1769-1839: tribolazioni e martirio, morte e resurrezione della Compagnia di Gesù: Lorenzo Ricci, Jan Roothaan e l'identità gesuitica come corpo cristico*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», XLVIII, 85-86, 2024, pp. 157-208.

² Per il profilo bio-bibliografico di Bolgeni cfr. R. De Felice, *Bolgeni Giovanni Vincenzo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1971, vol. 11, pp. 274-277; M. Zanfredini, *Bolgeni, Giovanni Vincenzo*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, ed. C. E. O'Neill SJ - J. M. Domínguez SJ, Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 voll., 1, p. 476. Per un inquadramento generale della figura e dell'esperienza intellettuale di Bolgeni cfr. M. Rochini, *Il gesuita e la rivoluzione. Teologia e democrazia in Giovanni Vincenzo Bolgeni (1723-1811)*, Roma, Carocci, 2023.

le personalità più in vista del cattolicesimo tardo-settecentesco. Inoltre, elaborò un'approfondita e complessa riflessione teologica, che dall'ecclesiologia si spinse alla morale e alla teologia-politica. In sintesi, si può affermare che la sua vicenda biografica costituisce un caso paradigmatico di quel complesso tentativo messo in atto entro certi ambienti del cattolicesimo di instaurare un dialogo con la modernità, portato degli eventi rivoluzionari che sconvolsero l'Europa sullo scorcio del XVIII secolo.

L'originalità del pensiero di Bolgeni può essere colta attraverso tre momenti principali della sua biografia intellettuale, che coincidono con la riflessione riguardo a tre specifici argomenti, tra loro saldamente connessi, al centro dell'elaborazione teologica e politica sviluppatasi negli ambienti filo-gesuitici. Il primo riguarda l'ecclesiologia, materia che l'ex-gesuita ebbe modo di indagare riflettendo sull'autorità del corpo episcopale in relazione al potere pontificio. Il secondo concerne il confronto con i principi moderni scaturiti dalla Rivoluzione francese, tema che egli affrontò sulla scorta della pubblicazione dell'opera *De' diritti dell'uomo* (1791) del filosofo siciliano Nicola Spedalieri. Il terzo attiene alla teologia-politica, tema che fu al centro della sua elaborazione all'indomani dell'instaurazione della Repubblica romana nel febbraio 1798 e della promulgazione del giuramento civico imposto dal nuovo regime a coloro i quali occupavano incarichi pubblici.

1. *Apocalittica e auto-percezione identitaria gesuitica*

Nato a Bergamo nel 1733, Bolgeni entrò nella Compagnia di Gesù nel 1766. Ricevuta l'ordinazione sacerdotale insegnò Filosofia e Teologia morale dapprima nel collegio di Fermo e poi in quello di Macerata. Grazie alla pubblicazione di alcune opere di natura ecclesiologica, in cui si impegnò a difendere le prerogative papali in ottica anti-giansenista, la sua fama si accrebbe, tanto che nel 1787 Pio VI lo chiamò a Roma per sfruttarne le doti controversistiche. Sin da subito entrò in contatto con il *côté* che si riuniva nella cosiddetta «Scuola romana». Essa annoverava i principali teologi filo-papali, tra i quali gli ex gesuiti costituivano una componente rilevante. In breve tempo divenne uno dei più fidati consiglieri del papa e intraprese una repentina carriera curiale, culminata nel 1795 con la nomina a Teologo della Sacra Penitenzieria Apostolica.

Bolgeni fu al centro di una rete di relazioni che, estendendosi da Roma all'intera penisola, connettendo gli ex gesuiti, funse da strumento per la sopravvivenza

della Compagnia nell'epoca della soppressione. Tale rete di relazioni, che esercitò una rilevante influenza sulle strategie politiche romane e sull'elaborazione teologica cattolica tardo-settecentesca, coinvolgeva figure come Luigi Mozzi, Francesco Antonio Zaccaria, Luigi Maria Bucchetti, Giovanni Battista Gentilini, Lorenzo Ignazio Thjulen, Giovanni Battista Gemini, Rocco Bonola, solo per citare i più noti. Tale rete si estendeva anche al mondo che si riuniva intorno al «Giornale ecclesiastico di Roma», officioso organo di stampa della curia romana, coinvolgendo personalità come il domenicano Tommaso Maria Mamachi e i sacerdoti filo-gesuiti Giovanni Marchetti e Luigi Cuccagni, e al collegio cardinalizio, come dimostrano gli stretti rapporti intrattenuti con Gianfrancesco Albani, Vitaliano Borromeo, Stefano Borgia, Luigi Valenti Gonzaga, Giuseppe Garampi, Francesco Carrara, Sigismondo Gerdil e Francesco Carafa.

La centralità di Bolgeni in questo sistema è attestata dal fatto che la sua abitazione romana divenne la sede di un *club*, come lo definisce egli stesso nella sua corrispondenza epistolare, in cui periodicamente si tenevano riunioni dalla rilevante valenza politica, nelle quali si discutevano strategie editoriali e si decidevano le cause da perorare presso la Santa Sede. Per circa un decennio il sodalizio che si riuniva presso la sua abitazione fu al centro della vita politica dell'Urbe, per poi essere sciolto a seguito dell'apertura che egli attestò verso il governo repubblicano.

Nel contesto creatosi a seguito della Rivoluzione francese la riflessione teologico-politico elaborata entro questo ambiente si sviluppò attraverso una prospettiva negativa, volta principalmente a denunciare gli errori della modernità, concepiti quali principi inconciliabili con le verità della fede. Paradigmatica fu a tal riguardo la polemica anti-giansenista, anti-massonica e anti-illuminista, in cui gli ex gesuiti occuparono un ruolo da protagonisti.

Sulla base di tale concezione ideologica, prese forma la visione apocalittica di stampo conservativo che, elaborata anche da Bolgeni in una fase giovanile della sua attività allo scopo di dare un ordine agli eventi che avevano condotto alla soppressione della Compagnia, influì notevolmente sull'auto-percezione identitaria gesuitica³. In diversi trattati Bolgeni e i suoi ex-confratelli di stanza a Roma si impegnarono a ripercorrere gli eventi che, originati dalla propaganda giansenista (ritenuta l'erede di quella protestante), avevano condotto alla soppressione della

³ Riguardo a questo orientamento teologico-politico cfr. M. Caffiero, *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in rivoluzione*, Genova, Marietti, 1991, pp. 7-18.

Compagnia e, in seguito, alla Rivoluzione francese. Allo scopo di ricomporre a ordine il disordine in cui si collocava il traumatico evento della soppressione, si mirava a riscontrare nei catastrofici eventi tardo-settecenteschi non la fine della storia, bensì un'occasione di riscatto per la stessa Compagnia e, più in generale, per la cattolicità assediata dalle istanze della modernità. Secondo un classico schema interpretativo di matrice apocalittica, per Bolgeni i giansenisti svolgevano il ruolo dei «lupi mascherati», dei «falsi pastori» e degli «pseudo-profeti», la cui funzione nell'economia della salvezza poteva essere compreso solamente alla luce dell'Apocalisse giovannea, che egli declina attraverso il costante riferimento al tema del ritorno del profeta Elia, pilastro dell'apocalittica a partire dal profeta Malachia⁴.

2. *Il confronto con i principi democratici e i diritti dell'uomo*

Un momento di svolta nella biografia intellettuale di Bolgeni coincise con la pubblicazione e la ricezione dell'opera *De' diritti dell'uomo*, che il filosofo siciliano filo-curiale Nicola Spedalieri diede alle stampe nel 1791. Il nucleo centrale dello scritto concerneva la conciliabilità tra i principi democratici e i valori cristiani. A parere di Spedalieri i diritti dell'uomo erano connaturati alla dottrina cristiana e per questa ragione la rivoluzione, giudicata come una «dolce ubriachezza» diffusa dai filosofi illuministi contro la religione, risultava illegittima⁵.

L'opera suscitò notevole scalpore, soprattutto perché venne pubblicata l'anno successivo alla promulgazione del breve *Quod aliquantum*, con cui Pio VI aveva condannato la *Costituzione civile del clero* e i principi democratici. Confermando la compattezza che li aveva sino ad allora caratterizzati, gli ex gesuiti presero posizione contro lo scritto di Spedalieri, giudicandolo una pericolosa apertura verso i principi portati dalla Rivoluzione.

La Santa Sede, tuttavia, aveva riscontrato nello scritto del filosofo siciliano un'occasione per non consegnare il monopolio della riflessione teologico-politica e filosofica sulle idee democratiche alle frange illuministe. Si poneva, tuttavia, il

⁴ A tal proposito cfr. M. Rochini, *Il gesuita e la rivoluzione*, cit., pp. 83-94.

⁵ Sulla figura molto studiata di Spedalieri ci si limita a segnalare G. Ruggieri, *Teologia e società. Momenti di un confronto sul finire del '700 in riferimento all'opera di Nicola Spedalieri*, in «Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche esegetiche teologiche», II, 2, 1981, pp. 437-486 e relativa bibliografia a p. 437, n. 2.

problema della concessione del *placet* a un'opera che avrebbe potuto far apparire come ambigua la posizione della Chiesa romana sul tema dei diritti dell'uomo in un contesto rivoluzionario.

Allo scopo di permetterne la pubblicazione senza tuttavia coinvolgere direttamente la Santa Sede si optò per una soluzione di compromesso. Sebbene stampato a Roma, lo scritto fu edito con l'indicazione di stampa di Assisi e senza il consueto *imprimatur*, ma solamente con la dicitura «con licenza dei superiori».

Il carteggio con l'ex gesuita bergamasco Luigi Mozzi⁶, personalità di primo piano della Compagnia soppressa, ha permesso di confermare quanto la storiografia aveva sino ad ora solamente ipotizzato, ossia che l'ideatore di tale soluzione di compromesso fu Bolgeni, al quale Pio VI affidò la diretta gestione del *dossier* Spedalieri. Cercando di superare il giudizio negativo che l'allora Maestro del Sacro Palazzo, il domenicano Tommaso Maria Mamachi, aveva opposto alla pubblicazione dell'opera, Bolgeni attestò il proprio favore per il sistema giusnaturalista elaborato contro Pufendorf da Spedalieri, la cui principale implicazione era il dialogo con la democrazia. Tale posizione, che molti suoi ex confratelli non condivisero, costituisce un aspetto centrale per comprendere i successivi sviluppi della riflessione dell'ex gesuita, principalmente in ordine alla teologia morale e ai rapporti tra il cristiano e le autorità costituite. Ad esempio, quando nel 1796 diede alle stampe l'opera intitolata *Il possesso*, Bolgeni elaborò un sistema morale fondato sul principio che la libertà costituisce una categoria antecedente alla legge. Punto di vista che, sulla scia di Spedalieri, in termini tomistici si fondava sul paradigma della conoscenza della legge sulla base della *partecipatio* della ragione dell'uomo alla legge eterna divina. Tale idea aveva rilevanti ricadute su diversi campi dell'agire umano sui quali l'ex gesuita concentrò la propria attenzione, come ad esempio il prestito di denaro a interesse, verso cui egli attestò una posizione apertamente anti-rigorista. La visione di Bolgeni si fondava sul principio che le nozioni morali «non vengono né da convenzione degli uomini», ciò che

⁶ Per il profilo biografico di Mozzi, cfr. P. Vismara, *Mozzi, Luigi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2012, vol. 77, pp. 372-374; E. Colombo, *Jesuit at Heart: Luigi Mozzi de' Capitani (1746-1813) between Suppression and Restoration*, in *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, a cura di R. A. Maryks - J. Wright, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 212-228; M. Zanfredini, *Mozzi de' Capitani Luigi*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, cit., vol. 3, p. 2760; C. Sommervogel, *Mozzi de' Capitani, Louis*, in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, éd. A. de Backer, Bruxelles-Paris, O. Schepens-A. Picard, 1894, vol. V, pp. 1371-1379.

implicava il ruolo della legge positiva, «né dal volere arbitrario di Dio», ma costituivano «verità eterne», che Dio non poteva far altro che confermare.

3. *La costituzione della Repubblica romana e il dibattito sul giuramento civico*

L'originalità del pensiero di Bolgeni entro la riflessione teologico-politica elaborata nel *côté* filo-gesuitico ebbe modo di palesarsi con piena evidenza nel contesto politico generatosi all'indomani dell'instaurazione della Repubblica Romana nel febbraio 1798⁷. Una volta insediatosi, il nuovo governo promulgò una costituzione che prevedeva l'imposizione del giuramento civico. Tutti i funzionari pubblici (molti dei quali erano sacerdoti, come ad esempio i docenti delle università romane) erano tenuti a giurare «odio alla Monarchia e all'anarchia», nonché «fedeltà, ed attaccamento alla repubblica, ed alla Costituzione». Ben presto all'interno del mondo ecclesiastico romano si sollevarono discussioni e polemiche che, se in molti casi sfociarono nell'accettazione del giuramento, in altri videro il suo rifiuto.

Sollecitato dai docenti del Collegio Romano che avevano già giurato, Bolgeni, il quale non fu tenuto ad osservare l'imposizione della carta costituzionale in quanto non occupava pubblici uffici, decise di prendere parte al dibattito pubblicando alcuni scritti volti a perorare la legittimità del giuramento civico. La sua tesi poggiava su motivazioni di ordine teologico-politico ed ecclesiologico.

A suo dire, il dettato costituzionale repubblicano e il giuramento, non ingendosi di materie religiose ed ecclesiastiche, presentavano una natura esclusivamente politica, condizione che, sulla scorta della pericope paolina di Romani 13, 1-7 «*Non est enim potestas nisi a Deo*», imponeva al cristiano una piena conformazione. Tale punto di vista implicava di necessità l'accettazione del mancato riconoscimento del cattolicesimo quale confessione di Stato nel nuovo assetto repubblicano, condizione che, inevitabilmente, comportava la legittimazione da parte dell'ex gesuita del principio della separazione del potere politico rispetto a quello ecclesiastico.

⁷ La bibliografia sulla Repubblica romana è molto vasta. Per un inquadramento bibliografico generale, cfr. L. Fiorani - D. Roccio, *Chiesa romana e rivoluzione francese*, Roma, École française de Rome, 2004, p. 341, n. 74, e relativa bibliografia. Cfr. inoltre M. Rochini, *Il gesuita e la rivoluzione*, cit., pp. 119-252.

Inoltre, sul piano ecclesiologico la sottoscrizione del giuramento era legittima in quanto il pontefice ne aveva dichiarato l'illegittimità solo «privatamente» e tramite dichiarazioni «particolari». In altri termini, per Bolgeni la condanna non era stata fulminata *ex cathedra*, in quanto Pio VI non aveva parlato come pastore e dottore universale della Chiesa.

Da questo assunto derivava che la mancata osservanza delle disposizioni papali – sul cui contenuto l'ex gesuita si esprime criticamente, giudicandole errate in quanto non ponderate sul reale valore del giuramento repubblicano quale documento puramente «esteriore», ossia politico – non implicava l'eresia, ma, nel peggiore dei casi, una sanzione sul piano morale.

Questa considerazione di carattere particolare costituisce la base di un'argomentazione più generale sulla situazione della Chiesa, centrale per comprendere il modo in cui gli ex gesuiti romani interpretarono la questione dell'identità della Compagnia negli anni delle rivoluzioni. Riprendendo quanto già sostenuto nell'opera del 1789 intitolata *L'Episcopato, ossia la potestà di governare la Chiesa*, in cui elaborò un'ecclesiologia incentrata sulla valorizzazione del collegio episcopale nel governo della Chiesa universale, per Bolgeni il tentativo di molti teologi romani di estendere a ogni giudizio papale la prerogativa dell'infallibilità aveva costituito un fattore di indebolimento della Chiesa, anziché un suo rafforzamento.

In una lettera indirizzata a Mozzi il 2 giugno 1798 Bolgeni scrisse: «L'aver voluto nel secolo passato dar forza obbligatoria ad ogni decisione privata dei pontefici è stato un vero errore, il quale ha poi rovinata la dottrina tanto ben fondata dell'infalibilità loro»⁸.

A suo parere l'eccessiva estensione della prerogativa dell'infalibilità pontificia, limitando la libertà del cristiano nel rapporto con il magistero e allontanando la Chiesa dalla sua primitiva forma, aveva provocato notevoli danni all'istituzione romana. Tra essi l'ex gesuita si spingeva ad annoverare anche la soppressione della Compagnia di Gesù, evento a cui indirettamente aveva concorso il «fanatismo» ecclesiologico (questo il termine utilizzato a più riprese) dei teologi filo-romani. Il 2 maggio 1799 – la Repubblica sarebbe caduta poco più di quattro mesi dopo – egli scrisse a Mozzi:

⁸ Archivio della Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù (AEMSI), lettera di Bolgeni a Mozzi, Roma, 2 giugno 1798.

Mozzi mio, nelle lettere a Mugnozzi, ed a me, avete scritto tanti, e così grossi, e così enormi spropositi, che, se io non vi conoscessi, direi che non avete neppur i primi principj d.a scienza teologica, anzi neppur il senso comune. Terribile effetto d.a deferenza indebita, e dei falsi pregiudizj sull'autorità del Papa. Perdonatemi, mio caro: bisogna che io vi dica questa verità amara per correggere in voi quell'eccesso di dottrina falsiss.a, la quale è stata la cagion notiss[ima]a della n[ost]ra distr[uzion]e, ed è un ostac[ol]o o terribile alla risurr[ezion]e, come, se Dio mi concede di potervi parlare, vi accerterò con documenti *ab altissimo* incriticabili. Mozzi mio, Dio vuole coi travagli purificar la dottrina su questo punto nella sua Chiesa⁹.

Suscitando molto scalpore tra i suoi ex confratelli, molti dei quali non esitarono a prendere posizione contro le sue idee, Bolgeni si fece dunque portavoce di un'interpretazione della storia diversa da quella che, a partire dagli anni Settanta del XVIII secolo, era stata elaborata negli ambienti gesuitici. A suo dire, le cause dei mali che si erano abbattuti sulla Chiesa, tra i quali la soppressione della Compagnia di Gesù rappresentava il più grave, non erano da ricercarsi unicamente in fattori esterni, come la massoneria, il giansenismo e l'illuminismo, ma soprattutto nell'operato di quei «fanatici», i quali, mirando a estendere oltremodo le prerogative papali, avevano danneggiato la Santa Sede e la Chiesa. Per Bolgeni i principali colpevoli di tale situazione dovevano essere ricercati proprio tra le fila dei gesuiti. Sferrando una dura critica contro la Compagnia di Gesù, egli scrisse a Mozzi:

Nelle cose d[ell]a n[ost]ra S. Religione l'autorità decidente prevale a tutto, e il raziocinio non val niente. In mancanza dell'autorità resta il raziocinio per guida. Nel caso n.ro [il caso del giuramento] l'autorità non v'è. Per amor di Cristo badate, Mozzi mio, al danno orribile che si fa alla Chiesa col dar peso di autorità alle private decisioni dei Papi. Questa cosa, badateci bene, ha rovinato la n[ost]ra S. Religione: e noi G[esuiti] abbiamo in ciò non piccola colpa, che non ci siamo tenuti bene stretti alla dottrina di Melchior Cano, e del Card. Bellarmino da me accennata nel mio Opuscolo. Fa compassione in vedere tanti Teologi, massim[ament]e nel secolo passato, far forza, e dare peso di autorità quasi obbligate, ad ogni privato Breve decisivo dei Papi [...]. Resta dunque il solo raziocinio. A me par evidentissimo il mio sentimento [...]. Teniamo dunque fra noi la condotta, che con S. Paolo ho esposta nell'ultimo capo del mio Opuscolo. Rileggetela a

⁹ AEMSI, lettera di Bolgeni a Mozzi, Roma, 2 maggio 1799.

sangue freddo, ve ne prego, e vedete se stiano bene nell'ultima v[ost]ra lettera i paragoni coi Novatori, col Fénelon ecc.¹⁰

Per poi proseguire, facendo riferimento alla richiesta che gli era stata avanzata di ritrattare quanto sostenuto pubblicamente riguardo al giuramento:

Se io ora [...] facessi una ritrattazione, oh Dio! Che errore orribile farei! I fanatici, particolarment[e] G[esuiti], se ne rallegrerebbero; ma il Cielo se ne attristerebbe, e farei ridere tutti gli Eretici, e tutti i dotti Cattolici. Non dubitate, Mozzi; il fanatismo darà giù, e la verità trionferà¹¹.

La riflessione di Bolgeni risulta di particolare interesse per indagare il tema dell'auto-percezione identitaria gesuitica nel periodo della soppressione. Quanto egli sostenne riguardo agli eventi che avevano condotto al breve clementino di soppressione contribuisce a rendere un poco più mosso il quadro tratteggiato dalla storiografia, in cui si staglia monolitica l'idea della Compagnia come corpo martire e perseguitato. Certamente le lettere circolari di Lorenzo Ricci sulle tribolazioni e sulle persecuzioni subite dall'ordine inteso come corpo cristico e martire generarono il contesto ideologico in cui anche Bolgeni si formò¹². Tuttavia, l'esperienza della Rivoluzione, dell'esilio papale e dell'imposizione del giuramento implicarono un ripensamento dei paradigmi tramite i quali era stata interpretata la storia recente, influenzando anche, almeno nel caso di Bolgeni, sul modo in cui ci si poteva concepire gesuiti nel periodo della soppressione.

Nella riflessione privata che egli consegnò all'amico Mozzi si registra un ribaltamento delle categorie tramite le quali era stata interpretata la soppressione della Compagnia. Se per lungo tempo era invalsa l'idea che le correnti avverse alla Chiesa avevano influenzato la Santa Sede al punto da spingerla a sopprimere la Compagnia di Gesù (si pensi alla letteratura gesuitica critica verso l'operato di Clemente XIV), sullo scorcio finale del XVIII secolo, nella prospettiva di Bolgeni erano gli stessi gesuiti, con il loro «fanatismo» ecclesiologico, ad aver prestato il fianco alle critiche rivolte dagli illuministi e dai giansenisti contro la Chiesa e, in ultima istanza, ad aver creato le condizioni che condussero alla soppressione dell'ordine.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² Sul tema del martirio nella definizione dell'auto-percezione identitaria della Compagnia cfr. G. Mongini, *1769-1839: tribolazioni e martirio*, cit.

La posizione assunta da Bolgeni a seguito dell'instaurazione del regime repubblicano a Roma non può essere semplicisticamente concepita come il frutto di un calcolato opportunismo politico. Il realismo con cui l'ex gesuita rivendicò la necessità di un dialogo con i principi democratici si poneva in continuità con la sua presa di posizione a favore dell'opera di Spedalieri sui diritti dell'uomo e con quanto avrebbe in seguito sostenuto nello scritto, edito postumo nel 1849, intitolato *Dei limiti delle due potestà ecclesiastica e secolare*, in cui difese il principio della separazione tra il Trono e l'Altare.

4. *La riflessione ecclesiologicala*

Se la teologia politica costituì uno dei tratti maggiormente originali della riflessione di Bolgeni, non meno importante fu la sua elaborazione ecclesiologicala¹³. Nel 1789, nel contesto segnato dalla Rivoluzione francese, egli pubblicò lo scritto intitolato *L'Episcopato, ossia la potestà di governare la Chiesa*¹⁴. Esprimendo una posizione originale rispetto all'ecclesiologicala di orientamento filo-romano del tempo, Bolgeni sostiene che la giurisdizione sulla Chiesa universale costituisce una prerogativa posseduta nella sua interezza sia dal pontefice concepito nella veste di successore di Pietro sia dal corpo episcopale con a capo il papa, l'organo erede del collegio apostolico. L'esercizio da parte del corpo episcopale della potestà suprema di governo nella Chiesa trova la sua più evidente espressione nel Concilio ecumenico.

Tale prospettiva poggiava sull'idea che il corpo episcopale riceve direttamente da Dio, senza la mediazione del papa, una «potestà di ordine», che si esercita sulla Chiesa universale. Accanto a tale potestà ve ne è un'altra, detta «di giurisdizione». Essa, seppur di origine divina, è conferita mediatamente al vescovo da parte del papa e si esercita su una porzione limitata della Chiesa, di norma coincidente con una diocesi.

La dottrina della giurisdizione universale si fondava su un aspetto centrale nell'ecclesiologicala di Bolgeni, ossia l'unità della Chiesa. La *communio*, che si esprime concretamente nella comunione del collegio episcopale, è garantita dal

¹³ M. Rochini, *Il gesuita e la rivoluzione*, cit., pp. 61-82.

¹⁴ G. V. Bolgeni, *L'Episcopato, ossia la potestà di governar la Chiesa. Dissertazione divisa in due parti*, s.l., s.e., 1789.

primato papale, prerogativa a cui risulta inestricabilmente collegata l'infallibilità. A tal riguardo l'ex gesuita faceva propria la lezione elaborata da Cipriano nel *De unitate*, funzionale a dimostrare la perfetta conciliazione dei poteri del papa e del corpo episcopale, i quali, tutt'altro che in contraddizione, sono esercitati in accordo entro il regime monarchico che regge la Chiesa.

L'accento posto sul ruolo del corpo episcopale nel governo della Chiesa suscitò non poche polemiche tra i teologi ex gesuiti con i quali Bolgeni era in contatto, i quali concepirono le tesi del loro ex confratello come una pericolosa apertura verso posizioni teologiche «novatrici» (per riprendere il termine utilizzato in chiave negativa dai suoi detrattori).

Tale polemica, che caratterizzò profondamente il dibattito teologico all'indomani della pubblicazione dell'opera *L'Episcopato*, riprese con vigore negli anni Sessanta del XX secolo, nel contesto della celebrazione del Concilio Vaticano II. Negli articoli di taglio ecclesiologico pubblicati sulle principali riviste teologiche cattoliche edite tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento il nome di Bolgeni ricorre frequentemente. In base all'orientamento conservatore o progressista di tali riviste egli è descritto come un pericoloso novatore, colpevole di avere gettato le basi della collegialità episcopale sancita nel 1964 nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, o come l'insigne teologo che aveva anticipato di oltre un secolo e mezzo la svolta ecclesiologica conciliare¹⁵.

Solo per fare un esempio relativo a questa seconda tendenza interpretativa, si pensi allo spazio riservato all'ecclesiologia di Bolgeni da parte di Giuseppe Alberigo nell'opera *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, edita nel 1964 come approfondimento di una memoria sul tema del rapporto tra collegialità episcopale e pontefice, che l'anno precedente lo studioso aveva redatto ad uso dei padri conciliari¹⁶.

Contro la posizione di Alberigo presero posizione diversi teologi, come, ad esempio, il domenicano Marie-Rosarie Gagnebet¹⁷, presidente della sottocom-

¹⁵ Per la ricostruzione di questo dibattito cfr. M. Rochini, *Il gesuita e la rivoluzione*, cit., pp. 13-27.

¹⁶ G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra XVI e XIX secolo*, Roma, Herder, 1964.

¹⁷ Sulla figura e l'attività di Gagnebet cfr. *Storia del Concilio Vaticano II*, a cura di A. Melloni, Bologna, Il Mulino, 2012, vol. 2 (*La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione. Ottobre 1962-settembre 1963*), pp. 386-391; R. Burigana, *Progetto dogmatico del Vaticano II: la commissione teologica preparatoria (1960-1962)*, in *Verso il Concilio Vaticano II*

missione incaricata di redigere lo schema sulla Chiesa, Dino Staffa¹⁸, membro della Commissione preparatoria del Concilio, il quale attaccò Alberigo proprio per la scelta di fare ricorso all'ecclesiologia di Bolgeni, e Alfonso Maria Stickler, rettore del Pontificio Ateneo Salesiano di Roma, il quale, recensendo il volume di Alberigo, scrisse di sentirsi «a disagio nel dover constatare come, non una volta, tono, argomentazioni e valutazioni si scostino visibilmente da quella rigorosa e pacata oggettività che si attende da una ricerca scientifica che non vuole essere un *libello de lite*»¹⁹.

Nell'ambiente conciliare scosso dall'invio a Paolo VI della *Nota personalmente riservata*, a cui nell'autunno fece seguito la *Nota explicativa praevia*, nella primavera del 1964 il canonista della Gregoriana Wilhelm Bertrams pubblicò su «La Civiltà Cattolica» l'articolo intitolato *La collegialità episcopale*²⁰. Il contributo del canonista tedesco, che impressionò molto positivamente il pontefice facendo

(1960-1962), a cura di G. Alberigo e A. Melloni, Genova, Marietti, 1993, pp. 141-206; É. Fouilloux, *Téologiens romains et Vatican II (1959-1962)*, in «Cristianesimo nella storia», 15, 1994, pp. 373-394; U. Betti, *La dottrina sull'Episcopato nel capitolo iii della costituzione Lumen gentium*, Roma, Antonianum, 1968, p. 189.

¹⁸ Segretario della Congregazione dei seminari e degli istituti di studi nonché membro della commissione antepreparatoria del Concilio, nel 1964 – pochi mesi prima dell'approvazione della *Lumen gentium*, avvenuta nel novembre dello stesso anno – Staffa pubblicò sulla rivista «Divinitas» un lungo articolo volto a contrastare la dottrina della collegialità episcopale in quanto in contraddizione con quanto insegnato dal Concilio Vaticano I riguardo alla pienezza della suprema potestà pontificia. La riflessione di Staffa era condotta attraverso una severa critica dell'ecclesiologia di Bolgeni. D. Staffa, *De collegiali Episcoporum ratione (I-II-III)*, in «Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica», 1, 1964, pp. 3-61. Cfr. anche M. Faggioli, *Il vescovo e il Concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 248-9. Lo stesso punto di vista fu sostenuto da Ugo Lattanzi, professore della Facoltà teologica della Pontificia Università Lateranense: cfr. U. Lattanzi, *Quid de episcoporum collegialitate ex Novo Testamento sentiendum sit*, in «Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica», 1, 1964, pp. 62-96.

¹⁹ A. M. Stickler, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma-Freiburg, i.B.-Wien, p. 673. Critica nei confronti dello studio di Alberigo fu anche la recensione di H. Schauf, edita in «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 133, 1964, pp. 601-604.

²⁰ W. Bertrams, *La collegialità episcopale*, in «La Civiltà Cattolica», 115, 1964, pp. 436-455. Bertrams si distingueva dai teologi più radicali della primazialità, concedendo che il potere sulla Chiesa universale dei vescovi si esercitasse all'interno dei concili ecumenici. Cfr. W. Bertrams, *De subiecto supremae potestatis Ecclesiae*, in «Periodica de re morali canonica liturgica», 54, 1965, pp. 173-232. Sulla *Nota explicativa praevia*, cfr. G. Alberigo, *L'Episcopato al Vaticano II. A proposito della "Nota explicativa praevia" e di mgr. Philips*, in «Cristianesimo nella storia», 8, 1987, pp.

segnare un decisivo cambio di passo nella discussione riguardo alla collegialità episcopale (tanto da esercitare una rilevante influenza sulla successiva redazione della *Lumen gentium*), sosteneva la distinzione tra ciò che nell'ufficio episcopale era di diritto divino e quanto, al contrario, era di diritto umano. Pur adottando una terminologia innovativa rispetto a quella in uso nel tardo XVIII secolo, per sostenere la propria idea riguardo ai rapporti tra il collegio episcopale e il pontefice, Bertrams fece cenno all'ecclesiologia elaborata da Bolgeni nell'*Episcopato*.

Altrettanta attenzione venne riservata al pensiero dell'ex gesuita da parte di Gérard Philips, il quale ebbe un ruolo fondamentale nella redazione della *Lumen gentium*. Nel suo commento alla costituzione dogmatica edito nel 1967, il teologo belga fece costanti riferimenti a Bolgeni e al suo impianto ecclesiologico²¹.

Tornare a una figura come quella di Bolgeni e, tramite la sua biografia intellettuale, alla riflessione cattolica nel tardo Settecento, consente, dunque, di andare alle radici del problematico confronto con la modernità che, sino al Concilio Vaticano II e oltre, impegnò la Chiesa romana e la cultura cattolica. Indagare il dibattito che negli ultimi decenni del XVIII secolo riguardò temi come il rapporto tra il collegio episcopale e il primato petrino, il confronto con i principi democratici di libertà e uguaglianza, il valore della tolleranza religiosa, il rapporto tra la libertà di coscienza del cristiano e la legge, il giuramento quale istituto che, per secoli al centro della regolazione della vita religiosa, cominciò a caratterizzarsi per rilevanti implicazioni politiche, e il rapporto tra Trono e Altare permette di andare alla fonte di quel processo che, connotato dal punto di vista teologico e politico, segnò in profondità il cattolicesimo tra Otto e Novecento.

147-163; J. Grootaers, *Primauté et collegialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota explicativa praevia (Lumen Gentium 3)*, Louven, Peeters, 1986.

²¹ G. Philips, *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée et Cie, 1967.

Sabina Pavone

«*Ce n'est pas ici un Japon, ni un pays des Hurons,
ce n'est pas non plus un Paraguay*»¹.
Le missioni gesuite in Russia tra Sette e Ottocento

1. *La Compagnia di Gesù in Russia e le missioni*

La storia della Compagnia di Gesù in Russia è ormai abbastanza nota. Negli ultimi venticinque anni diverse ricerche sono state dedicate a questa vicenda anomala che vide i gesuiti sopravvivere solo nell'impero degli zar dopo la soppressione del 1773 e rimanervi fino al 1820, a pochi anni dalla restaurazione universale dell'ordine. Le ricerche si sono però concentrate essenzialmente sulle questioni istituzionali ed educative², lasciando in secondo piano la vocazione missionaria che continuò a caratterizzare i gesuiti anche nel cinquantennio che trascorsero in Russia³. Il presente contributo intende dunque concentrarsi su questo aspetto

¹ «Lettre de Fidèle de Grivel à un ami à Paris», dalle rive del Volga, 5 aprile 1805, in A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, Poitiers, Henri Oudin, 1869, t. XX (*Missions des Jésuites en Russie, 1804-1824*), p. 11.

² Cfr. M. Inglot, *La Compagnia di Gesù nell'impero russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997; S. Pavone, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli, Bibliopolis, 2008 [ma 2010]. Si noti che nell'edizione inglese del volume di M. Inglot – *How the Jesuits survived their suppression. The Society of Jesus in the Russian Empire (1773-1814)*, Philadelphia, Saint Joseph's UP, 2015 – si è scelta una datazione diversa che fa riferimento agli anni in cui la Compagnia fu formalmente soppressa (1773-1814).

³ Cfr. T. O'Flynn, *The Western Christian Presence in the Russias and Qājār Persia, c. 1760-C. 1870*, Leiden-Boston, Brill, 2017, *passim*; A. V. Maslennikov, *Osnovanie struktur Rimsko-katoličeskoj cerkvi v Sibiri missiej Obščestva Iisusa (1812-1820)*, in *Rossija i Iezuity. 1772-1820*, Moskva, Nauka, 2006, pp. 237-259; A. Peck, *Between Russian Reality and Chinese Dream: The Jesuit Mission in Siberia, 1812-1820*, in «Catholic Historical Review», 87, 1, 2001, pp. 17-33; C. Simon, *The Volga Mission of the Society of Jesus*, in «Archivum Historicum Societatis Iesu», 62, 1993, pp. 43-86; A. Zamek-Gliszczyńska, *Misja Jezuicka w Irkucku, 1811-1820*, in «Przegląd Powszechny», 2, 1991, pp. 289-298; P. Shore, *The Years of the Jesuit Suppression, 1773-1814: Survival, Setbacks, and Transformation*, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 37-48.

specifico legato alla sopravvivenza della Compagnia in Russia, nell'intento di individuare continuità e rotture rispetto alla loro secolare storia missionaria.

Il collegio di Pietroburgo fondato all'inizio del XIX secolo costituì un punto di attrazione non solo per i cattolici presenti nella capitale ma anche per una parte della corte e, soprattutto, delle nobildonne. La presenza dei gesuiti era stata fortemente voluta da Paolo I, la cui rapida parabola come monarca non impedì però che il progetto di costruzione del collegio confinante con la Chiesa di Santa Caterina andasse in porto. Un indizio che la corte in questa fase non fosse così ostile alla Compagnia concernette proprio la politica missionaria. Nel dicembre 1800 Paolo I favorì un incontro tra il re di Svezia, in visita a Pietroburgo e il padre Gabriel Gruber, con l'intento di perorare una missione della Compagnia nel paese⁴. Alcune lettere del gesuita italiano residente in Russia Gaetano Angiolini all'ex gesuita svedese Lorenzo Ignazio Thjulen (inviate da Pietroburgo il 12 dicembre 1800 e il 5 novembre 1802) indicano come probabilmente fosse proprio quest'ultimo ad aver perorato tale progetto⁵.

Morto Paolo I nel 1802, il ministro dell'Interno Victor P. Kočubej propose al Comitato dei Ministri un progetto di propaganda religiosa nei confronti di pagani e maomettani da affidare ai gesuiti. Si ricordi come già Caterina II avesse dovuto revocare un *ukaz* di Pietro il Grande che vietava il ritorno dei gesuiti in Russia e come la loro presenza non avrebbe dovuto comportare alcun tipo di conversione nei territori dello zar. La chiesa ortodossa, dal canto suo, era assai restia a concedere spazi di manovra agli ignaziani. La scelta di Kočubej era dunque controcorrente e non è un caso che il progetto fosse rigettato dal ministro della Giustizia Gavril R. Deržavin (più noto come poeta e drammaturgo) e da quello del Commercio Nikolaj P. Rumjancev, i quali ritennero più opportuno affidare un tale compito agli ortodossi.

⁴ L'incontro avvenne nel dicembre 1800, cfr. Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Coll. Gaillard*, filza 31: *Diarium Collegii Petropolitani Paulini Societatis Jesu* [DCPP], p. 1. Su Gabriel Gruber cfr. S. Pavone, *sub voce* in *Les Jésuites. Histoire et dictionnaire*, a cura di P.-A. Fabre - B. Pierre, Paris, Bouquins, 2022, pp. 720-721. Cfr. anche ARSI, *N. C. Russia* 1004 bis, IX: *De cogitata Missione Svecica*.

⁵ Gaetano Angiolini partì per la Russia assieme ai suoi fratelli Antonio, Francesco, Giuseppe e Luigi, divenendo un punto di riferimento importante per gli ex-gesuiti italiani, per la riapertura del collegio di Parma nonché nelle trattative diplomatiche precedenti la bolla di restaurazione, avendo una posizione diversa da quella di José Pignatelli. Cfr. S. Pavone, *sub voce* in *Les Jésuites*, pp. 446-448. Su Lorenzo Ignazio Thjulen cfr. A. Guerra, *Il vile satellite del trono. Lorenzo Ignazio Thjulen: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Milano, FrancoAngeli, 2004.

Eppure, sin da quell'anno, una missione gesuita venne effettivamente aperta a Saratov. A differenza del progetto precedente la scelta era però giustificata dalla massiccia presenza di cattolici in quella cittadina, connessa alla politica cateriniana, in continuità con quella di Pietro il Grande, di far trasferire in Russia manodopera contadina soprattutto tedesca per incoraggiare un più rapido sviluppo economico dell'impero⁶.

La missione di Saratov, per utilizzare un termine caro alla storiografia gesuita, si potrebbe definire come una «missione interna», in una zona rurale particolarmente depressa tanto sul piano economico come su quello sociale. Un'esperienza simile i gesuiti l'avevano già sperimentata nella Russia Bianca dove la rete di collegi della Compagnia precedente all'annessione all'impero russo (1772) li aveva già impegnati in una serie di missioni rurali in zone di estrema indigenza e povertà⁷. Diversamente, le missioni aperte con alterne fortune tra il 1804 e il 1815 nel Caucaso e in Siberia, dove nonostante un'esigua minoranza cattolica le comunità locali erano islamiche o «pagane», si caratterizzarono per una dimensione evangelizzatrice di frontiera. Il Caucaso, oltretutto, era in quegli anni funestato da una serie di conflitti locali, legati anche alla politica imperiale russa in un'area contesa con l'impero ottomano e questo significò la presenza di truppe dell'esercito russo in cui erano attivi soldati sia ortodossi sia cattolici, senza con-

⁶ Si veda il *Manifesto* di Caterina II del 1763, più aperto di quello dell'anno precedente rispetto all'arrivo di stranieri; cfr. R. Bartlett, *Human Capital: The Settlement of Foreigners in Russia*, Cambridge, Cambridge UP, 1979, p. 47; T. O'Flynn, *The Western Christian*, cit., pp. 252-54.

⁷ Per la Russia Bianca cfr. la lettera di Gaetano Angiolini a Giangiacomo Pegna a Roma, Pollock, 12 maggio 1784, in ARSI, *Russia* 1003, I, 15: «Non è concepibile, Padre mio la profonda ignoranza di questi popoli, parlo però sempre di quelli che vivono nelle campagne. Origine di questa è l'imperizia, e la non curanza de loro Parochi. Siccome tanto essi quanto i popoli sono di rito greco unito, e così i preti menano moglie, hanno talora numerosa famiglia le rendite sono meschinissime, il Parroco conviene che se ne procuri d'altronde, esso pure coi figli suoi lavora la terra: a questo aggiungasi che si ordinano al sacerdozio chi appena sanno leggere la messa co' primi principi della nostra Santa Sede: niente neppur una sillaba sanno di latino: non hanno libri ne [*sic*] altra comodità. Che ne debbe dunque avvenire? *Si ciucos ciuco ducetur, ambo in foveam cadunt*». Angiolini indicava le missioni come «accompagnate da tali stenti, fatiche e disagi» da non esitare a definirle in «niente inferiori a quelle dell'America, e dell'Oriente», utilizzando un paragone che risulta invece opposto nella citazione del gesuita F. de Grivel che dà il titolo a questo saggio. Sulle condizioni delle campagne russe e in particolare sulla visione che di esse ne avevano le classi superiori cfr. M. Confino, *Sociétés et mentalités collectives en Russie sous l'Ancien Régime*, Paris, Institut d'Études Slaves, 1991, in particolare la I parte: *Structures sociales et mentalités*, pp. 21-136.

tare l'arrivo di dodicimila prigionieri polacchi dopo la campagna napoleonica del 1812, per i quali, ugualmente, si rese necessaria una guida spirituale⁸.

2. *La missione di Saratov*

La città di Saratov si trovava lungo il corso del Volga, un'area appartenente ancora alla Russia europea anche se poco nota alla Compagnia. A Saratov vi erano 101 colonie tedesche, abitate da persone di confessioni diverse, arrivate soprattutto tra il 1760 e il 1770, che da Caterina II avevano avuto il permesso (a differenza dei musulmani) di mantenere la propria fede e di essere amministrate spiritualmente da sacerdoti cattolici e protestanti⁹. Caterina non ammetteva il termine «missione» poiché esso rimandava alla possibilità di evangelizzare anche esponenti di altre religioni, cosa non concessa dallo stato russo. Non si può qui ricostruire la pregressa presenza di missionari francescani e cappuccini a partire dalla fondazione delle colonie, né la difficoltà che la congregazione de Propaganda Fide ebbe nell'affidarsi al nuovo Arcivescovo di Mallo Stanisław Siestrzencewicz¹⁰; basti dire che fino all'arrivo dei gesuiti queste colonie non avevano avuto una guida spirituale confacente e che la stessa comunità cattolica nel 1802 perorò l'invio dei gesuiti per il tramite del senatore luterano Karl Habliz (Karl I. Gablic), con il probabile sostegno proprio del ministro dell'interno Kučub-

⁸ Il tema dei soldati meriterebbe un ulteriore approfondimento. I padri della Compagnia temevano le conversioni di soldati russi che si professavano polacchi pur senza esserlo, rischiando di creare dissidi con il governo (lettera di G. Henry, 10 ottobre 1814, in A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, pp. 139-143). Inoltre si rammaricavano dell'impossibilità di convertire pagani e maomettani delle montagne («ce qui me serait a coeur, se serait la permission de convertir la nation entière, de convertir tous les montagnards» (G. Henry a M. Peemans, à Louvain, Kizlar, 2 dicembre 1810; cfr. anche G. Henry al p. provinciale, 1 luglio 1821, ivi, t. XX, pp. 110 e 154). Il p. Woyszwillo chiese anche al Generale di poter edificare una chiesetta nella cittadina di Stavropol, sulla linea del confine, così da potersi occupare di alcuni mercanti e soldati cattolici (cfr. ARSI, *N. C.*, *Russia* 1005, VIII, 1: [P. Ricca?], *Relazione sulla missione di Mozdoc*, 1808) e di intercedere per lui presso il metropolita (lettera del P. Woyszwillo al P. Generale, Mozdok, 1 settembre 1808, ivi, 7).

⁹ Cfr. J. F. Bourret, *Les Allemands de la Volga. Histoire culturelle d'une minorité (1767-1941)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon-Éd. du CNRS, 1986; sulla missione dei gesuiti a Saratov cfr. ivi, cap. III, nota 180.

¹⁰ Per una sintesi sugli anni pregressi si rimanda all'articolo di C. Simon, *The Volga Mission*, cit., pp. 52-55.

ej¹¹. Alessandro I concesse dunque loro la gestione delle colonie cattoliche e il padre Alois von Landen¹² (Fig. 1) ebbe l'incarico di provinciale per la nuova missione, verso la quale partì con altri nove soci e due fratelli coadiutori¹³: al loro arrivo furono accolti con pane e sale (*chleb-sol'*), come da tradizione russa (forse di origine pre-cristiana) e non tedesca. Tra gli altri missionari attivi a Saratov vi fu Aloysius Moritz, arrivato in Russia dalla Cina, dove era giunto nel 1772, intorno al 1776¹⁴.

Ognuno di essi risiedeva in una sede diversa occupandosi nel complesso di circa diecimila anime¹⁵. Da un punto di



Fig. 1. Alois von Landen, in «Klemens», 2 luglio 1903, p. 1.

¹¹ Ivi, pp. 55-57; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, Cracow, W.L. Anczyc, 1906, t. V.1, p. 395; M. Moroškin, *Jezuity v Rossii s tsarstovanija Ekateriny II do našego vremeni*, Sanktpeterburg, s. e., 1870, p. 268 (per il sostegno di Kočubej).

¹² Alois von Landes entrò nella Compagnia a Polock nel 1787. Fu il primo superiore (1803-1809) della missione di Saratov e poi a Polock provinciale (1809-1814) e rettore del collegio e dell'Accademia (1814-1817). Dopo l'espulsione si adoperò per la nascita della provincia di Galizia e fu rettore del collegio di Stara Wies (1823-1828). Si trasferì infine a Roma dove fu Assistente di Germania e rettore del Collegio Germanico. Cfr. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, ed. C.E. O'Neill SJ - J. M. Domínguez SJ, Roma-Madrid, IHSI-Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 voll., 3, pp. 2276-2277, *sub voce* di L. Grzebien. Alcune lettere di Landes sulla fondazione della missione di Saratov sono state pubblicate in A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, pp. 163-177.

¹³ Cfr. ARSI, *Regesta II*, f. 166; G. Gruber, *Instructio pro PP. Missionariis in gubernio Saratoviensi*; ivi, *N. C., Russia 1004*, II-X, 2: *Giuseppe Angiolini al capitano Giuseppe Ferrari della Torre*, 8/20 gennaio 1803.

¹⁴ Cfr. P. Shore, *The Years of the Jesuit Suppression*, cit., p. 47; A. Chan, *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue*, Abingdon, Routledge, 2015, p. 252.

¹⁵ Per un elenco dei missionari presenti nelle singole colonie e del numero dei fedeli di cui si dovevano occupare cfr. ARSI, *N.C. Russia 1004-II*, X.1: T. Brzozowski, *Descriptio missionum, quae in Saratoviensi Gubernio a Patris Societatis Iesu excoluntur, facta Anno 1803*. Una storia della missione fu pubblicata a puntate da Joseph Kruschinsky, con lo pseudonimo di Hieronymus, sul giornale cattolico-tedesco di Saratov «Klemens» (6, 1903-1904) in occasione del centenario.

vista climatico, si trattava di terre aride assai inospitali, come si ripeteva più volte nelle lettere; la regione era inoltre assai insalubre il che significava anche il progredire di malattie tra la popolazione. A tale ostilità ambientale si associava anche il pericolo degli attacchi delle popolazioni vicine: Cosacchi, Calmucchi, Kirghisi invadevano spesso queste terre facendo prigionieri. A Marienthal, ad esempio, 333 persone erano state ridotte in schiavitù: alcune di esse erano morte, altre – compresi vecchi e bambini¹⁶ – erano state vendute nei territori confinanti, replicando una pratica consueta nell'impero mongolo e in particolare nei khanati di Kazan' e Astrachan'.

La maggior parte della popolazione era composta da tedeschi, pochi erano i russi (provenienti soprattutto dai territori ucraini), i polacchi e i francesi; questi ultimi erano impiegati per lo più come precettori nelle case dei nobili. I tedeschi – a detta dei missionari – vivevano *more Russorum* pur mantenendo la lingua (della Franconia) e le proprie differenze confessionali (cattolici, luterani, calvinisti). Pur non potendo parlare di ibridazione, le distanze confessionali tra una comunità e l'altra non impedivano di trovare spazi di convergenza, tanto sociale quanto religiosa. La contiguità fra le diverse comunità confessionali aveva facilitato i matrimoni misti tra cattolici e protestanti («frequentissima connubia cum protestantibus»¹⁷), ai quali i missionari giunti sul Volga cercarono di op-

L'elenco dei missionari è ripreso probabilmente proprio dalla *Descriptio*. Sono riportati in traduzione tedesca anche ampi stralci del *Diario* del padre Johannes Meyer, attivo nel villaggio di Semenovka dal 1809 al 1820 (*Missionis Semenoviensis Diarium, coeptum anno Domino 1803, 13 Martii, quo tempore coloniae catholicorum in gubernio Saratoviensi traditae sunt curae Societatis Iesu a Clementissimo Imperatore Alexandro I*). Cfr. una copia in ARSI, N. C., Russia 1010: *Die Jesuiten an der Volga (ex «Clemens» 1903-1904)*. Per l'elenco dei nomi Simon, *The Volga Mission*, cit., pp. 59-60, utilizza la *Descriptio*. L'altra fonte è un manoscritto di sette pagine custodito presso la Biblioteca del Pontificio Istituto Orientale [PIO] (*Notizie circa le nuove missioni dei PP. della Compagnia di Gesù nella Provincia di Saratovia nell'Impero Russo*) riportato integralmente in appendice (pp. 74-85) consentendoci così una comparazione tra i due testi che evidenzia il maggior dettaglio della *Descriptio*. Il manoscritto del PIO fu acquistato in Russia dopo la Rivoluzione, probabilmente poco dopo il 1924 (cfr. pp. 44-45 per la storia della tradizione manoscritta di questo testo e un'analisi puntuale delle differenze tra le due fonti). Paul Shore, *The Years of the suppression* cit., p. 43, scrive che la comunità di Krasnopolis è «otherwise obscure» quando è invece ben identificata tanto nella *Descriptio* (f. 6) quanto nelle *Notizie* riportate da C. Simon (*The Volga Mission*, cit., p. 59: Krasnopol'e-Preuss).

¹⁶ Cfr. T. Brzozowski, *Descriptio missionum*, cit., f. 4: «Pueri et puellæ passim minis et tormentis idolis sacrificare coacti sunt».

¹⁷ Ivi, f. 9. Sulla questione dei matrimoni misti fra cattolici e protestanti residenti sul suolo russo cfr. *Circa i matrimoni misti tra cattolici ed eretici o scismatici che si fanno ne vecchi e nuovi stati*

porsi senza successo¹⁸. Al tempo stesso, le chiesette, così come le scuole, erano spesso condivise fra le diverse comunità: luterani e cattolici ma talvolta anche greco-ortodossi e russi. I ragazzi cattolici studiavano infatti nelle scuole rette dai protestanti.

Così come accadeva nei Balcani e nell'impero ottomano, tale contiguità portava a momenti di condivisione specie in occasione di processioni e riti pubblici¹⁹. Una delle cerimonie più frequentate e osteggiate dai gesuiti era l'*Encoenia* (dal greco, la festa annuale per i fondatori) considerata dai missionari scandalosa («vera sunt haec Bachanalìa») ²⁰. In quelle occasioni la popolazione si abbandonava a ogni tipo di eccesso e i padri tentarono di riportare quelle cerimonie entro i limiti della moralità. I gesuiti lamentavano la crassa ignoranza dei rudimenti della fede non solo tra i bambini ma anche tra gli adulti; si trattava infatti di luoghi dove era mancata per decenni la cura pastorale e ciò non era stato senza conseguenze. Al tempo stesso i missionari rilevavano come ci fosse una grande disponibilità da parte dei cattolici. Essi cominciarono dunque a proporre gli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio chiedendo ai confratelli pietroburghesi di inviare tutti quegli oggetti che avevano caratterizzato la loro strategia pastorale: rosari, medagliette e immagini dei principali santi della Compagnia, non solo Ignazio di Loyola e Luigi Gonzaga ma anche un martire più vicino alla spiritualità

della Russia; Lettere di Mons. Nunzio di Polonia riguardanti il presente affare e e le licenze date da Mons. Vescovo di Mallo di contrarsi tali matrimoni, in Archivio del Dicastero per la Dottrina della Fede (ADDF), S. O., *Dubia circa Matrimonium*, 1777 e 1780.

¹⁸ Cfr. G. Pissarevskij, *Iz istorii iezuitov v Rossii*, Warsaw, s. e., 1912, p. 12, dove si riferisce il caso della scomunica comminata da un padre gesuita a una donna cattolica che si era sposata con un protestante. I missionari richiesero anche specifiche *facultates* a Roma per dirimere casi controversi in materia sacramentale.

¹⁹ Cfr. C. Windler, *Ambiguous Belongings: How Catholic Missionaries in Persia and the Roman Curia Dealt with Communicatio in Sacris*, in *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*, ed. R. Po-Chia Hsia, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 205-234; C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero Ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Rome, École française de Rome, 2019; S. Notarfonso, *Il rito del kurban tra i pauliciani bulgari: le fonti missionarie (secoli XVII-XVIII)*, in *Sacrificio: questioni, interpretazioni, comparazioni*, a cura di V. Lavenia - S. Pavone, «storicamente.org», 2022, https://storicamente.org/sites/default/images/articles/media/2245/notarfonso_pauliciani_kurban_bulgaria_missionari.pdf.

²⁰ T. Brzozowski, *Descriptio missionum*, cit., p. 8. Nel documento la cerimonia è descritta nei minimi dettagli. Per lo scandalo dato in occasione di alcune cerimonie cfr. anche un passo del diario di Meyer edito in Klemens ma tradotto in inglese da C. Simon, *The Volga Mission*, cit., p. 66.

dell'Europa orientale come Andrzej Bobola, per il quale nel 1728 era stato aperto un processo presso la Congregazione dei Riti. Il caso di Bobola è particolarmente interessante poiché sarebbe stato infatti proclamato beato solo nel 1853 e santo nel 1938, ma nella Russia Bianca era già allora venerato come tale, seguendo una consuetudine della Compagnia che riguardava anche altre figure come quella del protomartire Antonio Criminali²¹. La tradizione voleva che egli fosse stato martirizzato dai Cosacchi, quindi si trattava di una sorta di culto locale; oltre a ciò nel 1808 il generale Tadeusz Brzozowski aveva fatto traslare le sue reliquie presso il collegio gesuita di Polock, la più importante fra le istituzioni dell'ordine della Bielorussia. Il suo culto nelle missioni russe era dunque particolarmente significativo soprattutto se teniamo in considerazione il suggerimento di Franco Motta ed Eleonora Rai laddove scrivono che «viewed from this perspective [cioè della traslazione del corpo a Polock], it seems clear that the Jesuits selected Bobola's relics as a symbol of continuing of the order's vitality during the suppression, as demonstrated by the upsurge in its cult»²².

Le immagini erano talvolta usate anche in chiave taumaturgica; si racconta ad esempio di una bambina cieca dalla nascita – Gertrude Hermann – che aveva riacquisito la vista pregando di fronte a un'immagine di Gonzaga (notoriamente il santo fanciullo). Ugualmente, i padri ristabilirono la devozione al Sacro Cuore di Gesù e alle Quarant'ore²³, seguendo anche qui una prassi inaugurata nei collegi della Russia Bianca.

²¹ Su Antonio Criminali rimando a E. Rai, «*La legge e il martirio: Morte e normativa nel processo di canonizzazione del 'protomartire' gesuita Antonio Criminali (xvi-xx secolo)*», in «LEXIA: Rivista di semiotica», 31-32 (2019), pp. 205-24; S. Pavone, *The Jesuit Martyrs of India: A Tortuous Path Between History, Beatifications, and Canonizations*, in M. Catto, E. Rai (a cura di), *From Europe to Overseas. Saints, Martyrs, Heroes, Models and Soft Power in an Early Modern Global Perspective*, Vandenhoeck & Ruprecht Refo500, 2025, pp. 213-230.

²² F. Motta - E. Rai, *Martyrs and Missionaries: Strategies of Jesuit Sainthood between the Suppression and the Restoration*, in «Journal of Jesuit Studies», 9, 2022, p. 109. Per la devozione alle immagini di Bobola e gli effetti taumaturgici legati alle reliquie del beato Francesco de Gerónimo (su cui cfr. sempre F. Motta - E. Rai, *Martyrs and Missionaries*, cit., in part. pp. 95-124) cfr. anche la lettera di Gilles Henry, Mozdok, 18 marzo 1812, in *Life at Mozdok, Russia. During the Suppression. From an unpublished Letter of Father Gilles Henry*, in «Woodstock Letters», XXIX, 1, 1 May 1900, p. 59; T. O'Flynn, *The Western Christian*, cit., p. 377.

²³ Cfr. Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana (BANLC), 37 H 11, ff. 1-2, la «copia di lettera di P. Desperamus per conto del generale», 12 agosto 1806, in cui si parla della pratica delle Quarant'ore nella missione di Saratov.

L'uso di immagini taumaturgiche aveva anche la funzione di convertire coloro che appartenevano ad altre confessioni (ma non i russo-ortodossi)²⁴. All'interno della comunità luterana vi era chi aveva la convinzione che i gesuiti fossero dei bravi medici, o che godessero di poteri magici: si rivolgevano infatti a loro «petendo res benedictas contra pestem animalium, veneficia, morbos» e interrogati sul perché non si indirizzavano ai loro pastori rispondevano: «hos nec potestatem nec gratiam habere ejusmodi mala avertendi: immo aliqui se ab ipsis Pastoribus [Lutheranis] ad PP.es Jesuitas missos asserunt»²⁵. I padri dunque approfittarono di questo contesto per tentare di operare anche delle conversioni. È evidente come sia necessario rammentare la funzione propagandistica di documenti non pensati comunque per la pubblicazione, ma ciò che qui interessa sottolineare è la porosità dei confini dottrinali in una terra di frontiera dal panorama confessionale particolarmente complesso. Talvolta ai gesuiti era anche richiesto di fare da pacificatori nelle liti che sorgevano tra le diverse comunità, replicando anche in questo caso una prassi secolare nelle missioni interne della Compagnia. Tra coloro che facevano visita ai gesuiti vi erano anche i mercanti armeno-cattolici di Astrachan', nonché alcune benefattrici che patrocinarono la costruzione della parrocchia come la polacca Felicyana Koszowska-Zdzarska e Karolina Floret.

3. Riga, il Caucaso e la Siberia

Il 1804 fu un anno chiave poiché vennero aperte tre missioni: Riga, Odessa e Astrachan; in quello successivo sarebbe stata la volta di Mozdok (Fig. 2).

Riga costituiva uno spazio dove i gesuiti, a fasi alterne, erano stati attivi nei secoli precedenti. I cattolici residenti erano in parte nativi della Livonia e in parte originari della Polonia e della Germania. La maggioranza luterana aveva sempre impedito la libera professione della fede romana fino a quando il *Regolamento* promulgato da Caterina II nel 1765 non aveva stabilito l'invio a Riga di tre missionari francescani che si erano stanziati in una delle zone più degradate della

²⁴ Mi permetto qui di rimandare a *Eloquent Images. Evangelization, Conversions and Propaganda in the Global World of the Early Modern Period*, ed. G. Capriotti- P.-A. Fabre - S. Pavone (a cura di), Leuven University Press, Leuven, 2022, in particolare G. Capriotti- P.-A. Fabre - S. Pavone, *Fields and Frontiers of Religious Images: an Introduction*, pp. 9-28.

²⁵ T. Brzozowski, *Descriptio missionum*, cit., p. 12.

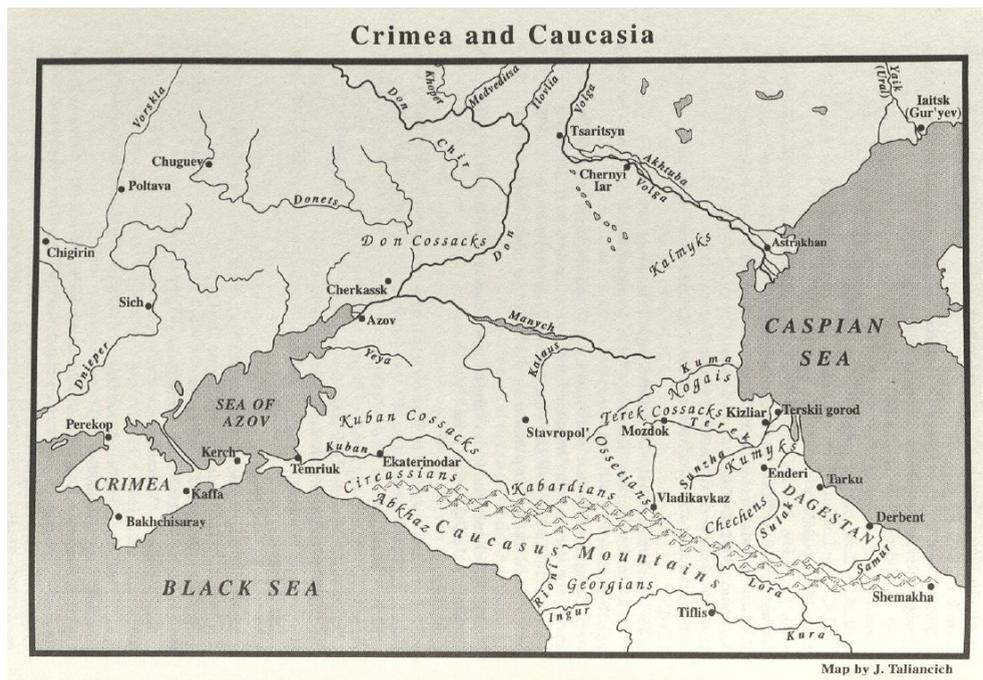


Fig. 2. Pianta della Crimea e del Caucaso, in *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, ed. by D. R. Brower - E. J. Lazzarini, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

città poiché malvisti dalle istituzioni cittadine²⁶. Secondo una fonte gesuitica, il merito della costruzione di una vera e propria chiesa cattolica (1782) era da attribuire a Giuseppe II, il quale, di passaggio per Pietroburgo, aveva preso atto della situazione di disagio dei cattolici e aveva chiesto alla zarina «qu'elle fit cesser ce scandale, et qu'elle permît aux catholiques de bâtir une église»²⁷.

²⁶ Della presenza dei francescani parla anche Gilles Henry, missionario poi a Mozdok, il quale nel suo viaggio per associarsi alla Compagnia in Russia fece tappa a Riga, cfr. «Lettre du Père Gilles Henry au Révérend Père Adam Beckers», à Anvers (?), Riga, 21 giugno 1805, in A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, p. 3: «L'église de cette ville était desservie par les Religieux de *Saint-François*. Les catholiques de l'endroit et des environs ont présenté une requête à l'empereur pour avoir des Jésuites: ce n'est que depuis trois mois environ que trois Pères sont venus et sont en fonction». Nella stessa lettera Henry fa cenno anche alla richiesta di gesuiti da parte del re di Svezia, cui abbiamo accennato all'inizio del saggio: «[il] a été trois fois à Saint-Petersbourg depuis quel es Jésuites y sont, et chaque fois et même de trois heures il a conféré avec le R. P. Général» (ivi, p. 6).

²⁷ *Notes historiques sur l'établissement des Jésuites à Riga et leur expulsion de cette ville rédigées par le P. Zacharie Ledergew durant son séjour sur le navire Amalia, ou se trouvaient réunis les dits*

Sin dal 1802 fu la stessa comunità cattolica di Riga a sollecitare l'arrivo dei gesuiti²⁸, accordato da un *ukaz* imperiale del 2 novembre 1802. La missione si inserì in uno scenario cittadino caratterizzato ancora una volta da una forte presenza tedesca. Anche a Riga si ebbero conversioni di luterani al cattolicesimo e i padri si impegnarono sul terreno pedagogico collaborando negli anni successivi all'apertura di una scuola femminile, diretta da alcune nobildonne e di cui essi assunsero la direzione spirituale²⁹. Essi si impegnarono anche nel risollevarla dalla prostituzione molte donne che abitavano a Riga. Figura eminente della missione di Riga fu il padre Joseph Coince che, arrivato in Russia dalla Francia dopo essersi rifiutato di giurare sulla *Costituzione civile del clero*, partì per la Russia per ricongiungersi all'antica Compagnia. Si stabilì a Riga nel 1806 dove nel 1813 divenne superiore dopo la morte del padre Joseph Kamienski³⁰.

La costante per tutte queste missioni fu la presenza di comunità tedesche. Nel caso di Odessa, esse furono favorite dal governatore di Nuova Russia Armand Emmanuel Richelieu, emigrato dopo la Rivoluzione, il quale trasformò una città

jesuites expulsés de Riga, in A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, p. 187. Una versione manoscritta, con un titolo leggermente differente, è in ARSI, *N. C.*, *Russia* 1007, V, 1: *Notes historiques sur les différents événements arrivés aux Pères de la Compagnie de Jésus qui habitèrent la résidence de Riga depuis le 10 février 1804 jusqu'au 3 juin 1820*.

²⁸ Cfr. ARSI, *N. C.*, *Russia* 1004-II, IX, 2: Copia in russo del *Memoriale di quei di Riga per avere i Gesuiti*, agosto 1802. Le *Notes historiques sur l'établissement des Jésuites à Riga*, cit., p. 190, nominano il padre Antoni Lustyg (vicario generale alla morte di Gabriel Gruber), i padri Joseph Kamienski (superiore), Joannes Marcinkiewicz e Antonius Puell (presto rimpiazzato dal padre Thomas Kränzl), il coadiutore Franz Infeld. Dal *Catalogus dimissorum* si apprende che il padre J. Marcinkiewicz in quello stesso 1804 aveva chiesto di lasciare la Compagnia ma dopo tre giorni aveva pregato tra le lacrime di rientrarvi ed era stato riaccolto, cfr. ARSI, *N.C.*, *Russia* 1037.

²⁹ Il pensionato si trovava presso l'abitazione della Contessa di Cossé-Brisac che vi insegnava anche musica e disegno, cfr. ARSI, *N. C.*, *Russia* 1005, VII, 1, lettera del p. Coince al P. Generale, 28 marzo 1810. Il gesuita si legò soprattutto alla giovane Délie (in religione, dal 1817, Marie de Saint-Louis de Gonzague) della quale divenne una sorta di padre spirituale, cfr. L. Paquelin, *Vie et souvenirs de M.me de Cossé-Brissac, en religion révérende mère Marie de Saint Louis de Gonzague*, Paris-Bruxelles, Société Générale de Librairie Catholique, 1876, in particolare il cap. V, pp. 43-57 (*Séjour à Riga – Le P. Coince associé à ses oeuvres Mesdames de Cossé*).

³⁰ Joseph Coince, sacerdote francese, dopo il rifiuto del giuramento nel 1791 andò in esilio in Lussemburgo e quindi nel 1805 arrivò in Russia. Fu animatore oltre che della scuola anche di varie opere benefiche – fra cui un ospedale per i poveri aperto nel 1816 e gestito dalle Dame della Misericordia – sostenuto anche in questa impresa dalla famiglia Cossé-Brissac. Su di lui cfr. M. J. Rouet de Journel, *La vie merveilleuse du Père Coince*, Paris, Gabriel Beauchesne et ses fils, 1933; *Diccionario histórico*, cit., vol. 1, p. 838, *sub voce* di P. Duclos. Molte notizie relative alla missione di Riga sono state pubblicate da A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, pp. 185-230.

di pochi abitanti in una città europea sulla costa del Mar Nero. La prima delle colonie affidate ai gesuiti fu quella di Josephsthal ma l'impulso missionario vero e proprio si ebbe a partire dal 1811 con l'arrivo di 11 missionari. Tra i superiori che la guidarono si ricordano il padre Robert d'Everlange-Vitry (1811-1815), già tesoriere dell'ordine di Malta e il padre Giuseppe Cafasso (1815-1819), precedentemente attivo nella missione di Saratov così come Alois Löffler, a riprova della nascita di un network missionario gesuitico in questi territori che si occupò non solo di emigrati tedeschi, ma anche italiani, francesi e polacchi celebrando la messa in ognuna di queste quattro lingue³¹. Il rapporto con le cariche laiche (sindaci) di Odessa sembra essere stato positivo anche se alla partenza di Cafasso la comunità chiese che questi potesse tornare a occuparsi di loro. Quanto al rapporto con la chiesa siriana presente su quello stesso territorio si è rintracciata una sola lettera che non consente di fare ipotesi su quale fosse il rapporto tra le due realtà³².

Astrachan' – la prima delle missioni del Caucaso³³ – riveste una sua peculiarità poiché i gesuiti furono incaricati di occuparsi della comunità armeno-cattolica, il che comportò l'apprendimento della lingua. Gli armeni, infatti, spesso non sapevano il russo; si era dunque optato per fare il catechismo per iscritto in armeno, ma anche questo comportava delle difficoltà poiché nella convivenza con popolazioni di altre lingue essi avevano alterato molto la loro lingua ed era

³¹ Cfr. anche M. Inglot, *La Compagnia di Gesù*, cit., p. 117, per i documenti in polacco relativi alla missione di Odessa custoditi a Cracovia, nell'Archivum Provinciae Poloniae Meridionalis (APPM), 1027-VII.

³² Cfr. ARSI, *N.C., Russia 1017 (Epp. Gen. 1809-1814)*, f. 332 («il Generale ai sindaci della città di Odessa», 31 gennaio 1819); f. 406 (lettera del Generale a Pietroboni, s. d.).

³³ Una parte del Caucaso, il khanato di Astrachan' fino al fiume Terek, era stato conquistato nel 1556 da Ivan IV; la campagna di Pietro il Grande del 1722-1723 ne aveva sottratto un altro pezzo alla Persia. Mozdok si trovava oltre il fiume Terek. I gesuiti avevano già avuto due missioni ad Azov e Taganrog prima dell'espulsione comminata da Pietro il Grande, cfr. M. Filippov, *Edinburgh missionaries on Northern Caucasus in XIX century*, London, M. Filippov, 2014, pp. 12-15; *Pisma i donesenja Jesuitov o Rossii konca XVII i Načala XVIII veka*, San Pietroburgo, Senatskaia tip., 1904; P. G. Butkov, *Materialy dlja novoj istorii Kavkaza s 1722 po 1803 god*, San Pietroburgo, Imp. Akad. Nauk, 1869. Dopo la conquista russa della Georgia vi fu un tentativo – appoggiato dal nunzio Tommaso Arezzo e dal governo – di affidare ai gesuiti anche quelle missioni ma i cappuccini, sostenuti dalla congregazione de Propaganda Fide, riuscirono a mantenerne il possesso, cfr. V. Bandikian - M. Amara-Poignet, *Le Saint-Siège et la Russie. XVIII^e-XIX^e siècles*, Versailles, Éd. de Paris, 2006, pp. 192-195. Sulla missione cfr. J. Gagarin, *La mission catholique d'Astrakhan au XVIII^e siècle*, in «Études», 9, 1866, pp. 401-416.

raro trovare chi parlasse la lingua armena «pura». La missione fu affidata a Jan Woyszwiflo che la resse dal 1805 al 1807 per trasferirsi poi a Mozdok. Tra i missionari attivi ad Astrachan' vi fu Fidèle de Grivel, già socio della Società del Sacro Cuore e quindi della Società della Fede di Gesù di Niccolò Paccanari (1799), prima di arrivare in Russia ed entrare nella Compagnia nel 1803³⁴.

A Mozdok, una comunità cattolica molto povera, la missione fu inaugurata nel 1806 da Jan Woyszwiflo, chiamato dal sacerdote armeno David Tantsow ad affiancarlo nella cura spirituale della sua comunità. Il debutto non fu facile anche a causa dell'arrivo del padre Onofrio Ohanzanow che determinò uno scontro all'interno della stessa comunità armena, conclusosi infine con la partenza del domenicano. Uno dei protagonisti della missione fu Gilles Henry. Nato in Lussemburgo nell'anno in cui i gesuiti facevano il loro ingresso nell'impero russo (1772), seminarista allo scoppio della Rivoluzione francese, una volta ordinato sacerdote esercitò la sua azione pastorale in clandestinità. Fuggito in Inghilterra, nel 1804 salpò alla volta di San Pietroburgo con altri cinque candidati. Entrato nella Compagnia (1805), dopo una breve sosta in Russia Bianca, si stabilì a Mozdok, dove svolse la sua opera missionaria, attraversando per lunghi anni tutto il Caucaso e spingendosi fino in Georgia.³⁵ Come scrisse Auguste Carayon «il regarda sans cesse ces montagns savage [du Caucase] comme Xavier contemplait les côtes de la Chine sans pouvoir y aborder»³⁶. Di questi viaggi – suoi e del padre Woyszwiflo³⁷ – ci restano una serie di documenti in cui le notizie etnografiche sul territorio e le popolazioni incontrate sono assai approfondite³⁸. Ad esempio, la

³⁴ Cfr. E. Fontana Castelli, *La "Compagnia di Gesù sotto altro nome": Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797–1814)*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2007, e il suo saggio in questo stesso volume.

³⁵ Dopo il 1827 si stabilì nell'isola di Chio, dove morì il 26 dicembre 1856; cfr. *Dizionario histórico*, cit., vol. 2, cc. 1901-1902, *sub voce* di C. Capizzi - V. Poggi. Alcune lettere di G. Henry dalle missioni di Riga e di Modzok sono edite in A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, pp. 1-7, 49-107 («le P. Gilles Henry au Très Révérend Père Général», Mozdok, 27 febbraio 1816: si tratta di un ricco *mémoire* sulla vita della missione), 107-113 («le P. Gilles Henry à M. Peemans, à Louvain», Kizlar, le 2 décembre 1816), 113-144, 148-162. Cfr. anche ARSI, *N. C., Russia* 1005, VIII: *Missio Mozdocensis* 1805-1814.

³⁶ A. Carayon, *Documents*, cit., t. XXI, p. XXIII.

³⁷ Lettera del P. Woyszwiflo al P. generale, Mozdok, 24 febbraio e 8 maggio 1809, in *Missio Mozdocensis*, cit., 11: Woyszwiflo visita tutte le città di confine del Caucaso, dove ci sono fortezze militari per portare aiuto spirituale ai soldati.

³⁸ Cfr. anche la lettera di G. Henry al P. generale, Mozdok, 27 febbraio 1810, in *Missio Mozdocensis*, cit., 13, dove racconta di aver ospitato nel 1808 il luogotenente colonnello in Georgia

popolazione dei Cabardini³⁹, che in seguito al trattato di Belgrado (1739) manteneva uno status autonomo rispetto alle due entità imperiali russa e ottomana, è descritta in maniera dettagliata, dal punto di vista sociale, con una illustrazione puntuale della loro divisione in cinque classi e da quello religioso:

prima idolatri, poi fattisi Maometani da poco più di trent'anni in qua può dirsi, che all'imitazione de' popoli nomadi, menano una vita errante e vagabonda, non hanno abitazioni stabili, ma a fantasia e capriccio vanno ad abitare in altra parte di quelle loro vaste campagne conducendo seco il loro bestiame e la loro famiglia e quanto possiedono [*sic*] [...] e crede che la sua vera libertà consiste nell'anarchia e disordine, che gli appartiene quanto può rapire, e che è padrone di devastare e distruggere quanto cade sotto le sue mani, e che per niun conto gli è vietato di sorprendere, potendolo, uomini, donne, figliuoli e o trucidarli o venderli schiavi⁴⁰.

Eppure essi, in una sorta di ibridazione tra religioni diverse, «celebrano a loro modo quaresima e natale» e cantano un inno all'Assunzione della Vergine «riempito della più bella poesia e della più dolce pietà»⁴¹. I cabardini rifiutavano russi, armeni e georgiani ma non i cattolici, in quanto europei riconosciuti come loro antenati. In una lettera non firmata un gesuita dichiarava di aver accolto – su

Julius von Klaproth, cattolico, autore del *Voyage au mont Caucase et en Georgie* (1823), e incaricato dall'Accademia delle scienze russa di una missione straordinaria nel Caucaso. Klaproth (ivi, pp. 330-334) ricorda un progetto di Henry per cattolicizzare il Caucaso, spedito a Pietroburgo ma rimasto inascoltato. Tra il XVIII e inizio del XIX secolo non erano tanti coloro che si erano occupati di queste popolazioni e indubbiamente le informazioni fornite dai gesuiti di Mozdok erano assai più dettagliate rispetto a quelle fornite da chi raccoglieva dati su fonti di seconda mano, basandosi soprattutto sui resoconti di viaggio in territori difficilmente accessibili agli stranieri. Cfr. ad es. C.-F. Lambert, *Raccolta di osservazioni curiose [...] di tutti i popoli del mondo*, Venezia, S. Coleti, 1752; S. I. Pleshcheef, *Survey of the Russian Empire. According to its Present Newly Regulated State, Divided into Different Governments: The Third Edition*, London, J. Debrett, 1792, p. 62 (cfr. anche l'ed. Gale ECCO Print editions, 2018).

³⁹ Sui Cabardini cfr. T. M. Barrett, *Crossing Boundaries: The Trading Frontiers of the Terek Cosacks*, in *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, ed. D. R. Brower - E. J. Lazzerini, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997, pp. 227-248.

⁴⁰ [P. Ricca?], *Relazione sulla missione di Mozdok* (1808), cit.

⁴¹ Lettera del P. Henry al P. generale, Mozdok, 27 febbraio 1810, cit. La lettera è pubblicata anche da A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, pp. 49-107, la citazione è a p. 62. Per una descrizione della popolazione Nogai anche la lettera di G. Henry a M. Peemans, à Louvain, Kizlar, 2 dicembre 1810 in A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, pp. 110-113.

pressione della madre – un bambino di quella tribù che si era in seguito convertito al cattolicesimo⁴².

Henry sottolineava come Mozdok fosse una città recente, con un miscuglio di razze e di lingue complesse da decifrare e come, di fatto, i cattolici lì residenti fossero tutti convertiti dall'idolatria, dall'islam e dalle eresie (senza specificare però di quali eresie si trattasse). Forse era questo il motivo per cui, essendo quelle tribù dedite alla magia e alla superstizione, il padre Woyszwiffo nel corso dei suoi viaggi aveva dovuto liberare dal demonio più di duecento persone⁴³. La lunga *Relazione sulla missione di Mozdok* ricordava inoltre come ai tempi di Caterina II si fosse provato a convertire gli asceteni, battezzatisi anche più volte in cambio di «camicie e croci»: il progetto era però fallito ma i militari – convinti che la pacificazione di quei territori passasse soprattutto attraverso la loro cristianizzazione – avrebbero voluto recuperarlo. In tal senso si sollecitava l'invio di missionari disponibili ad «abituarsi alli costumi più disgustosi, e soffrire anche la morte». In tal senso i gesuiti sembravano gli unici papabili poiché «pare che li successi delle missioni del Paraguay e di altre abbiano fatto conoscere necessarie ne' missionari le sopradette qualità»⁴⁴. Il destino martiriale, tema ricorrente nella corrispondenza gesuita, ritornava dunque anche in relazione alle missioni nel Caucaso:

Quelle belle carrière pour nous, quelle occasion d'exercer la bienfaisance catholique envers des gens qui auparavant auraient dédaigné de nous regarder! Tous, apprenant

⁴² [P. Ricca?], *Relazione sulla missione di Mozdok* (1808), cit.; A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, pp. 90-91 («Le P. Gilles Henry au Très Révérend Père Général», Mozdok, 27 febbraio 1816).

⁴³ Ivi, t. XX, pp. 159-161, «Le Père Gilles Henry au Révérend Père Recteur du collège de Bordeaux», Mozdok, 16 settembre 1821: «Une de nos plus vives afflictions est de voir un grand nombre de chrétiens d'adonner aux superstitions et à la plus exécrationnable magie. Dans presque tous les villages on trouve jusqu'à vingt et trente démoniaques. Dès que le R. P. Supérieur arrive dans un de ses villages, sa présence est signalée par les convulsions des énergumènes. Il en a délivré près de deux cents: les uns pour toujours, les autres à temps, suivant qu'ils ont persévéré» (ivi, p. 159). La lettera prosegue con il resoconto dettagliato di come, dopo un «aspro combattimento», il padre Henry era riuscito ad allontanare il diavolo dal corpo di uno di questi posseduti. Cfr. anche la lettera di Gilles Henry «aux pères de la Province de Lyon», Chio, 8 febbraio 1846, ivi, pp. 120-128, dove si insiste anche sugli esorcismi praticati nei confronti di alcune donne liberate dal demonio.

⁴⁴ [P. Ricca?], *Relazione sulla missione di Mozdok* (1808), cit., f. 10. In un'altra lettera a proposito del timore che il p. Suryn della missione di Astrachan fosse finito nelle mani dei pagani Henry scrive: «Se serait donc un malheur si l'un de nous, en exerçant le saint ministère, était fait prisonnier? [...] Nous voulons arborer parmi eux l'étendard de la croix, et le sang des martyrs n'est-il pas la semence des chrétiens?» (13 giugno 1814, in A. Carayon, *Documents*, cit., t. XX, p. 137).

que nous avons renoncé aux aises de la patrie, nos parents, nos amis pour venir vivre et mourir sans nom, peut-être sans sépulture, au milieu des barbares, dans ces horribles montagnes du Caucase; exposés à des maladies auxquelles n'échappent guère les étrangers, dans ce pays⁴⁵.

Nella lettera veniva considerato anche il martirio di carità, per utilizzare una categoria recentemente entrata nel dibattito storiografico. Spesso i padri, come Pierre Jacobs o gli stessi Woyszwillo e Henry, erano infatti impegnati nell'assistenza dei malati colpiti dalle numerose epidemie presenti in quei territori⁴⁶.

Rimaneva in ogni caso problematica la questione delle conversioni e nel 1811 i gesuiti si videro negare dal ministro dei Culti Aleksandr Golitsyn, il permesso di convertire pagani e maomettani incontrati nel corso delle loro missioni⁴⁷. In quella stessa lettera veniva però concesso loro di aprire le due nuove missioni siberiane di Tomsk e Irkuck. Per inciso, si deve notare che lo stesso trattamento non era stato riservato ai missionari protestanti scozzesi ai quali con la Carta di Karass

⁴⁵ Ivi, t. XX, p. 129: «G. Henry a M.X.», en Belgique, 2 marzo 1812.

⁴⁶ Ivi, t. XX, p. 16 nota 1, lettera del «P. Pierre Jacobs a sa famille», à Diest, 16 aprile 1805 (tratta dal commento redatto da J. Gagarin sulla scorta di una serie di articoli scritti da M. Coustodief per il giornale pietroburghese *Entretiens spirituels*, 20 marzo, 17 aprile, 6 maggio 1865); «Le Père Jean Woyszwillo au Père Gilles Henry», Kizlar, 3 agosto 1814, ivi, pp. 147-148; «Le Père Gilles Henry au très-Révérénd Père Général», Mozdok, 28 settembre 1814, ivi, pp. 151-153; «Le Père Gilles Henry au Révérend Père Provincial», Mozdok, 1° luglio 1821, ivi, p. 155.

⁴⁷ Cfr. la copia della lettera di «Alexandre Golitzin au Général de la Compagnie de Jésus Thadée Brzozowski», 9 giugno 1811 (firmata come copia conforme dal consigliere di Stato Turgenev), in ARSI, *N. C.*, *Russia* 1005, I-23. Notizie sulla missione nel Caucaso e le conversioni si ricavano anche da una lettera di Xavier de Maistre al conte Joseph suo fratello, Tiflis, 4 febbraio 1811, in Bibliothèque Diderot de Lyon (BDL), *Fonds Slave des Jésuites*, *Coll. Gagarin*, jaune 2: il generale Del Pozzo, piemontese, «s'interesse fort à l'établissement en question. [...] Del Pozzo est d'avis que les jésuites feront davantage que dix mille soldats pour conquérir le pays. [...] Ces missions seront difficiles et dangereuses, mais elles offrent un grand but, celui de donner à la religion et à l'Empire de Russie une quantité innombrables d'hommes courageux et industrieux qui maintenant sont ses ennemis. Le général en chef [Tormasov] et tous les préposés du gouvernement mettent peu d'intérêt aux missions, parce qu'il leur parait qu'elles devraient être fait par la religion dominante, ce qui serait juste, si cela était possible; mais comme l'expérience a démontré que les prêtres grecs n'ont jamais augmenté le nombre des chrétiens qu'en faisant des enfants à leurs femmes, il vaut encore mieux avoir des catholiques pour sujets que des musulmans ou des idolâtres». Delle relazioni tese con le autorità imperiali rende testimonianza anche un'altra lettera di Gilles Henry il quale ricorda come i padri fossero stati accusati di produrre moneta contraffatta e fossero stati posti i sigilli alla biblioteca di Astrachan' e controllata tutta la loro corrispondenza.

del 1803, successiva alla fondazione di quella missione, si era permesso loro di predicare il cristianesimo tra le tribù delle montagne del Caucaso⁴⁸. Anche agli scozzesi fu però vietato, come ai gesuiti sponsorizzati dal generale Giovanni Dal Pozzo, supervisore della Cabarde⁴⁹, di evangelizzare gli ossezi a causa dell'ostilità della chiesa ortodossa. Va detto comunque che, in un contesto in cui le strategie missionarie tra cattolici e protestanti erano indubbiamente diverse (si pensi solo alla indisponibilità dei gesuiti a mettere nelle mani dei fedeli la Sacra Scrittura mentre invece nel 1813 era stata fondata la Russian Bible Society), la missione di Mozdok, e in particolare Henry, accolsero amichevolmente i missionari scozzesi quando in più di un'occasione transitarono in città⁵⁰.

Henry si specializzò nello studio dell'armeno, sottolineando la difficoltà di apprendere una lingua caratterizzata da quattro «dialetti» differenti destinati alla Sacra Scrittura (il primo), ai testi religiosi come quelli di san Gregorio Armeno (il secondo), alla popolazione civile (il terzo «detto volgare», con terminazioni dal persiano, turco, russo, georgiano, circasso). Quest'ultimo era comprensibile a tutti ed era utilizzato anche dai missionari e dagli ecclesiastici armeni. Il p. Henry si concentrò su quest'ultimo ma apprese anche i rudimenti del primo e del secondo poiché «sarebbe scandalo presso gli armeni citare l'Evangelio e la Scrittura nel dialetto volgare»⁵¹. Nelle sue lettere al generale e agli ex-confratelli europei egli chiedeva però non solo testi in armeno ma anche grammatiche e dizionari che lo potessero aiutare nell'apprendimento dell'arabo, del turco e del persiano.

In una prospettiva di genere si deve sottolineare come i gesuiti si rivolgessero anche alla popolazione femminile, aspetto fino a oggi scarsamente considerato.

⁴⁸ Karass era una delle missioni degli scozzesi protestanti del Caucaso, fondata nel 1802, il cui superiore fu il Reverendo Henry Brunton; per un quadro completo delle missioni anche in relazione alla presenza dei gesuiti cfr. T. O'Flynn, *The Western Christian Presence*, cit., cap. VI, *Scottish and Jesuit Missionaries in the North Caucasus and the Imperial Dominions: Karass, Astrakhan, Mozdok, Orenburg, the Crimea and Odessa (1805-30s)*, ivi, pp. 326-474.

⁴⁹ Sul sostegno del generale Dal Pozzo ai gesuiti cfr. la lettera di p. Woyszwiłło al p. generale, 31 dicembre 1807 e la lettera di p. Henry al p. Francesco Ricca a Polock, Mozdok, 23 gennaio 1808, in *Missio Mozdocensis*, cit., n. 4 e 6. Si diffonde sul rapporto tra il generale e i gesuiti anche M. Corti, *Uomini d'arme italiani nelle guerre del Caucaso Il maggior generale Giovanni Del Pozzo (Toscana 1739 – Astrachan' 1821)*, s. l., collana Sism, 2014, pp. 20-27, il quale cita alcune delle lettere di Henry pubblicate da Carayon nonché passi del diario del generale, tratti da I. P. Delpozzo, *Zapiska o Bol'soj i Maloj Kabarde*, in *Russkie avtory XIX veka o narodach central'nogo i severo-zapadnogo Kavkaza*, ed. Ch. M. Dumanov, 1, Nal'čik, s. e., 2001, pp. 24-30.

⁵⁰ Cfr. T. O'Flynn, *The Western Christian*, cit., pp. 346-48, 365.

⁵¹ [P. Ricca?], *Relazione sulla missione di Mozdok* (1808), cit., f. 4.

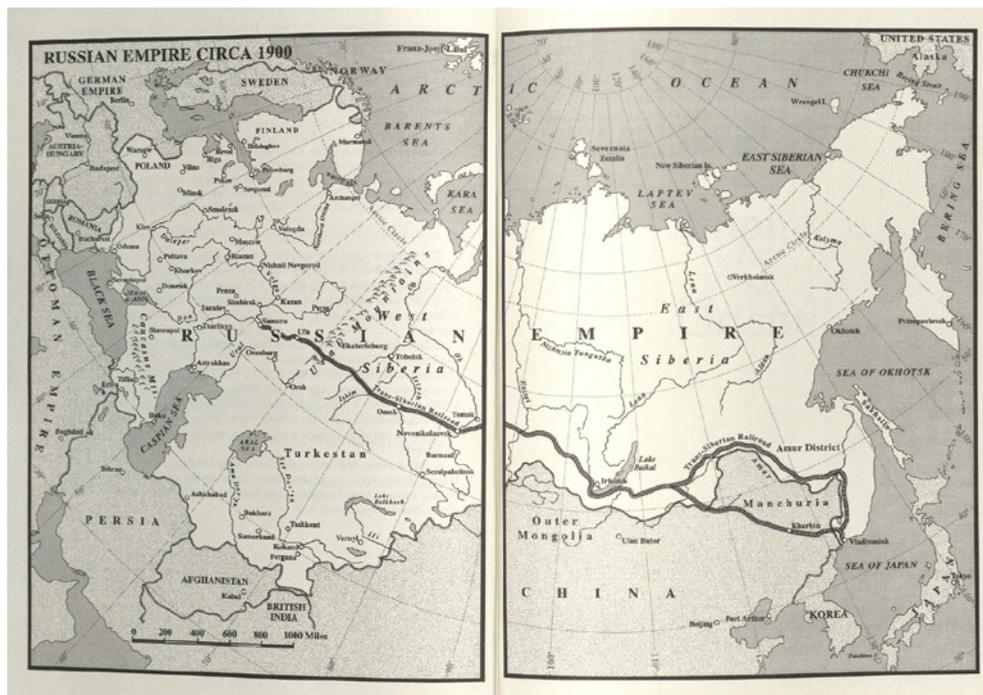


Fig. 3. Pianta dell'Impero Russo in *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, ed. by D. R. Brower - E. J. Lazzerini, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

Per quanto concerne la comunità degli armeni cattolici essi cercarono di coinvolgere in maniera più sistematica le ragazze nelle attività rivolte ai più giovani come il catechismo, convincendo i genitori «della necessità di istruirle nella Religione e ne' doveri del loro stato». Esse venivano radunate in una casa «presente una donna prudente» e l'estensore della relazione su Mozdok commentava ricordando come «le figliuole presso gli armeni sono severamente custodite, e sempre sono sotto gli occhi della madre, né mai si permette loro di dire anche una parola a un uomo, sia pure sacerdote». Proprio il catechismo impartito in armeno aveva fatto riavvicinare le donne alla chiesa, donne di cui si sottolineava la moralità e la devozione⁵².

Le ultime missioni a essere inaugurate furono quelle di Ircuck (1811) e Tomsk (1815) (Fig. 3), quest'ultima nello stesso anno in cui i padri gesuiti venivano espulsi da Pietroburgo perché accusati di aver convertito al cattolicesimo alcune

⁵² Ivi, f. 5.

nobildonne e, soprattutto, alcuni giovani ortodossi studenti del collegio (tra cui il nipote del ministro dei Culti Golycin).

Le missioni siberiane erano ufficialmente rivolte ai cattolici polacchi esiliati e in questo caso i padri coinvolti furono tutti polacchi. Di fatto si trattava di gesuiti poco inclini ad apprendere le lingue del luogo, cosa che, condizionò la storia delle missioni siberiane insieme al disappunto per il divieto di convertire le tribù locali, esacerbato dal fatto che un simile privilegio venne invece concesso alla London Missionary Society arrivata a Irkuck tra il 1817 e il 1818⁵³. Non mancarono d'altronde ulteriori scontri con il governo russo. In primo luogo i gesuiti continuarono a scoraggiare i matrimoni misti con gli ortodossi, nonostante la popolazione femminile cattolica fosse molto esigua in quei territori dove i cattolici erano soprattutto soldati e prigionieri. In secondo luogo, per quanto riguardava i rapporti con la chiesa unita (dall'Unione di Brest del 1595-9 che vide i ruteni mantenere il rito ortodosso pur riconoscendo la supremazia del papa) ai quali i sacerdoti amministrarono i sacramenti in contrasto con gli ecclesiastici ortodossi⁵⁴.

A Tomsk la comunità cattolica era composta da sole cinquantatré persone; l'unico modo per far sopravvivere la missione, su suggerimento del generale Tadeusz Brzozowski, sarebbe stato quello di chiedere aiuto al governatore della regione; il distretto di Irkuck era invece formato da 4 villaggi con circa duecento cattolici. Si era dunque chiesto al governatore Pestel di unirli tutti in uno stesso luogo ma i polacchi si erano rifiutati e il governatore sosteneva di non poterli costringere. Il generale invitava dunque i missionari a utilizzare come esempio di comunità coesa le riduzioni del Paraguay, la soluzione migliore per il loro benessere spirituale, ma di fatto questa ipotesi non si concretizzò e di lì a pochi anni i padri dovettero lasciare la Siberia⁵⁵. Brzozowski ricordava inoltre come

⁵³ Per la missione siberiana cfr. A. Peck, *Between Russian Reality and Chinese Dream*, cit., che ha lavorato su fonti russe provenienti dall'Archivio Nazionale della Regione di Irkuck. Si rimanda quindi al suo saggio, avendo preferito soffermarci qui solo su qualche dettaglio presente nei documenti custoditi nell'ARSI, non consultati dalla studiosa polacca. Sulla sopravvivenza della parrocchia cattolica di Tomsk fino al XX secolo cfr. A. Maslennikow, *Rzymkokatolicka parafia w Tomsku na Syberii w latach 1812-1991*, in «*Nasza Przeszłość*», 93, 2000, pp. 227-266. Sulla London Missionary Society in Siberia cfr. anche C. Bawden, *Shamans, Lamas and Evangelicals. The English Missionaries in Siberia*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985.

⁵⁴ A. Peck, *Between Russian Reality and Chinese Dream*, cit., pp. 30-31.

⁵⁵ ARSI, N. C., *Russia 1022, Praep. Gen. Russia 1810-1813: Instructio pro Padre Superiore missionis in Irkutsk Siberiae data ab A.R.P.N.*, f. 296: «Ethnicos in Paraquaria, et apud Indios ita

anche in quei territori lontani una delle questioni da affrontare avrebbe dovuto essere quella dei matrimoni misti con i greco-ortodossi, da scongiurare in ogni circostanza possibile.

4. *Alcune considerazioni conclusive: la proiezione globale della Compagnia*

Le missioni siberiane, le ultime in ordine di apparizione, rappresentarono anche l'epilogo della storia missionaria della Compagnia di Gesù nell'impero degli zar. Il decreto di espulsione da tutto l'impero russo del 1820 segnò l'allontanamento definitivo dei gesuiti dalla Russia fino al Novecento. Al terzo paragrafo dell'*ukaz* si chiedeva però ai missionari di non allontanarsi prima di essere rimpiazzati nelle cure spirituali delle comunità di cui si occupavano. I gesuiti preferirono scegliere quasi tutti la strada dell'esilio immediato. Gli ultimi due a partire furono nel 1827 i padri Gilles Henry e Jan Woyszwilfo della missione di Mozdok. Il governo cercò di insistere per una loro permanenza, condizionata però all'uscita dalla Compagnia. Una tale richiesta venne considerata a dir poco sacrilega («Helas! C'était peu de chercher a nous avilir par ce banissement, nous veut encore nous rendre infames en nous amenant [...] a l'apostasie») e proprio il padre Henry scrisse allora che nulla avrebbe loro impedito di «mourir dans la Compagnie de Jesus»⁵⁶.

In conclusione, si deve però sottolineare come l'esperienza russa non fu vana. Non solo Gilles Henry si spostò nelle isole dell'Egeo⁵⁷; prima di lui, Domeni-

vixisse separatos, sed postquam sacerdotes venerunt; illos etiam fuisse congregatos in Christianitates, sive Reductiones. Quod si non sit possibile, tum curabunt suas animas modo meliore quo poterunt, ad districtus identidem excurrando».

⁵⁶ A. Carayon, *Documents*, cit., XX, p. 157: Le Père Gilles Henry au Révérend Père Provincial, Mozdok, 1° luglio 1821.

⁵⁷ Woyszwilfo tornò invece in Galizia. Per le lettere di Henry cfr. ivi, t. XXI: *Missions des Jésuites dans l'Archipel Grec*. Nella lettera da Chio, 8 febbraio 1846 (cit. ivi, pp. 106-130), Henry tenta una sorta di bilancio dell'esperienza russa. Al di là dell'apologia per l'opera svolta dalla Compagnia, l'atteggiamento verso l'impero degli zar è di riconoscenza nel ricordare come dopo gli eventi rivoluzionari «la Russie seule les a [le persone emigrate] constamment accueillies, consolés, nourries, employées, honorées» (ivi, p. 108). Si deve anche sottolineare come Henry sia stato uno di coloro che diffusero la voce che «l'empereur Alexandre est mort catholique. Je crois la même chose de l'impératrice Elisabeth» (ivi, p. 118). Sui missionari russi impegnati nelle isole dell'Egeo cfr. anche M. Inglot, *La Compagnia di Gesù*, cit., pp. 206-214.

co Venturi, entrato nell'ordine nel 1803 e missionario a Odessa tra il 1804 e il 1805, era stato inviato a Syros (1806) dove rimase fino alla morte sopravvenuta nel 1823. Nel corso degli anni, alcuni dei gesuiti citati in questo saggio non abbandonarono la loro vocazione missionaria, spostandosi poi negli Stati Uniti. Non tutti i «russi» provenivano dalle missioni (alcuni, come Anton Kolhmann arrivarono dalla Russia Bianca) ma tra essi vanno annoverati Fidèle de Grivel, il quale da Saratov partì per il Maryland; François Malevé, fratello di Melchior, che era stato missionario ad Astrachan; Giovanni Grassi, protagonista di una missione fallimentare in Cina e quindi a Georgetown⁵⁸. Negli anni del Caucaso i gesuiti pensarono anche a un loro possibile ritorno in Persia che però non ebbe modo di concretizzarsi⁵⁹. Si avviava dunque una fase in cui la Compagnia di Gesù sarebbe stata nuovamente protagonista di una evangelizzazione a livello globale⁶⁰.

⁵⁸ Cfr. sul tema i contributi di D. Schlafly jr., in particolare *The Russian Society and the American Jesuits: Giovanni Grassi's Crucial Role*, in *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773-1900*, ed. R. Maryks - J. Wright, Leiden, Brill, 2015, pp. 353-357 nonché il saggio di L. Codignola in questo stesso volume. Cfr. anche la relazione del viaggio fallimentare di Giovanni Grassi e dei suoi due confratelli verso la Cina in A. Carayon, *Documents*, cit., t. XXI, pp. 268-288. Sul coinvolgimento dei gesuiti nei rapporti tra Russia e Cina cfr. H. F. Smorzhevskij, *Notes on the Jesuits in China*, trans. and ed. by G. Afinogenov, Boston, Institute of Jesuit Sources-Boston College, 2016.

⁵⁹ Cfr. George Blyth, *Reminiscences of Missionary Life: with Suggestions to the Churches and Missionaries*, Edinburgh, 1851, pp. 24-25 (ristampa Kessinger publishing, 2009).

⁶⁰ Cfr. J. McGreevy, *American Jesuits and the World: How an Embattled Religious Order Made Modern Catholicism Global*, Princeton, Princeton UP, 2016; M. Inglot, *La Compagnia di Gesù*, cit., pp. 229-237.

Emanuele Colombo

Questione di metodo.

I gesuiti e le missioni popolari in Italia (1773-1832)

Le missioni popolari svolte dai gesuiti nelle città e nelle campagne della penisola italiana durante gli anni della soppressione e nei primissimi anni della restaurazione della Compagnia di Gesù costituirono un elemento di eccezionale importanza per ridefinire l'identità dell'ordine. Oltre ai risultati delle missioni, raccontati con tono trionfalistico nelle lettere manoscritte e nei resoconti a stampa, le fonti relative a quegli anni documentano una particolare insistenza sul metodo missionario¹.

Le discussioni su come si dovessero svolgere le missioni popolari erano da sempre un tema ricorrente nella letteratura gesuitica, che insisteva soprattutto sulla povertà di vita dei missionari, segno visibile della loro vocazione². Nel tempo furono poi codificati alcuni «metodi», tra cui quello elaborato dal noto missionario italiano, Paolo Segneri (1624-1694), insieme a Giovanni Pietro Pinamonti (1632-1703)³. Per conquistare l'uditorio, Segneri puntava sulla spettacolarità delle missioni, sulle processioni e cerimonie di riconciliazione pubblica e sulle funzioni penitenziali. Nonostante un vivace dibattito, in cui spesso la teatralità di Segneri era considerata eccessiva e poco efficace, una poderosa letteratura edificante consacrò Segneri e

¹ E. Colombo, *Identità e missione. Gesuiti italiani e missioni popolari tra Antica e Nuova Compagnia*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», XI, 2, 2014, pp. 285-302. Sullo sviluppo delle missioni popolari in Italia nel lungo periodo, cfr. A. Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Milano, Rusconi, 1988.

² B. Majorana, *La pauvreté visible. Réflexions sur le style missionnaire jésuite dans les Avvertimenti de Antonio Baldinucci (vers 1705)*, in *Missions religieuses modernes. «Notre lieu est le monde»*, éd. P.-A. Fabre - B. Vincent, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 361-380.

³ *Padre Paolo Segneri a 380 anni dalla nascita*, a cura di B. La Padula, Nettuno, Edizioni del Gonfalone, 2004; *Paolo Segneri: un classico della tradizione Cristiana. Atti del Convegno Internazionale di Studi su Paolo Segneri*, a cura di R. Paternostro - A. Fedi, New York, Forum Italicum, 1999; E. Bolis, *L'uomo tra peccato, grazia e libertà nell'opera di Paolo Segneri sj (1624-1694). Emblema di un approccio «Pratico-morale» alla teologia*, Roma, Glossa, 1996.

Pinamonti come «missionari perfetti» e il loro approccio fu considerato, non solo in Italia, come il metodo gesuitico per eccellenza.

La necessità di rimanere fedeli al «modo di procedere» della Compagnia tornava continuamente negli scambi epistolari, anche se, sul campo, non mancavano forme di adattamento alle circostanze⁴. Negli anni di passaggio tra il XVII e il XVIII secolo, Paolo Segneri *iunior* (1673-1713), nipote del Segneri, riprese con alcune variazioni il metodo dello zio e la “forma” anticamente stabilita dai gesuiti⁵. Nel corso del Settecento il dibattito sul metodo coinvolse anche altri ordini religiosi, tra cui i lazzaristi e i redentoristi, che avrebbero sostituito i gesuiti in molte missioni in Italia durante gli anni della soppressione⁶. Una lettera del 1746 di Leonardo di Porto Maurizio (1676-1751), un frate minore che si era formato presso i gesuiti e che, morto in fama di santità, fu canonizzato nel 1867, mostra la competizione tra i diversi metodi missionari:

Due modi di missionare osservo nella Chiesa di Dio: il primo è dei PP. della Compagnia, ed è tutto fuoco, con molte processioni ed esteriorità; il secondo è dei PP. Missionarii di S. Vincenzo, tutto quiete ed esclude ogni sorta di esteriorità; ambidue son fruttuosi. Eppure io che giro il mondo, ho toccato con mano che il secondo modo è molto più fruttuoso che il primo, perché il primo non dura che otto, o dieci giorni, e non più, né si dà tempo di sciogliere tutti i nodi nel Confessionale; e infatti chi è pratico del mestiere, sa benissimo che nei primi quattro, o cinque giorni vengono nel Confessionale le donnicciuole, e persone devote. Sentendo poi dire che nei quattro, o cinque altri giorni si son sbrigati cinque o seimila peccatori talvolta immersi nelle iniquità sino agli occhi, non può mai credere che ciò possa riuscire senza un gran detrimento delle anime. Al contra-

⁴ B. Majorana, *Missionarius/Concionator. Note sulla predicazione dei gesuiti nelle campagne (XVII-XVIII secolo)*, in «Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche», III, 1999, pp. 807-829.

⁵ F. M. Galluzzi, *Vita del P. Paolo Segneri iunior*, Roma, Komarek, 1717, p. 255: «Tutta poi la premura del nostro P. Paolo, finché visse, fu il perfezionare questo metodo; tanto più che anco la propria esperienza glie lo mostrò utilissimo: perché in esso [...] tutto il complesso delle cose tira a mettere nelle strette il peccatore: tutto mira a dargli un assalto grande: sicché non possa resistere, né porsi in fuga. E per tale lo conobbero [...] uomini di gran senno, che giudicarono, doppo averlo osservato, e ben ponderato, essere necessario il mantenerne inviolabile la forma, come che in essa consista il forte di quest'impresa [...]». Cfr. anche B. Majorana, *Une pastorale spectaculaire*, p. 317.

⁶ S. Nanni, *Réformistes et rigoristes: les missions italiennes et la crise religieuse du XVIII^e siècle*, in *Les missions intérieures en France et en Italie du XVI^e siècle au XX^e siècle. Actes du Colloque de Chambéry (18-20 mars 1999)*, éd. C. Sorrel - F. Meyer, Chambéry, Université de Savoie, 2001, pp. 263-270.

rio nel secondo modo di missionare si lavora nel Confessionale, ed ogni missione durerà un mese, ed anche più, e si quietano le coscienze. Con tutto ciò io ho giudicato bene prendere una via di mezzo; mi servo delle esteriorità de' Gesuiti, ma con moderazione, e riprovo la brevità del tempo; io sono allievo de' Gesuiti, perché ho fatto tutti i miei studi in Collegio Romano [...] e la gratitudine mi obbliga a voler loro tutto il mio bene; ma in questo punto non mi accordo, e mi sfogai sopra di ciò con il P. Segneri giovane, con cui studiassimo assieme nel detto Collegio; apportano alcune ragioni ma i più pratici del mestiere da me consultati le riprovano frivole. Quindi è che le nostre Missioni nelle terre mediocri le facciamo durare almeno quindici giorni, e nelle città fino a diciotto, ma poi dopo la Benedizione ci fermiamo una settimana, ed anche più e mi creda che in quei giorni si raccoglie assai più che negli altri, e vengono al pettine i nodi più impicciati⁷.

La competizione tra l'approccio «tutto fuoco» dei gesuiti e quello «tutto quiete» dei lazzaristi e il disaccordo sulla durata delle missioni riemersero all'inizio del XIX secolo, quando gli ex-gesuiti, dopo una pausa dovuta alla soppressione, tornarono a fare missioni nella penisola italiana, incoraggiati da molti vescovi. Dopo il breve di soppressione del 1773, gli ex-gesuiti si domandavano come mantenere vivo lo spirito della Compagnia: cosa significava essere gesuiti senza la Compagnia? Come era possibile vivere la vocazione missionaria della Compagnia durante gli anni della soppressione? Cosa potevano offrire in più i membri della Compagnia rispetto ad altri? Tra coloro che cercarono di rispondere a queste domande occorre ricordare Luigi Mozzi de' Capitani (1746-1813)⁸.

1. *Missioni popolari durante la soppressione: Luigi Mozzi de' Capitani*

Il 21 luglio 1773, quando fu sancita ufficialmente la soppressione della Compagnia, Luigi Mozzi de' Capitani, non ancora trentenne, era insegnante al Colle-

⁷ Leonardo da Porto Maurizio a Girolamo Crispi (arcivescovo di Ferrara), 5 aprile 1746, in Leonardo da Porto Maurizio, *Opere complete*, Venezia, Tipografia Emiliana, 1868, vol. 4, pp. 556-559.

⁸ Su Luigi Mozzi, P. Vismara, *Mozzi de' Capitani, Luigi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. LXXVII, 2012, pp. 372-374; E. Colombo, *Jesuit at Heart: Luigi Mozzi de' Capitani (1746-1813) Between Suppression and Restoration*, in *Jesuit Survival and Restoration. A Global History, 1773-1900*, ed. R. Maryks - J. Wright, Leiden, Brill, 2014, pp. 212-228.

gio dei Nobili, fiore all'occhiello del sistema educativo dei gesuiti a Milano. Nato in una nobile famiglia bergamasca, Mozzi entrò nel 1763 nel noviziato gesuitico di Chieri, vicino a Torino, contro la volontà del padre. Secondo una biografia anonima ottocentesca, in quegli anni Mozzi fece voto di partire per le Indie, e nelle sue *indipetae* espresse una preferenza per la Cina, motivata anche dalle conoscenze matematiche. «L'Italia – scrive l'autore anonimo di una biografia ottocentesca – dovevan essere le sue Indie; dove [...] si apparecchiava a raccolta d'anime abbondantissima, con quel tanto di sudore e di stenti che vi durò, da potersene nominar con ragione l'apostolo»⁹.

In seguito alla soppressione, Mozzi rientrò a Bergamo, dove fu ordinato sacerdote e si distinse come scrittore e teologo. Rimase sempre in contatto con ex-gesuiti sparsi in tutta Europa, mantenendo vivo il dibattito sulle possibilità di restaurare la Compagnia e, nei primissimi anni del XIX secolo, incontrò a Colorno (Parma) José María Pignatelli (1737-1811)¹⁰, che aveva assunto la guida di un noviziato gesuitico dipendente dalla provincia della Russia Bianca¹¹. Presto Mozzi fu incaricato di occuparsi a tempo pieno alle missioni popolari e di insegnare al gruppo di aspiranti gesuiti il metodo missionario della Compagnia di Gesù. Impegnato in questo compito, viaggiò senza sosta: prima a Piacenza, Parma e nelle campagne circostanti (1797-1799); poi in Veneto, nelle diocesi di Treviso, Vicenza e Padova e nella Repubblica di Ragusa in Dalmazia (1800-1801); in seguito nelle Marche. Nel 1804 Mozzi fu chiamato da Pio VII alla guida dell'oratorio del Caravita, un importante centro di apostolato urbano fondato dai gesuiti nel XVII secolo. Vi rimase però solo pochi mesi: dopo il riconoscimento della Compagnia nel Regno di Napoli e di Sicilia (1804) raggiunse Pignatelli a Napoli e riprese l'attività missionaria nelle città vicine, con missioni a Pozzuoli, Ischia, Aversa, Capua, Nola, Gaeta e Caserta. Nel 1806 l'invasione di Napoli da parte delle truppe francesi lo costrinse a partire per Roma, dove continuò le proprie

⁹ Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Vitae* 95, f. 271.

¹⁰ Dopo l'espulsione dei gesuiti dalla Spagna (1767), il gesuita spagnolo José Maria Pignatelli partì per Civitavecchia e negli anni successivi fu in varie città italiane. Chiese senza successo di essere accolto nella Russia Bianca; fu maestro dei novizi e superiore del noviziato di Colorno e nel 1803 fu nominato provinciale d'Italia da Gabriel Gruber, superiore della Compagnia in Russia. Fu a Napoli e, dal 1806, a Roma, dove morì nel 1811. Fu beatificato nel 1933 e canonizzato nel 1954.

¹¹ Nel 1801, con il Breve *Catholicae fidei*, Pio VII approvò la Compagnia di Gesù in Russia. Negli anni successivi fu stabilita una vice-provincia a Parma, sotto la guida di José Pignatelli e nel 1804 la Compagnia fu riconosciuta a Napoli. Nel frattempo, con formule diverse, l'esistenza della Compagnia fu riconosciuta in altre nazioni estere prima della restaurazione del 1814.

imprese apostoliche fino al 1810. Mozzi morì nel 1813, un anno prima della restaurazione ufficiale della Compagnia.

La riflessione sul metodo delle missioni popolari, sviluppatasi nel Sei-Settecento, riemerse e acquistò particolare importanza nel periodo della soppressione della Compagnia anche grazie al contributo di Luigi Mozzi. Tra i numerosi documenti redatti dal gesuita in quegli anni di attività frenetica vi è un importante scritto autografo, il *Piano per le missioni* (1806)¹².

Il *Piano* è diviso in tre parti dedicate alla «machina e orditura della missione», al «numero e qualità delle funzioni nel corso della missione» e alla «condotta da guardarsi dai missionari». La preoccupazione principale di Mozzi era di «uniformare il metodo» missionario della Compagnia: in un momento in cui i gesuiti si ricompattavano lentamente, occorreva chiarire quali fossero le caratteristiche del loro modo di procedere. Le missioni proposte da Mozzi duravano in media otto giorni e solitamente erano guidate da due gesuiti, mai più di tre, ai quali si affiancava un sacerdote secolare come aiutante. Nel *Piano per le missioni* Mozzi insisteva sulla teatralità, sull'uso delle immagini e sul coinvolgimento del popolo in processioni e funzioni penitenziali. Il punto di forza della missione non risiedeva solo nelle parole, ma nel potere evocativo di gesti, canti e immagini. Per questo, tutti i dettagli dovevano essere curati, dal calendario della missione all'organizzazione degli spazi¹³.

Grande importanza aveva l'oratorio della sera, una funzione per soli uomini in cui si meditava sul peccato, preceduto dagli svegliarini, «una delle più forti batterie al cuore del peccatore»¹⁴. Si trattava di brevi prediche (7-8 minuti) fatte la sera in punti strategici della città a commento di un versetto della Sacra Scrittura cantato a ripetizione «in tono tetro», mentre il popolo recitava il *Miserere*.

¹² ARSI, *Ital.* 1004, X-3, ff. 1r-10v: L. Mozzi, *Piano per le missioni*. Si vedano anche le sue *Regole per le missioni* (ARSJ, *Opp. NN.* 157). Il piano per le missioni è pubblicato in E. Colombo, *Mission is Possible. Italian Jesuits and Popular Missions between the Old and the New Society*, in *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIII^e-XX^e siècles)*, éd. P.-A. Fabre - P. Goujon - M.M. Morales, Rome, École française de Rome-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2020, pp. 183-213.

¹³ L. Mozzi, *Piano per le missioni*, cit., f. 1v: «Le missioni, per quanto la stagione lo permette, vogliono essere fatte in piazza, dove la voce corre assai meglio [...]. Sempre si facciano sopra un palco tanto in chiesa che in piazza, più o meno alto secondo l'estensione dell'udienza; per lo meno così alto che vi passi sotto un uomo di mezza statura [...]. Il sacerdote secolare compagno de' missionari è bene che li preceda di un giorno perché tutte le cose siano disposte a dovere».

¹⁴ *Ivi*.

Le immagini avevano la forza di «muovere» un uditorio spesso incapace di concentrarsi durante prediche troppo lunghe o per il quale la comunicazione orale non era sempre immediata a causa delle differenze linguistiche nelle diverse regioni d'Italia. L'esposizione di un teschio accompagnava le prediche sulla morte e, per descrivere l'inferno, Mozzi usava due stendardi, riprendendo un'immagine degli *Esercizi spirituali* di Ignazio:

[Lo stendardo] del Demonio sia di tela nera, sparsa di fiamme di fuoco, e in esso a grandi caratteri sia scritto *breve godere, eterno patire* e sia appeso a un'asta nera. Lo stendardo di Gesù Cristo sia di drappo di seta bianco, contornato tutto di fettucce colorate, e di fiori secchi. In esso sia scritto a gran caratteri d'oro *breve patire, eterno godere*. L'asta sia coperta di fettucce a vari colori¹⁵.

Dopo aver insistito, nei primi giorni della missione, sul peccato e sulle sue conseguenze, vi erano funzioni che servivano ad alimentare la speranza, come quella dedicata alla Madonna:

La vigilia del giorno consacrato alla Madonna, la predica della sera suol essere delle più terribili, a segno di portarsi il popolo quasi alla disperazione. Ridotto [il popolo] a questo punto, si anima a mettere la sua speranza in Maria Santissima e ad invocarla, e si eccita alla più tenera divozione verso la medesima. Allora si chiama l'immagine della Madonna, che sul momento allo sparo de mortaretti portata sul suo trono, accompagnata da molti lumi, seguita o preceduta da vari ecclesiastici in cotta, si presenta al popolo o dal fondo della piazza o all'ingresso della porta maggiore, e a passo lento si introduce tra la folla e fra li pianti e le grida del popolo si colloca sul palco, o in altro luogo vicino¹⁶.

Altre funzioni coinvolgevano l'affettività e l'emotività del popolo. Era il caso della «funzione del perdono, [...] una delle più commoventi»:

[Essa] consiste nell'indurre i figli e le figlie a cercare sul momento i loro genitori, e domandar loro perdono in ginocchio, ciò che porta poi seco il domandarsi tutti perdono a vicenda, donne con donne, uomini con uomini, riconciliarsi coi nemici etc. Perché la

¹⁵ Ivi.

¹⁶ L. Mozzi, *Regole per le missioni*, cit.

cosa riesca, talvolta si dispongono segretamente a ciò fare otto o dieci giovani e altrettante zitelle, che al dato segno vanno in cerca dei loro genitori, e ciò basta per dar moto a tutti [...]. Ciò non riesce mai senza gran pianto¹⁷.

Nel descrivere le missioni, l'enfasi di Mozzi era tutta sulla fedeltà al metodo missionario degli «antichi padri», considerata dagli ex-gesuiti una forma di continuità con la propria storia. Pignatelli lo confessava a Mozzi, scrivendo di aver apprezzato il suo *Piano per le missioni* «poiché più simile a quello de' Apostoli e de' Nostri Fondatori e primi Padri»¹⁸.

Il metodo dei «primi padri» era descritto nei più antichi documenti della Compagnia come le *Regole per coloro che sono impegnati nelle missioni*, che richiedeva che i missionari gesuiti mantenessero uno stile di vita estremamente umile¹⁹. La povertà diventò così una priorità per i missionari delle prime generazioni. Si viaggiava rigorosamente a piedi, spesso scalzi, accontentandosi di un vitto modestissimo, senza concedersi nulla che non fosse strettamente necessario alla sopravvivenza e facendo attenzione a non cercare né ricevere nulla. La testimonianza resa dai missionari con la povertà vissuta era più efficace delle parole. La condotta dei missionari era una priorità anche nell'Ottocento, come mostrano gli scambi epistolari tra Mozzi e Pignatelli. Mozzi non smetteva di ripeterlo: «Sant'Ignazio niente più raccomandava di questo disinteresse; San [Francesco] Saverio raccomandava che nei luoghi dove si operava non si ricevesse cosa alcuna»²⁰. Sul consumo del vino, osservava ancora Mozzi, «non siamo stati in bisogno di [chiederlo] perché non ne bevevamo. Questa era forse la cosa che dava più di edificazione»²¹. E quanto al viaggiare, Mozzi non aveva dubbi:

Credo opportuno che [i viaggi] si facciano mendicando, e a piedi. Meglio sarà se a piedi scalzi, o colle sole scarpe. Ho veduto che ciò sul popolo fa una grandissima impressione. San Francesco Saverio, molti altri de' nostri uomini apostolici, e molti degli stessi

¹⁷ L. Mozzi, *Piano per le missioni*, cit., f. 9r.

¹⁸ ARSI, *Archivio della Postulazione Generale*, 829 E, *Lettere al Beato*, n. 34: José Pignatelli a Luigi Mozzi, Roma, 29 ottobre 1806.

¹⁹ *Regulae eorum, qui in missionibus versantur*, in *Regulae Societatis Iesu*, Romae, In Collegio eiusdem Societatis, 1580, pp. 173-174. Le *regole* furono costantemente ripubblicate. Sulle fonti manoscritte delle *regole* della Compagnia di Gesù, cfr. *Regulae Societatis Iesu (1540-1556)*, a cura di D. F. Zapico, S.J., Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1948.

²⁰ ARSI, *Ital.* 1004, X, 4: L. Mozzi, *Al padre provinciale. Sopra alcuni punti relativi alle missioni*.

²¹ Ivi.

ultimi missionari italiani lo facevano a questo modo. Quando io l'ho praticato, né io né li miei compagni ne abbiamo mai sentito danno. Altronde il patimento l'abbiamo trovato assai minore di quello [che] credevamo, e non è che dei primi giorni²².

Tale era la determinazione alla fedeltà alle origini che anche quando Mozzi aveva chiesto a Pignatelli la possibilità di adattare alcune delle consuetudini alle mutate circostanze dell'Italia del primo Ottocento, Pignatelli era stato inflessibile, sostenendo «che tutti i tempi sono buoni quando si ama l'umiliazione, e la mortificazione»²³.

Nell'insistere sulla fedeltà al passato, Mozzi raccomandava di non omettere mai la pratica delle penitenze pubbliche, un elemento introdotto da Paolo Segneri e divenuto irrinunciabile nelle missioni gesuitiche del Seicento. Mozzi ammetteva che la sensibilità del XIX secolo era lontana da queste penitenze che, scriveva, «adesso poco si amano», ma ne sosteneva l'efficacia²⁴. La sera, durante l'oratorio riservato agli uomini, non bisognava mai omettere l'antica pratica della «disciplina»:

Si estinguono i lumi affinché si spogli chi vuole. [...] La sera precedente il missionario avviserà il popolo [...] affinché ognuno possa venire fornito di corde, avvertendo in-

²² Ivi.

²³ Mozzi inizialmente sosteneva che mendicare il vitto secondo la consuetudine dei primi gesuiti avrebbe potuto influenzare negativamente l'esito delle missioni poiché talvolta il popolo guardava con sospetto ai missionari che chiedevano un aiuto materiale; inoltre, questi riteneva che viaggiare a piedi non fosse sempre possibile, poiché molti dei missionari erano anziani, e i giovani non erano abituati a tali fatiche: cfr. L. Mozzi, *Al padre provinciale*, cit. Alcuni anni più tardi – cfr. ARSI, *Archivio della Postulazione Generale*, 829 B, 22, *Documenti e testimonianze circa la vita*, f. 18, Luigi Mozzi ad Angelo Mai, 1812 – Mozzi ricordava in questi termini la discussione con il provinciale: «[Il padre Pignatelli] amava che nelle missioni si andasse mendicando il vitto di porta in porta, e si andasse a piedi. Per confortarmi su questo mi recava l'esempio de' primi nostri Padri. Facendogli io qualche obiezione sulle circostanze de' tempi, mi rispondeva in sostanza che tutti i tempi sono buoni quando si ama l'umiliazione, e la mortificazione». Sulla povertà nelle missioni si veda anche il documento del compagno di Mozzi, Vincenzo Zauli, *Riflessione sul potersi o no accettare regali ed elemosine dai nostri gesuiti* (1819) in ARSI, *Rom.* 1001, I, 24.

²⁴ Mozzi contemplava la possibilità di evitare queste pratiche qualora fossero state considerate inopportune. Cfr. L. Mozzi, *Al padre provinciale*, cit.: «Queste vanno praticate, soprattutto in questi tempi, con molta cautela e prudenza. È certo che usate a tempo e luogo fanno effetto meraviglioso, e soprattutto la pubblica disciplina; ma bisogna ben pesare le circostanze del tempo, del luogo, e del popolo. Fatte a contrattempo possono recare anzi pregiudizio che vantaggio. Crederei dunque doversi praticare o no secondo si crederà opportuno».

sieme che niuno si batta con sassi né con troppo grosse catene, o altri stromenti, che pregiudicar possano la salute²⁵.

Ancora, vi era lo «strascico della lingua», cioè l'usanza di trascinare la lingua sul pavimento come gesto di penitenza, che a detta di Mozzi era ancora in uso nel Regno di Napoli ma che andava raccomandato solo a chi fosse già esperto di tale pratica.

Ma ancor più delle penitenze imposte al popolo, la vera innovazione introdotta nel Seicento da Segneri e seguita fedelmente da Mozzi consisteva nelle penitenze pubbliche dei missionari, che si flagellavano, camminavano scalzi e facevano altri gesti clamorosi come accadeva, tra l'altro, nella funzione del «cambiamento dell'abito» descritta da Mozzi nel dettaglio.

[Il cambiamento dell'abito] si pratica quando il missionario voglia mettersi in abito di penitenza, e suol cadere alla predica della penitenza che si dà il dopo pranzo del primo o secondo giorno. Volendosi fare questa mutazione, il missionario deve far la predica sempre la sera in cotta e stola, sino al giorno in cui cambia l'abito. In tale giorno monta pure in cotta e stola sul palco, sul quale fa regolarmente riporre una corda da mettere al collo, una corona di spini da riporre sul capo, una catena da stringersi ai piedi e una disciplina. Monta sul palco senza calze, ma colle scarpe. Intima la penitenza. Dopo averla con forza persuasa e arrossendo di ridicolo in tal abito, dice di volerla abbracciare il primo. Allora depone la berretta, la stola, la cotta, [...] poi cinge la catena ai piedi e gitta le scarpe, mette la corda al collo, la corona di spini sul capo [...] poi prende la disciplina e si batte. Da lì in poi questo missionario dovrebbe andar sempre a piedi scalzi, ma lo faccia almeno nella processione dell'oratorio, e da lì in poi predica come gli altri in mozzetta, e se vuole, con la corda al collo. Questa funzione fatta bene riesce molto commovente²⁶.

A più di un secolo di distanza, Mozzi proponeva la funzione secondo lo stile di Segneri; in essa il missionario si mostrava come peccatore e penitente, e si immedesimava con il popolo dei fedeli e con Gesù sofferente riuscendo così a commuovere i suoi interlocutori e a invitarli alla conversione del cuore²⁷.

²⁵ L. Mozzi, *Regole per le missioni*, cit.

²⁶ Ivi.

²⁷ B. Majorana, *Le missioni popolari dei gesuiti italiani. Il teatro della compassione*, in *Les missions intérieures*, cit., pp. 87-102, spec. p. 92: «L'assimilazione con i fedeli è ottenuta, dunque,

L'insistenza sul metodo, che come accennato era un *topos* ricorrente nella letteratura gesuitica, agli inizi del XIX secolo acquistava un valore nuovo. Il metodo, infatti, differenziava i gesuiti dai membri di altri ordini missionari, soprattutto quelli che li avevano sostituiti dopo la soppressione²⁸. Se si fosse dimostrato che il metodo gesuitico era più efficace di altri, sarebbe stato più semplice sostenere la necessità di riportare in vita la Compagnia. Che questa fosse la preoccupazione dominante anche in molti ambienti ecclesiastici lo si deduce dalle lettere di vescovi che, da molte città della Penisola, ringraziavano Mozzi per una missione appena terminata o lo invitavano a visitare la propria diocesi. Mentre si prodigavano in elogi dei «figli di Ignazio» e parlavano della Compagnia di Gesù come di un ordine vivo, quasi ignorando la soppressione, i vescovi esprimevano la necessità del ritorno dei gesuiti a sostegno della Chiesa, che in quegli anni era seriamente minacciata.

Io desidero sinceramente – scriveva a Mozzi il vescovo di Orvieto nel 1807 – di poter fare qualcosa in favore della tanto benefica Compagnia di Gesù, e non mi lascerò giammai sfuggire occasione che mi si potrà presentare. [...] Intanto, essendo ben persuaso che la Chiesa per tanti titoli avrebbe bisogno dei figli di Sant' Ignazio, prego Dio che si compiaccia della sua misericordia di presto prosperarla²⁹.

Nello stesso anno della pubblicazione del *Piano delle missioni* di Mozzi (1806), un altro evento, preparato nel dettaglio con la collaborazione di Mozzi e Pigna-

mediante il legame che i gesuiti intenzionalmente istituiscono tra missionario e popolo nella mortificazione. I missionari che si disciplinano, proclamandosi colpevoli, agiscono con grande efficacia rappresentativa: sotto gli occhi dei presenti mutano d'abito, d'insegne, di gesto, per mettere in evidenza – rispetto a quello di sacerdoti autorevoli, che predicano la penitenza e amministrano il perdono – il loro statuto di uomini peccatori, anzi di peccatori i più grandi e i più bisognosi. Privati così di ogni segno di autorità e di sacralità, sommuovono gli affetti dei fedeli e ne colpiscono la fantasia alludendo al modello di Gesù umiliato e paziente, nella cui morte e risurrezione si prospetta tuttavia il riscatto.

²⁸ Molto interessante il confronto con un testo del redentorista Vincenzo Gagliardi (1763-1841) completato nello stesso anno del *Piano per le missioni* di Mozzi (1806): cfr. V. Gagliardi, *Direttorio apostolico ossia metodo di missione*, a cura di G. Orlandi, Roma, Collegio S. Alfonso, 1982.

²⁹ ARSI, *Ital.* 1004, IX, 27, lettera di Giovanni Battista Lambruschini (1755-1825), vescovo di Orvieto, a Luigi Mozzi, 19 aprile 1807. Negli stessi anni il cardinale Luigi Valenti Gonzaga (1725-1808), vescovo di Albano, riconosceva a Mozzi «uno zelo particolare, e un fervore degno di un figlio di Sant' Ignazio»: cfr. Luigi Valenti Gonzaga a Luigi Mozzi, Roma, 17 dicembre 1806 in ARSI, *Ital.* 1004, XI, 3.

telli, mostrò l'interesse del pontefice e della curia romana per la restaurazione della Compagnia: la beatificazione del missionario gesuita Francesco de Geronimo.

2. *Santità e missione: Francesco de Geronimo*

All'inizio del XIX secolo Francesco de Geronimo (1642-1716), predicatore nelle terre di Lecce e di Otranto e per molti anni a Napoli, fu indicato a tutta la Chiesa come un modello di «missionario perfetto»³⁰. De Geronimo fu beatificato l'11 maggio 1806 da Pio VII, caso unico di un gesuita elevato agli onori degli altari durante gli anni della soppressione³¹. José Pignatelli, da sempre devoto al futuro santo, lavorò insieme a Mozzi per preparare la beatificazione, con il contributo decisivo dei cardinali Ferdinando Maria Saluzzo (1744-1816) e Giulio Maria della Somaglia (1744-1830), che in quegli anni sostenevano la Compagnia³². La cerimonia avvenne in un momento delicato, in cui i primi tentativi di restaurazione della Compagnia mostravano tutta la loro fragilità: dopo essere stati accettati nel Regno di Napoli e di Sicilia, i gesuiti avevano infatti dovuto abbandonare Napoli a seguito dell'invasione delle truppe francesi.

Al triduo solenne per la beatificazione, celebrato nella Chiesa del Gesù di Roma, Pignatelli era presente con un gruppo di confratelli esuli da Napoli. Invece di pubblicare una nuova biografia del beato, come era consuetudine, i gesuiti

³⁰ G. Sodano, *I Processi di canonizzazione a Napoli: Miracoli o virtù? Struttura dei processi, strategie e contenuti*, in «Archivio storico per le province napoletane», CXVI, 1998, pp. 47-76; Id., *Modelli e selezione del santo moderno: Periferia e centro romano*, Napoli, Liguori, 2002; Id., *Francesco De Geronimo: Motivi e contesto di un successo devozionale*, in *Nelle Indie di quaggiù. San Francesco de Geronimo e i processi di evangelizzazione nel Mezzogiorno moderno. Atti del convegno di studio (Grottaglie, 6-7 maggio 2005)*, a cura di M. Spedicato, Galatina, Panico, 2006, pp. 159-172; P. Palmieri, *I pericoli e le risorse del mare. Il Mediterraneo nelle missioni gesuitiche (Napoli, secoli XVII-XVIII)*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», LIII, 2, 2017, pp. 257-286; Id., *I Turchi, gli Ebrei e il mare. Il Mediterraneo e gli "infedeli" nelle agiografie napoletane del Settecento*, in *Napoli e il Mediterraneo nel Settecento. Scambi, immagini, istituzioni*, a cura di A.M. Rao, Bari, Edipuglia, 2017, pp. 175-190.

³¹ Si veda la ricca documentazione conservata presso ARSI, *Archivio della Postulazione Generale*, nn. 237-258. Un primo studio di queste fonti in F. Motta - E. Rai, *Martyrs and Missionaries: Strategies of Jesuit Sainthood between the Suppression and the Restoration*, in «Journal of Jesuit Studies», IX, 2022, pp. 95-124.

³² F. Iappelli, *Francesco de Geronimo e Giuseppe Pignatelli. Due uomini fra «vecchia» e «nuova» Compagnia*, in «Societas», XXXVI, 4-5, 1987, pp. 107-119.

lanciarono attraverso la stampa un chiaro messaggio identitario: ripubblicarono una biografia di Francesco de Geronimo del 1760, mantenendo il testo originale con l'approvazione dell'allora generale Lorenzo Ricci (1703-1775), incarcerato dopo la soppressione e morto in prigione. In apertura del volume fu aggiunta una dedica «alla Santità di Nostro Signore Pio Papa Settimo felicemente regnante» firmata dagli «umili confratelli del Beato». Il pontefice, a detta dei gesuiti, aveva il merito di aver individuato nel beato «un modello da proporre agli Operai della Vigna del Signore, i quali vengono [...] alle più remote parti della terra inviati a dilazion della Fede e a salvezza delle Anime»³³.

Francesco de Geronimo era un rappresentante illustre dell'approccio missionario gesuitico e aveva riproposto un metodo simile a quello di Paolo Segneri, in cui la teatralità e l'insistenza sulle pratiche penitenziali servivano a «muovere» e a convertire l'uditorio³⁴. In questo modo, la beatificazione di Francesco de Geronimo di inizio Ottocento confermava il primato dell'antico metodo missionario della Compagnia e la necessità della sua imminente restaurazione.

3. Missioni popolari dopo la restaurazione: Paolo Antonio Capelloni

Quando lasciò Napoli invasa dalle truppe francesi, Pignatelli portò segretamente con sé le spoglie di Francesco de Geronimo a Roma, dove avvenne la cerimonia di beatificazione. Alcuni anni più tardi, il gesuita Paolo Antonio Capelloni (1775-1857) fece in modo che i resti mortali del beato rientrassero trionfalmente a Napoli e si prodigò per favorirne la canonizzazione, che avvenne nel 1839, durante il pontificato di Gregorio XVI (1831-1846) e il generalato di Jan Roothaan (1829-1853)³⁵. Lo stesso Roothaan servì come postulatore della cau-

³³ L. degli Oddi, *Vita del B. Francesco di Girolamo sacerdote professo della Compagnia di Gesù*, Roma, Pagliarini, 1806. La dedica è alle pagine V-IX. Per l'edizione del 1760, cfr. L. degli Oddi, *Vita del venerabile Servo di Dio Francesco di Girolamo*, Roma, Rossi, 1760.

³⁴ Tra le numerose biografie pubblicate nel XVIII e XIX secolo, cfr. C. Stradiotti, *Della vita del P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù*, Napoli, Michele Luigi Muzio, 1719; S. Bagnati, *Vita del servo di Dio P. Francesco di Geronimo della Compagnia di Gesù*, Napoli, Felice Mosca, 1725; C. De Bonis, *Vita Ven. Francisci de Hieronymo*, Napoli, Felice Mosca, 1734 [traduzione italiana Napoli, De' Muzi, 1747]; P. degli Onofri, *Elogi storici di alcuni Servi di Dio che vissero in questi ultimi tempi [...] cioè del Ven. P. Francesco di Girolamo*, Napoli, Tipografia Pergeriana, 1803.

³⁵ I. Polcari, *Della vita del padre Antonio Capelloni della Compagnia di Gesù libri tre*, Roma, Civiltà Cattolica, 1865, pp. 135-136 e 143: «Quando il Venerato Padre Giuseppe Pignatelli nel

sa, sostituendo il gesuita Serafino Mannucci (+1834), ritenuto troppo tiepido, al punto che Capelloni lo aveva minacciato: «Badi, che il Beato Francesco castiga chi non s'impegna per lui, come abbondantemente beneficia chi cerca di farlo glorificare; onde faccia bene i suoi conti»³⁶.

Capelloni è un personaggio di primo piano per comprendere il passaggio del metodo missionario gesuitico alla Compagnia restaurata. Considerato un santo in vita, descritto dalle fonti gesuitiche come un novello Francesco de Geronimo, egli fu forse il più illustre allievo di Luigi Mozzi. Nacque dopo la soppressione della Compagnia e studiò presso i domenicani prima di essere ordinato sacerdote nel 1801. Dopo aver appreso il metodo missionario da alcuni ex-gesuiti presso la Chiesa del Gesù di Roma, si dedicò alle missioni come sacerdote secolare fino a quando, nel 1814, chiese e ottenne di far parte della Compagnia appena restaurata. Capelloni era dunque un «nuovo» gesuita, che non aveva alcuna memoria personale del passato ma, dopo aver sperimentato sul campo l'utilità del metodo gesuitico nell'Italia del primo Ottocento, lo utilizzò nelle sue missioni, come ricorda anche uno dei suoi biografi: «Il metodo da lui costantemente usato in dette missioni era quello, che tenevano gli antichi nostri padri, e che il Padre Capelloni aveva appreso dal Padre Luigi Mozzi»³⁷.

Dopo l'ingresso nella Compagnia, Capelloni si dedicò alle missioni popolari in varie località dello Stato Pontificio. Dal 1821 fino alla morte fu attivo a Na-

1806 uscì di Napoli, sia per divoto istinto, sia più veramente per avviso avutone dal Santo, che se gli diè più volte a vedere nella stanza, che fu sì lungo tempo sua dimora, volle recarse seco in esilio la veneranda spoglia. Ma sebbene con licenza della Curia, il fece tanto celatamente, che in Napoli sino al 1821 molti credevano che il sacro corpo riposasse tuttavia nella Chiesa del Gesù Nuovo. Fu il Padre Capelloni il primo, che a risvegliare il desiderio di riaverle e preparare gli animi a riceverle con quella pompa, che si potesse maggiore, avvisò il popolo che le preziose reliquie si trovavano a Roma, dove egli stesso assai delle volte le avea venerate. [...] Ma quello di che non verrà mai meno la memoria, fu lo zelo, onde il P. Capelloni maravigliosamente promosse la canonizzazione del Santo e ordinò la festa, acciocché fosse, il più che si potesse, magnifica».

³⁶ ARSI, *Archivio della Postulazione Generale*, 247, lettera di Paolo Capelloni a Serafino Mannucci, 30 giugno 1830, cit. in F. Motta - E. Rai, *Martyrs and Missionaries*, cit., p. 120.

³⁷ I. Polcari, *Della vita del padre Antonio Capelloni*, cit., p. 175. Per una dettagliata descrizione del metodo di Capelloni, cfr. ivi le pagine 167-175. Si veda anche M. da Civezza, *Elogio storico del Reverendo Padre Paolo Capelloni della Compagnia di Gesù*, Roma, Sinimberghi, 1858; F. Canger, *Vita del servo di Dio p. Paolo Capelloni della Compagnia di Gesù*, Napoli, Giannini, 1899 (che compendia e corregge Polcari); F.S. Goffredo, *Memoria delle vicende della chiesa del Gesù Nuovo in Napoli dal settembre 1860 al marzo 1900 e del processo informativo del servo di Dio p. Paolo Capelloni d. C. d. G.*, Napoli, Tipografia Emiliana, 1900.

poli, dove riprese le tradizionali «missioni di strada», la missione urbana e l'apostolato nelle campagne. Riparò a Malta dopo l'espulsione dei gesuiti da Napoli (1848) e rientrò in città alcuni anni più tardi. Morì con fama di santo missionario e taumaturgo e nel 1897 fu aperto il processo di beatificazione mai portato a compimento. Il suo zelo missionario è documentato da una ricca letteratura agiografica e da lettere e relazioni manoscritte, finora poco studiate³⁸.

Queste fonti inedite mostrano la continuità con il metodo di Segneri appreso tramite Mozzi. Capelloni descrive gli strepiti della popolazione di Talacchio, non lontano da Urbino, quando, durante la predica dei due stendardi, aveva calpestato il vessillo del diavolo e sollevato quello di Cristo³⁹ e la paura e le lacrime degli abitanti di Montellanico durante la predica della morte, nella quale aveva mostrato un teschio, e durante la predica del Giudizio universale, in cui i sacerdoti si erano presentati sul palco con una fune al collo⁴⁰. In una missione predicata a Genzano non mancò la disciplina notturna degli uomini:

rimossi appena i lumi, per tutta la chiesa si sentì un alto grido: *misericordia, pietà, misericordia*, e con esso un sì dispiegato battersi con discipline, corde, catene, che i due padri, che si aspettavano di esser soli a battersi, [...] dovettero molto dire perché tosto cessassero, ché altrimenti si sarebbero rovinati⁴¹.

Colpito dal successo delle missioni e dal concorso di popolo, Capelloni scriveva: «mi sono trovato come ai tempi del nostro Padre Segneri, in cui processioni concorrevano per tutte le parti»⁴².

³⁸ I documenti su Capelloni, insieme a molti altri documenti sulle missioni popolari dei gesuiti post-1814 in Italia, si trovano presso l'ARSI e presso l'Archivio delle Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù, Roma (AEMSI).

³⁹ AEMSI, *Prov. Rom.* 547, lettera di Paolo Capelloni a Giovanni Perelli, vicario generale della Compagnia di Gesù, Urbino, 24 settembre 1818: «La predica dei due stendardi fece un gran colpo, e riuscì a tutti nuova, e le voci di maledizioni allo stendardo del diavolo furono altissime, e generali, e così ancora le proteste di seguire lo stendardo di Cristo. Il popolo alzò gran grida quando sul palco io calpestai lo stendardo del diavolo e tutti a una voce vollero inalberato quello di Cristo».

⁴⁰ AEMSI, *Prov. Rom.* 547, lettera di Paolo Cappelloni a Luigi Fortis, Ferentino, 10 ottobre 1821.

⁴¹ AEMSI, *Prov. Rom.* 547, *Relazione della missione di Genzano*, 1832.

⁴² AEMSI, *Prov. Rom.* 547, lettera di Paolo Capelloni a Giovanni Perelli, vicario generale della Compagnia di Gesù, Urbino, 24 settembre 1818.

4. *Questioni di metodo*

Il modo di procedere della Compagnia di Gesù nelle missioni popolari, che durante gli anni della soppressione era stato al centro delle preoccupazioni di Luigi Mozzi ed era stato messo in primo piano grazie alla beatificazione di Francesco de Geronimo, era poi stato traghettato da Paolo Antonio Cappelloni e dai suoi collaboratori nella nuova fase della storia della Compagnia restaurata.

La ricchissima documentazione sulle missioni popolari nella penisola italiana dopo la restaurazione della Compagnia è ancora sepolta negli archivi e meriterebbe una ricerca sistematica. Le fonti manoscritte, conservate presso l'Archivio Romano e l'Archivio della provincia Euro-Mediterranea della Compagnia, rivelano la presenza di una rete di centinaia di missioni attraverso le quali i gesuiti, nel corso dell'Ottocento, puntellarono la penisola. Benché non ci fosse un vero e proprio coordinamento centrale, vi fu un dibattito molto acceso che coinvolse i provinciali e il generale della Compagnia (prima Luigi Fortis e poi Jan Rothaan) in cui il tema del metodo acquistava forti valenze identitarie. I gesuiti si interrogavano infatti sulla natura della Compagnia restaurata: si trattava di una *nuova* Compagnia o della continuazione di quella *antica*?

Vincenzo Zauli (1754-1829), uno dei compagni di Mozzi, aveva affrontato il tema in una lettera di inizio Ottocento. «In Italia – scriveva – vive tuttavia la memoria delle missioni Gesuitiche; e dopo l'abolizione [della Compagnia], chi di altri ordini si accinse a far missioni, facendone il confronto, o fu compatito, o ancor deriso. E se noi non ristabiliremo, per quanto sia possibile, l'antico metodo, si dirà anche per questo, che è risorta *una* Compagnia, ma non la *vecchia*»⁴³.

Il dibattito sulla natura della Compagnia riemerse dopo la XX Congregazione generale che nel 1820 elesse Luigi Fortis (1820-1829) e che vide uno scontro tra i gesuiti «antidiluviani» – i pochi anziani che venivano dalla Compagnia pre-soppressione – e i «post-diluviani», i giovani provenienti dalla Russia Bianca. In gioco c'era una ridefinizione dell'identità dell'ordine di cui il metodo missionario costituiva uno dei fattori principali. C'era chi sottolineava la necessità della fedeltà al metodo del passato e chi invece sosteneva l'urgenza di un aggiornamento e dello sviluppo di nuove forme di apostolato.

⁴³ Testo attribuito a Vincenzo Zauli, *Sentimento intorno al metodo da ritenersi de' Nostri nelle Sante Missioni in Italia* (ARSI, Rom. 1001-I, 23). Corsivi miei.

Nel 1821, il generale Fortis ricevette alcune osservazioni critiche su una missione svolta a Fano da uno dei compagni di Capelloni, Vincenzo Maurizi († 1865). Si disapprovava la brevità delle missioni («soli otto o dieci giorni sono pochi») ma soprattutto le eccessive «esteriorità», come l'abitudine di vestirsi da viandanti, gli svegliarini notturni, le penitenze ostentate e la disciplina, tutte pratiche considerate incompatibili con il «modo di pensare del dì d'oggi» e non adatte «al costume presente»⁴⁴. Qualche giorno più tardi lo stesso Maurizi, che forse aveva ricevuto notizia delle critiche, scrisse a Fortis approvando l'idea di adattare il metodo alle circostanze, ma sempre guardando al passato:

Osservo, che sarebbe desiderabile [che] si statuise un metodo di pratica per le sante missioni adattato ai tempi presenti, mentre il togliere, come si vorrebbe da taluno, tutte le dimostrazioni esterne praticate dagli antichi nostri missionari per non offendere la soverchia delicatezza degli uomini di oggidì, mi pare che non sia *ad Maiorem Dei Gloriam*, pel frutto più copioso che ne verrebbe tolto nell'acquisto delle anime⁴⁵.

Con l'elezione di Jan Roothaan (1829) il dibattito si fece ancora più vivace: il generale olandese era stato missionario in Svizzera dove, pur dovendosi muovere con circospezione nel complesso contesto locale, aveva predicato negli anni 1821-1823 importanti missioni nelle città di Briga, Sion, Leuk ed Ernen, usando dove possibile la teatralità tipica dell'approccio gesuitico⁴⁶. Una volta eletto generale (1829), Roothaan fece della vocazione apostolica della Compagnia uno degli elementi centrali del proprio governo.

Nel 1832, Giovanni Battista Sacchetti (1796-1869), futuro missionario popolare romano e direttore dell'oratorio del Caravita, denunciò presso Roothaan l'assenza di «uniformità» nel metodo missionario:

So quanto sia a cuore alla Paternità Vostra il ministero santissimo delle Missioni, e veggio con indicibile consolazione la cura che si dà di farlo rifiorire nella Compagnia nostra; e ciò meritamente, essendogli in gran parte debitrice la Compagnia della stima che gode

⁴⁴ ARSI, Rom. 1003–VIII, 3, lettera di Ercole Savini a Luigi Fortis, Fano, 12 gennaio 1821.

⁴⁵ ARSI, Rom. 1003–VIII, 5, lettera di Vincenzo Maurizi a Luigi Fortis, Fano, 25 gennaio 1821.

⁴⁶ Cfr. P. Pirri, *P. Giovanni Roothaan xxi generale della Compagnia di Gesù*, Roma, Società tipografica Macioce & Pisani, 1930, pp. 97-121. Roothaan pubblicò una raccolta di prediche e istruzioni utilizzate durante le sue missioni: J. Roothaan, *Meditationes et instructiones compendiosae pro SS. missionibus*, Laval, s.e., 1859.

ancora presso de' popoli; ed anche per esser questo, a mio credere, l'unico rimedio, da cui al presente sperar si possa qualche giovamento. Ma, novella com'è, la Compagnia ha bisogno, come nel resto così anche in questo, d'indirizzo e di norma, onde non abbia a deviare dal buon sentiero. Sinora le circostanze e l'altre cure non l'han permesso, quindi è avvenuto che ciascuno ha fatto a suo modo, e si son seguiti tanti metodi di missionare quanti erano i geni, i fervori, e talvolta i pregiudizii de' Missionanti; ed ecco tolta l'uniformità tanto propria nostra, ed ecco il dire che noi non sappiamo più dar le missioni. [...] E sebbene, anche in questo, bisogni adattarsi ai tempi, credo però che quanto meno si scosterà dall'uso dei nostri buoni vecchi, tanto riuscirà più fruttuoso alle anime⁴⁷.

Sacchetti non negava l'importanza di «adattarsi ai tempi», ma voleva stabilire un metodo uniforme che si discostasse il meno possibile dal passato e suggeriva, nel seguito della sua lettera, l'esempio dei due Segneri, *seniore e iunior*⁴⁸.

Qualche anno più tardi (1838), il provinciale di Napoli, Gennaro Maria de Cesare (1802-1859) inviò alla provincia napoletana una lettera sulle missioni affinché «le così dette scorrerie apostoliche [...] sieno uniformi, e secondo il costume della nostra Compagnia»⁴⁹. Anche in questo caso il provinciale ammetteva la possibilità di «adattare al luogo, alla condizione, alla circostanza degli uditori» il metodo missionario ma, allo stesso tempo, ribadiva la necessità di rimanere fedeli al metodo «de' nostri famosi missionari». Chi fossero i missionari da seguire era evidente: De Cesare proponeva infatti un modello di missione che richiamava quello di Segneri ripreso da Mozzi, con l'oratorio serale e la disciplina, gli svegliarini, la predica sulla morte con il teschio e le due bandiere nella funzione degli stendardi. La fedeltà al modello elaborato nel corso del Seicento rimaneva decisiva nel XIX secolo⁵⁰.

⁴⁷ ARSI, *AIT* 1, fasc. 4, lettera di Giovanni Battista Sacchetti a Roothaan, Ferrara, 2 dicembre 1832. La missiva è pubblicata e commentata in E. Colombo - M. Massimi, *In viaggio. Gesuiti italiani candidati alle missioni tra Antica e Nuova Compagnia*, Milano, Il Sole 24 Ore, 2014, pp. 157-159.

⁴⁸ Sacchetti raccomandava di leggere il libro di F. Fontana, *Pratica delle missioni del padre Paolo Segneri della Compagnia di Gesù predicatore pontificio continuata dal P. Fulvio Fontana della medesima religione*, Venezia, Poletti, 1714, che ebbe grandissima fortuna e contribuì a diffondere il metodo missionario di Paolo Segneri. Cfr. S. Nanni, *Réformistes et rigoristes*, cit., pp. 265-266.

⁴⁹ Gennaro Maria de Cesare, Napoli, 11 agosto 1838, pubblicata in M. Volpe, *I gesuiti nel napoletano. Note ed appunti di storia contemporanea da documenti inediti 1814-1914*, Napoli, D'Auria, 1914-1915, 3 voll., 1, pp. 71-74.

⁵⁰ Su questo documento si veda il commento di M. Volpe, *I gesuiti nel napoletano*, cit., vol. 3, p. 74: «È appena necessario notare che questo documento, il quale stabilisce la uniformità dei ge-

La Compagnia dovette proteggere il proprio metodo missionario dalle ingerenze del potere secolare, che spesso intervenne per moderare la devozione e censurare pratiche considerate anacronistiche. Nel 1845, il gesuita Giuseppe Ferrari, che sovrintendeva le missioni popolari nel Lombardo-Veneto, intervenne contro una norma del governo austriaco che impediva le prediche notturne riservate agli uomini, che Ferrari considerava «essenziali, sacre ed inviolabili»⁵¹. «Dall'osservanza di questo metodo – osservava un altro gesuita – dipende principalmente il frutto degli esercizi; ed esso è altresì mezzo efficace per promuovere, confermare ed accrescere il buon nome della Compagnia, con gloria di Dio maggiore e gran profitto dell'anime»⁵².

I primi scavi documentari mostrano che, nel corso del XIX secolo, i missionari operarono cambiamenti e adattamenti sempre maggiori rispetto al tradizionale metodo missionario gesuitico. D'altra parte, la possibilità di adattare il metodo alle circostanze non era una novità, e si applicava già nel Seicento. Gli adattamenti ottocenteschi, però, avvennero in modo quasi impercettibile e senza essere dichiarati esplicitamente, salvo poche eccezioni. Dominava la retorica della continuità: mentre pensavano al futuro, i gesuiti raccontavano la propria storia con lo sguardo rivolto al passato⁵³.

Roothaan fu esemplare in questo, anche quando si trattò di riaprire il fronte delle missioni estere: egli difese strenuamente l'operato dei gesuiti dei secoli precedenti, che era diventato oggetto di attacchi e critiche da parte degli avversari della Compagnia e uno degli argomenti per la sua soppressione⁵⁴. La visione

suiti nel dare le sacre missioni, segna il trionfo del metodo tenuto dal venerabile Padre Capello, che era pure il metodo tenuto dagli illustri confratelli dell'Antica Compagnia, che l'avevano preceduto nel faticoso e fruttuoso ministero, e specialmente dal B. Francesco de Geronimo, la cui solenne canonizzazione i padri del Napoletano si preparavano a festeggiare».

⁵¹ *Breve storia della Provincia Veneta della Compagnia di Gesù dalle sue origini fino ai giorni nostri (1814-1914)*, Venezia, Sorteni e Vidotti, 1914, p. 73: «Si trattava di cose che potrebbero parere ad alcuno di non somma importanza, ma erano consuetudini lasciateci in eredità da' nostri antichi, e Padri d'allora davano ad esse tal peso, da ritenere come snervate e prive di gran parte di loro virtù ed efficacia le missioni, ove quelle consuetudini fossero abolite».

⁵² Ivi, p. 75.

⁵³ F. Alfieri, «*Trarre come dal caos e dar forma alle cose?*» *La Compagnia di Gesù nel primo Ottocento fra rotture e continuità*, in *La transizione come problema storiografico. Le fasi critiche dello sviluppo della modernità (1494-1973)*, a cura di P. Pombeni - H.G. Haupt, Bologna, Il Mulino, 2013, pp. 215-236.

⁵⁴ E. Colombo - M. Rochini, *Prima la missione. Indipetiae italiane (1814-1853)*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», LXXXVIII, 2016, pp. 45-66; E. Colombo - M. Rochini, *Ritorno*

idealizzata delle antiche missioni divenne una costante della letteratura gesuitica ottocentesca che, per sostenere la linea della continuità con il passato, diffondeva e amplificava gli elogi al metodo della Compagnia⁵⁵. Un caso esemplare è la lettera che i cristiani cinesi di Pechino scrissero a Roothaan nel 1832, invitando i gesuiti a tornare in Cina. La principale motivazione dell'accorato appello era una critica feroce ai missionari lazzaristi che avevano sostituito i gesuiti dopo la soppressione poiché, a causa del loro metodo inadeguato, «non solo l'Imperatore e i Magistrati, ma l'istesso volgo malvolentieri li ascolta e quasi con animo avverso»⁵⁶. Il testo, tradotto dai gesuiti napoletani, ebbe ampia circolazione e provocò un aumento delle candidature dei gesuiti per la missione in Cina⁵⁷. I «figli di Ignazio» dovevano tornare in Cina per proporre di nuovo quel loro modo antico che in passato era stato così efficace: il successo delle missioni era una questione di metodo.

alle missioni. Jan Philip Roothaan, Gregorio XVI e le missioni della 'Nuova' Compagnia di Gesù, in I gesuiti e i papi, a cura di M. Catto - C. Ferlan, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 103-130. Sull'impulso dato da Roothaan alle missioni estere della Compagnia, cfr. Pirri, P. Giovanni Roothaan, cit., pp. 110-117; R. North, The General Who Rebuilt the Jesuits, Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1944, pp. 100-114; C.J. Lighthart, The Return of the Jesuits, London, Shand, 1978, pp. 53-65.

⁵⁵ Sulla retorica ottocentesca della continuità delle missioni estere, cfr. E. Colombo, *Maksymilian Rytlo (1802-1848). Un gesuita in turbante, in I gesuiti oltre le frontiere. Una nuova storia della Compagnia di Gesù a cura di M. Catto et al., Torino, Il Leone Verde, 2024, pp. 290-305; M. Rochini, La frontiera cinese. L'immaginario collettivo gesuitico nella prima metà del XIX secolo, ivi, pp. 275-289. Per il Madurai, cfr. S. Pavone, La continuità raccontata: la nuova missione del Madurai, in *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain, cit., pp. 503-512. Sulla rilettura ottocentesca delle riduzioni del Paraguay, cfr. F. Melai, Ancora il Paraguay: memoria, sopravvivenza e mito delle Riduzioni, ivi, pp. 101-115; F. Dorel, A Romantic Invented Tradition: Restoring the Seventeenth-Century Paraguayan Reductions in the Nineteenth-Century Rocky Mountains, in Crossings and Dwellings. Restored Jesuits, Women Religious, American Experience, 1814-2014, ed. K. B. Roberts - S. Schloesser, Leiden, Brill, 2017, pp. 99-139.**

⁵⁶ AEMSI, *Prov. Rom.*, 546, 5, *Lettera venuta da Pechin in lingua cinese e tradotta in lingua latina in Napoli.*

⁵⁷ La stessa richiesta fu avanzata in una nuova lettera spedita l'anno successivo a Gregorio XVI, e una terza missiva dei cristiani cinesi, questa volta di Nanchino, pervenne al pontefice nel 1839. P. Rule, *Restoration or New Creation? The Return of the Society of Jesus to China, in Jesuit Survival and Restoration, cit., pp. 161-177; Rochini, La frontiera cinese, cit. Per le *indipetae* che chiedevano la Cina nell'Ottocento, cfr. E. Colombo, *Quando Dio chiama. I gesuiti e le missioni nelle Indie*, Bologna, Il Mulino, 2023.*

III.

MODELLI AGIOGRAFICI E PEDAGOGICI
TRA ANTICA E NUOVA COMPAGNIA

Patrizia Delpiano

Gesuiti, schiavitù e agiografie: il caso di Pedro Claver (1580-1654) tra Settecento e Ottocento

1. Benché qualche studio dedicato a singoli contesti geografici e cronologici non manchi¹, il rapporto tra l'ordine di sant'Ignazio e la schiavitù deve essere ancora chiarito nei suoi vari aspetti. Tra questi meritano attenzione le prese di posizione ufficiali da parte dell'istituzione e l'operato dei singoli membri che la animavano entro e fuori Europa. Il tema è evidentemente assai ampio anche perché coinvolge sia il mondo atlantico sia quello mediterraneo nel lungo periodo: in età moderna e fino alle emancipazioni ottocentesche (e oltre). In questa sede non può che essere affrontato da una prospettiva circoscritta, ossia mediante un caso di studio specifico.

Il lavoro – che riguarda lo spazio dell'Atlantico in epoca moderna – si sofferma sul gesuita catalano Pedro Claver (1580-1654), missionario a Cartagena de Indias, nel *Nuevo Reino de Granada*, ove si dedicò per circa quarant'anni all'assistenza materiale e spirituale di un gruppo eterogeneo di marginali: schiavi, malati, carcerati ed eretici. Il caso appare di grande interesse anche perché, qualche anno fa (settembre 2017), papa Francesco ha richiamato l'attenzione su questo personaggio pressoché sconosciuto in Italia, presentandolo come un sostenitore dei diritti umani e un esponente della lotta della Chiesa cattolica contro la schiavitù². Di questa rappresentazione si trova eco in un articolo uscito pochi mesi dopo in «La civiltà cattolica» (dicembre 2017), accompagnato da un'im-

¹ Cfr. J.-P. Tardieu, *L'Église et les noirs au Pérou: XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 1993, 2 voll.; C. A. de Moura Ribeiro Zeron, *Ligne de foi: La Compagnie de Jésus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique portugaise (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Honoré Champion, 2009; il numero monografico *The Jesuits and Slavery*, in «Journal of Jesuit Studies», 8, 2021.

² Si veda il discorso di papa Francesco in occasione del viaggio apostolico in Colombia (settembre 2017) e della visita al santuario di san Pedro Claver a Cartagena de Indias. *Viaggio apostolico del santo padre Francesco in Colombia (6-11 settembre 2017)*: https://www.vatican.va/content/francesco/it/angelus/2017/documents/papa-francesco_angelus-colombia_20170910.html.

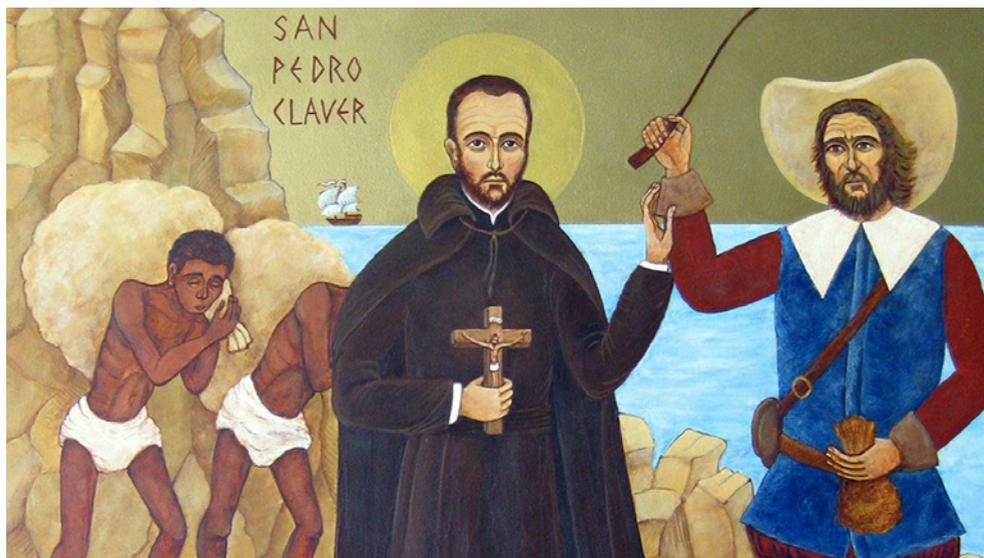


Fig. 1. Anonimo, <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/una-nuova-lettura-della-vita-di-san-pedro-claver>, libero accesso on line.

immagine eloquente che illustra l'opera del missionario contro i negrieri: Claver, al centro della scena, cerca di fermare l'azione di un mercante di schiavi munito di sferza e pronto a colpire due schiavi neri che portano sulla schiena pesanti sacchi di derrate coloniali³ (Fig. 1). È un'immagine che si collega alla lettura che la Compagnia sta offrendo del suo passato rispetto alla questione della schiavitù. Una lettura non priva di contraddizioni: da un lato, università gesuitiche come la Georgetown University hanno ammesso pubblicamente le loro responsabilità e hanno addirittura previsto forme di risarcimento per studenti e studentesse discendenti di ex schiavi⁴; dall'altro, pur ammettendo questo coinvolgimento, la storiografia gesuitica colloca i seguaci di sant'Ignazio fra i promotori della lotta per l'emancipazione dalla schiavitù. Esempio la voce *Esclavitud negra en*

³ D. Fares, *Una nuova lettura della vita di san Pedro Claver*, in «La civiltà cattolica», Quaderno 4020, vol. IV, 16 dicembre 2017, pp. 590-601: <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/una-nuova-lettura-della-vita-di-san-pedro-claver> L'immagine compare nell'edizione *on line* ed è priva di didascalia. Sul discorso di papa Francesco e sull'articolo di Fares ho richiamato l'attenzione in P. Delpiano, *Gesuiti e schiavitù. Il caso di Pedro Claver (1580-1654)*, in «Studi storici», 65, 4, 2024, pp. 883-909.

⁴ P. Delpiano, «Vittime della libertà». *La schiavitù nelle pagine della «Civiltà cattolica»*, in «Studi storici», 63, 3, 2022, pp. 497-522, spec. p. 522.

América, scritta a più mani nel *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*: gli autori riconoscono sì che l'ordine possedeva schiavi, ma tendono al contempo a mitigare l'«*extensión de la implicación*», sottolineando l'assenza di prove relative al fatto che i membri della Compagnia fossero «*traficantes de esclavos en gran escala*». Evidenziano poi il ruolo giocato dai gesuiti nel denunciare, fra i primi, il sistema schiavista e insistono sulla mitezza da loro impiegata nei confronti di schiavi e schiave⁵. Le stesse contraddizioni coinvolgono Claver, presentato a modello della lotta antischiavista della Chiesa cattolica da parte della storiografia apologetica, da un lato, e accusato di essere espressione dell'«*ideology of white supremacy*», dall'altro⁶.

Morto in odor di santità, Claver, in realtà, fu beatificato soltanto nel 1850 da Pio IX e canonizzato nel 1888 da Leone XIII, pochi mesi prima della condanna papale della schiavitù con l'enciclica *In plurimis* (5 maggio 1888)⁷. Va però sottolineato che gli sforzi in tale direzione iniziarono subito dopo la sua scomparsa e videro nel tempo il coinvolgimento di membri dell'ordine attivi fra l'altro nel *Nuevo Reino de Granada*, in Spagna e nella penisola italiana. Intrecciando gesuiti e schiavitù con lo studio del genere agiografico (e, implicitamente, della santità) e anticipando alcuni risultati di una ricerca in corso⁸, il mio contributo si interroga, in generale, sull'atteggiamento assunto nel tempo dalla Compagnia di Gesù di fronte alla plurisecolare vicenda della schiavitù atlantica, che coinvolse per quasi quattro secoli centinaia di missionari cattolici, e affronta il problema specifico delle continuità e dei mutamenti nel discorso agiografico su Claver tra

⁵ C. J. McNaspy - J. Gómez Fregoso - R. E. Curran, *Esclavitud negra en América*, in *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, ed. C. E. O'Neill SJ - J. M. Domínguez SJ, Roma-Madrid, Institutum historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 voll., 2, pp. 1254-1258, spec. p. 1256. Cfr. anche P. Delpiano, *Gesuiti e schiavitù*, cit.

⁶ Su questi aspetti cfr. *ivi*.

⁷ Sulla posizione della Chiesa cattolica in fatto di schiavitù cfr. la sintesi in P. Delpiano, *La schiavitù in età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2009, pp. 58-89 e P.O. Adiele, *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2017.

⁸ Ne ho illustrato le prime linee generali nell'intervento *Pedro Claver (1580-1654) tra agiografia e canonizzazione*, Convegno internazionale 1622. *Essere universali nel mondo cattolico. Monarchie iberiche e Papato tra gestione del sacro, santità, pratiche missionarie ed evangelizzazione*, Roma, 30 novembre-2 dicembre 2022), Catanzaro, Rubbettino, in corso di stampa e in *Pedro Claver tra Cartagena de Indias e Roma: schiavitù e agiografia*, Convegno internazionale *Rethinking Eighteenth-Century Italian Culture and Its Transnational Connections*, Napoli, 20-22 giugno 2023.

Settecento e Ottocento. Le questioni poste dal curatore e dalle curatrici del volume in merito alle molteplici strategie – culturali, educative, politiche – adottate dai gesuiti nella fase di soppressione e poi di rinascita della Compagnia sono declinate intorno a un interrogativo preciso: la fase del ristabilimento dell'ordine sollecitò nuove prese di posizione, a livello ideologico e comunicativo, rispetto al tema della schiavitù?

Quella del missionario catalano è una vicenda lunga, di cui è necessario fornire alcune linee generali relative alla biografia per soffermarsi in seguito su un'opera agiografica che ebbe una grande fortuna editoriale: la *Vita del venerabil servo di Dio P. Pietro Claver della Compagnia di Gesù* del gesuita Longaro degli Oddi (1685-1773), pubblicata a Roma nel 1748 e riedita varie volte.

2. Pedro Claver nacque nel 1580 a Verdú, in provincia di Lérida, in Catalogna e, dopo gli studi tra Barcellona e il collegio gesuitico di Palma di Maiorca, verso il 1610 partì come missionario per il Nuovo Regno di Granada. A Cartagena de Indias, importante centro della tratta atlantica nel Continente americano⁹, operò per un quarantennio fino alla morte (1654), occupandosi di neri e di bianchi: degli schiavi africani che giungevano nel locale porto; dei malati (soprattutto appestati) ricoverati negli ospedali di san Lazzaro e san Sebastiano; dei prigionieri rinchiusi nelle carceri del locale tribunale dell'Inquisizione; dei non pochi eretici, soprattutto pirati olandesi e britannici, che operavano in quell'area. Tre anni dopo la sua morte, in odor di santità (così avrebbero scritto già i primi biografi), si tenne il processo informativo, i cui atti sarebbero poi stati inviati a Roma, alla Congregazione dei Riti negli anni Novanta, preludio all'introduzione della causa da parte di Innocenzo XII nel 1695¹⁰.

⁹ Per un quadro generale cfr. J. Palacios Preciado, *La trata de negros por Cartagena de Indias (1650-1750)*, Tunja, Universidad pedagógica y tecnológica de Colombia, Fondo especial de publicaciones, Ediciones La Rana y el Águila, 1973 e L. A. Newson - S. Minchin, *From Capture to Sale: The Portuguese Slave Trade to Spanish South America in the Early Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 2007, pp. 136-186.

¹⁰ Sulla figura di Claver rispetto alla storia della santità cfr. J.H. Borja, *Las virtudes de Pedro Claver*, in *La Compañía de Jesús en América Latina después de la Restauración: los símbolos restaurados*, coord. P.-A. Fabre - E. Cárdenas - J.H. Borja, Bogotá, D.C.-México, D.F, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana Ciudad de México, 2014, pp. 125-155; G. Neveu, *La fabrique d'un saint missionnaire jésuite dans la longue durée (xvii^e, xviii^e et xix^e siècles): Pedro Claver (1580-1654) entre rhétorique, théologie et histoire*, in «Dossiers du Grihl», 9-1, 2015

Malgrado le pressioni a più riprese da parte dell'ordine di sant'Ignazio, come in numerosi altri casi di santità, la vicenda fu però assai lunga. Per ripercorrerla attraverso le principali biografie agiografiche, si possono individuare alcune tappe. In una prima fase furono i gesuiti iberici a giocare un ruolo importante nel perorarne la causa. Furono sostenuti dalla monarchia e dai poteri vescovili locali, per una serie di ragioni che hanno a che fare con il bisogno di legittimazione da parte dell'ordine: a livello locale, ove non mancavano conflitti con altri ordini religiosi e a livello nazionale e internazionale, ove i gesuiti, appoggiandosi ai sovrani, difendevano la loro posizione nei territori spagnoli contro i tentativi di azione da parte della Congregazione *de Propaganda Fide* e della Chiesa romana¹¹. In questa fase si collocano tre testi. Si inizia con la *Vida* pubblicata a Madrid nel 1657 sotto il nome del gesuita Gerónimo Suárez de Somoza, ma scritta, secondo l'ipotesi di alcuni studiosi, dal confratello Alonso de Andrade e dedicata a Pedro Pimentel, padre della Compagnia della provincia castigliana, predicatore del re e qualificatore dell'Inquisizione¹². Si prosegue con la *Apostólica y penitente vida de el V.e. P. Pedro Claver*, uscita a Saragozza nel 1666 e scritta dal missionario gesuita José Fernández, il quale la dedicò ai confratelli del Nuovo Regno di Granada¹³. Una versione ridotta della prima *Vida* fu quindi inserita nel sesto volume uscito a Madrid nel 1667 dell'opera *Varones ilustres*, promossa dalla Compagnia: avviata da Juan Eusebio Nieremberg, fu completata dallo stesso Alonso de Andrade¹⁴.

Se si vogliono individuare i tratti comuni nella rappresentazione di Claver in questa prima fase, occorre evidenziare che Claver emerge come una figura assimilabile a quella di tanti altri missionari (non solo gesuiti) che prestavano assistenza spirituale e materiale a vari gruppi sociali oltreoceano: non soltanto agli schiavi, dunque. Claver, in effetti, si occupava soprattutto di convertire infedeli

(*Lire et écrire des vies de saints: regards croisés XVII^e-XIX^e siècles*): <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6405>; DOI: <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.6405>.

¹¹ Su questo punto cfr. P. Delpiano, *Pedro Claver (1580-1654) tra agiografia e canonizzazione*, cit.

¹² *Vida del venerable y apostolico padre Pedro Claver de la Compañía de Jesús dispuesta por el licenciado Gerónimo Suárez de Somoza, natural de Madrid, alumno de la misma Religión*, Madrid, María de Quiñones, 1657.

¹³ *Apostólica y penitente vida de el V.e. P. Pedro Claver sacada principalmente de informaciones jurídicas hechas ante el ordinario de la Ciudad de Cartagena de Indias por el padre José Fernández de la Compañía de Jesús*, Zaragoza, Diego Dormer, 1666.

¹⁴ *Vida de l'apostolico Pedro Claver*, in *Varones ilustres en santidad, letras y zelo de las almas de la Compañía de Jesús, tomo sexto por el padre Alonso de Andrade*, Madrid, Joseph Fernández Buendía, 1667, pp. 498-536.

ed eretici e il suo campo d'azione era molto ampio, come è bene espresso nella didascalia che accompagna il testo del 1657: essa rinvia infatti all'apostolato del gesuita, richiamando l'attenzione sulla sua attività di conversione e di catechesi. Claver – si legge – «bautizó ciento y veinte mil infideles, catequizó quatrocientos mila, convirtió innumerables almas à Dios [...]»¹⁵ (Fig. 2). Come molti suoi confratelli e membri di altri ordini religiosi, Claver aveva dunque un obiettivo preciso: quello di convertire anime¹⁶.

Una seconda tappa del percorso agiografico è da collegare al riconoscimento delle virtù eroiche da parte di Benedetto XIV con il decreto del 24 settembre 1747. Essa va inserita nella storia degli stretti rapporti tra l'ordine di sant'Ignazio e la monarchia spagnola, da un lato, e tra quest'ultima e la corte di Roma, dall'altro. Il ruolo della Spagna fu essenziale. Ferdinando VI (è bene ricordarlo) si circondò allora di gesuiti: dal francese Jacques Antoine Févre – confessore già durante il regno di Filippo V, dal 1744 sino al 1747 – a Francisco de Rávago, ultimo confessore della



Fig. 2. *Vida del Venerable y Apostolico Padre Pedro Claver de la Compañía de Jesús dispuesta por el licenciado Gerónimo Suárez de Somoza, natural de Madrid, alumno de la misma Religión, Madrid, María de Quiñones, 1657, s.p. Libero accesso on line <https://books.google.it>.*

¹⁵ G. Suárez de Somoza, *Vida*, cit. L'immagine compare dopo p. 30.

¹⁶ Sulla sua opera di evangelizzazione cfr., fra gli altri, P. Vargas Arana, *Pedro Claver y la labor de evangelización en Cartagena de Indias (Siglo XVII). Fuentes claves para analizar a los africanos en el Nuevo Mundo*, in «Revista de História», 155, dicembre 2006, pp. 43-79.

Compagnia (1747-1755), prima della svolta antigesuitica da parte della monarchia. E la richiesta del riconoscimento delle virtù eroiche era stata avanzata tra la fine del 1745 e l'inizio del 1746 dal procuratore generale delle Indie della Compagnia di Gesù a Madrid, Pedro Ignacio Altamirano, in una lettera all'allora sovrano Filippo V: Altamirano aveva chiesto un intervento regio per accelerare la congregazione papale ai fini dell'approvazione delle virtù di Claver, ciò che fu fatto nel corso del 1746, proprio grazie a interventi del confessore regio Févre¹⁷.

Benedetto XIV, dal canto suo, al soglio dal 1740 al 1758, non condusse una politica del tutto coerente sul piano dei rapporti con i gesuiti, almeno per quanto riguarda la santità, un tema su cui il papa era intervenuto direttamente, com'è noto (l'opera *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* risale al 1734-1738). Contrario alla causa di Roberto Bellarmino e simpatizzante per il vescovo antigesuita Juan de Palafox (1600-1659), papa Lambertini appoggiò però il gesuita Claver. Per spiegarne il motivo, si può ipotizzare, in attesa di ulteriore documentazione, che la sua scelta sia da comprendere alla luce del caso del cardinale agostiniano Enrico Noris (1631-1704), custode della Biblioteca vaticana, le cui opere erano state messe all'Indice spagnolo nel 1747 su sollecitazione del confessore gesuita Rávago con l'accusa di filogiansenismo¹⁸. Quel riconoscimento da parte papale può essere letto, cioè, come un tentativo di mediazione per ottenere l'eliminazione dall'Indice degli scritti di Noris. Il papa, insomma, appoggiò il percorso di Claver verso gli altari e in cambio chiese che Noris fosse tolto dall'Indice, cosa che avrebbe poi ottenuto da Ferdinando VI soltanto poco prima di morire, nel 1758¹⁹.

Di questa seconda fase, che possiamo definire ispano-romana, è espressione la *Vita* del gesuita Longaro degli Oddi, uscita a Roma presso Generoso Salomoni nel 1748, un'opera che ha una lunga vicenda editoriale e la cui evoluzione permette di interrogarsi sull'atteggiamento della Compagnia di Gesù in tema di schiavitù²⁰. Il

¹⁷ Fondamentale è J. F. Alcaraz Gómez, *Jesuitas y reformismo. El padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1995, in particolare p. 360.

¹⁸ Ivi, pp 445-504. Cfr. anche M. P. Donato, *Noris, Enrico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 2013, vol. 78 (voce consultata *on line*: [https://www.treccani.it/enciclopedia/enrico-noris_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/enrico-noris_(Dizionario-Biografico)/)).

¹⁹ J. F. Alcaraz Gómez, *Jesuitas y reformismo*, cit., p. 504.

²⁰ *Vita del venerabil servo di Dio P. Pietro Claver della Compagnia di Gesù detto l'apostolo degli etiopi cavata da processi Autentici formati per la sua canonizzazione da Longaro degli Oddi della medesima compagnia e dedicata a sua eccellenza il signor Don Giuseppe de Carvajal e Lancastre de' duchi d'Abrantes, e Linares grandi di Spagna, ministro di Stato, e consigliere di sua maestà cattoli-*

testo – che contiene in appendice il decreto di Benedetto XIV – ha infatti i tratti di un'opera collettiva e appare un discorso a tre: fra autore, postulatore e dedicatario, dietro cui si celano il papato, l'ordine dei gesuiti e la monarchia iberica. V'è l'autore, che firma il testo. È Longaro degli Oddi, nato nel 1685 a Perugia ed entrato nel 1702 nella provincia romana della Compagnia, nei cui cataloghi si può ricostruire la formazione²¹. Dopo un periodo a Milano e a Firenze dal 1720 risulta nella *Domus professorum romana*, ove restò fino alla morte nel 1773 (dal 1764 al 1771 fu prefetto della congregazione dei nobili)²². V'è poi il postulatore della causa, nonché firmatario della dedica, Joseph Lara (o Giuseppe de Lara), che stava nella stessa casa romana, nel cui catalogo (del 1749) figura tra i «sacerdotes» ed è indicato come «procur. Hispaniae»²³. V'è infine il dedicatario, l'allora segretario di Stato spagnolo José de Carvajal (dal 1747) sotto Ferdinando VI (al trono dal 1746 al 1759) e referente governativo di primo piano della Compagnia di Gesù presso la corte²⁴. Si tratta – come denuncia lo stesso apparato paratestuale – di un'opera politica (stampata in-quarto), in cui autori e destinatari appartengono allo stesso gruppo sociale: è l'élite governativa internazionale che dialoga pubblicamente. Non mancando di citare le precedenti «vite» secentesche, il testo, in un unico tomo, si articola in tre libri, che seguono la biografia del missionario gesuita: il primo ne percorre l'esistenza *Dal suo nascimento fino al farsi sacerdote* (pp. 1-19); il secondo si sofferma sui *Ministeri apostolici del servo di Dio in Cartagena e suoi contorni* (pp. 20-118); l'ultimo, il più lungo, è dedicato a *Virtù, miracoli, e santa morte del padre Claver* (pp. 119-214). La sua attività verso quelli che sono definiti «negri» (piuttosto che schiavi) occupa uno spazio importante, ma, in generale, Claver compare nella veste di riformatore di costumi che interviene presso ogni genere di individuo, sempre condannando il vizio: inveisce contro le bestemmie e i bestemmiatori, per esempio, così come contro l'abbigliamento femminile immodesto.

ca, gentiluomo della sua camera, governatore del supremo consiglio dell'Indie, dal postulator della causa, Roma, Generoso Salomoni nella piazza di S. Ignazio, 1748. Sulla lunga vicenda editoriale di questa *Vita* cfr. P. Delpiano, *Pedro Claver (1580-1654) tra agiografia e canonizzazione*, cit.

²¹ Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI), *Rom.* 174, *passim*.

²² Cfr. *Oddi, Longaro degli*, in K. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Paris, Alphonse Picard, 1890-1932, 12 voll., 5, colonne 1864-1867.

²³ ARSI, *Rom.* 105 (1749), f. 89v.

²⁴ L. degli Oddi, *Vita*, cit. Sulla politica spagnola in quel periodo cfr. N. Guasti, *Lotta politica e riforme all'inizio del Regno di Carlo III. Campomanes e l'espulsione dei gesuiti (1759-1768)*, Firenze, Alinea, 2006, p. 18.

Il cammino verso gli altari, comunque, si interruppe rapidamente. Contò, da un lato, il fatto che qualche ombra indeboliva la figura di Claver: come si legge nel decreto di Lambertini, il missionario era stato accusato di atteggiamento irriverente verso i superiori, nonché di avere picchiato alcuni «mauros»²⁵. Contò, dall'altro, la svolta antigesuitica della monarchia spagnola. Il nuovo confessore, il teologo antigesuita Manuel Quintano Bonifaz, promosse infatti una campagna contro la Compagnia di Gesù anche per quanto riguarda i culti. E, non a caso, a poche settimane dall'avvicendamento (1755) fu riattivata la causa di Palafox, che era stata in precedenza contrastata proprio dai gesuiti. La dura opposizione regia ai seguaci di sant'Ignazio sarebbe stata oggetto di riflessione ancora qualche decennio dopo, se Manuel de Roda – in una lettera scritta nel febbraio 1771 a José Nicolás de Azara, ambasciatore spagnolo a Roma – accennava proprio alla volontà del sovrano fin dall'inizio del suo regno «que se extingan todas estas devociones jesuíticas en España»²⁶.

Sul piano della storia editoriale della *Vita* di Longaro degli Oddi, occorre attendere gli anni Venti dell'Ottocento, a un decennio dalla Restaurazione della Compagnia, per registrare un nuovo interesse. Esso si espresse con la ristampa dell'opera, che fu edita a Torino, presso Giacinto Marietti, nel 1825²⁷. Pubblicato dopo decenni dalla scomparsa dell'autore (morto nel 1773, poco dopo la soppressione), il testo offre un altro esempio della scrittura collettiva della Compagnia di Gesù, promotrice di ristampe e riedizioni di testi di autori defunti da tempo: una pratica, peraltro, che non deve stupire in un mercato del libro come quello italiano in cui (è bene ricordato) non esisteva il diritto d'autore. Il volume era presentato come una «ristampa» del lavoro del 1748, ma l'edizione conteneva qualche elemento nuovo: non sul piano del contenuto, bensì a livello paratestuale. Se restava l'avvertimento dell'autore, che ragionava su quali fossero «i fondamenti della verità», ossia i «processi autentici formati per la sua canonizzazione», scompariva la dedica. Il formato era più piccolo (non più in-quarto, ma in sedicesimo) e al testo – come si precisava nell'avviso dell'editore – erano state «tolte alcune cose in pochi luoghi per maggior sicurezza dei giovinetti lettori». Diverso appare

²⁵ Il decreto si legge in L. degli Oddi, *Vita*, cit. pp. 214-219.

²⁶ J. F. Alcaraz Gómez, *Jesuitas y reformismo*, cit., p. 712.

²⁷ *Della vita del venerabile servo di Dio p. Pedro Claver della Compagnia di Gesù detto l'apostolo degli etiopi cavata da' processi formati per la sua canonizzazione dal P. Longaro degli Oddi della medesima Compagnia, libri tre, 2 voll.* in un unico tomo, Torino, Giacinto Marietti, 1825.

in effetti, almeno sul piano ideale, il pubblico di riferimento, che in questo caso era esplicitamente individuato, come mostra il cenno ai «giovinetti»²⁸.

L'opera di degli Oddi, inoltre, non era più un testo autonomo: costituiva infatti il nono volume di una collana di vite di santi intitolata *Biblioteca edificante ossia collezione delle più pregiate e più curiose vite d'uomini illustri per virtù cristiane per servire di utile e dilettevole trattenimento ad ogni ordine di persone*. La collana, in realtà, non prendeva avvio dal primo volume, ma dal secondo (entrambi editi nel 1824), e continuò fino almeno al 1839, anno in cui uscì la *Vita di s. Francesco di Girolamo sacerdote professore della Compagnia di Gesù* di Longaro degli Oddi. Si tratta di ristampe di «vite» editi nel Settecento: vite di gesuiti, per lo più, fra le quali si possono fare alcuni esempi per individuare fili conduttori. I primi due volumi riguardano le *Vite di alcuni nobili convittori stati e morti nel seminario romano segnalati in bontà del padre Giuseppe Antonio Patrignani*, ossia del gesuita, nato nel 1659 e morto a Roma nel 1733, autore fra l'altro di rappresentazioni sacre²⁹. Scorrono in questi due volumi i nomi di vari giovani educati nel seminario romano: da Giovanni Battista Carandino di Modena a Carlo Visconti di Milano, da Uberto Torre di Genova a Giovanni Andrea Giovannelli di Venezia e a Francesco Capponi di Firenze, per citarne soltanto alcuni. Numerosi i cenni al pubblico: benché nel titolo della collana si faccia riferimento a un uditorio vasto, nei singoli volumi il richiamo ai giovani è esplicito e ripetuto. Si interveniva infatti per togliere «alcune cose in pochi luoghi, per rendere la lettura di sì bella operetta più sicura da ogni impressione men che buona nella mente dei giovanetti, a cui più particolarmente essa appartiene»³⁰. Si trattava, più in particolare, di «quei che si allevano nei collegi e si esercitano ne' medesimi studi, onde facilmente s'invogliano di fare lo stesso che leggono fatto da altri lor pari». La collana presentava modelli di virtù che dovevano «essere d'incitamento a quella nobile gioventù, la quale nella medesima casa allevata e colla medesima cultura istruita, potrà, se voglia, anch'ella emulare gli esempli virtuosi di que' nobili convittori, che in questa raccolta non per altro fine le son proposti, se non perché siano imitati»³¹.

Il missionario catalano aveva molti compagni di strada, cui erano dedicati altri volumi: da Giuseppe Anchieta (1534-1597), avviato sulla strada della beatitudine

²⁸ Ivi. Si veda l'avviso *L'editore Giacinto Marietti*, ivi, s.p. (ma p. 2).

²⁹ *Vite di alcuni nobili convittori stati e morti nel seminario romano segnalati in bontà del padre Giuseppe Antonio Patrignani della Compagnia di Gesù*, Torino, Giacinto Marietti, 1824, 2 voll.

³⁰ Ivi, vol. I, s.p., ma p. 2.

³¹ Ivi, vol. I, p. 6.

nel 1617³², a san Luigi Gonzaga (1568-1591), canonizzato nel 1626³³; da Giovanni Berchmans (1599-1621), il cui processo era cominciato subito dopo la morte (fu poi beatificato nel 1865 e canonizzato nel 1888, con Pedro Claver)³⁴, a Francesco Saverio (1506-1562), santo dal 1622³⁵, da Pietro Canisio, il cui itinerario verso gli altari era iniziato sin dal Seicento (la beatificazione risale al 1869 e la canonizzazione al 1925)³⁶, a san Francesco di Girolamo o de Geronimo (1642-1716), morto in fama di santità e beatificato nel 1806³⁷. Ad accomunare molti protagonisti della collana era il percorso verso gli altari: quasi tutti erano morti in odor di santità e, se alcuni avevano già raggiunto la meta, per gli altri occorreva accelerare l'iter. Ognuno di loro rappresentava un esempio da seguire visto che era stato «veramente giovane d'innocenza e purità segnalata, di costumi angelici, di divozion mirabile, di virtù sode e perfette; osservantissimo del nostro istituto e delle nostre regole» (così si scriveva, per esempio, di Giovanni Berchmans)³⁸. A unire i vari volumi erano l'appartenenza all'ordine di tutti gli autori (fra i biografati, invece, non mancava qualche individuo che gesuita non era)³⁹ e il pubblico dei giovani dei collegi, al quale – come accennato – si rivolgeva lo sforzo pedagogico della Compagnia, il cui scopo era anche quello di creare un senso di appartenenza all'ordine.

³² *Della vita del ven. servo di Dio P. Giuseppe Anchieta della Compagnia di Gesù, detto l'apostolo del Brasile, libri due cavati dai processi autentici formati per la sua beatificazione da Longaro degli Oddi della medesima compagnia*, Torino, Giacinto Marietti, 1824.

³³ *Vita di san Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù scritta dal padre Virgilio Ceparì, con la terza parte nuovamente composta da un altro religioso della medesima Compagnia*, Torino, Giacinto Marietti, 1824-1825, 3 voll.

³⁴ *Della vita del venerabile Giovanni Berchmans fiammingo religioso della Compagnia di Gesù descritta dal P. Virgilio Ceparì della medesima Compagnia. Libri tre*, Torino, Giacinto Marietti, 1825.

³⁵ *Della vita di S. Francesco Saverio della Compagnia di Gesù, apostolo dell'Indie descritta dal P. Giuseppe Massei della medesima Compagnia, libri tre*, Torino, Giacinto Marietti libraj, 1827.

³⁶ *Vita del venerabile servo di Dio il padre Pietro Canisio della Compagnia di Gesù descritta dal P. Longaro degli Oddi della medesima Compagnia*, Torino, Giacinto Marietti, 1829.

³⁷ *Vita di s. Francesco di Girolamo sacerdote professo della Compagnia di Gesù scritta dal P. Longaro degli Oddi della medesima Compagnia*, Torino, Giacinto Marietti, 1839.

³⁸ V. Ceparì, *Della vita del venerabile Giovanni Berchmans*, cit., p. 3.

³⁹ Cfr., per esempio, il volume dedicato al conte Luigi di Sales. Costui, fratello di san Francesco di Sales (1567-1622, santo dal 1665), era descritto nel momento della sua morte, in odor di santità e segnata dall'assistenza di un gesuita. *Della vita del conte Luigi di Sales fratello di S. Francesco di Sales descritta dal P. Claudio Buffier della Compagnia di Gesù tradotta dal francese dal M.se Giovan Gioseffo Orsi. Libri tre*, Torino, Giacinto Marietti, 1824. Claude Buffier era nato a Varsavia nel 1661 e morto a Parigi nel 1737.

Sull'editore Giacinto Marietti – che nel 1820 aveva fondato a Torino l'omonima casa editrice – va spesa più di una parola. Sin dalla fondazione Marietti aveva pubblicato collane per la gioventù, testi scolastici e religiosi, opere pastorali e documenti istituzionali delle diocesi del Piemonte e della Santa Sede⁴⁰. La sua attività editoriale va collocata in un contesto politico-intellettuale preciso: è il Piemonte della Restaurazione di Carlo Felice⁴¹, salito al trono durante i moti del 1821, dopo l'abdicazione del fratello Vittorio Emanuele I, e al potere sino al 1831. Carlo Felice – che appoggiò i gesuiti e affidò loro il controllo dell'istruzione, benché la Provincia torinese sia stata ricostituita soltanto nel 1831⁴² – concesse a Marietti (con il biglietto regio dell'8 marzo 1825) il privilegio di aprire una tipografia⁴³.

Ebbene, se il ruolo di Marietti nella storia dell'editoria religiosa è noto⁴⁴, bisogna mettere in luce il suo legame con l'Amicizia cattolica, l'associazione nata a Torino verso il 1817 ed erede dell'Amicizia cristiana, sorta negli anni Settanta del Settecento fra Torino e Friburgo dopo la soppressione della Compagnia, intorno all'ex gesuita Nikolas Albert von Diessbach e al suo progetto di rilancio missionario⁴⁵. L'Amicizia cattolica, a cui si deve tra l'altro il periodico «L'amico d'Italia», sostenitore del legittimismo monarchico⁴⁶, ne continuava l'operato proseguendo nell'attività di diffusione dei buoni libri. Il legame tra l'editore e l'Amicizia cattolica era non solo ideologico, ma anche economico. Lo mostrano i verbali delle

⁴⁰ Cfr. il catalogo della mostra *Marietti 1820-2020. Due secoli di libri da Torino a Bologna*, tenutasi a Bologna in occasione del bicentenario della casa editrice, Bologna, Centro editoriale dehoniano, 2020.

⁴¹ Cfr. P. Gentile, *Il vecchio sangue reale di casa Savoia. Carlo Felice e la repressione del Ventuno*, in *Le scie della Rivoluzione Brigantaggio e violenza politica nell'età della Restaurazione*, a cura di D. Marino, Catanzaro, Rubbettino, 2024, pp. 245-263.

⁴² G. Martina, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 19-46.

⁴³ Cfr. C. Bona, *Le "Amicizie". Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria, 1962, p. 365.

⁴⁴ Su Marietti cfr. la voce di P. Bianchini - G. Chiosso, *Marietti Giacinto*, in *TESEO. Tipografi e editori scolastico-educativi dell'Ottocento*, a cura di G. Chiosso, Milano, Editrice Bibliografica, 2003, 2 voll., 1, pp. 344-348 e la voce di W. Canavesio, *Marietti Giacinto*, in *Editori italiani dell'Ottocento. Repertorio*, a cura di autori vari, Milano, FrancoAngeli, 2004, 2 voll., 1, p. 653. Cfr. anche *Marietti, Libreria cattolica*, ivi, p. 652. La casa editrice sarebbe diventata Libreria cattolica negli anni Novanta dell'Ottocento, a Roma.

⁴⁵ Fondamentale è la ricostruzione di C. Bona, *Le "Amicizie"*, cit.

⁴⁶ P. Stella, *Cultura e associazioni cattoliche tra la Restaurazione e il 1864*, in *Storia di Torino*, vol. VI, *La città del Risorgimento (1798-1864)*, a cura di U. Levra, Torino, Einaudi, 2000, pp. 493-501, spec. p. 495 e ss.

adunanze, che coprono il periodo dal novembre 1820 al 6 febbraio 1823 e contengono numerose tracce dei loro «continui negozi». I membri dell'associazione, infatti, ne orientavano, correggevano e finanziavano le pubblicazioni attraverso la raccolta di elemosine fra i soci, benché non accettassero la proposta avanzata da Marietti di stanziare «una somma da impiegarsi perpetuamente nella stampa di libri»⁴⁷ e benché non mancassero anni di crisi finanziaria, durante i quali l'attività rallentava⁴⁸. Tra i soci, figurano numerosi gesuiti: da Luigi Taparelli d'Azeglio, rettore del collegio romano dal 1824 al 1829⁴⁹, a Giovanni Antonio Grassi, per citarne soltanto due. Costui, in particolare, presidente della Georgetown University dal 1812 al 1817, dal 1821 fu confessore del re Carlo Felice e al contempo rettore del collegio torinese del Carmine⁵⁰. Il suo diario ben testimonia dei rapporti da lui intrattenuti con l'Amicizia cattolica, anzi dei suoi incontri quotidiani con il gruppo⁵¹ e in particolare con un altro personaggio che ebbe allora un ruolo fondamentale: il gesuita olandese Joannes Philippe Roothaan, espulso con i confratelli dalla Russia nel 1820, rettore di uno dei collegi a Torino (1823-1829) e in seguito generale della Compagnia di Gesù (dal 1829)⁵².

Non stupisce dunque che Marietti ristampasse in quegli stessi anni – e con il contributo finanziario fornito da Grassi – le *Opere* di Daniello Bartoli. L'iniziativa fu avviata nel 1825 con la *Vita di Ignazio Loyola* e continuò per più di un ventennio per un totale di trentanove volumi⁵³. La ristampa dell'opera di degli Oddi va dunque inserita nel più generale progetto di riorganizzazione politica e

⁴⁷ I verbali sono pubblicati in C. Bona, *Le "Amicizie"*, cit., pp. 568-605. Cfr. *passim*, p. 575 e, per la proposta di Marietti, p. 590 (28 febbraio 1822).

⁴⁸ C. Bona, *Le "Amicizie"*, cit., p. 579.

⁴⁹ Cfr. C. Sulas, *Taparelli d'Azeglio Luigi*, in *DBI*, 94, 2019, voce consultata *on line*: [https://www.treccani.it/enciclopedia/prospere-taparelli-d-azeglio_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/prospere-taparelli-d-azeglio_(Dizionario-Biografico)/).

⁵⁰ Su Grassi, che dopo il soggiorno negli Stati Uniti, visse la seconda parte della sua vita tra Torino, Napoli e Roma, cfr. G. Pizzorusso, *Giovanni Antonio Grassi*, in *DBI*, 58, 2002, voce consultata *on line*: https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-antonio-grassi_%28Dizionario-Biografico%29/.

⁵¹ Su questi legami cfr. varie pagine del diario che contengono riferimenti ai suoi movimenti quotidiani in quegli anni, dal gennaio 1823, in ARSI, *Hist. Soc.* 1062, vol. II, 1823-1834.

⁵² Sul periodo torinese di Roothaan, che firmò il decreto di erezione della Provincia di Torino, cfr. P. Pirri, S.J., *P. Giovanni Roothaan XXI generale della Compagnia di Gesù (1785-1853)*, Roma, Società tipografica Macioce & Pisani, 1930, p. 122 e ss.

⁵³ Grassi, infatti, annotava nel suo diario di avere dato a tal fine una somma a Marietti: cfr. ARSI, *Hist. Soc.* 1062, 19 febbraio 1826. Un cenno alla ristampa delle opere di Bartoli si trova anche nella lettera di Giovanni Antonio Grassi a Luigi Fortis, Torino, 14 febbraio 1825: «Il

culturale che Carlo Felice affidò in modo preminente alla Compagnia di Gesù in funzione antiliberal e di rievangelizzazione della società: un progetto cui lavorarono nei primi decenni dell'Ottocento proprio personaggi come Grassi e Roothaan⁵⁴. La promozione di santi gesuiti rientrava in tale politica, e Claver appare in quel torno di tempo uno dei vari figli di sant'Ignazio: candidato agli altari per avere portato la parola di Dio oltreoceano e non il promotore di un discorso specifico e nuovo sulla schiavitù. Non a caso, il testo degli anni Venti riproduce la versione originaria settecentesca e Claver resta tra Settecento e Ottocento un cacciatore di anime da salvare.

3. La vicenda di Claver è dunque un'ideale cartina al tornasole per ricostruire l'atteggiamento di una parte del mondo cattolico di fronte all'asservimento dei neri nel corso dei secoli. La richiesta di canonizzazione del missionario catalano da parte della Compagnia di Gesù presenta aspetti di continuità, ma anche di discontinuità. La richiesta ebbe sempre, nel corso dei secoli, l'obiettivo di consolidare l'ordine⁵⁵, ma il significato attribuito alla figura di Claver mutò nel tempo. Nel Seicento i gesuiti puntavano a legittimarsi a livello nazionale e internazionale, come si è visto; a metà Settecento il caso del gesuita catalano va compreso nel quadro delle relazioni tra la Spagna e la Chiesa romana; negli anni Venti dell'Ottocento la ripubblicazione della *Vita* di degli Oddi appare funzionale alla necessità della Compagnia di rafforzarsi anche attraverso i progetti educativi. Se le strategie di rilancio della Compagnia coinvolsero allora la produzione agiografica, quest'ultima sembra indirizzata verso un pubblico preciso: i futuri membri dell'ordine. Nella *Vita* di degli Oddi, comunque, Claver non era tanto il gesuita attivo oltreoceano in terra di missione, ma uno dei giovinetti proposti a modello per gli altri giovani aspiranti gesuiti. Il tema della schiavitù non risulta in primo piano, nel senso che l'agiografia non mirava a esprimere una posizione della Compagnia sulla questione. L'immagine di Claver quale emancipatore degli schiavi non appartiene al suo tempo, né al Settecento né, ancora, ai primi decenni del

libraio Marietti sta per intraprendere una nuova edizione di tutte le opere del nostro celebre P. Bartoli» (ARSI, Rom 1011, I-3,5).

⁵⁴ Cfr. A. Monti, *La Compagnia di Gesù nel territorio della provincia torinese*, Chieri, Ghirardi, 1914-1920, 5 voll., 3 (*Prima della provincia*, 1915).

⁵⁵ Sulle continuità delle strategie di santità gesuitica cfr. F. Motta - E. Rai, *Jesuit Sanctity: Hypothesizing the Continuity of a Hagiographic Narrative of the Modern Age*, in «Journal of Jesuit Studies», 9, 2022, pp. 1-14 (introduzione allo *Special Issue* sul tema).

XIX secolo: è il frutto delle riletture del secondo Ottocento. L'antischiasmo dell'ordine fu elaborato nei decenni successivi, intrecciandosi con i mutamenti intervenuti sul piano politico-ecclesiastico nel continente americano. Il cammino verso gli altari si sarebbe concluso soltanto nel 1888, anno della canonizzazione di Claver e della ristampa della «vita» di degli Oddi, «ora notabilmente accresciuta e corretta»⁵⁶. Ma questa è un'altra e più complicata storia.

⁵⁶ *Vita di S. Pietro Claver della Compagnia di Gesù apostolo dei negri già scritta dal P. Longaro degli Oddi D.C.D.G. ora notabilmente accresciuta e corretta dal P. Giuseppe Andreassi della medesima Compagnia*, Roma, Mario Armani, 1888.

Fulvio De Giorgi

*Angelo Antonio Scotti
e il suo Elogio storico del padre Andrés*

Nel 1817, alla morte del padre Juan Andrés, forse il più noto tra i gesuiti spagnoli espulsi dal loro paese e approdati in Italia¹, il prete napoletano Angelo Antonio Scotti, allora poco più che trentenne (era nato nel 1786), ne tracciò una biografia, che, pubblicata, ebbe una certa fortuna e fu pure presto tradotta in spagnolo. Tale operetta rimane, ancor oggi, un riferimento molto utile per gli studiosi del grande intellettuale valenziano, non solo come opera storiografica ma anche come fonte, perché si giovò dei molti ricordi autobiografici comunicati allo Scotti dallo stesso Andrés, negli ultimi anni della sua vita, quelli trascorsi a Napoli. Mi riferisco all'*Elogio storico del padre Giovanni Andrés della Compagnia di Gesù segretario dell'Accademia di Antichità, e Belle Lettere e Prefetto della Real Biblioteca di Napoli letto nell'Accademia Ercolanese di Archeologia dal socio ordinario Angelo Antonio Scotti e dalla medesima approvato*. Tale *Elogio* fu edito, subito dopo essere stato pronunciato, per i tipi della stamperia partenopea di Giovanni De Bonis.

L'intento di questo mio breve intervento è di studiare tale scritto dal punto di vista delle forme culturali specifiche in cui l'influenza del gesuita spagnolo continuò ad esercitarsi, dopo la sua morte, nel contesto della restaurazione borbonica. In questo senso, non meno importante del biografato è la figura del biografo, Angelo Antonio Scotti: un personaggio che ebbe una sicura notorietà nel cattolicesimo del-

¹ Sul quale cfr. almeno G. E. Mazzeo, *The Abate Juan Andrés: literary historian of the XVIIIth century*, New York, Hispanic Institute in the United States, 1965; A. Domínguez Moltó, *El Abate D. Juan Andrés Morell (un erudito del siglo XVIII)*, Alicante, Instituto de estudios alicantinos-Diputación Provincial de Alicante, 1978; F. Arato, *La storiografia letteraria nel Settecento italiano*, Pisa, Ets, 2002; C. D. Fuentes Fos, *Juan Andrés: entre España y Europa*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim 2008; Id., *Ilustración, neoclasicismo y apología de España en la obra de Juan Andrés (1740-1817)*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 2017; N. Guasti, *Juan Andrés y Morell: un gesuita spagnolo nell'Italia dei Lumi*, Milano, Il Sole 24 ore, 2014; Id., *Juan Andrés e la cultura del Settecento*, Milano-Udine, Mimesis, 2017; E. Giménez López, *Juan Andrés. Un erudito en el exilio de Italia*, Alicante, Publicacions Universitat D'Alacant, 2021.

la Restaurazione e fino agli anni '40 (sarebbe morto nel 1845), non solo nel Regno delle Due Sicilie ma anche nel più vasto contesto della cultura cattolica italiana ed europea, con traduzioni delle sue maggiori opere e con una illustre fama di erudito. Eppure, lavorare su Angelo Antonio Scotti significa impegnarsi in un'opera di archeologia culturale, per certi versi sorprendente. Uno dei nomi nel suo tempo più significativi della cultura cattolica meridionale, dell'erudizione ecclesiastica italiana, dei teorici della controrivoluzione è oggi praticamente uno sconosciuto.

Nel 1824 Angelo Mai ne citava un'opera, insieme ad altre di autori importanti, che spiccavano nel mondo intellettuale di quegli anni². Ancora in vita Scotti fu visto, con qualche enfasi, come colui che aveva «risvegliato nel secolo decimonono la fama di Lodovico Antonio Muratori»³. E tuttavia fu una profezia sbagliata quella che pronunciò alla sua morte Raffaele Coppola, maestro in Sacra Teologia nel Collegio dell'Università di Napoli: «finché al mondo viverà idea di sapienza, finché si sentiranno nei cuori le scosse benefiche di amor sociale, egli [lo Scotti] sopravviverà nella memoria dei buoni, ed [...] emanerà [...] una luce che non si annoterà giammai»⁴. E sbagliava pure Ciro Amendola quando, pressoché contemporaneamente, affermava che gli scritti dello Scotti «giammai saran dagli uomini messi in oblio»⁵, così che il loro autore – come aggiungeva Domenico Zelo – «colle sue fatiche ha meritata un'immortale celebrità»⁶. In realtà non è stato così. Angelo Antonio Scotti è stato dimenticato (salvo un interesse specialistico alla sua attività sui papiri ercolanesi): a parte qualche sintetica scheda⁷

² Cfr. A. Mai, *Meriti di Pio VII e del clero verso la letteratura*, in Id., *I vicendevoli uffici della Religione e delle Arti. Meriti di Pio VII e del clero verso la letteratura. Discorsi due*, Roma, Bourlié, 1824, p. xvii.

³ P. Spada, *Della vita del marchese Giovanni d'Andrea. Memorie*, Napoli, s.n., 1842, p. 41.

⁴ R. Coppola, *Elogio funebre di monsignore D. Angelo Antonio Scotti arcivescovo di Tessalonica*, [Napoli], presso Raffaele Miranda, [1845], p. 29.

⁵ C. Amendola, *In occasione dei solenni funerali di Angelo Antonio Scotti [...] Elogio funebre recitato il dì 21 maggio nella chiesa degl'incurabili*, Napoli, Tip. fu Migliaccio, 1845, p. 9.

⁶ D. Zelo, *Elogio storico di monsignore D. Angelo Antonio Scotti*, Napoli, Stabilimento del Guttemberg, 1847, p. 6.

⁷ Come quella che, in periodo fascista, gli dedicò Ernesto Codignola in *Enciclopedia biografica e bibliografica italiana*, vol. 38: *Educatori e pedagogisti*, Milano, Istituto editoriale italiano Bernardo Carlo Tosi, 1939. Alcune informazioni sul *Catechismo medico* si trovano in F. Alfieri, *La Compagnia di Gesù e la medicina nel primo Ottocento. Ipotesi di ricerca*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée modernes et contemporaines», 166, 1, 2014 (num. mon. *De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus: nouvelles recherches* disponibile all'indirizzo <https://journals.openedition.org/mefrim/1691>).

non si hanno studi sulla sua figura, non gli è stata neppure dedicata una voce nel *Dizionario Biografico degli Italiani*.

Solo con «scavi culturali», dunque, se ne possono riportare alla luce della conoscenza storica la biografia e il pensiero, che si esprime in una produzione di opere intellettuali se non vastissima certamente significativa. Angelo Antonio Scotti, infatti, – oltre a lasciare alcuni scritti inediti, peraltro perduti – tenne orazioni, prediche, elogi storici (come quello, appunto, di Giovanni Andrés) e funebri (come quelli del re Francesco I nel 1830 e della regina Maria Cristina nel 1836), pronunciò dissertazioni accademiche e dettò lapidi. Alcuni di questi suoi interventi furono pubblicati. Ma a parte questi scritti, di carattere più circoscritto o occasionale, e a parte sia le pubblicazioni filologico-erudite sia la produzione omiletica e spirituale, furono due i suoi volumi principali, entrambi di notevole impegno e di larga fortuna, tanto che si possono considerare due classici della pubblicistica cattolica dell'età della Restaurazione: il *Catechismo medico, o sia Sviluppo delle dottrine che conciliano la religione colla medicina* (1821) e i *Teoremi di politica cristiana ne' quali in generale la religione cristiana, ed in particolare taluni punti dogmatici, morali, e disciplinari della Chiesa Cattolica son difesi dalla calunnia di essere nocevoli alla società* (1830).

La *damnatio memoriae* dell'abate napoletano e della sua opera non è dovuta, ovviamente, alla più generale sfortuna del pensiero controrivoluzionario cattolico ottocentesco: gli autori maggiori di tale corrente sono, infatti, ben noti. Forse, in realtà, ciò che ha maggiormente condizionato la sfortuna di Scotti è stato il suo stretto legame con la dinastia borbonica e, dunque, sia il forte discredito che gli ultimi Borbone di Napoli hanno subito avuto (in particolare Re Bomba, quel Ferdinando II che era stato allievo dello Scotti), nel senso di una fama di oscurantismo reazionario, sia però anche una qualche inconfessata paura per il legittimismo borbonico post-unitario e per il rischio che poteva costituire per l'ancora fragile costruzione politico-istituzionale dell'Italia unita. Così gli esponenti delle correnti reazionarie e controrivoluzionarie nel Regno di Sardegna – da Cesare Taparelli d'Azeglio a suo figlio p. Luigi, da Emiliano Avogadro della Motta a Clemente Solaro della Margarita – non sono stati dimenticati. Ed è stato, d'altro canto, recuperato alla conoscenza storica anche un campione della reazione meridionale come il principe di Canosa Antonio Capece Minutolo, che però, ad un certo punto, fu guardato con sospetto dai Borbone e dovette lasciare Napoli.

Insomma i diversi destini (di fortuna, che non significa di consenso, da una parte e di oblio dall'altra) possono essere emblematicamente rappresentati dalle figure del reazionario cattolico savoiaro (cioè proveniente da quella Savoia che

era pure la culla della dinastia regnante in Piemonte) de Maistre e del reazionario cattolico borbonico Scotti.

Ovviamente per una biografia storica più accurata dello Scotti rimando ad un altro studio, che ho in corso. In questa sede mi fermerò sul caso, per più versi emblematico, dell'*Elogio* di Andrés. Tale scritto infatti mostra chiaramente alcune delle forme intellettuali, in cui si realizzò un certo passaggio dell'influenza di matrice gesuitica dal decennio francese all'età della Restaurazione. Scotti era stato uno dei giovani studiosi di belle speranze, che aveva fatto parte di quella ristretta cerchia di sodali che Andrés aveva riunito attorno a sé a Napoli, e aveva poi sostenuto sempre una posizione vicina ai gesuiti e favorevole alla loro presenza nel Regno, in particolare per la loro opera educativa.

Andrés, insieme al vescovo Rosini, cioè le due figure di riferimento per Scotti, avevano condiviso una stessa traiettoria pubblica. Già affermati nella cultura partenopea del primo Ottocento, avevano poi attraversato il periodo dei Napoleoni assumendo una posizione per così dire «mediana»: da una parte non avevano seguito la corte dei Borbone a Palermo né si erano attestati su forme di rigida non-collaborazione con gli occupanti, dall'altra non avevano neppure condiviso quegli atteggiamenti scopertamente filofrancesi di alcuni esponenti più in vista del mondo culturale e politico, difendendo la tradizione culturale nazionale, ma non disdegnando di inserirsi nelle istituzioni culturali promosse dal nuovo regime, anche con posizioni intellettualmente aperte. Questo atteggiamento ambiguo e insieme la celebrità conseguita nel mondo culturale consentirono poi, sia ad Andrés sia a Rosini, sia al loro più giovane allievo Scotti, di riciclarsi egregiamente nel contesto della seconda restaurazione borbonica.

Pubblicato dunque nel 1817, l'*Elogio* doveva metabolizzare culturalmente questa traiettoria e lo faceva non con una postura di autogiustificazione, ma con un tono storico-ricostruttivo, sicuro e positivo, moderato ma senza debolezze. L'apologia dell'Andrés, visto come «perfetto modello de' letterati»⁸, e dell'innegabile valore dei suoi studi, presentati peraltro in modo critico, diventava implicitamente apologia di una posizione culturale che saldava un'apertura *iuxta modum* alla cultura moderna, un canone principale fondato sul connubio vichiano

⁸ A. Scotti, *Elogio storico del padre Giovanni Andrés della Compagnia di Gesù segretario dell'Accademia di Antichità, e Belle Lettere e Prefetto della Real Biblioteca di Napoli letto nell'Accademia Ercolanese di Archeologia dal socio ordinario Angelo Antonio Scotti e dalla medesima approvato*, Napoli, De Bonis, 1817, p. 3.

tra filosofia e filologia erudita, ma con un accento posto sull'erudizione, un favore spirituale per il gesuitismo, un sicuro, ma non forzatamente esibito, lealismo verso l'assetto politico della Restaurazione.

Scotti sottolineava il valore, anche esistenziale e spirituale, della cultura come ambito personale per resistere ai contraccolpi delle alterne e spesso dolorose vicende politiche. Con questa chiave, senza neppure menzionare Carlo III, egli ricordava l'espulsione dei gesuiti dalla Spagna:

Allora s'inalberò il vessillo dell'aspra guerra contro il Gesuitico Istituto, e tutti i suoi individui con precipitanza, e rigore si videro sbanditi dalle regioni della Spagna. Non ignorando Andrés che ogni suolo è patria all'uomo forte, non mancò a se medesimo in tal funesto avvenimento: e nell'abbandonare le natie contrade, comeché giovine ancora, pareggiò tuttavia nella esemplarissima tranquillità i più canuti Religiosi. [...] Egli nel rammentar fra gli amici sì aspri trattamenti, più volte confessò che i perpetui esercizj Accademici divennero allora l'unico scambievol conforto, e che si sperimentò come le lettere, non abbandonando l'animo nell'avversa fortuna, dimentico il rendono, e vincitore delle più aspre sventure⁹.

Scotti valorizzava poi, sobriamente, il saggio di Andrés su Galilei, facendo sua la posizione dello spagnolo, che difendeva l'eliocentrismo ma evitando che il riconoscimento della persecuzione patita da Galileo per opera dell'Inquisizione diventasse occasione per «maldicenze irreligiose»¹⁰.

Veniva espresso un ideale culturale che era pure un canone metodologico e un indirizzo teorico:

Or tra i rari ingegni, che si attirarono l'ammirazione di tutt'i secoli, e mostraron fino a qual segno di coltura giunger possa lo spirito umano, non occupano certamente l'infimo luogo quelli, che non avendo abbandonate le speculazioni filosofiche, pervennero insieme all'acquisto di ampia erudizion Filologica¹¹.

In questo quadro Scotti inseriva la difesa che Andrés aveva fatto della cultura spagnola rispetto alle critiche di intellettuali italiani, anche ex-gesuiti come Bet-

⁹ Ivi, pp. 7-8.

¹⁰ Ivi, p. 11.

¹¹ Ivi, p. 13.

tinelli e Tiraboschi. Ma pur nel vichiano congiungersi di filosofia e filologia, il favore personale dello Scotti andava verso l'antiquaria, l'erudizione, la paleografia e la diplomatica, nelle quali l'Andrés gli era stato maestro:

Apresi qui nuovo campo alla nostra ammirazione per varj saggi, che ha egli dato in istampa, di cognizioni diplomatiche, e di studio rivolto a' codici della mezzana età: e ben il credo oggetto di ammirazione, poichè son rarissimi gl'ingegni, che dalle maraviglie della filosofia, e dell'amena erudizione passino volentieri a rinchiudersi tra i logori, e polverosi codici degli Archivj¹².

Peraltro, anche la principale e molto nota opera dello spagnolo, cioè i sette volumi sull'origine, i progressi e lo stato attuale di ogni letteratura¹³, era vista secondo la moderna cifra enciclopedica – pur senza riferimenti all'Illuminismo – giustificandone le imprecisioni e mende che potevano esserci: «come se non fosse ciascuno già persuaso che in un'opera, com'è quella, *enciclopedica*, e dove si è formato uno de' più gran quadri intellettuali, che sieno finora usciti da penna d'uomo, per la condizione di una mente limitata i piccioli difetti non poteano evitarsi»¹⁴. Di quest'opera, mostrando un qualche dissenso sulla valorizzazione della cultura araba, Scotti lodò soprattutto la parte che riguardava le discipline ecclesiastiche, nella quale ritrovava, evidentemente, un modello metodologico esemplare ed anche efficace sul piano di un'apologia modernamente intesa:

Le interpretazioni della Bibbia, gli annali della Chiesa, le varie parti della Teologia, e le dottrine della Ragion Canonica si disprezzano oggidì da molti, perché da molti si ignorano; e perciò appunto s'ignorano, perché appajono in un sembante poco aggradevole. S'ingegnò quindi Andrés di ridurre ad un aspetto di Storia insieme, e di Filosofia tutte

¹² Ivi, pp. 31-32.

¹³ J. Andrés, *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, Parma, Stamperia reale [G. Bodoni], 1782-1799, 7 voll. Seguirono la seconda edizione *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, Roma, C. Mordacchini e Comp., 1808-1817, 9 voll. e una terza versione postuma che contiene le ultime aggiunte apportate da Andrés durante la permanenza a Napoli (Borel e Bompard, 1836-1838, 8 voll.).

¹⁴ A. Scotti, *Elogio storico*, cit., p. 26. Scotti, peraltro, sottolineava come «sì ardua impresa per la varietà e grandezza degli oggetti sembrava richiedere non solo uno spirito filosofico, e superiore ad ogni prevenzione, e che guardar potesse come in un punto il bello letterario di tutti i tempi, di tutte le Nazioni; ma benanche l'universal dottrina, ed il continuo studio di molti sapienti in molto tempo; talché il tentarla, e l'eseguirila fosse affatto conteso alle forze di un solo» (p. 25).

queste scienze: e la novità del disegno, i voli dell'ingegno, e le grazie sparse da per tutto rendono questa parte cara anche a' più schivi, e molto vantaggiosa alla nostra Divina Religione¹⁵.

Scotti non mancava di sottolineare la stima e l'affetto per Andrés da parte di vari sovrani, soprattutto degli Asburgo Lorena (a cominciare da Giuseppe II), ma senza toccare – né per criticarle né per sostenerle – le questioni del giuseppinismo e del giurisdizionalismo asburgico. Parallelamente annotava il favore dei pontefici romani, rimarcando in particolare le grazie concesse al gesuita spagnolo da Pio VII.

Due erano però i richiami storici principali che assumevano un valore ideale paradigmatico: il ritorno degli austriaci in Italia, dopo il collasso delle Repubbliche giacobine, con l'affidamento, nel 1800, dell'incarico ad Andrés, da parte dell'imperatore Francesco II, di riordinare l'Università di Pavia; il trasferimento dell'Andrés a Napoli, nel 1804, in conseguenza del consenso borbonico al ricostituirsi della Compagnia di Gesù, e i diversi impegni che egli vi assunse. Si trattava di due momenti collocati entrambi nella prima restaurazione anti-francese, evidentemente fungibili nella seconda restaurazione: non per mero opportunismo cortigiano, ma, appunto, per il loro valore paradigmatico nell'indicare una politica culturale di più vasto respiro.

Per quanto riguarda il primo caso, Scotti scriveva:

Poco prima di quest'epoca l'armi Francesi erano state respinte dall'Italia, di cui tante volte han tentato, ma sempre invano, ottenere uno stabile e pacifico possedimento. L'Imperadore d'Austria FRANCESCO I [*scil.* II] dopo avervi già spiegate le sue bandiere vincitrici, si rivolse, per quanto la condizione de' tempi il permetteva, a frenare il libertinaggio della studiosa gioventù fomentato pure da taluni malvagi Istitutori: e fissandosi primamente all'Università di Pavia, destinar non seppe a dirigerla altr'uomo che Andrés, come colui, che al profondo sapere in molti rami di letteratura, aggiungeva un Cristiano zelo per la pubblica istruzione della gioventù. E così questi avesse potuto mandare ad effetto i disegni, che avea concepito, e non glielo avessero dopo pochi mesi i politici cangiamenti impedito, che quella Università, quantunque sempre celebratissima, frutti non dispregevoli pur avrebbe dalle cure di lui raccolto¹⁶.

¹⁵ Ivi, p. 24.

¹⁶ Ivi, pp. 34-35.

Il secondo momento faceva esplicito riferimento al re Ferdinando IV, che, al momento della pubblicazione dell'*Elogio*, regnava di nuovo, restaurato, con il nome di Ferdinando I, re delle Due Sicilie. Qui si inseriva uno «strategico» passaggio biografico: da ex-gesuita, con costumi un po' secolareschi, al ritorno sotto le religiose insegne di Ignazio. Una parabola individuale che aveva però, evidentemente, un valore emblematico di più ampio profilo:

Appunto in questo anno piacque al nostro Augusto Sovrano di richiamare nei suoi Stati la famiglia d'Ignazio: ed Andrés tantosto con quel dispregio delle ricchezze, che è il più bel frutto della sapienza, non dubitò di rinunciare a tre splendide pensioni concedutegli annualmente, la prima dalla Maestà Cattolica di Carlo III, l'altra da Carlo IV suo Successore, e la terza dalla Principessa di Modena Maria Beatrice d'Este moglie dell'Arciduca Ferdinando Carlo. E rivestir volle con animo più assennato quelle lane, che in una età meno riflessiva avea scelto per sua eredità: ed agli amici, i quali tentavano sotto vani pretesti d'impedirlo, rispondea che forse da Prete Secolare avea soverchiamente gustato i piaceri, per altro innocenti, degli studj profani, e delle letterarie società: onde ascrivea a singolar favore del Cielo il poter rinnovare gli antichi suoi voti, e chiudere i giorni fra le pratiche della vita religiosa. Quindi da Parma recossi alla nostra Capitale, e sottopose l'età sua già cadente a' travagli, che il rinascimento dell'Istituto, e la brama di presto consolidarlo rendeano indispensabili: imprese molte giornaliere lezioni, eseguì gl'incarichi di Regio Revisore de' libri, e di Membro della Giunta della Reale Biblioteca; né trascurò di spiegare in pubblico il Catechismo, e di attendere ad altri incarichi dell'Ecclesiastico Ministero, che da' superiori gli vennero affidati. Recavasi specialmente alle pubbliche carceri, e quivi [...] si trattenea a ben dirigere, e sollevare le coscienze di chi vi gemea rinchiuso: e così fece, finché la Gesuitica Società via di qua fu bandita da chi attraversando l'Alpi era venuto a signoreggiare in queste contrade¹⁷.

La permanenza di Andrés a Napoli, anche all'arrivo dei francesi, fu comprensibilmente sterilizzata, nel racconto di Scotti, da ogni valenza politica e riportata unicamente ad un'attività di studioso, erudito, incoraggiatore e sostenitore di giovani sul cammino degli studi, con qualche fremito moraleggiante.

Non appariva, in ogni caso, nello scritto scottiano, un ideale teocratico e neppure di un'alleanza tra Trono e Altare che implicasse una qualche abdicazione dello Stato alla Chiesa. Emergeva invece, certo solo indirettamente e implici-

¹⁷ Ivi, pp. 38-39.

tamente, una sorta di occasionalismo confessionale, un'armonia prestabilita tra giurisdizionalismo regio e confessionalismo ecclesiastico. In questo modo Scotti veicolava la lezione gesuitica dell'età precedente nel nuovo contesto storico, candidandola ad essere una travatura portante della Restaurazione, tra educazione, cattolicesimo e società.

Eva Fontana Castelli

*Educare senza i gesuiti: i collegi dei Padri della Fede di Londra e Belley (1801-1814)**

Dopo il breve *Dominus ac Redemptor* i gesuiti sopravvissero in Prussia e nell'Impero russo, grazie anche alla insostituibile funzione educativa dei loro collegi, mentre in altri paesi gli ex-gesuiti misero in atto varie strategie di sopravvivenza, individuali e di intere comunità, anche continuando a svolgere il ruolo di educatori, ma senza la struttura dell'ordine. Questa parentesi della storia della Compagnia di Gesù è stato oggetto di molti studi negli ultimi anni¹. Tuttavia, il vuoto creato dall'assenza dei collegi gesuitici, le modalità e i soggetti che andarono ad occupare gli spazi lasciati dal disciolto ordine non sono stati ancora sufficientemente indagati².

Questo studio intende mettere in evidenza il ruolo di supplenza svolto, soprattutto in ambito educativo, da un particolare istituto religioso ignaziano nato tra la fine del '700 e il 1814: la Compagnia della fede di Gesù, o Padri della Fede, detti anche paccanaristi, dal nome del loro fondatore Niccolò Paccanari (1770-1809)³. I padri della fede costituirono una riforma, una rifondazione della Compagnia di Gesù, con una forte connotazione controrivoluzionaria. Questa nuova fondazione ebbe un rapporto complesso e conflittuale con gli ex-gesuiti e con i gesuiti che tali restarono nell'Impero russo, che consideravano Paccanari e i suoi compagni dei pericolosi rivali, dei falsi gesuiti.

* Progetto finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU, M4C2 – Investimento 1.2 «Finanziamento di progetti presentati da giovani ricercatori», MUR Young Researchers SoE, *Jesuitization. The Jesuit Law of Canonization: Models, Aristocracy, Gender (1500s-1700s)*.

¹ P. Shore, *The Years of Jesuit Suppression, 1773–1814. Survival, Setbacks, and Transformation*, Leiden, Brill, 2020.

² P. Bianchini, *Educazione alla tradizione. I gesuiti e la scuola tra soppressione e Restaurazione*, in «Società e Storia», 134, 2011, pp. 689-709.

³ E. Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù sotto altro nome: Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814)*, Roma, IHSI, 2007.

La posizione dei Padri della fede, soprattutto quella del loro fondatore⁴, rispetto agli appartenenti all'antico ordine fu molto ambigua: diversi e distinti dagli antichi gesuiti ma molto simili, essi erano e non erano gesuiti. Su questa ambiguità giocarono gli stessi Padri della fede, appropriandosi degli spazi che erano stati dei gesuiti, di cui avevano assunto i simboli, l'abito. L'ambiguità che contraddistinse i Padri della fede rispetto ai gesuiti, cioè essere molto simili ad essi ma non essere stati membri dell'antica e soppressa Compagnia di Gesù, li costrinse anche al confronto con la risorgente Compagnia di Gesù, che divenne nel tempo un polo di attrazione per molti di loro, che in tempi e forme diverse si aggregarono ad essa, condannando il loro istituto al declino. Tuttavia, questa ambiguità, essere e non essere gesuiti, consentì ai Padri della fede nei primi anni della loro breve parabola di appropriarsi degli spazi che erano stati dei gesuiti, cercando anche di insediarsi nei collegi ex gesuitici.

Questi giovani religiosi nei pochi anni in cui la loro congregazione si diffuse in Europa diedero vita a numerosi collegi, rielaborarono e aggiornarono le materie e i metodi di insegnamento rispetto ai collegi gesuitici. Il loro successo, anche se effimero, derivò dalla loro capacità di rispondere alle esigenze educative che si erano sviluppate in particolari luoghi e circostanze nell'Europa post-rivoluzionaria.

In seguito, nonostante i difficili rapporti con i *veri* gesuiti, molti degli ex-paccanaristi divenuti gesuiti svolsero un ruolo di primo piano nella Compagnia di Gesù restaurata, anche in ambito educativo, contribuendo alla riforma della *Ratio Studiorum*⁵. All'esterno, cioè da chi non era addentro alle complesse vicende canoniche della soppressione e della restaurazione della Compagnia di Gesù, i Padri della fede vennero considerati gesuiti a tutti gli effetti, soprattutto dai genitori che inviarono i loro figli a studiare nei loro collegi. In realtà, essi presentavano caratteristiche peculiari rispetto agli antichi gesuiti, e i loro collegi ebbero caratteri particolari e innovativi rispetto ai collegi gesuitici, con radici culturali e pedagogiche molto diverse, anche di genere, e con una diversa sensibilità culturale ed educativa.

⁴ Niccolò Paccanari fu sottoposto a processo inquisitoriale nel 1807, e condannato per simulazione di santità e varie accuse di carattere morale. Ivi, pp. 233-254. La documentazione del processo inquisitoriale si trova in Archivio Apostolico Vaticano (AAV), *Gesuiti*, 58.

⁵ Eva Fontana Castelli, *The Society of Jesus under another name. The Paccanarists in the restored Society of Jesus*, in *Jesuit Survival and Restoration. A Global History*, ed. R. A. Maryks - J. Wright, Leiden-Boston, Brill, 2014, pp. 197-211.

I paccanaristi non avevano conosciuto la Compagnia viva, e per ragioni anagrafiche non avevano avuto modo di frequentare i collegi gesuitici, ma la elaborazione della loro pedagogia fu influenzata dalla loro formazione, per molti aspetti molto lontana, quasi estranea, da quella gesuitica. La Compagnia della fede si era formata attraverso la fusione e di due comunità distinte: quello originario fondato a Roma nel 1797, e quello della *Société du Sacré Coeur*, fondata in Belgio da sacerdoti *émigrés* nel 1794. L'impostazione dei collegi paccanaristi deve moltissimo alla formazione di questi religiosi francesi, la maggior parte dei quali proveniva dal prestigioso seminario di St. Sulpice. Inoltre, e questo è uno elemento di grande interesse, importante e originale fu il contributo delle Dilette di Gesù, che costituirono il ramo femminile di questi nuovi gesuiti.

Di questa piccola comunità ignaziana femminile fecero parte l'arciduchessa Marianna d'Asburgo⁶ e le sue due damigelle, le sorelle Luisa⁷ e Leopoldina Naudet⁸. L'arciduchessa, figlia del granduca Pietro Leopoldo, era cresciuta a Palazzo Pitti, e la sua educazione, come quella dei suoi numerosi fratelli e sorelle era stata accuratamente seguita e regolata sin dalla più tenera età dal granduca secondo principi roussoiani e pestalozziani sin dalla più tenera età in ogni aspetto e in tutti i vari gradi di istruzione: le punizioni corporali erano totalmente proibite, tutto era pensato e disposto per la loro armoniosa crescita, la loro salute e felicità, la dieta, i vestiti, giochi e la vita all'aperto. Tra gli educatori dei figli maggiori vi furono alcuni ex-gesuiti, che svolgevano anche il ruolo di confessori a corte. Il granduca, perfetto interprete del «messianisme éducatif» settecentesco⁹, si occupò anche della formazione delle sorelle Naudet, destinate a divenire le educatrici dei suoi figli minori, che furono inviate a Soissons presso le *Dames de Notre Dame*, per ricevere una «educazione alla francese», una educazione all'avanguardia per metodi e materie di insegnamento. Nell'antico e prestigioso educandato i programmi e anche le meto-

⁶ E. Fontana Castelli, *Marianna d'Asburgo Lorena (1770-1809). Protagonista di una storia rimossa*, S. Pietro in Cariano, Gabrielli Editori, 2015.

⁷ A. Valerio, *La Chiesa in missione nell'Europa post-rivoluzionaria. Le sorelle Leopoldina e Luisa Naudet fondatrici ignaziane*, in *Patrimonio culturale condiviso: viaggiatori prima e dopo il Grand Tour*, a cura di F. Sabba, Napoli-Bologna, Associazione culturale Viaggiatori-Università degli Studi di Bologna, 2019, pp. 32-39; E. Fontana Castelli, *Luisa Naudet. Biografia di un'anima inquieta*, in *Luisa Naudet. La vita errante come vocazione*, a cura di Ead. - A. Valerio, S. Pietro in Cariano, Gabrielli Editori, 2023, pp. 3-143.

⁸ R. Cona, *Leopoldina Naudet*, S. Pietro in Cariano, Gabrielli Editori, 2016, 2 voll.

⁹ S. Gougeaud-Arnaudeau, *Entre Gouvernants et Gouvernés. Le pédagogue du XVIII^e siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaire du Septentrion, 2000.

dologie di insegnamento si erano nel tempo aggiornati, mutuando vari elementi da altri importanti centri di cultura ed educazione. L'insegnamento era impartito in francese ed era improntato alla «dolcezza e alla persuasione», elementi centrali dell'approccio pedagogico di Fénelon. Inoltre, le allieve potevano consultare la vastissima biblioteca del monastero. Le sorelle Naudet, che non erano di lingua madre francese, ma che avrebbero dovuto parlare in francese ai piccoli arciduchi, appresero in pochi mesi questa lingua, grazie al metodo fonetico derivato dalla Scuola di Port Royal, metodo che, presumibilmente, applicarono inseguito nell'insegnamento impartito ai piccoli arciduchi.

Con questo bagaglio culturale e formativo l'arciduchessa Marianna e Leopoldina Naudet in qualità di superiora delle Dilette parteciparono al primo congresso della Compagnia della fede che si svolse a Roma nel 1801, dove fu stilato il piano di studi del collegio Mariano che i Padri della fede aprirono a Roma a Palazzo Salviati alla Lungara: «questo nuovo collegio è sorto per dare un'educazione cristiana e civile alla gioventù, e istruirla nelle scienze a proporzione dei talenti dei giovani, e secondo la rispettiva vocazione, e a formare la privata e pubblica felicità».

L'insegnamento non era svolto in latino, ma nella lingua madre degli allievi, quindi in italiano; tra le materie, oltre alle lingue classiche, si insegnavano le lingue moderne: francese, tedesco, inglese, spagnolo; diritto civile ed ecclesiastico, ma anche musica, disegno, e varie attività fisiche, come l'equitazione e la scherma. Erano proibite le punizioni corporali. Inoltre, la rappresentazione delle tragedie, uno dei caposaldi della pedagogia gesuitica, doveva essere sostituita da attività ludiche.

Il collegio Mariano ebbe tra i suoi allievi molti rampolli della nobiltà romana, e fu frequentato nelle cerimonie principali da importanti personalità della curia romana. Nell'arco di pochi anni i Padri della fede aprirono vari collegi nell'Europa occidentale, in Germania, Olanda, Francia e Inghilterra.

Pochissimi sono i documenti relativi ai collegi sopravvissuti alle vicissitudini dei Padri della Fede, conservati nel fondo *Paccanaristi*, presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu, tuttavia una fonte molto interessante sono le testimonianze di due illustri allievi dei Padri della fede, due poeti, letterati, diplomatici, uomini politici: l'irlandese Richard Lalor Sheil¹⁰ che studiò a Kensington House, il col-

¹⁰ Richard Lalor Sheil (Drumdowney 1791- Firenze 1851), autore di numerosi drammi teatrali di successo, fu anche un prolifico autore di articoli di carattere politico. Fu tra i fondatori nel

legio paccanarista di Londra, e Alphonse de Lamartine¹¹ che per quattro anni frequentò il collegio dei *Pères de la Foi* a Belley, vicino a Lione. Entrambi hanno lasciato una testimonianza dettagliata e suggestiva degli anni trascorsi in questi collegi, della vita che si svolgeva al loro interno, dei loro compagni, fornendo anche un vivido ritratto dei loro maestri, di questi particolari «gesuiti», figli del loro tempo, di una particolare temperie culturale e politica, tra Rivoluzione e Restaurazione¹².

Inoltre, e può essere solo accennato questo tema, al di là della questione gesuitica, è particolarmente significativa la presenza nei loro collegi di due personalità così rilevanti dal punto di vista culturale e politico nei rispettivi paesi. La loro vicenda scolastica speculare anticipa l'interesse della cultura politica francese nei decenni dopo la Restaurazione verso l'Irlanda, per la sua situazione politica e religiosa¹³.

1. *Il collegio di Londra*

Nella primavera del 1800 arrivarono a Londra Charles de Broglie¹⁴, figlio del maresciallo di Francia a capo dell'esercito controrivoluzionario del principe di Condé, e Jean-Luis Rozaven¹⁵. I due religiosi, inviati dal superiore Paccanari, si stabili-

1823 della «Catholic Association», e si impegnò per ottenere l'emancipazione dei cattolici nel Regno Unito (1829). Assunse varie cariche politiche, dal 1850 fu nominato rappresentante del governo britannico presso il Granducato di Toscana. Morì a Firenze. Cfr. S. Sturgeon, *Sheil, Richard Lalor*, in *Dictionary on Irish Biography*, 2009 (consultata l'edizione *on line* all'indirizzo <https://www.dib.ie/biography/sheil-richard-lalor-a8032>).

¹¹ Alphonse de Lamartine (Mâcon 1790- Parigi 1869), considerato uno dei più importanti esponenti del Romanticismo in Francia, fu autore di moltissime opere di carattere poetico, letterario, e storico. Partecipò attivamente alle vicende politiche della Francia dopo la Restaurazione fino alla Rivoluzione del 1848. Cfr. P. Michel, *Lamartine, reconnaissance et mémoire*, Lyon, Presses Universitaire de Lyon, 2006.

¹² F. De Giorgi, *Cattolici ed educazione tra Restaurazione e Risorgimento. Ordini religiosi, antigesuitismo e pedagogia nei processi di modernizzazione*, Milano, EDUCatt, 1999.

¹³ M. Ceretta, *Il momento irlandese. L'Irlanda nella cultura politica francese tra Restaurazione Secondo Impero*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.

¹⁴ Charle de Broglie, (Parigi,1765-Londra 1846) studiò nel seminario di St. Sulpice; fuggito in seguito alla Rivoluzione in Belgio fu, insieme a François-Léonor de Tournély (Laval 1767-Hagenbrunn 1797), il fondatore della *Société du Sacré Coeur*. Cfr. A. Guidée, *Notices historiques Sur quelques membres de la Société du Sacré Coeur et de la Compagnie de Jésus*, Paris, Duniol, 1860.

¹⁵ Jean-Luis Rozaven de Leissegues (Locronan 1772-Roma 1851) si unì alla *Société du Sacré Coeur*. Ammesso nella Compagnia di Gesù a Polock il 28 aprile 1804, fu provinciale di Francia

rono nel distretto di Somers Town, una delle zone della città dove si erano insediati molti loro compatrioti fuggiti dalla Francia; in poco tempo furono raggiunti da altri confratelli¹⁶. I paccanaristi furono subito molto attivi nell'instaurare una vasta rete di contatti per favorire il loro insediamento, agendo secondo tre principali direttrici.

Inizialmente, presero contatto con gli ex-gesuiti della provincia inglese¹⁷, i quali avevano trovato ospitalità e sostegno presso l'alta aristocrazia cattolica inglese, e continuavano la loro attività educativa nell'antico collegio di Stonyhurst, nel Lancashire¹⁸. Come avvenne in altre occasioni, anche in questo caso questi contatti non fecero che mettere in evidenza le differenze tra i due gruppi e, soprattutto, i timori da parte degli antichi figli di S. Ignazio verso i paccanaristi, temendo che questi ultimi volessero appropriarsi del loro prestigioso collegio¹⁹. Inoltre, gli ex-gesuiti percepivano delle differenze rispetto questi giovani ignaziani, che suscitavano in loro sentimenti indefinibili di diffidenza ed estraneità. Le parole del gesuita Antony Simpson riassumono perfettamente la percezione che i «veri» gesuiti avevano di questi «nuovi» gesuiti: «I acknowledge they are Jesuits, but they also some thing more; and that more I don't like»²⁰. Tuttavia, il prestigio e le relazioni del principe de Broglie consentirono ai *Fathers of the Faith* di entrare in contatto anche con l'alta aristocrazia inglese e irlandese di fede cattolica, come gli Arundell e i Clifford, allo scopo di accreditarsi presso queste influenti famiglie come nuovo istituto ignaziano a cui affidare l'educazione dei propri rampolli, ma anche per ricevere un sostegno finanziario. Tra i loro finanziatori vi fu, probabilmente, anche il visconte Richard FitzWilliam, pari d'Irlanda, fondatore del FitzWilliam Museum dell'Università di Cambridge²¹.

e stretto collaboratore del padre generale Jan Roothaan (1785-1853). Cfr. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, ed. C. E. O'Neill SJ - J. M. Domínguez SJ, Roma-Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu-Universidad Pontificia Comillas, 2001, 4 voll., 4, p. 3426.

¹⁶ Archivum Historicum Societatis Iesu (ARSI), *Paccanar. 7, Societatis Fidei Iesu in Anglia*, 3.

¹⁷ Cfr. *Promising Hope. Essays on the Suppression and Restoration of the English Province of the Society of Jesus*, ed. T. McCoog, Rome, IHSI, 2003.

¹⁸ M. Whitehead, *English Jesuit Education. Expulsion. Suppression, Survival and Restoration. 1762-1803*, London/New York, Routledge, 2013.

¹⁹ H. Chadwick, *Paccanarists in England*, in *Promising Hope*, cit. pp. 151-175; E. Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù*, cit. p. 194, nota 127.

²⁰ Ivi, p. 400: Antony Simpson to Marmaduke Stone, Bath 22 November 1800.

²¹ ARSI, *Paccanar. 7, Societatis Fidei Iesu in Anglia*, 3, *Memorie delle cose più importanti del collegio di Londra in Kensington House dal 1 gennaio 1803*.

Anche il vasto e pittoresco mondo dell'emigrazione che in quegli anni affollava interi quartieri di Londra fu il principale punto di riferimento per i paccanaristi, che riallacciarono i legami interrotti dalla Rivoluzione con molti ex-sulpiziani, con l'alto clero esule, e con personalità di riferimento per la riorganizzazione e sopravvivenza degli *émigrés*, soprattutto del clero refrattario, come il bretone Guy-Toussaint-Julien Carron (1760-1821)²². In breve tempo il nucleo iniziale paccanarista catalizzò le vocazioni di molti giovani *émigrés*; inoltre, grazie all'*abbé* Carron fu loro affidata una scuola maschile tra le migliori scuole francesi di Londra. In seguito, contraendo ingenti debiti a nome dell'arciduchessa Mariana, e grazie all'aiuto di facoltosi benefattori, i *Fathers of the Faith* riuscirono ad aprire, nel giugno del 1801, un loro collegio nel sontuoso palazzo denominato Kensington House²³, in uno dei più prestigiosi quartieri della città.

In quel periodo molti degli ordini e congregazioni maschili e femminili di origine inglese²⁴, trasferiti in Francia e Belgio nel XVII secolo, ritornati sul suolo inglese dopo la Rivoluzione francese, aprirono scuole e collegi per soddisfare le richieste degli esuli francesi, per i quali l'educazione dei propri figli, anche religiosa, costituiva un elemento fortemente identitario, una strategia per combattere la Rivoluzione anche in una prospettiva pedagogica, per preparare la nuova generazione al ritorno in patria²⁵. Questi istituti fornivano un'educazione alla francese, anche alle figlie degli *émigrés* o dell'aristocrazia cattolica inglese: per questo, tra le materie di insegnamento vi erano le lingue moderne, la musica, il ballo, il disegno. Il prospetto a stampa che presentava del collegio dei *Fathers of the Faith*, non menzionava un istituto religioso, ma indicava che a dirigerlo erano dei religiosi francesi: *Kensington House Academy for Catholic Young gentleman, under the direction of Mess.rs Broglie and Rozaven*²⁶.

²² *French Emigrants in Revolutionized Europe. Connected Histories and Memories*, ed. L. Philip - J. Reboul, London, Palgrave Mcmillan, 2019; U. Niggemann, *Confessional Migration*, Mainz, Leibniz-Institute für Europäische Geschichte, 2020.

²³ Questo prestigioso edificio, che in passato era stato la residenza di Louise de Kérouail (1649-1734) amante di Carlo III Stuart (1630-1685), a fine XIX secolo venne definito «a sanctuary of pious followers of Saint Ignatius», riferimento ai *Fathers of the Faith*. Cfr. «The Eclectic Magazine. Foreign Literature, Science and Art», XVIII, 1873, p. 138.

²⁴ T. J. Moutray, *Refugee Nuns. The French Revolution, and British Literature and Culture*, London-New York, Routledge, 2019.

²⁵ F. Pestel, *Educating against the Revolution. French Émigrés School and the Challenge of the next generation*, in «European History, Quarterly», 47, 2, 2017, pp. 229-256.

²⁶ ARSI, *Paccanar*. 7, *Societatis Fidei in Anglia*, 3.

Tra le materie di insegnamento oltre al greco, il latino e le lingue moderne, vi erano storia sacra e profana, geografia, aritmetica, algebra, geometria, matematica e filosofia; la retta annuale di 60 Ghinee comprendeva ogni necessità dei *pupils*, come medicine, carta da lettere, lezioni di musica, ballo, disegno, ed equitazione²⁷. L'insegnamento veniva impartito in francese e inglese, e venivano accolti bambini e ragazzi dai sei ai dieci anni e dai dieci ai quattordici anni. Inizialmente, il collegio raccolse un notevole successo accogliendo in prevalenza i figli degli *émigrés*, di ogni ceto sociale, ma anche appartenenti a famiglie cattoliche inglesi e irlandesi.

Una interessante descrizione della vita che si svolgeva all'interno di Kensington House, degli insegnati, degli allievi si trova nelle le pagine scritte da Richard Lalor Sheil riferite a questo particolare periodo della sua vita²⁸. Al suo arrivo, l'undicenne irlandese, accompagnato dal suo precettore Nicolas de Grimeau, un sacerdote *émigré*, che ritornava in patria a seguito del trattato di Amiens, rimase impressionato dal mondo, molto diverso da un college inglese, che gli si spalancò dietro l'antico cancello: un grande giardino fiorito dove un centinaio di «little emigrants» giocavano e correvano vocianti, parlando solo francese. Tra gli allievi vi erano numerosi creoli, perfettamente integrati con i figli degli *émigrés*. Sheil descrive molto bene le differenze tra questi allievi: i primi erano figli di ricchi possidenti delle Antille, mentre in molti casi i secondi, nelle cui vene scorreva il sangue blu delle più nobili famiglie di Francia, avevano ben poco denaro nelle loro tasche.

Tutta la vita di questa *enclave* francese all'interno di Kensington House viene descritta in ogni aspetto e dipinta come un mondo a sé stante, tanto da sembrare un collegio parigino, rivelando anche come il mondo anglosassone all'esterno venisse percepito con una certa ostilità: nonostante l'accoglienza ricevuta da questi rifugiati francesi, era ancora molto vivo in loro il ricordo della guerra contro gli inglesi nel Nord America. Paradossalmente, vi erano manifestazioni di grande giubilo tra i suoi compagni quando giungeva notizia delle vittorie di Bonaparte contro le potenze alleate nemiche, tra cui l'Inghilterra; al medesimo tempo, questi figli della Controrivoluzione salutarono al grido di «Vive le Roi» il conte d'Artois, il futuro Carlo X, quando giunse in visita al collegio durante il suo esilio londinese²⁹.

²⁷ «The Laity's Directory for the Church Service», 1806, pp. n. n.

²⁸ W. T. McCullagh Torrens, *Memoirs of the Right Honourable Richard Lalor Sheil*, London, Colburn, 1855, vol. 1, pp. 10-32.

²⁹ K. Carpenter, *Émigré Children and the French School at Penn (Buckinghamshire) 1796-1814*, in *French Emigrants in revolutionized Europe*, cit., p. 91.

Molto precisa è anche la descrizione di alcuni dei suoi maestri, come il genovese Matteo Molinari, insegnante di greco, esperto in demonologia, che leggeva le opere di Augustin Barruel come un manuale, ma considerava un diavolo incarnato il fondatore degli Illuminati di Baviera Johann Weishaupt. Una profonda amicizia lo legò a questo antico maestro, dalla grande gentilezza e dolcezza, uomo stimabile al sommo nonostante le sue «strange credulities», totalmente devoto alla causa dei gesuiti, che considerava e identificava con quella della *vera* religione. Lalsaziano Anton Kohlmann³⁰, uno dei suoi insegnanti più amati, viene descritto come uomo coltissimo, tedesco di nascita ma francese nei modi. Molinari e Kohlmann, in seguito, abbandonarono il collegio e l'Inghilterra, per raggiungere l'Impero russo ed entrare nella Compagnia di Gesù, insieme alla maggior parte dei *Fathers of the Faith*³¹.

Affascinante è anche il ritratto del rettore di Kensington House, Charles de Broglie, che al giovane irlandese apparve come un uomo d'altri tempi, un «vieille cour»: «Monsieur le Prince», come era chiamato da tutti nel collegio, viene descritto come un uomo d'*Ancien Régime*, appartenente ad un mondo che non esisteva più³², per il sui abiti, le sue scarpe, la sua acconciatura, i suoi modi estremamente raffinati, che manteneva uno stile di vita mondano, molto dispendioso, a differenza dei suoi ascetici confratelli.

Sheil non completò la sua formazione a Kensington House, che aveva iniziato il suo declino, dato che nel 1804 si trasferì a Stonyhurst: quando arrivò nel collegio dei gesuiti inglesi aveva completamente dimenticato la sua lingua madre e parlava solo francese. Nelle memorie dedicate a questo passaggio giudicò che l'istruzione ricevuta a Kensington House era stata lacunosa rispetto al nuovo collegio, tenuto da «veri» gesuiti; nel 1807 tornò in Irlanda, dove terminò gli studi al Trinity College di Dublino. Il collegio di Kensington dopo pochi anni dalla

³⁰ Anton Kohlmann (Kayserberg 1771-Roma 1836) fu tra i più importanti membri della *Société du Sacre Coeur* e della Compagnia della fede di Gesù; la sua carriera nella Compagnia di Gesù restaurata e nella Curia romana fu costellata da numerosi incarichi. Fu ammesso nella Compagnia di Gesù a Daugavpils. Venne quindi inviato dalla Russia negli Stati Uniti, dove fu anche rettore dell'Università di Georgetown, per poi diventare docente di teologia presso il collegio romano, consultore di varie congregazioni e confessore di Augustin Thainer: cfr. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, cit., vol. 3, pp. 2211-2212.

³¹ Secondo il racconto di Sheil Matteo Molinari (1778-1861), dopo il suo ingresso nella Compagnia di Gesù in Russia nel 1804, fu inviato missionario dalla Siberia in Cina.

³² W. T. McCullagh Torrens, *Memoirs of the Right Honourable Richard Lalor Sheil*, cit., vol. 1, pp. 24-36.

sua apertura dovette chiudere per una gravissima crisi finanziaria, e il principe de Broglie fu imprigionato per i debiti accumulati. Anche Pietro Rigoletti inviato dal superiore Paccanari per salvare la situazione, svolse esclusivamente la funzione di liquidatore. Il collegio fu in seguito gestito da alcuni sacerdoti *émigrés*³³, ma nel giro di alcuni anni dopo vari passaggi di proprietà divenne una residenza privata.

Anche il vicino collegio femminili dalle Dilette di Gesù, aperto in Holland Street e denominato «Paraclete House», dopo pochi anni dalla sua apertura fu costretto a chiudere, anche per la concorrenza di altri istituti religiosi femminili; le Dilette inglesi, quindi, si dispersero³⁴.

Dopo una lunga corrispondenza con i gesuiti russi, accantonata l'idea iniziale di una loro affiliazione ai gesuiti di Stonyhurst, anche e soprattutto per il timore da parte gesuitica di doversi accollare i debiti accumulati dai paccanaristi, quasi tutti i *Fathers of the Faith*, con il loro provinciale Jean-Louis Rozaven, dal 1804 in poi (in corrispondenza all'affermazione della Compagnia di Gesù grazie ai brevi *Catholicae Fidei* e *Per Alias*), migrarono nell'Impero russo dove vennero ammessi individualmente nell'ordine. Il principe de Broglie non entrò mai nella Compagnia di Gesù: aderì invece allo scisma della *Petit Église* e rimase a Londra fino alla morte³⁵. Rozaven si mantenne in contatto con alcuni suoi ex-confratelli, soprattutto con Joseph Varin, superiore del gruppo di Padri della Fede, ex appartenenti alla *Société du Sacre Coeur*, ritornati in Francia dopo il 1800, invitandolo a lasciare l'istituto fondato da Niccolò Paccanari per unirsi alla Compagnia di Gesù³⁶.

2. Il collegio di Belley

Le vicende dei *Pères de la Foi* furono molto diverse da quelle del gruppo inglese, in quanto questi religiosi, che si staccarono formalmente dal superiore Paccanari nel 1804³⁷, rimasero in Francia, dove continuarono a operare fino al 1814.

³³ ARSI, *Paccanar. 7, Societatis Fidei in Anglia*, 3.

³⁴ E. Fontana Castelli, *Luisa Naudet*, cit., pp. 94-96.

³⁵ C. Latreille, *L'opposition religieuse au Concordat de 1792 à 1803. La Petite église de Lyon*, Paris, Hachette, 1910.

³⁶ ARSI, *Paccanar. 7, Societatis Fidei in Anglia*, 3, 1.

³⁷ E. Fontana Castelli, *La compagnia di Gesù*, cit., pp. 201-202.

In poco tempo il piccolo gruppo, ritornato sul suolo francese nel 1800 formato da Joseph Varin e da alcuni compagni³⁸, aveva raccolto molte vocazioni e si era potuto diffondere anche grazie alla stretta rete di rapporti riannodati con personalità di spicco del clero francese, come l'antico superiore del seminario di St. Sulpice, Jacques-André Émery (1773-1811). Le condizioni in cui avevano operato questi religiosi erano state particolarmente difficili, dal punto di vista economico, ma anche per il costante controllo poliziesco cui erano sottoposti. Varin raccontò che al loro arrivo a Parigi vivevano tutti insieme in una stanza, e quella stanza fungeva loro da refettorio, dormitorio e sala di studio³⁹.

Nonostante questo difficile inizio i *Pères* furono in grado di mantenere ed espandere le loro attività, fornendo assistenza spirituale presso l'ospedale de la *Salpêtrière*, svolgendo missioni nelle campagne, ma, soprattutto, dando vita ad alcuni collegi, grazie alla prestigiosa protezione dal cardinale Joseph Fesch (1763-1839), zio del Primo console. Fesch, arcivescovo di Lione, difese costantemente e apertamente i *Pères de la Foi*, soprattutto per il loro impegno educativo nella sua arcidiocesi, scontrandosi anche aspramente con il nipote. Anche in questo caso essere e non essere al contempo gesuiti era per questi intraprendenti giovani sacerdoti nel medesimo tempo un vantaggio e uno svantaggio: per Bonaparte e il suo ministro di polizia Joseph Fouché erano una forma con cui i gesuiti cercavano di tornare surrettiziamente, dei «*Jésuites déguisé*», al contrario, per il cardinale i collegi di questi nuovi gesuiti, che di fatto agivano come una congregazione francese⁴⁰, sopperivano al vuoto educativo lasciato dai gesuiti, ma anche dalle congregazioni insegnanti spazzate via dalla Rivoluzione.

Inizialmente, i *Pères de la Foi* avrebbero dovuto aprire un primo collegio ad Amiens, con una modalità simile al collegio paccanarista londinese, prendendo in carico la gestione di un collegio per i figli delle famiglie aristocratiche che, con una migrazione interna, si erano allontanate da Parigi durante il Terrore per stabilirsi in una zona di confine considerata più sicura. Si trattava del collegio

³⁸ Joseph-Désiré Varin de Solemont (Besançon 1769-Parigi 1850), dopo aver combattuto nell'esercito controrivoluzionario del principe di Condé, si unì alla *Société du Sacré Coeur*; fu superiore dei *Pères de la Foi* ed entrò nella Compagnia di Gesù dopo il 1814. Cfr. A. Guidée, *Vie du R.P. Joseph Varin, suivi de notices sur quelques-uns de ses confreres*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1854; *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, cit., vol. 4, p. 3896.

³⁹ A. Guidée, *Vie du R.P. Joseph Varin*, cit., p. 135.

⁴⁰ Nel 1804 i *Pères de la Foi* si separarono formalmente dal padre generale Paccanari, e loro superiore divenne Joseph Varin. Cfr. E. Fontana Castelli, *La Compagnia di Gesù*, cit. pp. 200-201.

fondato dal sacerdote Antoine-Joseph Bicheron, canonico della cattedrale⁴¹; per motivi ignoti, questa presa in carico non si verificò, ed i *Pères de la Foi* aprirono un proprio collegio in quella che era stata la casa della congregazione dell'oratorio, fondata dal cardinale Pierre de Bérulle nel 1611, e soppressa nel 1792.

Ad Amiens si insediarono anche le prime Dilette di Gesù, le *Bien Aimeé de Jésus*, ed aprirono una piccola scuola⁴². Nel 1802, i *Pères* inaugurarono a Belley il loro collegio alle porte della cittadina in un grande edificio che era stato edificato nel secolo precedente ed affidato prima ai canonici regolari dell'ordine di sant'Antonio e, in seguito, alla congregazione dei preti missionari della città di Lione: la congregazione era stata sciolta dopo il 1792, avendo la maggior parte dei suoi sacerdoti rifiutato il giuramento alla *Costituzione civile del clero*. Il piano di studi del collegio di Belley era molto simile a quello degli altri collegi paccanaristi, e l'insegnamento veniva impartito in francese. Il collegio, che era dotato anche di un maneggio e di una sala d'armi, nei pochi anni in cui fu attivo godette di una notevole fama; trovandosi al confine con l'Italia, divenne un collegio cosmopolita, frequentato da figli dell'aristocrazia francese, piemontese e italiana⁴³. Molte famiglie al di là delle Alpi, infatti, mandarono i propri figli a studiare nel collegio dei *Pères de la Foi* di Belley: gli allievi provenivano da Torino, Alessandria, Asti, Brescia, Bergamo, Bologna, Firenze, Milano e anche da Roma.

Erano stati i sentimenti politici delle loro famiglie, le grandi ricchezze delle loro casate, provenienti soprattutto dal Piemonte, che avevano convinto i genitori a portare i loro figli a studiare da questi «gesuiti», dove ritrovavano le tradizioni religiose del loro paese. A dare questa spiegazione è Alphonse de Lamartine, il più illustre allievo del collegio⁴⁴, la cui famiglia, pur non avendo le «grandi ricchezze»

⁴¹ A. Guidée, *Vie du R.P. L Sellier de la Compagnie de Jésus*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1858, p. 32.

⁴² Le Dilette francesi seguirono il percorso dei *Pères de la Foi*, e anche loro si staccarono dalla loro superiora Leopoldina Naudet. Sotto la guida di Madleine-Sophie Barat il nucleo originario diede vita alla *Société du Sacré Coeur de Jésus*, dedito principalmente all'educazione delle fanciulle. Cfr. P. Kilroy, *Madeleine Sophie Barat. A Life*, Cork, Cork University Press, 2000; E. Fontana Castelli, *Luisa Naudet*, cit., pp. 68-79.

⁴³ P. Bianchini, *Educare all'obbedienza. Pedagogia e politica in Piemonte tra Antico Regime e Restaurazione*, Torino, Società Editrice Internazionale 2008.

⁴⁴ A. de Lamartine, *Mémoires inédits de Lamartine 1790-1815*, Paris, Hachette-Furné-Jouvet-Pagnerre, 1870, p. 90.

di quelle dei suoi compagni, ne condivideva sicuramente i «sentimenti politici»⁴⁵. Il piccolo Alphonse aveva avuto una pessima esperienza nel pensionato *Puppier* di Lione, da cui era scappato, insieme ad alcuni compagni, a causa delle brutalità perpetrate degli insegnanti sugli allievi. In seguito descrisse con i toni più cupi l'ingresso in quel pensionato, un'entrata nell'inferno dantesco, e la vita che vi si svolgeva all'interno dell'edificio simile a una prigione e a un mattatoio, per le violenze che venivano perpetrate sugli allievi⁴⁶. Fu la madre ad insistere presso il marito e la famiglia perché le fosse concesso di sistemare il figlio in un collegio, allora famoso, al confine con la Savoia, nella «*maison des Jésuites de Belley*»⁴⁷. I *Pères de la Foi*, nei *Mémoires* di Lamartine vengono sempre considerati e nominati *tout court* «Jésuites», come avviene in molte biografie dedicate del poeta.

Interessante esempio di madre educatrice sul modello di Fénelon, citato più volte nelle sue lettere, Françoise-Alix des Roys de Lamartine (1766-1829), aveva trascorso l'infanzia al *Palais Royal* dove sua madre era stata «gouvernant» dei figli del duca d'Orléans, aveva avuto come compagno di giochi di Luigi Filippo, e aveva completato la sua educazione presso le canonichesse di Saint-Martin de Salles. Madame de Lamartine ebbe una grande influenza sul figlio Alphonse: la sua sensibilità verso la natura, l'amore per gli animali derivarono anche dall'educazione ricevuta dalla madre, che era vegetariana, e lo aveva condotto ancora bambino in un mattatoio per fargli comprendere le crudeltà di cui venivano fatti oggetto gli animali. Fu lei ad accompagnarlo nel nuovo collegio, seguendo per giorni il suo inserimento.

Gli anni trascorsi nell'«excellent» collegio dei *Pères de la Foi* furono fondamentali nella formazione del poeta, che qui scrisse i suoi primi componimenti letterari e poetici, incoraggiato dai suoi maestri e compagni. Le descrizioni fatte nei suoi *Mémoires*, per molti aspetti ricordano quelle fatte dall'allievo londinese, Lalor Sheil, e anch'esse ci restituiscono un quadro vivido della vita nel collegio. Anche l'impressione ricevuta al suo arrivo, ben diversa da quella nel collegio *Puppier*, l'allegria, i giochi dei suoi futuri compagni, il «bruit joyeux» che si avvertiva

⁴⁵ Il padre, Pierre de Lamartine cavaliere de Pratz, ufficiale di cavalleria, ferito nella difesa delle Tuileries, fu imprigionato durante il Terrore.

⁴⁶ M. Déjey, *Le séjour de Lamartine a Belley*, Lyon-Paris, Vitte-Amat, 1901. In questa pubblicazione si trovano estratti dai *Mémoires* di Lamartine e dalle lettere di Alix de Lamartine. Si veda anche P. De Lacretelle, *Les origines et le Jeunesse de Lamartine (1790-1812)*, Paris, Hachette, 1911.

⁴⁷ Alix de Lamartine, *Le manuscrit de ma mère, avec commentaires, prologue et épilogue par Aphonse de Lamartine*, Paris, Hachette-Jouvet-Pagnerre, 1836, pp. 126-130.

entrando nei giardini del collegio, i profumi, i fiori, la magnificenza della natura circostante. Tra i suoi compagni, con i quali rimase in amicizia per tutta la vita, si trovano nomi prestigiosi, tra cui il barone Louis de Vignet, pronipote del conte Joseph de Maistre, che in seguito svolse un ruolo di primo piano nella diplomazia sabauda, grazie al quale conobbe l'autore del *Du Pape*.

Conobbe anche Aymon de Virieu, con cui restò in amicizia e corrispondenza per tutta la vita⁴⁸, e molti rampolli di importanti famiglie piemontesi, destinati a assumere cariche di primo piano nel governo del regno sabauda; Vittorio Amedeo Sarmy nominato ministro del Regno di Sardegna 1835; e, soprattutto, Cesare Alfieri di Sostegno, pronipote di Vittorio Alfieri, e futuro ambasciatore e primo ministro del Regno di Sardegna (il padre di questi, il marchese Carlo Emanuele, divenne ambasciatore presso i Borbone dopo la Restaurazione e fu il principale finanziatore del collegio).

Come per il collegio di Kensington House, attraverso gli occhi dell'allievo Lamartine possiamo avere una vivida descrizione degli insegnanti, della loro personalità, delle loro cultura. Ad accogliere lui e la madre fu padre Jennesseaux⁴⁹, dal carattere gentile e molto cordiale: a lui era affidata la gestione degli aspetti pratici della vita del collegio, che in quel momento, tra insegnanti e allievi arrivava a contare alcune centinaia. Jennesseaux era una sorta di cerniera tra il mondo esterno e il microcosmo del collegio; gli abiti stessi che indossava, essendo più adatti a svolgere la vita nel mondo, rappresentavano perfettamente questo suo ruolo. Superiore del collegio era invece padre Debrosse⁵⁰, che amministrava senza violenza e parzialità il collegio, e che fu molto comprensivo riguardo al difficile passato scolastico del nuovo alunno. Lamartine ricorda anche padre Jean Varlet, nativo di Noyon come Calvino, dal carattere contemplativo e solitario, che lo accompagnava in lunghe e silenziose passeggiate nei boschi che circondavano il collegio, leggendo il breviario, o l'*Imitazione di Cristo*; Etienne Dumouchel⁵¹,

⁴⁸ A. de Lamartine, *Correspondance Alphonse de Lamartine-Aymon de Virieu*, éd. M.-R. Morin, Paris, Presses Universitaire de France, 1987, voll. 1 (1808-1815) e 2 (1815-1821).

⁴⁹ Nicolas Jennesseaux (Reims 1769-Parigi 1842) entrò nella Compagnia di Gesù nel 1814.

⁵⁰ Robert Debrosse (Chatel-Chéhéry 1768-Laval 1848), dopo essere entrato nella Compagnia di Gesù nel 1814, insegnò in numerosi collegi e seminari. Fu un prolifico autore di opere spirituali. Cfr. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, cit., vol. 2, p. 1066.

⁵¹ Etienne Dumouchel (Montfort-L'Amaury 1773-Roma 1840) entrò nella Compagnia di Gesù nel 1814 ed insegnò scienze e matematica nel seminario di Saint Acheul. Fu direttore dell'Osservatorio astronomico del collegio romano fino alla sua morte. Cfr. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, cit., vol. 2, p. 1166.

professore di fisica e matematica che aveva studiato presso l'*École Polytechnique* di Parigi, la cui lingua era la matematica, e la cui grande e chiaroveggente intelligenza gli facevano intravedere Dio attraverso le cose della natura; il giovane belga Johann Vrindts «enfant amoureux de Mirabeau»⁵². Infine, il professore di retorica padre Béquet⁵³, che per Lamartine impersonava tutto lo spirito dell'istituto, definito «un charmant Fénelon de l'éducation d'un Prince, il resta un Fénelon de hasard, dans une École de montagne», che leggeva in classe ai suoi alunni le opere di Chateaubriand, in particolare da *le Génie du christianisme*⁵⁴. Il giovane Alphonse e i suoi compagni furono molto influenzati da queste letture, che erano argomento di conversazione tra di loro.

Lamartine lasciò Belley nel settembre del 1807. Il collegio dei *Pères de la Foi*, oggi *Lycée Lamartine*, nonostante la protezione del cardinale Fesch, venne chiuso nel 1808. Il giudizio di Lamartine riguardo a questo provvedimento rivela quale fosse la posizione politica e ideologica dei suoi maestri; egli, infatti, lo considerò un grave errore commesso da Bonaparte per soddisfare la richiesta di Fouché che considerava i *Pères de la Foi* un pericolo. In realtà essi, lungi dall'instillare negli allievi l'opposizione al governo e la preferenza per la repubblica, con le loro insegnamento e il loro esempio avevano suscitato in loro l'amore per la monarchia, la religione e l'Impero⁵⁵.

L'attività educativa dei *Pères* continuò, clandestinamente, nei piccoli seminari da loro aperti in varie regioni della Francia. Molti di loro furono ammessi, anche in questo caso individualmente e non come comunità, nella Compagnia di Gesù dopo il 1814, dove venne loro concesso di svolgere solamente un anno di noviziato⁵⁶.

⁵² J. Luyen, *The Post-Concordatory vicissitudes of Joannes Vrinds (1781-1862)*, in *The Survival of the Jesuits in the Low Countries (1773-1850)*, ed. L. Kenis - M. Lindeijer, Leuven, Leuven University Press, 2019, pp. 190-191. Vrindts fece parte solo per un periodo della Compagnia di Gesù restaurata.

⁵³ Paul Béquet (Parigi 1771-Tolosa 1849) entrò nella Compagnia di Gesù nel 1814.

⁵⁴ A. Omodeo, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano, Mondadori, 1946.

⁵⁵ A. De Lamartine, *Mémoires inédits*, cit., p. 78.

⁵⁶ E. Fontana Castelli, *Il Paccanarismo: una Compagnia di Gesù sotto altro nome?*, in *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIII^e-XX^e siècles)*, éd. P.-A. Fabre - P. Goujon - M.M. Morales, Rome, École française de Rome-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2020, pp. 119-132.

Paolo Bianchini

*Istruzioni per un'educazione reazionaria.
Il contributo dei gesuiti francesi all'evoluzione
della scuola e della pedagogia ignaziane
dalle espulsioni alla Restaurazione*

1. *Introduzione*

Nel 1762, quando furono cacciati da parlamenti e re, i gesuiti francesi erano tra i più convinti e culturalmente attrezzati antagonisti del movimento enciclopedistico e illuministico. Nel 1814, al momento della loro riorganizzazione, avevano aggiunto a tali posizioni quelle controrivoluzionarie, assurgendo al ruolo di paladini della Restaurazione. Durante gli oltre cinquant'anni della soppressione in Francia, gli ignaziani avevano avuto modo non solo di aggiornare le loro posizioni, ma anche di diffonderle per mezzo di quelli che erano per loro strumenti culturali e di propaganda consolidati, ovvero l'editoria e soprattutto la scuola.

Del resto, prima delle espulsioni dell'ordine (avvenute tra il 1762 e il 1767), la *Compagnie* gestiva oltre un centinaio tra collegi, seminari e pensionati, oltre ad alcune cattedre di idrografia per la marina e alle attività didattiche ed educative che conducevano nelle missioni. Sarebbe stato impensabile che rinunciassero definitivamente a un mondo che li aveva visti protagonisti per quasi duecento anni e nel quale avevano acquisito un'innegabile esperienza.

Non sorprenderà, quindi, che i gesuiti francesi abbiano individuato nella scuola e nell'educazione un mercato interessato a servirsi di quelle che erano comunemente ritenute le loro principali abilità, per trovarvi un solido terreno su cui gettare le basi della riorganizzazione della Compagnia nel 1814. Inoltre, le sperimentazioni educative e didattiche che gli ex gesuiti furono liberi di fare dopo la soppressione ebbero profonde ricadute sulla pedagogia della nuova Compagnia. Infatti, dall'esperienza delle espulsioni e della soppressione presero le mosse non solo alcune innovazioni in campo educativo, ma si rimise anche mano alla *Ratio*. E le modifiche che vi vennero apportate sono incomprensibili se non lette in relazione ai dibattiti e agli esperimenti dei decenni precedenti.

Ciò fu vero anche per quanto riguarda i libri scolastici e di lettura redatti dagli ex gesuiti, che conobbero profonde trasformazioni dopo il 1762 sia in merito ai contenuti sia in relazione alle modalità didattiche che introdussero.

2. Un genere editoriale in buona parte nuovo: i libri di lettura

Dopo il 1762, i gesuiti dedicarono notevoli attenzione ed energie alla pubblicazione di libri per la scuola e l'educazione. Anche prima delle espulsioni, i discepoli di sant'Ignazio si erano distinti come autori di manuali, utilizzati nei loro collegi, ma anche pensati, come era solito all'epoca, per l'uso da parte di precettori e insegnanti privati. Nel corso del Settecento, però, la vena creativa degli ignaziani francesi sembrava essersi almeno in parte esaurita, mentre rimanevano in voga i classici della Compagnia, ristampati decine di volte senza cambiamenti di rilievo. Le cause erano principalmente due: la prima era la fedeltà alla *Ratio Studiorum*, considerata dalle gerarchie dell'ordine come garanzia dell'ortodossia pedagogica ignaziana: la rigida applicazione del modello educativo gesuitico lasciava ben pochi spazi agli aggiornamenti didattici e alle innovazioni di contenuto; la seconda va individuata nell'uso di materiali manoscritti da parte dei singoli insegnanti i quali, pur adottando i testi prescritti dall'ordine, ne adattavano i contenuti in classe per mezzo di dispense e appunti redatti a mano¹.

In seguito alla soppressione non solo si registrò un'inaspettata ripresa della pubblicazione di nuovi manuali scolastici, ma ciò che più colpisce è il fatto che gli ex gesuiti si dedicarono a generi e mercati editoriali sino ad allora in buona parte preclusi ai membri dell'ordine. Per la prima volta nella storia della *Compagnie*, i gesuiti scesero nell'agone pedagogico, trattando di teorie e di metodi educativi con una libertà sino a quel momento sconosciuta.

In parte tale coinvolgimento fu reso inevitabile dalla pubblicazione dell'*Émile*, con il quale Rousseau non si era solo limitato ad attaccare frontalmente l'istruzione impartita nei collegi, ma aveva soprattutto proposto un modello educativo radicalmente alternativo a quello tradizionale, caro agli ignaziani. Nei decenni

¹ M. Zanardi, *La Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu: tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616)*, in «Annali di storia dell'Educazione», 5, 1998, pp. 135-164. Sulle modifiche apportate a inizio Ottocento mi permetto di rimandare al mio *La Ratio Studiorum alla prova della modernità. Le revisioni del piano di studi e della pedagogia della Compagnia di Gesù tra XVIII e XIX secolo*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 11, 2, 2014, pp. 325-340.

della soppressione, le sfide alla pedagogia non solo ignaziana, ma cattolica in generale, sarebbero aumentate in quantità e qualità: si pensi, solo per fare qualche esempio, all'evoluzione nel modo di pensare la scuola introdotte dalla *République*, dove la religione fu sostituita dall'educazione civica e venne introdotto il diritto-dovere di andare a scuola per bambini e bambine; o ancora, al liceo napoleonico, dove le materie scientifiche acquisivano maggiore spazio e la storia sacra era in gran parte sostituita da quella profana, anche contemporanea. Più in generale, poi, era la cultura dei Lumi ad aver inaugurato temi e prospettive del tutto originali nel modo di intendere la scuola e l'educazione, dall'idea di uomo e di società secolarizzati al ruolo dello Stato nella gestione di un sistema scolastico pensato come funzionale agli interessi della nazione.

Se, quindi, sino a quel momento, per dirigere la loro azione educativa, ai gesuiti francesi era bastata la *Ratio*, integrata dalle indicazioni fornite nel corso del tempo dalla Congregazione generale e raccolte in capisaldi della letteratura scolastica dell'ordine, come il *De ratione discendi et docendi* di Joseph de Jouvancy, dopo il 1762 ebbero bisogno di dotarsi di nuovi e più aggiornati strumenti pedagogici e didattici per far fronte alle sfide della modernità.

La risposta dei gesuiti francesi non va cercata soltanto in pubblicazioni esplicitamente dedicate ai temi educativi, che pure vennero edite ed ebbero una certa rilevanza, perlomeno nel mondo cattolico. Si pensi alla *Lettre à M. D*** sur le livre intitulé Émile ou de l'éducation, par J.J. Rousseau* di Henry Griffet e al *Mandement de monseigneur l'archeveque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre Émile, ou l'éducation*, redatto da alcuni gesuiti, tra cui lo stesso Griffet, accolti dall'arcivescovo di Parigi, Christophe de Beaumont, al momento dell'espulsione del 1762².

Pur non essendo veri e propri trattati, la *Lettre* firmata da Griffet, un navigato e autorevole rappresentante della *Compagnie*, così come il *Mandement* di Beaumont, offrirono agli ex gesuiti l'occasione adatta per proclamare apertamente i propri principi educativi. Lo stesso fece Querbeuf, che utilizzò come occasione per fissare le proprie convinzioni educative una corposa premessa alle *Oeuvres de M. François de Salignac de La Mothe Fénelon* (Paris, Didot, 1787-1792, 9 tomi).

² H. Griffet, *Lettre à M. D*** sur le livre intitulé Émile ou de l'éducation, par J.J. Rousseau*, Amsterdam et Paris, Grange, 1762; C. de Beaumont, *Mandement de monseigneur l'archeveque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre Émile, ou de l'éducation*, Amsterdam, Neaulme, 1762.

La risposta, come detto, fu a tutto campo e passò anche attraverso generi librari che i discepoli di sant'Ignazio non avevano sino a quel momento praticato. Un buon esempio è offerto dai libri di lettura, ovvero da testi pensati per una fruizione extra-scolastica, ma spesso anche utilizzati a scuola e nei convitti, a margine delle lezioni o nei momenti di libera lettura degli studenti. Particolare successo ebbero quelli composti da Joseph Reyre. Reyre cominciò la sua carriera di scrittore per l'infanzia con l'*Ami des enfants*, una raccolta di novelle e favole moraleggianti (Paris, Dessaint et Saillant, 1763). Quindi, proseguì pubblicando l'inedito *Testament spirituel, ou derniers adieux d'un père mourant à ses enfants* di Lasne d'Aiguebelles (Marseille, Mossy, 1776), e poi le *Anecdotes chrétiennes, ou Recueil de traits d'histoire choisis, auxquels on a ajouté les grands exemples de vertu qu'ont donné les catholiques français pendant la Révolution, pour servir à l'éducation de la jeunesse et à l'édification de tous les fidèles*, una sorta di manuale di storia composto di biografie di uomini illustri (Lyon, Girard, 1801). L'ex gesuita scrisse anche uno dei più longevi testi consacrati all'educazione delle donne, *L'école des jeunes damoiselles* (Paris, Varin, 1786).

Reyre coltivò il genere del racconto educativo sino alla morte, ottenendo grande successo anche sotto l'Impero con *Le fabuliste des enfants* (Paris, Onfroy, 1803) e la *Bibliothèque poétique de la jeunesse* (Paris, Onfroy, 1805). I suoi libri non spiccavano per originalità di contenuti, ma avevano il merito di riproporre i temi tradizionali dell'educazione cattolica sotto forma di novelle e di brevi racconti, che ne rendevano più piacevole la lettura e più immediato l'apprendimento³.

Di letteratura per ragazzi si occuparono anche François Joseph Terrasse Des Billons e Armand-Laurent Paul, che diedero alle stampe alcune raccolte di fiabe, oltre a nuove traduzioni delle favole di Fedro ed Esopo⁴. Entrambi erano esper-

³ Sui testi di Reyre e la pedagogia dei gesuiti francesi tra soppressione e restaurazione dell'ordine cfr. P. Bianchini, *Educare alla tradizione. I gesuiti e la scuola tra soppressione e Restaurazione*, in «Società e Storia», 134, 2011, pp. 689-708.

⁴ F.-J. T. Des Billons, *Fables du P. Desbillons, traduites en françois, avec le texte latin corrigé de nouveau par l'auteur*, Mannheim, imp. académique, 1779 (la prima versione, in latino, risaliva agli anni Cinquanta); L. Paul, *Fables et descriptions d'animaux en latin élémentaire, à l'usage des sixièmes et des cinquièmes*, Lyon, Tournachon-Molin, 1808. Paul fu autore di numerosi manuali per l'insegnamento del latino e del greco, il più noto dei quali è il *Cours de latinité supérieure, ou Extraits des auteurs latins, accompagnés des meilleures traductions françaises*, Lyon, Tournachon-Molin, 1806, 2 voll. Il genere favolistico fu anche praticato da Jean-Nicolas Loriguet, su cui torneremo più avanti, un *Père de la Foi* entrato nella Compagnia di Gesù nel 1814: *Fables choisies des Métamorphoses d'Ovide, Traduction nouvelle, Conforme au texte latin de la collection*

ti latinisti e composero numerosi altri manuali consacrati ai classici dell'antica Roma, temi tra i più cari e i più praticati dai gesuiti sino al 1762.

Un altro ex gesuita, Bonaventure Giraudeau, mise insieme in maniera originale, favole e studio delle lingue classiche per mezzo delle *Histoires et Paraboles* (Paris, Ganeau, 1766). Si trattava di favole in rima corredate da versi greci e latini rivolte a studenti delle prime classi dei collegi, che avrebbero conosciuto oltre cento riedizioni tra il 1766 e il 1903⁵.

Ancora più audace fu Louis Domairon, che inaugurò per gli ex gesuiti il genere del romanzo educativo dando alle stampe *Le libertin devenu vertueux ou Mémoires du comte d'**** (Londres, Desoer, 1777). Domairon adottò un genere proibito ai discepoli di sant'Ignazio prima della soppressione, addentrandosi in un territorio scivoloso, come dimostra anche la scarsità di romanzi composti da ex gesuiti dopo il 1762. Probabilmente fu proprio questo il motivo che lo spinse a precisare, sin dalle prime pagine dell'opera, la distanza che lo separava dai comuni autori di romanzi, specificando che «le but de ces auteurs n'est que d'amuser et le mien est d'instruire».

È forse inutile dire che, con premesse del genere, era assai difficile che *Le libertin devenu vertueux* potesse fare concorrenza ai romanzi coevi, ma l'opera di Domairon attesta, al pari di altre operazioni editoriali messe in atto dagli ex gesuiti, la capacità dei discepoli di sant'Ignazio di utilizzare gli strumenti culturali dei Lumi, quali il romanzo, il giornale, la raccolta enciclopedica, per piegarli alle loro finalità e utilizzarli come mezzi di educazione e di orientamento dell'opinione pubblica.

C'è, infine, un ultimo genere di libri di lettura che va ricordato, in quanto anch'esso campo di sperimentazione degli ex gesuiti, in questo caso dopo il 1814:

*des classiques, Précédée d'un Abrégé de Mythologie et sui vie de Morceaux choisis des Bucoliques de Virgile, A.M.D.G.***, à Lyon, chez Rusand, 1816; Fables de La Fontaine, précédées de sa vie et de celle d'Ésope, Nouvelle édition, à laquelle on a ajouté des notes explicatives et diverses pièces de poésie du même auteur, A.M.D.G., Lyon-Paris, Rusand, 1826.*

⁵ Un elenco dettagliato delle edizioni del libro è consultabile all'url <https://www.textesrares.com/pages/Litterature-populaire/bonaventure-giraudeau-1697-1774-histoires-et-paraboles-bibliographie.html> (ultima consultazione 9 settembre 2024). Prima del 1762, Giraudeau aveva pubblicato alcuni manuali per l'insegnamento del greco e dell'ebraico. Dato il successo delle *Histoires et Paraboles* diede anche alle stampe una raccolta di favole rivolta a un pubblico più adulto, dal titolo *Paraboles, ou Fables et autres narrations du sieur Issimedrasec de Serdnol, citoyen de la république chrétienne du XVIII^e siècle, mises en vers par César de Missy* (Londres, pour Chrétien d'Autremonde, 1768), che non ebbe, però, lo stesso successo di pubblico.

la biografia degli studenti morti in maniera esemplare mentre frequentavano i collegi e i seminari dell'ordine. Si tratta di un genere tipicamente gesuitico, inaugurato dalla seconda metà del XVII secolo dalle biografie di alcuni santi gesuiti morti in giovane età e oggetto di venerazione da parte della Compagnia da ben prima che fossero canonizzati⁶. Era questo il caso di san Luigi Gonzaga, san Stanislao Kostka e Jean Berchmans, i quali divennero oggetto di venerazione nelle scuole e nelle chiese gesuitiche subito dopo la loro morte. Ben presto alle biografie dei santi si erano aggiunte quelle di studenti comuni, come i congregazionisti raccontati dal gesuita francese Paul Le Clerc e gli studenti morti «santamente» al collegio romano descritti da Giuseppe Antonio Patrignani⁷.

Fu soprattutto quest'ultima tipologia di biografia studentesca a essere ripresa al momento della riapertura delle scuole dei gesuiti. A rilanciarla in Francia, adattandola al nuovo contesto, fu Jean-Nicolas Loriguet, un ex *Père de la Foi*, insegnante di lunga esperienza, autore di decine di manuali scolastici dopo la Restaurazione, nonché direttore dal 1816 del *petit séminaire* gesuitico di Saint Acheul su cui torneremo più avanti. Loriguet diede alle stampe nel 1827 le *Particularités édifiantes sur la vie et la mort de quelques jeunes étudiants* (Amiens, Ledien-Canda), che raccontavano le brevi vite e soprattutto l'agonia e la morte di giovanissimi allievi del *petit séminaire* di Saint Acheul. Come vedremo meglio più avanti, l'anno successivo il collegio venne chiuso dalle autorità e i gesuiti furono nuovamente espulsi dalla Francia. Da quel momento, il testo fu riedito decine di volte, perlomeno sino agli anni Settanta dell'Ottocento, con un titolo e un contenuto leggermente diversi: *Souvenirs des petits séminaires de Saint Acheul, Sainte Anne, Bordeaux, Forcalquier, Montmorillon, Aix, Dole, Billom, depuis le*

⁶ Sulle biografie dei giovani santi gesuiti cfr. É. Suire, *Saint Louis de Gonzague, les jésuites et l'exaltation de la jeunesse chrétienne*, in *Jeunesse(s) et élites. Des rapports paradoxaux en Europe de l'Ancien Régime à nos jours*, éd. C. Bouneau - C. Le Mao, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, pp. 15-25. Sulle biografie degli studenti delle scuole gesuitiche mi permetto di rimandare al mio *Educación a la santidad: los modelos de comportamiento para niños y jóvenes entre culto a la infancia y promoción de las escuelas de las órdenes religiosas*, in *Corpos, natureza e sensibilidades em perspectiva transnacional*, ed. M. Taborda de Oliveira - M. Assbú Linhales, Campinas/SP, Mercado de Letras, 2022, pp. 297-324.

⁷ P. Le Clerc, *La Vie de Guillaume Ruffin, congréganiste*, Tours, Masson, 1690; Id., *La vie d'Alexandre Bercius, congréganiste*, Tours, Masson, 1690; Id., *La jeunesse sanctifiée dans ses études où l'écolier chrétien instruit de ses devoirs par d'illustres et saints exemples*, Paris, s.e., 1726; G. A. Patrignani, *Vite d'alcuni nobili convittori stati, e morti nel Seminario Romano segnalati in bontà, colla nota d'alcuni qualificati personaggi stati nel medesimo*, Napoli, Parrino, 1720.

mois d'octobre 1814 jusqu'au mois d'aout 1828. Vies de plusieurs jeunes étudiants élevés dans ces huit petits séminaires (Paris-Lyon, Rusand et Compagnie). Come illustrava l'introduzione, il testo continuava a fornire modelli di comportamento per gli studenti, ma era anche pensato come l'«apologie plus victorieuse encore des établissemens supprimés, si jamais ils en avaient besoin aux yeux de l'équitable postérité»⁸. Perorando la causa dei gesuiti in qualità di educatori e dipingendo i *petit séminaires* come altrettante scuole di «jeunes héros du christianisme»⁹, i *Souvenirs* avrebbero dovuto rappresentare la migliore pubblicità agli occhi di quella parte dell'opinione pubblica che si riconosceva nei modelli pedagogici della Compagnia di Gesù e inviava i figli nelle loro scuole, anche se di fatto fuorilegge.

3. Il rinnovamento della manualistica per le scuole primarie e secondarie

Fu, però, soprattutto nell'ambito della manualistica che gli ex gesuiti realizzarono le sperimentazioni più rilevanti, rivolgendosi sia alla scuola elementare che alla scuola secondaria e superiore. Prima delle espulsioni, gli ignaziani si erano tenuti lontani dal mercato del libro elementare, sia perché non erano molti i collegi che prevedevano le classi iniziali, sia forse perché lo reputavano di scarso valore. Fu soprattutto durante l'impero napoleonico, che assegnò di fatto la gestione dell'istruzione primaria alla Chiesa e ai comuni, che vide la luce la maggior parte dei loro testi: *in primis* vanno ricordati quelli di Jean-Joseph Rossignol, collaboratore a Brera di Boscovich (su cui torneremo a breve) e poi costretto a emigrare a Torino durante i massacri dei preti del 1792. Autore di fortunati sommari per l'insegnamento delle scienze esatte già prima della Rivoluzione, nel 1802 diede alle stampe manuali dedicati ad *Arithmétique, Géométrie, Quadrille des Enfants, Géographie, Grammaire Latine*, corredati da un *Plan pour les classes inférieures* che aveva il compito di agevolarne l'uso da parte degli insegnanti¹⁰. Un

⁸ J.-N, Loriguet, *Souvenirs des petits séminaires de Saint Acheul, Sainte Anne, Bordeaux, Forcalquier, Montmorillon, Aix, Dole, Billom, depuis le mois d'octobre 1814 jusqu'au mois d'aout 1828. Vies de plusieurs jeunes étudiants élevés dans ces huit petits séminaires*, Paris-Lyon, Rusand et Compagnie, 1830, p. IV.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Le opere facevano parte di una raccolta edita dallo stampatore Soffietti composta da trentadue libri di testo rivolti a ogni grado di scuola. Sul *Plan d'études* di Rossignol cfr. il già citato

altro elemento di innovazione e originalità didattica di Rossignol è rappresentato dalla «Feuille hebdomadaire de Turin», una rivista settimanale distribuita tramite abbonamento, pensata per fornire istruzioni a insegnanti e precettori sulle modalità con cui utilizzare i suoi manuali¹¹.

All'incirca negli stessi anni videro la luce l'*Arithmétique découverte par un enfant de dix ans, ou Manière d'enseigner l'arithmétique aux enfans* di Joseph Bonaventure Vuilliers (Paris, Lenormant, 1804), e le *Versions chrétiennes et thèmes chrétiens, à l'usage des écoliers de cinquième et de quatrième* del già citato Paul (Lyon, Tournachon-Molin, 1809).

Innovazioni notevoli riguardarono anche i testi per l'istruzione superiore. Nell'ambito dell'insegnamento umanistico occorre ricordare il già citato Louis Domairon. Domairon era stato docente, al pari di altri confratelli, in un collegio militare, in particolare nell'*École militaire* di Parigi, dove aveva avuto come allievo Bonaparte, che nel 1802 lo aveva nominato direttore del collegio di Dieppe e ispettore generale dell'istruzione pubblica, incarichi che ricoprì sino alla morte, nel 1807. Egli proseguì un filone assai caro ai gesuiti prima del 1762, ovvero quello dei manuali di materie letterarie, che ripensò inserendo richiami ad autori che nei manuali editi prima della soppressione non avevano diritto di cittadinanza nel panthéon gesuitico. Fu, infatti, autore di tre fortunati testi rivolti agli studenti del corso di belle lettere: i *Principes généraux des belles lettres* (Paris, Laporte, 1784), la *Rhétorique française* (Paris, Deterville, 1804) e la *Poétique française* (Paris, Deterville, 1804). L'impostazione rigorosa e originale dei testi, oltre al prestigio e alla protezione di cui l'autore godeva da parte dell'imperatore, garantirono il successo e la diffusione dei manuali, che furono tutti selezionati dalla *Commission des livres classiques* per l'utilizzo nei licei e nelle scuole secondarie sotto l'Impero.

Le riforme più rilevanti si annoverano, nell'istruzione secondaria così come in quella primaria, nelle scienze esatte, che costituivano materie non centrali nel

lavoro di A. Bianchi, *Scuola e Lumi in Italia nell'età delle riforme (1750-1780)*, Brescia, La Scuola, 1996. Un elenco dettagliato delle numerosissime opere dell'ex gesuita francese è reperibile in *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, Nouvelle édition refondue et considérablement augmentée*, éd. A. Backer - C. Sommervogel, Bruxelles-Paris, O. Schepens-A. Picard, 1890-1932, t. V, coll. 179-186.

¹¹ Sulla rivista di Rossignol cfr. P. Bianchini, *Libri per la scuola e pratiche d'insegnamento in Piemonte alla fine del Settecento*, in *Il libro per la scuola in Italia tra Sette e Ottocento*, a cura di G. Chiosso, Brescia, La Scuola, 2000, pp. 57-60.

curriculum gesuitico prima del 1762. Prima della soppressione, la matematica e soprattutto la fisica avevano rappresentato discipline da trattare con estrema cautela, dato che, grazie alle nuove scoperte scientifiche, rischiavano di confutare le verità bibliche. Se le alte gerarchie dell'ordine, a Roma come a Parigi, tenevano sotto stretto controllo astronomi e matematici, molti scienziati della *Compagnie* coltivavano all'interno delle loro specole ricerche basate sulla fisica newtoniana. Il caso più rappresentativo è quello di Ruggero Boscovich, un gesuita raguseo formatosi al Collegio Romano e poi impiegato in Austria, Italia e in Francia, convinto che le teorie di Newton fossero non soltanto compatibili, ma confermassero la fisica biblica. Inviato a Parigi dal generale Ricci per cercare l'appoggio della famiglia reale al momento del processo che avrebbe portato all'espulsione del 1762, Boscovich giunse in Francia quando ormai il parlamento parigino aveva emesso la sua sentenza e ne approfittò, quindi, per fare visita ai colleghi fisici, come Amance Paul, Esprit Pezenas, Etienne Desnoyers, François Para du Phanjas e Aimé Henry Paulian. Non è, dunque, un caso che, già negli anni immediatamente precedenti all'espulsione, costoro avrebbero dato alle stampe manuali di fisica e matematica che avrebbero rinnovato integralmente la fisica gesuitica ufficiale¹².

Nel piano di studi gesuitico la fisica veniva insegnata dopo i primi due anni di filosofia e rappresentava, quindi, una delle materie riservate agli studenti che più avanzavano negli studi. Non sorprenderà, quindi, che i libri per l'insegnamento della filosofia pubblicati dopo il 1762 siano in buona parte stati redatti dagli stessi autori dei sommari di fisica. Tra loro i più prolifici furono i già citati Paulian

¹² A titolo d'esempio è utile citare: A. Paulian, *Dictionnaire de physique portatif, dans lequel on expose les découvertes les plus intéressantes de Newton et les notions géométriques nécessaires à ceux qui veulent se former une idée de la physique moderne*, Avignon, Veuve Girard, 1760; Id., *Dictionnaire de physique*, Avignon, Chambeau, 1761; Id., *Dictionnaire des nouvelles découvertes faites en physique, pour servir de supplément aux différentes éditions du Dictionnaire de physique, dédié au Roi*, Ouvrage où l'on fait l'examen critique de ces nouvelles découvertes et la réfutation de la partie physique du livre intitulé *Système de la Nature*, Nîmes-Avignon, Gaude-Niel, 1787; E. Pezenas, *Astronomie des marins*, Avignon-Marseille, Girard-Mossi, 1766; Id., *Cours complet d'optique, traduit de l'anglois de Robert Smith*, Avignon-Paris, Girard-Aubert/Jombert-Saillant, 1767; J.-L. P. de Hautecourt, *Amusement physique sur le système newtonien*, Paris, Humblot, 1760; E. Desnoyers, *Tableau de la Nature*, Londres et Paris, Humblot, 1760; F. Para du Phanjas, *Théorie des nouvelles découvertes en genre de physique et de chymie, pour servir de supplément à la Théorie des Êtres sensibles, ou au Cours complet et au cours élémentaire de physique de M. l'abbé Para*, Paris, L. Cellot, 1786.

e Para du Phanjas, autori rispettivamente del *Dictionnaire philosopho-théologique portatif, contenant l'accord de la véritable Philosophie avec la saine Théologie et la réfutation des faux principes établis dans les écrits de nos philosophes modernes* (Nîmes, chez Gaude libraire, 1770), nonché dei *Principes de la saine philosophie conciliés avec ceux de la religion, ou la Philosophie de la religion* (Paris, chez Charles-Antoine Jombert père, 1774) e degli *Éléments de métaphysique sacrée et profane, ou Abrégé du Cours complet de métaphysique et de la philosophie de la religion* (Paris, L. Cellot, 1780).

Anche in ambito filosofico i testi editi dopo la soppressione si distinguono nettamente da quelli ad essa anteriori. Più che l'impostazione, furono i contenuti a cambiare in maniera significativa, in quanto, spesso sin dal titolo, come nei casi appena citati, centrale non era più la filosofia antica ma la moderna *philosophie*.

4. Nuovi contenuti didattici: l'anti-Illuminismo e la contro-Rivoluzione nei manuali e nella Ratio Studiorum

Anche a scuola, l'anti-Illuminismo assurse a *leitmotif* della cultura gesuitica. Ad esso si aggiunse, dopo il 1789, la Controrivoluzione, che autori come Augustin Barruel seppero abilmente legare alle teorie diffuse dai *philosophes* nei decenni anteriori allo scoppio della Rivoluzione francese. Dopo il 1762, la lotta all'Illuminismo divenne uno dei cardini, e forse quello più importante, della strategia culturale della Compagnia. Ciò non stupisce, dato che la *philosophie* veniva considerata dagli ex gesuiti la principale responsabile, insieme con la bramosia dei governi borbonici e la debolezza di Clemente XIV, della soppressione dell'ordine. Sorprende, piuttosto, la capacità dei discepoli di sant'Ignazio di divulgare anche per un pubblico di studenti e di giovani gli stessi principi di cui erano innervati i loro trattati, giornali e prediche.

Qualche anno più tardi, lo scoppio della Rivoluzione francese, la fine dell'*Ancien Régime* e soprattutto i massacri dei preti del settembre 1792 avrebbero autorizzato i gesuiti a proporre la loro visione del mondo come l'unica capace di riportare la Francia all'antico assetto, oltre che a candidare se stessi come modelli educativi. Sin dalla pubblicazione dell'*Encyclopédie*, in effetti, i gesuiti avevano denunciato i pericoli connessi con le teorie proclamate dagli illuministi in ambito religioso e politico. E potevano per questo presentarsi sia come gli estremi baluardi dell'Antico Regime sia come le prime vittime di quelle teorie, tanto affascinanti quanto capaci di sovvertire dalle fondamenta l'ordine costituito.

Per questo, sin dagli anni Settanta del Settecento, gli ignaziani e i loro sostenitori insistettero proprio sull'attività educativa che la Compagnia di Gesù aveva svolto per secoli per chiedere la riorganizzazione dell'ordine. La campagna a favore della rinascita dei gesuiti, presentati come gli unici garanti possibili della morale delle generazioni future, raddoppiò di intensità e di successo con lo scoppio della Rivoluzione francese. Uno dei *topoi* della letteratura controrivoluzionaria, specialmente di matrice gesuitica, insisteva, infatti, sul ruolo svolto nella rovina della Francia dalla degenerazione dei costumi, attuata dai *philosophes* dopo che era venuto meno il più potente ostacolo all'immoralità e all'incredulità, ovvero l'ordine di sant'Ignazio.

Fu anche vantando l'abilità educativa e la solidità dei principi pedagogici dell'ordine, coincidenti con quelli di chi rimpiangeva l'Antico Regime, che i gesuiti riuscirono a superare i pregiudizi che nei confronti della Compagnia nutrivano anche molti conservatori e a convincere il papa e i sovrani, anche quelli borbonici, a riportarli in vita.

In effetti, negli oltre quarant'anni di soppressione (che ammontarono a più di cinquanta per il Portogallo e la Francia e a quasi mezzo secolo per la Spagna), i gesuiti furono chiamati a confrontarsi con il mondo moderno, in rapido e burrascoso cambiamento. Mentre la Compagnia di Gesù era formalmente estinta, gli ex gesuiti continuarono la loro esistenza e le loro attività. Sperimentarono, così, nuove forme di spiritualità, di devozione e di educazione, e rinnovarono le strategie culturali e comunicative dell'ordine, mutuando alcune delle pratiche di elaborazione e di trasmissione della cultura tipiche dell'Illuminismo, al fine di adattare alle proprie esigenze.

Nel 1814, la restaurazione dell'ordine fu condotta nel segno del rispetto integrale della tradizione, e fu per questo affidata, in Francia, così come in tutte le assistenze in cui ciò era possibile, a personaggi che avevano potuto sperimentare direttamente la vita all'interno della «antica Compagnia». In realtà, se furono numerosi gli elementi di continuità con la «nuova Compagnia», non mancarono le trasformazioni e i cambiamenti. La soppressione rappresentò una fase creativa nella storia dell'ordine, in cui vennero elaborati alcuni degli strumenti ideologici e pedagogici che la Compagnia di Gesù avrebbe utilizzato nei secoli seguenti.

Si pensi, ad esempio, alla *Ratio Studiorum*, rimasta immutata per secoli, nonostante i reiterati tentativi di aggiornamento operati nel corso della seconda metà del XVIII secolo: fu Jan Roothaan, olandese formatosi nella Compagnia di Russia, dove aveva potuto contribuire alla sperimentazione di metodi pedagogici innovativi in qualità di docente presso l'Accademia di Połock, a promuovere

la revisione della *Ratio* nel 1832, una volta divenuto generale a Roma. Dopo un'accesa discussione, alimentata da numerosi pareri spediti a Roma un po' da tutte le assistenze e proseguita da un gruppo di esperti (tra cui il più volte citato Loriguet) scelti dal generale proprio per rivedere il modello formativo ignaziano, la *Ratio* venne confermata nella stragrande maggioranza delle sue parti.

Importanti innovazioni vennero, però, introdotte proprio negli ambiti nei quali i gesuiti avevano condotto interessanti sperimentazioni nei decenni della soppressione: l'istruzione elementare, innanzitutto, dove, sin dai primi anni, furono introdotti i rudimenti di «*historiam, geographiam, matheseos elementa*»¹³; quindi, la fisica e la matematica che, come spiegava Roothaan nella lettera di accompagnamento alle province,

Quodsi hisce scientiis multi in sanctissimae religionis detrimentum abusi sunt, tantum abes tut propterea deseri illae a nobis debeant, ut hoc vel maxime nomine studiosius ad ea incombere etiam Nostros necesse sit, quo inimicis armas erigere et, quibus isti ad veritatem impugnamdam abutuntur, iis ad veritatis defensionem recte uti nos possimus.

Lo stesso bisogno di difendere la verità rivelata dagli attacchi della modernità giustificava l'innovazione nell'insegnamento della filosofia, che, così come nella versione della *Ratio* del 1599, doveva servire «ad cognitionem excitet sui Creatoris», ma anche, nella revisione del 1832, a «*contra novatorum errores armis veritatis muniat*».

Proprio la critica del mondo moderno nato dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione e l'elogio della tradizione costituirono le basi della pedagogia che i gesuiti applicarono nelle loro scuole dal 1814 in poi.

5. Dagli scrittori ai lettori: la cultura educativa dei gesuiti francesi attraverso il catalogo di una biblioteca scolastica

Interessanti indicazioni circa i saperi e i valori che i gesuiti intendevano trasmettere ai loro allievi nei primi anni della Restaurazione sono fornite dal cata-

¹³ *Ratio studiorum ann. 1832*, in *Ratio studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes*, hrsg. K. Kehrbach, Berlin, A. Hofmann, 1887, vol. 1 (*Monumenta Germaniae paedagogica*), t. 2.

logo della biblioteca degli allievi del *petit séminaire* di Saint Acheul ad Amiens, nel nord della Francia¹⁴. Saint Acheul fu il più importante e rappresentativo collegio aperto dai discepoli di sant'Ignazio sotto le mentite spoglie di *petit séminaire* una volta riammessi in Francia nel 1814. La fondazione può essere di fatto attribuita ai *Pères de la foi*, che dal 1802 al 1812 avevano aperto alcune scuole in dipartimenti piuttosto periferici per evitare, da un lato, la concorrenza delle scuole imperiali, dall'altro, per sfuggire al controllo dell'università, incaricata da Napoleone di sovrintendere e controllare tutto il sistema scolastico, incluse le scuole private. Il collegio di Saint Acheul era stato aperto nel 1802, per poi essere trasferito a Montdidier nel 1806, dove era rimasto attivo sino al 1812.

Com'è noto, al momento della riorganizzazione della Compagnia di Gesù nel 1814, i *Pères de la foi* entrarono in massa tra i gesuiti, al fine di rinfoltire i ranghi del ricostituendo ordine ignaziano. Se è vero, cosa di cui i gesuiti coevi divennero ben presto coscienti, che i *Pères* furono attivamente coinvolti nelle attività dell'ordine senza aver ricevuto un'adeguata formazione, è altrettanto certo che essi portarono in dote alla *Compagnie* un importante bagaglio educativo e didattico. Volendo, infatti, colmare il vuoto lasciato dai gesuiti prima della soppressione, i *Pères* si erano dedicati soprattutto all'insegnamento, elaborando programmi e metodi d'insegnamento originali e ancora oggi in buona parte da studiare. Molti di loro potevano vantare una consolidata esperienza come insegnanti, mentre alcuni erano anche autori di fortunati manuali scolastici. È questo il caso del già citato Loriquet, estensore di numerosi testi per l'insegnamento, oltre che autorità tra suoi i confratelli in materia di pedagogia e didattica¹⁵.

Nel 1814, era formalmente vietato ai gesuiti aprire scuole, ma la legge permetteva loro di gestire *petits séminaires*, ovvero seminari per la formazione dei loro membri e dei futuri preti, sotto la direzione esclusiva dei vescovi. Tale provvedimento permise alla *Nouvelle Compagnie* di aprire sei istituti, avendo, però, al

¹⁴ Sul pensiero anti-illuminista e contro-rivoluzionario, in Francia e non solo, si veda D.M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2001; D. Masseur, *Qu'est-ce que les Anti-Lumières?*, in «Dix-huitième siècle», XLVI, 2014, pp. 107-123; *Dictionnaire des Anti-Lumières et des antiphilosophes. France, 1715-1815*, éd. D. Masseur, Paris, Champion, 2017, 2 voll. Posizioni in parte diverse sulla dicotomia tra *philosophes* e *anti-philosophes* sono espresse da P. Delpiano, *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell'età dei Lumi*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

¹⁵ Su Loriquet cfr. P. Bianchini *Un gesuita moderno? Nicolas Loriquet e la pedagogia della Compagnia di Gesù dopo la Restaurazione*, in *Il resto vi sarà dato in aggiunta. Studi in onore di Renata Lollo*, a cura di S. Fava, Milano, Vita & Pensiero, 2014, pp. 177-193.

pari dei *Pères de la foi*, cura di evitare le città principali, soprattutto per sfuggire a quella parte – non piccola – dell'opinione pubblica che era loro contraria. Quindi, sarebbe inutile cercare una scuola gesuitica a Parigi in quegli anni, dato che si trovava appena fuori della capitale, a Montrouge. Allo stesso modo, i discepoli di sant'Ignazio scelsero di aprire un *petit séminaire* non ad Amiens, ma nei suoi dintorni, nell'abbazia abbandonata di Saint Acheul, quasi al confine con il Belgio, utilizzando gli arredi e i materiali scolastici recuperati dal vecchio collegio paccanarista di Montdidier.

Stando alle *Annales du Petit Séminaire de saint Acheul, ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison, depuis le 3 novembre 1814, jusqu'à 20 aout 1828*, redatte per tutto il periodo dell'apertura della scuola da Loriquet, il numero di studenti crebbe di anno in anno, passando da poche decine nel 1814 a oltre 800 nel 1828¹⁶. Ma l'aspetto più interessante è che il *petit séminaire*, contrariamente a quanto previsto dalla legge, non ospitava solo novizi e futuri preti, che in effetti c'erano, ma era soprattutto frequentato da rampolli di famiglie nobili o comunque benestanti, pronte a pagare salate rette per affidare i loro figli alle cure dei gesuiti. Si trattava, quindi, a tutti gli effetti di collegi pensati come eredi di quelli chiusi nel 1773, comprendenti anche le prime classi elementari, ovvero dalla 9^a alla 6^a.

Il *petit séminaire* di Saint Acheul era dotato di una biblioteca per gli allievi. È probabile che una parte risalisse al periodo in cui la scuola era gestita esclusivamente dai *Pères de la foi*, se non a precedenti fondi gesuitici, dato che nel suo catalogo compaiono libri anche della fine del Seicento. La maggior parte dei testi, invece, fu certamente acquisita dopo l'apertura del 1814, in quanto possiede date di pubblicazione successive.

Nel fondo relativo alla scuola conservato presso le Archives françaises de la Compagnie de Jésus è reperibile l'elenco completo dei circa mille libri che componevano la biblioteca, ripartiti per generi¹⁷: *Académie*, ovvero i manuali per gli studenti più giovani, *Histoire sacrée*, *Histoire profane*, *Littérature en prose*, *Poésie*, *Histoire profane*, *Histoire religieuse*, *Biographie profane*, *Biographie Sacrée*, *Livres de Piété*, *Philosophie et Polémique*, *Mathématique et Physique*. Nel catalogo figurano praticamente tutti i testi composti da membri dell'Antica Compagnia durante la

¹⁶ Archives Françaises de la Compagnie de Jésus (AFCJ), Serie EF: *Saint Acheul, Petit séminaire, 6, Annales du Petit Séminaire de saint Acheul, ou Mémoires pour servir à l'histoire de cette maison, depuis le 3 novembre 1814, jusqu'à 20 aout 1828*.

¹⁷ Ivi, Serie EF: *Saint Acheul, Petit séminaire, 68, Catalogue des livres de la bibliothèque des élèves de S. Acheul*.

soppressione di cui abbiamo parlato in precedenza: dai manuali per l'insegnamento delle lettere di Domairon alle più recenti opere storiche e alle biografie di studenti di Loriquet, dai libri per ragazzi di Reyre e Giraudeau ai sommari di fisica di Para du Phanjas.

Non mancavano, però, neanche edizioni originali o riedizioni di libri che potevano essere ormai considerati dei «classici» della letteratura gesuitica scolastica e non: dal *De arte rhetorica* di De Colonia (Lyon, Rigollet, 1739), ai sommari per l'insegnamento del latino di Joseph de Jouvancy, oltre alla sua celebre *Ratio docendi et discendi* (Paris, Delalain, 1809); dalle *Orationes* di Charles Porée (Paris, Bordelet, 1735) alle *Pensées sur divers sujets de religion et de morale* (Clermont, Libraires associés, 1801) e ai *Morceaux choisis* di Louis Bourdaloue (Paris, Boiste 1823), entrambe riedite a inizio Ottocento, e agli *Opuscules* di Bellarmino (Paris, Anisson, 1701). Le *Lettres Édifiantes et curieuses* erano, poi, disponibili in varie edizioni settecentesche. Tra i *Livres de piété* figuravano alcuni testi che avevano fatto la storia dell'ordine, come i *Caractères de la vraie religion* di Jean-Nicolas Grou (Lille, Lefort, 1823) e l'*Histoire véritable des temps fabuleux* (Paris, Berton, 1777) di Pierre-Marie Stanislas Guerin du Rocher.

Oltre ai libri presenti nella biblioteca scolastica di Saint Acheul è interessante notare quelli assenti: non c'è, infatti, traccia delle opere degli illuministi, fatta eccezione per la *Henriade* di Voltaire, opera certamente tra le meno *philosophiques* del patriarca di Ferney, scritta per celebrare le glorie di Enrico IV di Francia e l'importanza della tolleranza. Inutile, allo stesso modo, cercare i capolavori di Rousseau o di qualcuno degli enciclopedisti, così come romanzi e *livres philosophiques*. Voltaire, in particolare, sembra essere stato oggetto della *damnatio memoriae* gesuitica dopo la riorganizzazione dell'ordine. Mentre di tutti gli altri illuministi non c'è praticamente traccia, si segnalano nel catalogo di Saint Acheul alcune biografie di Voltaire, tutte naturalmente scritte da avversari o detrattori: da quelli che all'epoca potevano essere considerati classici, come gli *Erreurs de Voltaire* del gesuita Claude-Adrien Nonotte, editi la prima volta nel 1762, ma in uso a Saint Acheul nell'edizione del 1822 (Paris- Lyon, Méquignon Junior-Périsse frères) alla più coeva *Histoire de la vie et des ouvrages de Voltaire suivie des jugemens qu'ont portés de cet homme célèbre divers auteurs estimés*, edita nel 1824 da Paillet de Warcy (Paris, Dufliche). Parole e tesi certo non elogiative su Voltaire erano contenute anche in altre due originali biografie «non autorizzate» disponibili a Saint Acheul, ovvero *Voltaire parmi les ombres* (Genève-Paris, Simon, Desaint, Moutard, Merigot, 1776) e *Voltaire de retour des ombres et sur le point d'y retourner pour n'en plus revenir. À tous ceux qu'il a trompé* (Liège, Bas-

sompierre, Bruxelles, Van Den Berghen, 1776), entrambe scritte dal domenicano Charles-Louis Richard, morto per mano delle truppe repubblicane per aver rifiutato il giuramento costituzionale. Non potevano mancare in questo contesto le *Lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais à M. de Voltaire* di Antoine Guénée (Versailles, Lebel, 1817).

Altri illuministi francesi erano, invece, indirettamente presenti nel catalogo solo attraverso le confutazioni delle loro opere: è questo il caso del *Contratto sociale* di Rousseau, che gli studenti potevano conoscere soltanto attraverso le assai critiche *Observations sur le Contrat social* (Paris, Merigot le jeune, 1789), redatte dal noto gesuita Guillaume-François Berthier e uscite dopo la morte di quest'ultimo, avvenuta nel 1782.

Nutritissima era, invece, specie nella sezione non a caso intitolata *Philosophie et Polémique*, la letteratura anti-illuministica. Essa conteneva, oltre alle opere che abbiamo già citato di ex gesuiti, una vasta gamma di testi, non solo francesi: *Le Déisme réfuté par lui meme* e il *Traité historique et dramatique de la vraie religion* di Bergier, il *Triomphe de l'Évangile ou Mémoires d'un homme du monde revenu des erreurs du philosophisme moderne* (Lyon, Buynand, 1821) di Pablo de Olavide tradotto da Buynand des Echelles, *L'incrédulité convaincue par les prophéties* di Jean-George Le Franc de Pompignan (Paris, Chubert-Hérissant, 1759), *L'incrédule détrompé et le Chrétien affermi dans la Foi, par les preuves de la Religion exposées d'une manière sensible* dell'abbé Pontbriand (Paris, Coignard et Boudet, 1752) o ancora *Le Philosophe du Valais ou correspondance philosophique avec des observations de l'éditeur* di Gabriel Gauchat (Amsterdam-Paris, Le Jay, 1772).

Tra le traduzioni di opere straniere di analogo contenuto occorre segnalare i testi di due gesuiti notissimi in tutta Europa: la *Religion des philosophes* dell'italiano Alfonso Muzzarelli, (Chambéry, Routin, Bottero et Alessio, 1825) e *Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion par la considération de quelques-unes des preuves qui en établissent la certitude* (riedito a Parigi dalla Société catholique des bons livres nel 1826) di Nikolaus von Diessbach, svizzero, ma operante a Torino, dove fondò le Amicizie cattoliche¹⁸.

¹⁸ Su Diesbach, fondatore delle Aa cristiane, cfr. tra gli altri C. Bona, *Le Amicizie. Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1962. Sul ruolo delle Amicizie nella produzione e circolazione di «buoni libri» cfr. N. Del Corno, *Gli «scritti sani». Dottrina e propaganda della reazione italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Milano, FrancoAngeli, 1992; *Blancs et contre-révolutionnaires en Europe. Espaces, réseaux, cultures et mémoires, fin XVIII^e-début XX^e: France, Italie, Espagne, Portugal*, éd. B. Dumons - H. Multon, Rome,

Nella stessa sezione della biblioteca erano conservati anche *pamphlets* risalenti all'espulsione del 1762, ai quali spettava il compito di ripercorrere le vicende delle prime vittime della propaganda anti-cattolica illuminista, come l'*Apologie générale de Institut et de la doctrine des Jésuites* (riedita ad Avignone da Trouvé nel 1820) di Gioacchino Cerutti, del quale si fingeva evidentemente di dimenticare le successive simpatie rivoluzionarie. Più legati alle polemiche coeve erano, invece, i tre volumi di Jean François Bellemare, *Les trois procès dans un, ou la Religion et la royauté poursuivies dans les Jésuites* (Paris, Dentu, 1827). Dagli archivi di Saint Acheul apprendiamo che Bellemare, autore di numerose apologie della Compagnia di Gesù negli anni Venti dell'Ottocento, vi aveva iscritto suo figlio Alexandre nel 1827, quando aveva nove anni. Il ragazzino fu costretto a lasciare la scuola già l'anno successivo, a causa della nuova espulsione dei gesuiti dalla Francia, determinata dallo scandalo scoppiato dopo che gli ignaziani erano stati scoperti ad aprire illegalmente scuole in territorio francese. Nel 1826, con l'intento di guidare il figlio nella sua nuova avventura, François Bellemare aveva pubblicato *Le collège de mon fils* (Paris, Dentu, 1827), testo che negli anni immediatamente successivi sarebbe stato più volte ristampato assurgendo ad apologia della pedagogia e dei collegi ignaziani.

La biblioteca di Saint Acheul metteva a disposizione dei giovani lettori, inoltre, molte delle opere composte dai principali apologeti e pensatori cattolici della Restaurazione: gli studenti potevano conoscere Chateaubriand leggendo alcune delle sue opere più rappresentative, dal *Génie du christianisme* ai *Mémoires, lettres et pièces authentiques touchant la vie et la mort du duc de Berry* (Paris, Le Normant, 1820). Un posto di rilievo era, poi, occupato dalle bibliografie di Louis-Gabriel de Bonald, Félicité de La Mennais e Joseph de Maistre. Nella sezione dedicata alla *Biographie profane* il nome più rappresentato era senza dubbio quello di Liévin-Bonaventure Proyart, prolifico autore di scritti anti-illuministici, controrivoluzionari e anti-massonici, quali *Louis XVI détrôné avant d'être roi ou Tableau des causes nécessitantes de la Révolution française et de l'ébranlement de tous les trônes* (Londres, s.e., 1800), *Louis XVI et ses vertus aux prises avec la perversité de son siècle* (Paris, Libraires associés, 1808) e ancora il lungo elenco di biografie dedicate a membri della famiglia reale. Proyart, che prima della rivoluzione aveva insegnato in prestigiosi collegi come il Louis le Grand di Parigi, si era anche dedi-

cato a scritti di carattere educativo, come l'*Ecolier vertueux* (Avignon, Niel, 1783) e il *Modèle des jeunes gens* (Paris, Herissant-Lesclapart, 1789), entrambi presenti a Saint Acheul¹⁹.

Ben rappresentata era anche la storia degli eventi più recenti, legati alla Rivoluzione e all'impero, naturalmente presentati in chiave del tutto negativa. La teoria del complotto era tracciata con precisione dai *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* di Augustin Barruel (Hambourg, Fauche, 1798-1799), così come dalla *Réalité du projet de Bourg-Fontaine démontrée par l'exécution* dell'altro ex gesuita Henri-Michel Sauvage o dal già citato *Louis XVI détrôné avant d'être roi* di Proyard. Allo stesso tempo, era anche possibile per i giovani lettori ripercorrere le vicissitudini della Chiesa di Roma durante l'impero napoleonico per mezzo dell'alquanto partigiana *Histoire des malheurs de Pie VII* di Alphonse de Beauchamps e altri analoghi trattati, che rileggevano la storia degli ultimi decenni in chiave apertamente critica.

6. Una biblioteca scolastica «corrigée»

Il catalogo dei libri della biblioteca del collegio di Saint Acheul è particolarmente prezioso non solo perché rappresenta una delle poche fonti di questo tipo giunte sino a noi dalla Restaurazione, ma anche perché contiene l'indicazione precisa delle parti dei libri che erano state eliminate²⁰. Oltre all'elenco dei testi a disposizione degli studenti, infatti, il catalogo riporta nel dettaglio i libri da censurare con l'indicazione del luogo e della data di stampa. Per ognuno di questi testi il censore ha indicato il numero di pagina e di riga di inizio e di fine della revisione. Prima di passare in rassegna i singoli testi da espurgare, inoltre, il cen-

¹⁹ Sulla letteratura di matrice cattolica nell'epoca della Restaurazione cfr. S. Albertan-Coppola, *L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019.

²⁰ Sul dibattito in merito alla libertà di stampa, oltre all'ormai classico R. Darnton, *Pornografia, satira e utopia all'origine della Rivoluzione francese*, Milano, Mondadori, 1997, si veda V. Frajese, *La censura in Italia. Dall'Inquisizione alla polizia*, Roma-Bari, Laterza, 2014 e l'utile sintesi *La censura nel secolo dei Lumi. Una visione internazionale*, a cura di E. Tortarolo, Torino, Utet Libreria, 2011. Sulla Francia cfr. tra gli altri L. Compagna, *Alle origini della libertà di stampa nella Francia della Restaurazione*, Roma-Bari, Laterza, 1979 e I. de Conihout, *La Restauration. Contrôle et liberté*, in *Histoire de l'édition française. Le livre triomphant*, éd. R. Chartier - H. J. Martin, Paris, Fayard-Cercle de la Librairie, 1990, pp. 709-717.

sore ha riportato istruzioni minuziose su come eliminare le parti da cassare ed eventualmente sostituirle con brevi frasi di collegamento tra le parti precedente e successiva a quella tagliata.

Non è questo il luogo in cui passare in rassegna singolarmente tutti i testi indicati nel catalogo come «*corrigés*», ma alcune osservazioni in merito al valore e alle finalità educative di queste censure è opportuno farle. Il primo dato che balza all'occhio è che sono censurati anche libri di gesuiti. Questo trattamento riguarda due tipologie di opere: alla prima appartengono libri di contenuto storico che possono essere considerati dei classici della letteratura gesuitica, non rivolti alla scuola e risalenti al XVII secolo oppure ai primi decenni del XVIII, come le storie di Charlevoix dedicate a Santo Domingo e al Giappone o la monumentale *Histoire de France* di Gabriel Daniel. Le censure riguardavano in questi casi più che giudizi su determinati personaggi storici o l'interpretazione di eventi, episodi considerati non adeguati dal punto vista morale, in quanto evocanti temi amorosi o sessuali. Questo sembra essere il motivo, per esempio, dell'eliminazione di un lungo passo del secondo volume dell'*Histoire générale d'Espagne* di Juan de Mariana nel quale si raccontava dell'«amour infame» che il sultano di Cordova Abd al-Rahman III avrebbe nutrito per Pelagio, un giovane ostaggio che i cristiani gli avevano inviato in cambio della liberazione di due vescovi presi prigionieri dopo la battaglia di Junquera del 921²¹. Pelagio, «*plein de pudeur et de religion*», avrebbe resistito alla «*violence*» del sultano, ma per questo «*le roy infidèle changes son amour en fureur, fit tenailler et mettre en pieces Pelage, avec ordre de jeter tous ses membres dans le Guadalquivir*». Il sacrificio di Pelagio non sarebbe, però, stato ignorato dai cristiani, che lo avrebbero di lì a poco santificato come «*martyr de la chasteté*».

La storia raccontata da de Mariana fu evidentemente considerata troppo esplicita dal censore di Saint Acheul, che prescrisse di sostituirla con una più scarna descrizione dell'avvenimento secondo cui «*il [Pelage] ne tarda point à s'attirer l'estime et l'affection du Roi barbare; mais celui-ci ayant exigé de lui une action contraire à l'honnêteté, le courageux enfant ne craignoit point de lui résister*».

Il secondo tipo di libri composti da gesuiti e passati a censura a Saint Acheul è, invece, composto da manuali scolastici pubblicati dopo la soppressione dell'ordine. Si tratta, quindi, di testi che non erano stati preventivamente approvati

²¹ J. de Mariana, *Histoire générale d'Espagne*, Paris, Le Mercier, 1725, vol. 2, p. 122. Il passo tagliato andava dalla linea 13 alla linea 23 di pagina 122.

dalla Compagnia, ma che erano stati comunque passati al vaglio delle autorità e avevano ricevuto l'*imprimatur* di un censore laico e di uno religioso. È questo il caso, tra gli altri, dei manuali del più volte citato Domairon: come abbiamo già detto, l'ex gesuita aveva pubblicato alcuni libri scolastici selezionati da un'apposita commissione che ne aveva approvato l'uso per l'insegnamento nei licei e nelle altre scuole imperiali. Si tratta, dunque, di testi che ebbero un'ampia circolazione nelle scuole francesi dei primi decenni dell'Ottocento, dove erano naturalmente utilizzati senza ulteriori revisioni. Anche per questa seconda tipologia di testi i tagli riguardavano passi considerati troppo licenziosi o comunque immorali, benché tratti da opere celeberrime.

Così può essere spiegata l'eliminazione di una quindicina di pagine della *Poétique française* nelle quali, trattando delle caratteristiche del genere della commedia, l'autore passava in rassegna alcune opere classiche, da Plauto a Molière, in cui l'accurata descrizione di «un vice ou un ridicule» di un personaggio era utilizzata per caratterizzarlo e farlo amare dal pubblico²². Analoga sorte subì un passo dei *Principes généraux de belles lettres* dello stesso autore, dove era riportata una poesia di stampo bucolico del poeta francese Rosset dedicata al gallo, dipinto come «de ses soeurs est l'époux, et le roi; Toujours marche à leur tête et leur donne la loi; Il peut dix ans entiers les aimer, les conduire; Il est né pour l'amour, il est né pour l'empire»²³.

Il fatto che anche i libri composti da membri della *Compagnie* venissero epurati può contribuire a dimostrare con quanto scrupolo i bibliotecari di Saint Acheul svolgessero il loro compito di censori. Le opere «corrigées» sono complessivamente 118 (ovvero poco più del 10% di quelle che componevano la biblioteca) e sono concentrate nella sezione dedicata all'*Histoire profane*. Si trattava soprattutto di testi non pensati per la scuola e relativi a fatti e momenti storici più o meno coevi. Era, dunque, quasi scontato che possedessero contenuti considerati non integralmente adatti a un pubblico di giovani lettori. E i gesuiti dedicarono grande attenzione a purgarli in tutte le parti che potevano risultare sconvenienti, cassando singole righe piuttosto che passaggi di numerose pagine.

Le modalità di censura adottate a Saint Acheul sembrano ricalcare, a oltre due secoli di distanza, quelle promosse e utilizzate da Possevino nella sua cele-

²² L. Domairon, *Poétique française*, cit., p. 234. Il taglio riguardava complessivamente le pagine 234-247.

²³ L. Domairon, *Principes généraux de belles lettres*, cit., vol. 3, p. 18.

berrima *Bibliotheca Selecta*²⁴. La selezione era, infatti, di duplice natura: la prima consisteva in un'attenta esclusione dei libri che promuovevano valori e tesi non solo proibiti, ma soprattutto contrari a quelli cari ai gesuiti, esclusi preventivamente dagli scaffali della biblioteca scolastica; la seconda era basata su un rigido vaglio dei contenuti di quelli ammessi a farne parte, attraverso l'«emendatio» e l'«expurgatio», così come raccomandati da una lunga tradizione di controllo e revisione che nella Compagnia di Gesù aveva in Possevino uno dei suoi riferimenti più alti e affidabili.

L'opera di «correzione», come viene definita nel catalogo, era finalizzata a mettere nelle mani degli studenti soltanto libri completamente consoni alla loro educazione morale e alla trasmissione di contenuti coerenti con ciò che veniva insegnato in classe. Non va, infatti, dimenticato che i testi della biblioteca scolastica venivano consultati in autonomia dagli alunni, seppur sotto la vigile supervisione dei loro insegnanti. E mentre i censori si sforzavano di eliminare tutte le parti di testo che potevano risultare diseducative, i giovani lettori si prodigavano per risalire ai contenuti originali, innescando un processo di controllo che doveva avere nella fase della restituzione del libro un momento importante almeno quanto quella della espurgazione. È quanto emerge da un *Remarque* annesso alla *Manière d'effacer dans les livres les mauvais endroits*, redatta molto probabilmente da Loriguet, dato che era siglato «A.M.D.G.» («Ad Maiorem Dei Gloriam»), acronimo normalmente utilizzato dal direttore del collegio di Saint Acheul. Prima di elencare nel dettaglio le parti dei libri da censurare, l'estensore del *Remarque* si lamentava del fatto che non sempre le «corrections» erano apportate in modo corretto, nel senso che alcuni passi che avrebbero dovuto essere cassati erano, in realtà, ancora leggibili, mentre talvolta, seppur più raramente, erano stati eliminati passaggi che nulla avevano «de mauvais». Inoltre, alcuni testi risultavano privi di intere pagine che non avrebbero dovuto essere rimosse poiché il taglio non avrebbe dovuto riguardare che qualche riga, «ces lignes ayant été découvertes par les écoliers, les Bibliothécaires trouvaient qu'il était plus court d'arracher la page que d'effacer de nouveau».

²⁴ Sulla *Bibliotheca Selecta* di Possevino cfr. C. Carella, *Antonio Possevino e la Biblioteca "Selecta" del principe cristiano*, in *Bibliothecae Selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1993, pp. 507-516. Si veda anche A. Biondi, *La Bibliotheca selecta di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale*, in *La Ratio studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, a cura di G. P. Brizzi, Roma, Bulzoni, 1981, pp. 43-75.

L'opera di censura doveva apparire improba agli stessi censori, anche in un periodo che sarebbe passato alla storia come "Restaurazione", quando, cioè, le posizioni reazionarie avevano la meglio su quelle riformistiche o comunque aperte all'innovazione. L'«Età della Rivoluzione», come l'avrebbe definita Eric Hobsbawm, seguiva, però, il suo corso e la circolazione delle idee sarebbe stata sempre più difficile da controllare, anche in un contesto per sua natura protetto e spesso avulso dalla realtà come la scuola²⁵.

²⁵ E. J. Hobsbawm, *L'Età della Rivoluzione (1789-1848)*, Milano, Rizzoli, 1999 (1ª edizione 1962).

Indice dei nomi

- Abad Pérez, Antolín 101n
Abbadie, Jean-Jacques-Blaise d' 68n, 69
Abd al-Rahman III, sultano di Cordova 251
Adiele, Pius Onyemechi 193n
Afinogenov, Grigorij 167n
Aiguebelles Lasne d' 236
Ajello, Renato 84n
Albani, Gianfrancesco 136
Alberigo, Giuseppe 144-145
Albertan-Coppola, Sylviane 250n
Alcaraz Gómez, José F. 197n, 199n
Alejandro, padre francescano 101 e n
Alessandro I, zar di Russia 72, 151
Alessandro VIII (Ottoboni, Pietro Vito), papa 106
Alfieri di Sostegno, Carlo Emanuele 230
Alfieri di Sostegno, Cesare 230
Alfieri, Fernanda 77n, 186n, 208n
Alfieri, Vittorio 230
Almeida, Inocêncio de 50n
Aloisio, Giuseppe 89
Altamirano, Pedro Ignacio 197
Amaduzzi, Giovanni Cristofano 117, 118n
Amara-Poignet, Michel 158n
Amati, Girolamo 118
Amendola, Ciro 208 e n
Amiot, Jean-Joseph-Marie 99-103, 104n, 107-113
Amort, Eusebio 128
Anchieta, Giuseppe 200, 201n
Andrade, Alonso de 195 e n
Andrés y Morell, Juan 207, 209-214
Andrzej Bobola, santo 154 e n
Angiolini, Antonio 148n
Angiolini, Enrico 119n
Angiolini, Francesco 148n
Angiolini, Gaetano 92 e n, 94-96, 148 e n, 149n
Angiolini, Giuseppe 148n, 151n
Angiolini, Luigi 148n
Antonelli, Leonardo 77
Aquino, Tommaso d' 128
Arato, Franco 207n
Araujo, José de 101
Arezzo, Tommaso 158n
Arundell, *famiglia* 222
Asfour, Adeline 130n
Astorgano Abajo, Antonio 54n
Attimis, Tristano d' 101
Avogadro della Motta, Emiliano 209
Azara, José Nicolás de 199
Aznar, Francisco 49

Backer, Alois de 138n, 240n
Bagnati, Simone 180n
Bailly, Jean Sylvain 111n
Baldacchini, Lorenzo 83n
Baldini, Ugo 30n, 50n, 83n, 125n
Banchoff, Thomas 78n
Bandettini, Teresa 119 e n
Bandikian, Valéry 158n
Bangert, William V. 29n
Barraza Mendoza, Elsa 80n
Barrett, Thomas M. 160n
Barruel, Augustin 225, 242, 250
Bartoli, Daniello 203 e n, 204n
Bassi, Giacinto 94 e n, 95n, 96n
Batllori, Miquel 83n
Batteux, Charles 108
Baudier, Roger 69n, 70n
Baudouin, Michel 68-69, 70n

- Bawden, Charles 165n
Beauchamps, Alphonse de 250
Beauchesne, Gabriel 75n, 130n, 157n
Beaumont, Christophe de 235 e n
Beauvois, Daniel 72n
Belaubre, Christophe 77n
Bellarmino, Roberto 141, 197, 247
Bellemare, Alexandre 249
Bellemare, Jean François 249
Bellenger, Dominic Aidan 70n
Bellettini, Pierangelo 83n
Benedetto XIII (Orsini, Vincenzo Maria),
papa 126
Benedetto XIV (Lambertini, Prospero Loren-
zo), papa 28, 100 e n, 101n, 113, 123, 130-
131, 196-199
Béquet, Paul 231 e n
Berchmans, Jean, santo 201 e n, 238
Bergier, Nicolas-Sylvestre 248
Bergoglio, Jorge Mario *vedi* Francesco I, papa
Berthier, Guillaume-François 248
Bertin, Henri-Léonard Jean-Baptiste 103-
104, 107, 111n, 112n, 113
Bertola, Domenico 121
Bertrams, Wilhelm 145-146
Bérulle, Pierre (Pietro) de 130, 228
Betti, Umberto 145n
Bianchi, Angelo 240n
Bianchini, Paolo 16, 22, 83n, 133n, 202n,
217n, 228n, 233, 236n, 240n, 245n
Bicheron, Antoine-Joseph 228
Biever, Albert Hubert 69n, 70n
Binzley, Ronald A. 71n, 80n
Blyth, George 167n
Bobola, Andrzej *vedi* Andrzej Bobola, santo
Bodoni, Giovan Battista 118, 212n
Bodoni, Margherita 119
Bolgeni, Giovanni Vincenzo 133-146
Bolis, Ezio 169n
Bona, Candido 202n, 203n, 248n
Bonald, Louis-Gabriel de 249
Bonaparte, Giuseppe, re di Napoli 95-96, 122
Bonaparte, Napoleone *vedi* Napoleone I Bo-
naparte, imperatore dei francesi
Bonaventura da Bagnoregio 128
Bonola, Rocco 136
Borghesi, Bartolomeo 117-118
Borghesi, Pietro 117
Borgia, Stefano 136
Borja Medina Rojas, Francisco de 120n
Borja, Jaime H. 194n
Borromeo, Carlo 125n, 129-130
Borromeo, Vitaliano 136
Boscovich, Ruggero 239, 241
Bottereau, Georges 29n
Bouneau, Christine 238n
Bourdoulou, Louis 247
Bourgeois, François 103 e n, 108
Bourret, Jean-François 150n
Boussel, Gabriel 102
Bouvet, Joachim 111
Braschi, Giovanni Angelo *vedi* Pio VI, papa
Bréquigny Louis Georges Oudart-Feudrix de
108
Briand, Jean-Olivier 69n, 70 e n
Brighenti, Pietro 55
Brizzi, Gian Paolo 30n, 50n, 83n, 125n, 253n
Broglie, Charles-Louis-Victor de 75, 221-223,
225-226
Bros, Nicolás 62
Brower, Daniel R. 156, 160n, 164
Brown, George W. 65n
Brunton, Henry 163n
Brzozowski, Tadeusz 77, 151n, 152n, 153n,
154, 155n, 162n, 165
Bucchetti, Luigi Maria 136
Buffier, Claudio 201n,
Buratti, Katia 124n
Burigana, Riccardo 144n
Burke, Edmund 73, 74n, 79
Burnichon, Joseph 75n
Burson, Jeffrey D. 68n, 105n, 108n
Buynand des Echelles, J.F.A. 248
Byron, George 117
Caffiero, Marina 88n, 136n
Calvino, Giovanni 122, 126-127, 230
Campomanes, Pedro Rodríguez de 51, 83n,
198n
Canavesio, Walter 202n
Canetti, Luigi 123n
Canger, Ferdinando 181n

- Canisio, Pietro 201 e n
 Cantoni, Francesco 60
 Capece Minutolo, Antonio, principe di Canosa 209
 Capizzi, Carmelo 159n
 Capponi, Francesco 200
 Capriotti, Giuseppe 155n
 Carafa, Francesco 136
 Carandino, Giovanni Battista 200
 Carayon, Auguste 69n, 147n, 150n, 151n, 156n, 157n, 159 e n, 160n, 161n, 163n, 166n, 167n
 Carbone, Angela 83n
 Cárdenas y Pignatelli, Francisco de, conte di Acerra 89
 Cárdenas, Elisa 194n
 Cardillo, Luca 87-88
 Carducci, Giosuè (Teofilo Eritteo Eleutero) 119
 Carlo Felice di Savoia, re di Sardegna 202-204
 Carlo III di Borbone, re di Spagna 51, 83n, 84, 89n, 120, 198n, 211, 214, 223
 Carlo IV di Borbone, re di Spagna 91, 93, 214
 Carlo X di Borbone, re di Francia 224
 Carnot, Lazzaro Nicola 119
 Carpenter, Kirsty 224n
 Carrara, Francesco 136
 Carroll, Daniel 66n
 Carroll, John 66 e n, 71 e n, 72n, 73 e n, 75-78, 80, 81n
 Carron, Guy-Toussaint-Julien 223
 Cartier, Michel 109n
 Carvajal, José de 197n, 198
 Carvalho e Melo, Sebastião José de, marchese di Pombal 32
 Casanova, José 78n
 Casot, Jean-Joseph 70 e n, 79
 Castelli, Giuseppe Maria 67n
 Castellini, Francesco 121n
 Caterina II, zarina di Russia 28, 72, 148, 149n, 150, 155, 161
 Catto, Michela 11, 15-16, 21-22, 65n, 99, 100n, 101n, 154n, 187n
 Cavalli, Alessandro 27n, 47n
 Cellot, Louis 241n, 242
 Cepari, Virgilio 201n
 Ceretta, Manuela 221n
 Cerutti, Gioacchino 249
 Chadwick, Hubert 75n, 222n
 Challoner, Richard 67-68, 70
 Chan, Albert 151n
 Charlevoix, Pierre-François-Xavier de 251
 Chartier, Roger 250n
 Chateaubriand, François-René de 119, 231, 249
 Chevassu, Joseph 129 e n
 Chiosso, Giorgio 202n, 240n
 Cibot, Pierre Martial 108, 111n
 Claver, Pedro 191-199, 201, 204-205
 Clemente XIII (Rezzonico, Carlo), papa 28-30, 32n
 Clemente XIV (Ganganelli, Giovanni Vincenzo Antonio / Lorenzo), papa 14, 20, 30, 46, 50 e n, 66, 71n, 77, 102, 106, 117, 121, 133n, 142, 242
 Clifford, *famiglia* 222
 Codignola Bo, Luca 11, 16, 22, 65 e n, 66n, 67n, 70n, 71n, 76n, 77n, 78n, 79n, 167n
 Codignola, Ernesto 208n
 Coince, Joseph 157 e n
 Colombo, Emanuele 11, 16, 22, 94n, 133n, 138n, 169 e n, 171n, 173n, 185n, 186n, 187n
 Colonna, Marina 50n, 133n
 Colpo, Mario 74n, 75n
 Compagna, Luigi 250n
 Cona, Rino 219n
 Condé, principe di 221, 227n
 Confino, Michael 149n
 Confucio 100n, 110
 Conrad, Glenn R. 68n
 Coppola, Raffaele 208 e n
 Cordara, Giulio Cesare 28n
 Cordier, Henri 104n, 105n, 106n, 107n
 Corradini, Piero 103n
 Cossé-Brisac, Délie de (Marie de Saint-Louis de Gonzague) 157n
 Crispi, Girolamo 171n
 Cristo *vedi* Gesù di Nazareth
 Cromwell, Richard 77n
 Crook, Malcom 104n

- Cruz, Juan de la 62
Cuccagni, Luigi 136
Curran, Robert Emmett 77n, 79n, 80n, 193n
Czerniewicz, Stanislaw 91
- Da Civezza, Marcellino 181n
Da Porto Maurizio, Leonardo 124, 171n
Dal Monte, Bartolomeo Maria 117, 123-131
Dal Pozzo, Giovanni (Delpozzo, I. P.) 163 e n
Dall'Aglio, Margherita Paola 119n
Dalton, Roy Clinton 79n
Daniel, Gabriel 251
Darnall Carroll, Eleanor 66n
Darnton, Robert 250n
Davide, profeta 37 e n
De Bonis, Carlo 180n
De Bonis, Giovanni 207, 210n
De Cesare, Gennaro Maria 185 e n
De Colonia, Dominique 247
De Conihout, Isabelle 250n
De Felice, Renzo 134n
De Geronimo (Di Girolamo), Francesco, santo 154n, 179-181, 183, 186n, 200-201
De Giorgi, Fulvio 11, 16, 22, 207, 221n
De Lara, Giuseppe 198
De Maistre, Joseph 162n, 210, 230, 249
De Maistre, Xavier 162n
De Mattei, Roberto 249n
De Potter, Louis Joseph Antoine 34n
De' Buoi, Giuseppe Vitale 59
Debrosse, Robert 230e n
Degli Oddi, Longaro 180n, 194, 197-200, 201n, 203-205
Degli Onofri, Pietro 180n
Dehergne, Joseph 99n, 108n
Del Corno, Nicola 248n
Del Vecchio, Saverio 86
Della Somaglia, Giulio Maria 74, 179
Delpiano, Patrizia 11, 16, 23, 191, 192n, 193n, 195n, 198n, 245n
Deržavin, Gavril Romanovič 148
Des Billons, François Joseph Terrasse 236 e n
Desnoyers, Etienne 241 e n
Devitt, Edward Ignatius 68n
Di Chio, Alberto 124n
Di Pietro, Michele 78n
Di Sales, Francesco 125n, 129, 201n
Di Sales, Luigi 201n
Di Simone, Maria Rosa 51n
Didelli, Gennaro 87
Diessbach Albert Nikolas von 202, 248
Dinacci, Marcello 94n
Dobrizhoffer, Martin 59n
Domairon, Louis 237, 240, 247, 252 e n
Domínguez Moltó, Adolfo 207n
Domínguez, Joaquín María 65n, 134n, 151n, 193n, 222n
Donato, Maria Pia 197n
Dormer, Diego 195n
Douglas, Mary 27n
Doyle, William 104
Drane, Joseph K. 78n
Duarte, Manuel 120-121
Dumanov, Chasan Muchtarovič 163n
Dumons, Bruno 248n
Dumouchel, Etienne 230 e n
Dym, Jordana 77n
- Echevarría y Elguezúa, Santiago José 69
Edelstein, Dan 111n
Edigati, Daniele 94n
Edwards, Francis Oborn 75n
Egido, Teófanos 83n
Ellerker, Thomas 66n
Ellis, Angela 71n
Ellis, John Tracy 79n
Émery, Jacques-André 227
Eno, Robert B. 79n
Enrico IV di Borbone, re di Francia 247
Esopo 236
Espinha, José de 99
Esposito, Roberto 27n
Estense Tassoni, Giulio Cesare 96
Everlange-Vitry, Robert d' 158
Eximeno y Pujades, Antonio 54n
- Fabre, Pierre-Antoine 28n, 73n, 89n, 92n, 148n, 155n, 169n, 173n, 194n, 231n
Faggioli, Massimo 145n
Falkner, Thomas 59n
Fanelli, Domenico Maria 60
Fantuzzi, Gaetano 118

- Fares, Diego 192n
Fattori, Maria Teresa 101n, 130
Fava, Sabrina 245n
Fedi, Andrea 169n
Fedro 236
Felice, Domenico 112n
Fénelon, François de Salignac de La Mothe 142, 220, 229, 231, 235
Ferdinando Carlo Antonio d'Asburgo-Lorena 214
Ferdinando II di Borbone, re delle Due Sicilie 209
Ferdinando IV di Borbone, re di Napoli (Ferdinando I, re delle Due Sicilie) 88, 93, 214
Ferdinando VI di Borbone, re di Spagna 196-198
Ferlan, Claudio 100n, 187n
Fernández Arrillaga, Inmaculada 51n, 52n, 53n, 63n, 83n, 89n
Fernández, José 195
Fernández Buendía, Joseph 195n
Ferrantini, Alberto 56n
Ferraresi, Alessandra 85n
Ferrer Benimeli, José Antonio 58n
Ferri, Andrea 53n
Fesch, Joseph 227, 231
Févre, Jacques Antoine 196
Filippo V di Borbone, re di Spagna 196-197
Filippov, Mikhail 158n
Finlay, John 104n, 112n
Fiorani, Luigi 74n, 139n
Fitzgerald-Lombard, Charles 71n
FitzWilliam, Richard 222
Fiumi Sermattei, Ilaria 79n
Floret, Karolina 155
Fontana Castelli, Eva 11, 16, 22, 74n, 75n, 80n, 159n, 217 e n, 218n, 219n, 222n, 226n, 227n, 228n, 231n
Fontana, Fulvio 185n
Forníes Casals, José Francisco 54n
Forrest, Alan 104n
Fortis, Luigi 182n, 183-184, 203n
Fouché, Joseph 227, 231
Fouilloux, Étienne 145n
Francesco I (Bergoglio, Jorge Mario), papa 32n, 191 e n, 192n
Francesco I di Borbone, re delle Due Sicilie 209, 213
Francesco Saverio, santo 175, 201 e n
Franklin, Benjamin 71n
Fregoso Gómez, José 193n
Fuentes Fos, Carlos Damián 207n
Furstenberg, François 67n
Gad, Louis du 102
Gaddo, Irene 100n
Gagarin, Juri 158n, 162n
Gagliardi, Vincenzo 178n
Gagnebet, Marie-Rosarie 144 e n
Galilei, Galileo 211
Gallagher, Clarence 72n
Gallo, Marzio Mastrilli, marchese di 96
Galluzzi, Francesco Maria 170n
Ganganelli, Giovanni Vincenzo Antonio (Lorenzo) *vedi* Clemente XIV, papa
Garampi, Giuseppe 117-118, 136
García-Villoslada, Ricardo 83n
Gauchat, Gabriel 248
Gemini, Giovanni Battista 136
Gentile, Pierangelo 202n
Gentilini, Giovanni Battista 136
Gerdil, Sigismondo 136
Gesù di Nazareth, *detto* il Cristo 31, 37-39, 44, 47, 122-123, 125-127, 128n, 130, 141, 174, 177, 178n, 182n, 230
Ghilini, Tommaso Maria 66-68
Ghisalberti, Alberto Maria 65n
Giacomo, apostolo 37 e n
Giménez López, Enrique 60n, 83n, 89n, 207n
Giobbe, apostolo 37 e n
Giordano, Pietro 119
Giovannelli, Giovanni Andrea 200
Giovanni Paolo II (Wojtyła, Karol Józef), papa 125n
Giraud, Bernardino 49
Giraudeau, Bonaventure 237 e n, 247
Giunchi, Emanuele 121, 122n
Giuseppe II d'Asburgo-Lorena, imperatore 156, 213
Giustiniani, Lorenzo 85n
Goffredo, Francesco Saverio 181n
Golicyn, Aleksandr Nicolaevič 162 e n

- Gollar, C. Walker 80n
Golvers, Noël 107n
Gonzaga, Luigi, santo 153-154, 201 e n, 238
González, Tyrso 100
Gougeaud-Arnaudeau, Simon 219n
Goujon, Patrick 28n, 73n, 89n, 173n, 231n
Grassi, Giovanni Antonio 73n, 77 e n, 78n, 167 e n, 203-204
Grasso, Claudio 94n
Gregorio Armeno, santo 163
Gregorio XV (Ludovisi, Alessandro), papa 126
Gregorio XVI (Cappellari, Bartolomeo Alberto), papa 180, 187n
Griffet, Henry 235 e n
Grimaldi, Maria Antonia Oliva, principessa di Gerace 86 e n
Grimeau, Nicolas de 224
Grivel, Fidèle de 147n, 149n, 159, 167
Grooataers, Jan 146n
Grou, Jean-Nicolas 247
Gruber, Gabriel 72, 148 e n, 151n, 157n, 172n
Guasti, Niccolò 11, 13, 19, 50n, 51n, 52n, 54n, 55n, 62n, 73n, 74n, 78n, 80n, 83n, 89n, 91n, 92n, 93n, 94n, 95n, 96n, 133n, 198n, 207n
Guénée, Antoine 248
Guerci, Luciano 88n
Guerin du Rocher, Pierre-Marie Stanislas 247
Guerrini, Maria Teresa 11, 15-16, 21-22, 49, 50n, 51n, 52n, 53n, 56n, 59n, 60n, 61n, 83n, 89n
Guevara, José 59
Guibert, Joseph de 32n
Guidée, Achille 221n, 227n, 228n
Guidetti, Armando 169n
Guignes, Joseph de 108
Guilday, Peter Keenan 65, 66n, 75n, 78n, 79 e n, 80n, 81
Gustavo IV Adolfo, re di Svezia 148, 156n

Hanley, Thomas O'Brien 66n
Haupt, Heinz-Gerhard 186n
Hautecourt, Jacques Louis Pinot de 241n
Henry, Gilles 150n, 154n, 156n, 159-163, 166 e n
Hermann, Gertrude 154

Hermans, Michel 69n, 99n, 100n
Hernández, Pablo 57n
Hernriques, Antonio 101
Hobsbawm, Eric J. 254 e n
Holt, Thomas Geoffrey 70n, 72n, 75n
Hsia, Ronnie Po-chia 99n, 105n, 153n
Huard, Pierre 99n, 113n
Hubert, Ollivier 67n, 70n
Hughes, Thonas Aloysius 65n, 79n
Hunter, George 67n
Hus, Jan 122

Iappelli, Filippo 179n
Ignazio de Loyola, santo 14, 31 e n, 38-39, 40n, 43-45, 46n, 47-48, 64, 130, 131, 133-134, 153, 174, 178, 187, 203, 214, 222
Imbruglia, Girolamo 58n
Infeld, Franz 157n
Inglot, Marek Andrzej, 72n, 78n, 80n, 89n, 147n, 158n, 166n, 167n
Innocenzo XII (Pignatelli, Antonio), papa 194
Innocenzo XIII (Conti, Michelangelo), papa 106
Irace, Erminia 85n

Jacobs, Pierre 162 e n
Jean-Baptiste Poquelin, detto Molière, 252
Jiang, Qinfang 108n
Jolís, José 59n
Jombert, Charles-Antoine 242
Jones, Linda Chamberlain 69n
Jouvancy, Joseph de 235, 247
Julia, Dominique 78n, 81n

Kamienski, Joseph 157 e n
Kang, Philippe-Stanislas 99
Kangxi, imperatore della Cina 100-102
Kao, Aloys 108
Kareu, Franciszek 72
Karl Habliz (Karl I. Gablic), 150
Kempis, Tommaso da 128
Kenis, Leo 69n, 231n
Klaproth, Julius von 160n
Ko, Pierre Louis 112
Kočubej, Viktor Pavlovič 148, 151n

- Kohlmann, Anton 77 e n, 225 e n
 Kong, famiglia, 110
 Kostka, Stanislawo, santo, 238
 Koszowska-Zdzarska, Felicyana 155
 Krahl, Joseph 101n, 105n
 Kränzl, Thomas 157n
 Krebsbach, Suzanne 75n
 Kruschinsky, Joseph (pseudonimo: Hieronymus) 151n
 Kuzniewski, Anthony J. 78n
- La Mennais, Félicité de 249
 La Padula, Benedetto 169n
 La Rue, Pierre de, abbé de L'Isle-Dieu 69n, 70
 Lackner, Michael 111n
 Laínez, Diego 31n
 Lam, Ching-wah 108n
 Lamartine Françoise-Alix des Roys de 229
 Lamartine, Alphonse de, 221n, 228-231
 Lambert, Claude-François 160n
 Lamberti, Giuseppe 87
 Lambertini, Prospero Lorenzo, *vedi* Benedetto XIV, papa
 Lambruschini, Giovanni Battista 178n
 Landen, Alois von 151
 Landry Deron, Isabelle 100n
 Latreille, Camille 226n
 Lattanzi, Ugo 145n
 Lavenia, Vincenzo 105n, 153n
 Lazzerini, Edward J. 156, 160n, 164
 Le Clerc, Paul 238 e n
 Le Franc de Pompignan, Jean-George 248
 Le Mao, Caroline 238n
 Lee, Thomas H. C. 111n
 Leissègues de Rozaven, Jean-Louis de 75, 221n
 Lemmon, Alfred E. 68n
 Lenoir, Yves 99n
 Leone XIII (Pecci, Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi), papa 193
 Leopardi, Giacomo 119
 Leopardi, Monaldo 119
 Levra, Umberto 202n
 Lewis, Gwynne 104n, 111n
 Lewis, John 67, 71n
 Lighthart, C.J. 187n
- Liguori, Alfonso Maria di 123n
 Limpo Trigueiros, António Júlio 30n
 Lindeijer, Marc 69n, 231n
 Litta, Lorenzo 78n
 Liu, Paul 99
 Lodi, Enzo 124n, 130n
 Löffler, Alois 158
 Lorenzo García, Santiago 54n
 Lorient, Jean-Nicolas 236n, 238, 239n, 244-247, 253
 Lubelza, Antonio de 120
 Lubelza, Emanuele de (Lubelza, Manuel de) 117, 120-123, 126-131
 Luigi Filippo, duca d'Orléans 229
 Luigi Gonzaga, santo 153, 154, 201 e n, 238
 Luigi XIV di Borbone, re di Francia, 100 e n, 104
 Lundbæk, Knud 111n, 112n
 Luparini, Alessandro 118n
 Lupi, Regina 51n
 Lustyg, Antoni 157n
 Lutero, Martin 122
 Luyen, Jo 231n
- Maco, Leone 126n
 Maffei, Scipione 131
 Mai, Angelo 176n, 208 e n
 Maione, Domenico 94n
 Maistre, Joseph de 162n, 210, 230, 249
 Maistre, Xavier de 162n
 Majorana, Bernadette 169n, 170n, 177n
 Malachia, profeta 137
 Malevé, François 167
 Malevé, Melchior 167
 Malvezzi, Vincenzo 59, 124
 Mamachi, Tommaso Maria 136, 138
 Mancini, Giovanni Battista 117
 Manfron, Anna 83n
 Mannucci, Serafino 181 e n
 Manuel Peramás, José 58, 59 e n
 March, José María 92n, 93n, 96n
 Marchetti, Elisabetta 12, 16, 22, 122n, 123n, 124n, 125n, 129n
 Marchetti, Giovanni 136
 Marcinkiewicz, Joannes 157n
 Maréchal, Ambrose 78, 79n

- Maria Beatrice Cybo-d'Este, duchessa di Modena e Massa, 214
- Maria Carolina d'Asburgo-Lorena, regina di Napoli 93
- Maria Cristina di Savoia, regina delle Due Sicilie 209
- Maria Teresa d'Asburgo, imperatrice 84
- Mariana, Juan de 251 e n
- Marianna d'Asburgo Lorena, 219-220, 223
- Marietti, Giacinto 199 e n, 200n, 201n, 202-203, 204n
- Marino, Dario 202n
- Martelli, Fabio 61n, 83n
- Martin, Henri-Jean, 250n
- Martina, Giacomo 202n
- Maryks, Robert Aleksander 70n, 79n, 80n, 89n, 105n, 138n, 167n, 171n, 218n
- Masacci, Tobian 121
- Maslennikow, Andrijev V. 147n, 165n
- Masseau, Didier 245n
- Massei, Giuseppe 201n
- Massimi, Marina 134n, 185n
- Mateo Ripoll, Verónica 53n
- Mattei, Alessandro 49, 78n
- Mattos, Manuel de 99
- Maurizi, Vincenzo 184 e n
- Mazzeo, Guido Ettore 207n
- Mazzone, Umberto 130, 131 e n
- Mazzotti, Dario 118n
- McCoog, Thomas M. 66n, 67n, 70n, 74n, 75n, 78n, 80n, 222n
- McCullagh Torrens, William 224n, 225n
- McGreevy, John T. 78n, 80n, 81n, 167n
- McMahon, Darrin M. 245n
- McNaspy, Clement J. 193n
- Meehan, John D. 79n, 80n, 81n
- Melai, Fabrizio 56n, 57n, 58n, 59n, 60n, 187n
- Melloni, Alberto 144n, 145n
- Mesmer, Franz Anton 99n
- Meurin, Sébastien-Louis 69 e n, 70n
- Meyer, Frédéric 170n
- Meyer, Johannes 152n, 153n
- Michel, Pierre 221n
- Miglio, Girolamo 94n
- Millas, Joaquín 62
- Miller, James Rodger 79n
- Miller, Randall H. 77n
- Minchin, Susie 194n
- Minnich, Nelson H. 79n
- Mirabella, Castrense 87
- Miranda, Francisco Javier 59n
- Molinari, Matteo 225 e n
- Molyneux, Robert 72-73, 75n
- Monet, Jacques 79-80
- Mongini, Guido 12, 16, 22, 31n, 34n, 39n, 40n, 43n, 47n, 81n, 134n, 142n
- Moñino y Redondo, José 51
- Monti Peticari, Costanza 119 e n
- Monti, Alessandro 204n
- Monti, Vincenzo 119
- Montini, Giovanni Battista *vedi* Paolo VI, papa
- Moore, John Preston 68n
- Morales, Martín María 28n, 73n, 89n, 173n, 231n
- Mori, Simona 94n
- Morin, Marie-Renée 230n
- Moritz, Aloysius 151
- Moroškin, Mikhail 151n
- Mosca, Felice 180n
- Motta, Franco 154 e n, 179n, 181n, 204n
- Moura Ribeiro Zeron, Carlos Alberto de 191n
- Moutray, Tonya J. 223n
- Mozzi de' Capitani, Luigi 94-97, 136, 138n, 140-142, 171-179, 181-183, 185
- Mugnozzi, Giovanni 141
- Multon, Hilaire 248n
- Muratori, Ludovico Antonio 131, 208
- Muriel, Domingo 58 e n, 59
- Murphy, John 66n
- Murphy, Thomas Richard 80n
- Murtha, Ronin John 79n
- Mussolini, Benito 120n
- Muzio, Luigi 180n
- Nadal, Jerónimo 31 e n, 39n
- Nanni, Stefania 170n, 185n
- Napoleone I Bonaparte, imperatore dei francesi 224, 231, 240, 245
- Nardi, Luigi 117, 119, 121
- Naudet, Leopoldina 219-220, 228n
- Naudet, Luisa 219-220, 226n

- Neale, Charles 73n
Neale, Francis Ignatius 73n
Neale, Leonard 78
Neveu, Gérard 194n
Newson, Linda A. 194n
Nieremberg, Juan Eusebio 195
Nonotte, Claude-Adrien 247
Noris, Enrico 197 e n
North, Robert 187n
Notarfonso, Silvia 153n
Numhauser, Paulina 54n
- O'Brien, David J. 79n
O'Donnell, Catherine 68n, 71n, 74n, 76n, 78n, 80 e n, 81n
O'Flynn, Thomas 147n, 149n, 154n, 163n
O'Malley, John W. 67n
O'Neill, Charles Edwards 65n, 70n, 134n, 151n, 193n, 222n
Ohanjanov (Ohanzanow), Onofrio 159
Olavide, Pablo de 248n
Omodeo, Adolfo 231n
Orlandi, Giuseppe 178n
Orsini, Vincenzo Maria *vedi* Benedetto XIII, papa
Osuna, Juan de 121
- Pacca, Bartolomeo 77, 78n
Paccanari, Niccolò 74-75, 159 e n, 217, 218n, 221, 226, 227n
Pacheco Albalate, Manuel 53n
Paillet de Warcy L. 247
Palacios Preciado, Jorge 194n
Palafox, Juan de 197, 199
Pallante, Gennaro 87
Palmieri, Pasquale 88n, 90n, 179n
Paoli, Vincenzo de 129-130
Paolo di Tarso, santo 37-38, 44, 141
Paolo I, zar di Russia 72, 148
Paolo III (Farnese, Alessandro), papa 21
Paolo VI (Montini, Giovanni Battista), papa 145
Papa, Egidio 92n
Paquelin, Louis 157
Para du Phanjas, François 241-242, 247
Paris, François de 126-127
- Pastor, Ludwig von 28n
Paternostro, Rocco 169n
Patrignani, Giuseppe Antonio 200 e n, 238 e n
Paul, Armand-Laurent 236 e n, 240
Paula Bucareli y Ursúa, Francisco de 57
Paulian, Aimé Henry 241 e n
Pauw, Cornelis de 110
Pavirani, Paolo 121
Pavone, Sabina 12, 16, 22, 29n, 72n, 73n, 74n, 75n, 89n, 92n, 105n 106 e n, 134n, 147 e n, 148n, 153n, 154n, 155n, 187n
Peck, Anna 147n, 165n
Pecora, Alcir 134n
Pelagio, teologo 251
Pelayo, Atanasio 62
Pellegrini, Isabella 119
Pereira, Jacques 109n
Perelli, Giovanni 182n
Peticari, Giulio 118
Pertici, Roberto 94
Pestel, Friedemann 223n
Pestel, Pavel Ivanovič 165
Pezenas, Esprit 241 e n
Philip, Laure 223n
Philips, Gérard 146 e n
Piciulo, Viviana Silvia 50n, 58n
Picot de Clorivière, Pierre-Joseph 75 e n
Pierre, Benoît 92n
Pietro I il Grande, zar di Russia 148-149, 158n
Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena, granduca di Toscana 219
Pignatelli de Aragón y Moncayo, Francisca de, contessa di Acerra 89, 92
Pignatelli de Aragón y Moncayo, José 89-96, 98, 148n, 172 e n, 175-176, 179-180
Pignatelli-Fuentes, *famiglia* 89
Pimentel, Pedro 195
Pinamonti, Giovanni Pietro 169-170
Pio IX (Mastai-Ferretti, Giovanni Maria Battista P. P. I.), papa 193
Pio VI (Braschi, Giovanni Angelo), papa 74, 103, 134-135, 137-138, 140
Pio VII (Chiaromonti, Barnaba Niccolò Maria Luigi), papa 15, 21, 72, 77, 92-93, 121, 172 e n, 179, 213

- Pirri, Pietro 184n, 187n, 203n
Pissarevskij, Grigorij 153n
Pizzorusso, Giovanni 66-67, 74n, 77n, 80n, 203n
Plauto, Tito Maccio 252
Pleščeev (Pleshcheef), Sergej Ivanovič 160n
Plessis, Joseph-Octave 73 e n, 74n
Plowden, Charles 71n, 72n, 73 e n
Poggi, Vincenzo 159n
Poirot, Louis-Antoine 99n
Polcari, Innocenzo 180n, 181n
Poletti, Andrea 185n
Pombal, marchese di *vedi* Carvalho e Melo, Sebastião José de, marchese di Pombal
Pombeni, Paolo 186n
Poni, Carlo 53n
Pontbrian, René François Du Breil de 248
Porée, Charles 247
Porto Maurizio, Leonardo da 124, 170, 171n
Possevino, Antonio 252-253
Potó Noguero, Valerio 54n
Priego, Antonio 62
Proyart, Liévin-Bonaventure 249-250
Puell, Antonius 157
Pufendorf, Samuel von 138

Qianlong, imperatore della Cina 101-102, 109
Querbeuf, Yves-Mathurin-Marie Trébaudet de 235
Quesnay, François 109 e n
Quiñones, María de 195n, 196
Quintano Bonifaz, Manuel 199

Rai, Eleonora 154 e n, 179n, 181n, 204n
Raimondi, Ferdinando 129n
Rao, Anna Maria 86n, 89n, 179n
Rasponi Murat, Luisa 119
Raux, Nicolas-Joseph 103
Reboul, Juliette 223n
Renda, Francesco 85n, 86n
Retz, Franz 99
Reyre, Joseph 236 e n, 247
Ribadeneira, Pedro 31, 33 e n
Ricca, Francesco 150n, 160n, 161n, 163n
Ricci, Lorenzo 27-48, 81n, 134n, 142, 180, 241
Ricci, Matteo 99, 102, 109
Ricciardolo, Gaetano 103n
Richard, Charles-Louis 248
Richelieu, Armand Emmanuel 157
Richer, Edmond 122
Riva, Stefano 70n
Rocchi, Francesco 121
Rocciolo, Domenico 74n, 139n
Rochemonteix, Camille de 103n, 104n
Rochini, Marco 12, 16, 22, 133 e n, 134n, 137n, 139n, 143n, 144n, 186n, 187n
Roda y Arrieta, Manuel de 51, 199
Romagnoli Sacrati, Orinzia 119 e n
Roothaan, Jan Philip (Joannes Philippe) 14, 20, 31n, 32n, 33n, 36n, 180, 183-184, 185n, 186-187, 203-204, 222n, 243-244
Rosa, Mario 50n, 127n, 133n
Rosini, Carlo Maria 210
Rossignol, Jean-Joseph 239-240
Rouet de Journal, Marie-Joseph 157n
Rousseau, Jean-Jacques 234-235, 247-248
Rozaven, Jean-Luis 75, 221 e n, 223, 226
Rubiés, Joan-Pau 109n
Ruggieri (Ruggiero), Nicola de 129
Ruggieri, Giuseppe 137n
Rule, Paul 113n, 187n
Rumjancev, Nikolaj Petrovič 148
Russo, Maria Grazia 30n

Sacchetti, Giovanni Battista 184-185
Saliceti, Antonio Cristoforo 96
Salmerón, Alfonso 31
Salomoni, Generoso 197, 198n
Saluzzo, Ferdinando Maria 179
Samaritani, Antonio 53
Sambuy, Vittorio Amedeo 230
Sánchez de la Vega, Josefa 120
Sánchez Labrador, José 59 e n
Sanhuesa Fonseca, María
Santus, Cesare 153n
Saraceni, Angela 119
Sarnelli, Pompeo 126 e n, 128
Sauvage, Henri-Michel 250
Savage, John 77n
Savini, Ercole 184n
Scaduto, Mario 31n

Indice dei nomi

- Schlaflly, Daniel L. Jr. 67n, 68n, 72n, 73n, 78n, 80n, 167n
Schmid, Johanna 77n, 80n
Schmidt, Jeremy 50n
Schroth, Raymond A. 69n, 77n, 80n
Scotti, Angelo Antonio 207-215
Scully, Robert E. 71n
Segneri, Paolo (iuniore) 170-171, 185
Segneri, Paolo (seniore) 169-170, 176-177, 180, 182, 185 e n
Seguín, José 63n
Sensio, José 101n
Sevoy, François-Hyacinthe 129
Sheil, Richard Lalor 220 e n, 221n, 224-225, 229
Shore, Paul 73n, 74n, 76n, 80n, 81 e n, 133n, 147n, 151n, 152n, 217n
Siestrzencewicz, Stanisław 150
Simon, Constantin 147n, 150n, 152n, 153n
Simpson, Antony 222 e n
Smorzhevskij, Hieromonk Feodosij 167n
Sodano, Giulio 89n, 179n
Soffietti, Ignazio 239n
Solaro della Margarita, Clemente 209
Sommervogel, Carlos (Karl) 138n, 198n, 240n
Sonolet, Jacqueline 99n
Sopransi, Fedele 55
Sorrel, Christian 170n
Soto Artuñedo, Wenceslao 120n
Spada, Paolo 208n
Spalding, Thomas W. 76n, 79n
Spedalieri, Nicola 135, 137-138, 143
Spedicato, Mario 179n
Staffa, Dino 145 e n
Standaert, Nicolas 99n
Stella, Pietro 202n
Stickler, Alfonso Maria 145 e n
Stone, Marmaduke 72, 222n
Stonor, Christopher (Kit) 67n, 70
Storni, Hugo 62n
Stradiotti, Carlo 180n
Strickland, William 73n, 75
Sturgeon, Sinéad 221n
Suárez de Somoza, Gerónimo 195-196
Suire, Éric 238n
Sulas, Cinzia 203n
Swen, Litan 102n
Tantysow, David 159
Tanucci, Bernardo 84-86
Taparelli d'Azeglio, Cesare 209
Taparelli d'Azeglio, Luigi 203 e n, 209
Tardieu, Jean-Pierre 191n
Termanini, Tommaso 29n
Thjulen, Lorenzo Ignazio 136, 148 e n
Thompson, D. Gillian 75n
Thorpe, John 73n
Tiberi, Francesco 94
Tiraboschi, Girolamo 212
Todorov, Tzvetan 50n
Tormasov, Aleksandr Petrovič 162n
Torre, Uberto 200
Tortarolo, Edoardo 250n
Toupin, Robert 70n
Tour, Monsieur de la, intendente 103
Tournély, François-Léonor de 221
Trampus, Antonio 84n
Tribaldos Soriano, Rosa 53n
Trisco, Robert Frederick 79n
Turcotti, Carlo Giovanni 100n
Ulloa y de la Torre-Guiral, Antonio de 68n
Valenti Gonzaga, Luigi 136, 178
Valerio, Adriana 219n
Van Kley, Dale K. 133n
Vargas Arana, Paola 196n
Varin, Joseph 226-227
Varlet, Jean 230
Vega, Garcilaso de la 120
Venturi, Domenico 167
Venusio, Nicola 87
Verbiest, Fernand 102
Vignet, Louis de 230
Vincent, Bernard 169n
Virieu, Aymon de 230 e n
Visconti, Carlo 200
Vismara, Paola 94n, 138n, 171n
Vissière, Isabelle 102n
Vissière, Jean Louis 102n
Vittorio Emanuele I di Savoia, re di Sardegna 202

I gesuiti nell'età della soppressione e della restaurazione

- Volpe, Michele 185n
Voltaire, François-Marie Arouet 109 e n, 112 e n, 247-248
Vrindts, Joannes 231 e n

Wakelyn, Jon L. 77n
Walker, Bernard 72n, 74n
Weber, Alison 122n
Weber, Max 47
Weishaupt, Johann 225
White, Joseph Michael 79n
Whitehead, Maurice 71n, 80n, 222n
Winckelmann, Johann Joachim 118
Wong, Ming 99n, 113n
Worcester, Thomas 78n
Woyszwiłło, Jan 150n, 159 e n, 161-162, 163n, 166n

Wright, Jonathan A. 68n, 70n, 71n, 80n, 89n, 105n, 138n, 167n, 171n, 218n
Wyclif, John 122

Yang-ko, Po 108, 111
Yongzheng, imperatore della Cina 100-101

Zaccaria, Francesco Antonio 136
Załęski, Stanisław 151n
Zamek-Gliszczyńska, Anna 147n
Zanardi, Mario 234n
Zanfredini, Mario 134n, 138n
Zani, Alessandro 123, 125
Zauli, Vincenzo 176n, 183 e n
Zelo, Domenico 208 e n
Zocchi, Nicola 75n, 76 e n
Županov, Ines G. 73n

Università degli Studi di Napoli Federico II
Clio. Saggi di scienze storiche, archeologiche e storico-artistiche

- 1 *La costruzione della verità giudiziaria*, a cura di Marcella Marmo, Luigi Musella
- 2 *Scritture femminili e Storia*, a cura di Laura Guidi
- 3 Roberto P. Violi, *La formazione della Democrazia Cristiana a Napoli (agosto 1943 – gennaio 1944)*
- 4 Andrea D’Onofrio, *Razza, sangue e suolo. Utopie della razza e progetti eugenetici nel ruralismo nazista*
- 5 *Vivere la guerra. Percorsi biografici e ruoli di genere tra Risorgimento e primo conflitto mondiale*, a cura di Laura Guidi
- 6 Maria Rosaria Rescigno, *All’origine di una burocrazia moderna. Il personale del Ministero delle Finanze nel Mezzogiorno di primo Ottocento*
- 7 *Gli uomini e le cose*, I, *Figure di restauratori e casi di restauro in Italia tra XVIII e XX secolo*, atti del Convegno nazionale di studi (Napoli, 18-20 aprile 2007), a cura di Paola D’Alconzo
- 8 *Poteri, relazioni, guerra nel regno di Ferrante d’Aragona*, a cura di Francesco Senatore, Francesco Storti
- 9 Flavia Luise, *L’Archivio privato D’Avalos*
- 10 *Nuovi studi su Kyme eolica: produzioni e rotte trasmarine*, a cura di Lucia A. Scatozza Höricht
- 11 Pierluigi Totaro, *Modernizzazione e potere locale: l’azione politica di Fiorentino Sullo in Irpinia. 1943-1958*
- 12 Alessandro Tuccillo, *Il commercio infame. Antischiaivismo e diritti dell’uomo nel Settecento italiano*
- 13 *Alethia: Precatio e primo libro*, introduzione, testo latino, traduzione e commento, a cura di Claudio Mario Vittorio, Alessia D’Auria
- 14 *Prima e dopo Cavour. La musica tra Stato Sabauda e Italia Unita (1848-1870)*, atti del Convegno internazionale (Napoli, 11-12 novembre 2011), a cura di Enrico Careri, Enrica Donisi
- 15 *Tra insegnamento e ricerca. Entre enseignement et recherche: La storia della Rivoluzione francese. L’histoire de la Révolution française*, a cura di Anna Maria Rao
- 16 Marco Maria Aterrano, *Mediterranean-First? La pianificazione strategica anglo-americana e le origini dell’occupazione alleata in Italia (1939-1943)*

Tutti i testi sono sottoposti a peer review secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)

- 17 *Parlamenti di guerra (1914-1945). Caso italiano e contesto europeo*, a cura di Marco Meriggi
- 18 Italo Iasiello, *Napoli da capitale a periferia. Archeologia e mercato antiquario in Campania nella seconda metà dell'Ottocento*
- 19 Piero Ventura, *La capitale dei privilegi. Governo spagnolo, burocrazia e cittadinanza a Napoli nel Cinquecento*
- 20 Dario Nappo, *I porti romani nel Mar Rosso da Augusto al Tardoantico*
- 21 Laura Di Fiore, *Gli Invisibili. Polizia politica e agenti segreti nell'Ottocento borbonico*
- 22 Giovanna Cigliano, *Guerra, impero, rivoluzione: Russia, 1914-1917*
- 23 Giorgio Volpe, *We, the Elite. Storia dell'elitismo negli Stati Uniti dal 1920 al 1956*
- 24 *From the History of the Empire to World History. The Historiographical Itinerary of Christopher A. Bayly*, edited by M. Griffo and T. Tagliaferri
- 25 Antonio Fiore, *Camorra e polizia nella Napoli borbonica (1840-1860)*
- 26 Antonio Borrelli, *Tra comunità e società. La Casa del popolo e l'associazionismo nella Ponticelli del Novecento*
- 27 *Corte e cerimoniale di Carlo di Borbone a Napoli*, a cura di Anna Maria Rao
- 28 Ida Mauro, *Spazio urbano e rappresentazione del potere. Le cerimonie della città di Napoli dopo la rivolta di Masaniello (1648-1672)*
- 29 *Stranieri. Controllo, accoglienza e integrazione negli Stati italiani (XVI-XIX secolo)*, a cura di Marco Meriggi e Anna Maria Rao
- 30 *Ancora su poteri, relazioni, guerra nel regno di Ferrante d'Aragona. Studi sulle corrispondenze diplomatiche II*, a cura di Alessio Russo, Francesco Senatore, Francesco Storti
- 31 *Territorio, popolazione e risorse: strutture produttive nell'economia del mondo romano*, a cura di Giovanna Daniela Merola e Alfredina Storchi Marino
- 32 Giovanni Savino, *Il nazionalismo russo, 1900-1914. Identità, politica, società*
- 33 *Classi dirigenti nell'Italia unita: tra gruppi e territori*, a cura di Mario De Prosopo
- 34 Massimo Cattaneo, *Convertire e disciplinare. Chiesa romana e religiosità popolare in età moderna*
- 35 Anna Maria Rao, *Mezzogiorno feudale. Feudi e nobiltà da Carlo di Borbone al Decennio francese*
- 36 Gaia Bruno, *Le ricchezze degli avi. Cultura materiale della società napoletana nel Settecento*
- 37 *Il mondo in subbuglio. Ricerche sull'età delle rivoluzioni (1789-1849)*, a cura di Marcello Dinacci e Domenico Maione
- 38 *I rapporti fra città e campagna allo specchio della normativa statutaria. Un confronto fra lo Stato della Chiesa, la Toscana e l'Abruzzo (secoli XII-XVI)*, a cura di Gian Paolo Giuseppe Scharf

- 39 Yasmina Rocío Ben Yessef Garfia, *La Monarchia spagnola in una prospettiva policentrica. Reti, conflitti, negoziazioni tra scala locale e spazi imperiali (secoli XVI-XVII)*
- 40 *L'acqua: risorsa e minaccia. La gestione delle risorse idriche e delle inondazioni in Europa (XIV-XIX secolo)*, a cura di Elisabetta Bini, Diego Carnevale, Domenico Cecere
- 41 *Cultura di corte nel secolo XVIII spagnolo e italiano: diplomazia, musica, letteratura e arte*, a cura di Niccolò Guasti e Anna Maria Rao
- 42 Gennaro Maria Barbutto, Fabio Seller, *Profezia e politica all'alba dei tempi moderni*
- 43 *Napoli vicereale e le altre corti spagnole in Italia*, a cura di Attilio Antonelli, Francesca Chiantore, Elena Mazzola, cura editoriale di Emilia Borriello
- 44 Sarah Lias Ceide, *Scontri tra spie agli inizi della guerra fredda. L'Organisation Gehlen in Italia, 1946-1956*
- 45 Gianluca Bocchetti, *La didattica universitaria della storia. Un confronto tra Italia e Spagna*
- 46 *Famiglie divise. Storie di conflitti e trasgressioni (Italia e Spagna, secc. XVI-XVIII)*, a cura di Davide Balestra ed Elisa Novi Chavarria
- 47 Francesca Pirozzi, *Ceramica contemporanea d'autore in Italia*
- 48 Gabriella Desideri, *Napoli e Amsterdam. Relazioni, negoziazioni e traffici nel XVIII secolo*
- 49 Diego Carnevale, *Cittadini ombratili. Mobilità e accoglienza degli stranieri nel Regno di Napoli (secoli XVII-XVIII)*
- 50 Ermanno Battista, *I protagonisti della politica. Notabili, elezioni e sistema politico in Campania (1861-1919)*
- 51 Fabrizio Titone, *Denunciare per scegliere. Matrimoni e unioni illecite nella diocesi di Catania (1380-1580)*
- 52 Sara Adamo, *Epeo, mitologia di un artigiano. Economie della montagna, economia del legno nella Grecia antica*
- 53 Annalisa Laganà, *Lettere d'artista. Invenzione di un patrimonio nell'Italia del nation-building*
- 54 *Dal chiostro alla città. Le monache cappuccine tra Italia e Spagna (secoli XVI-XIX)*, a cura di Elisa Novi Chavarria
- 55 *Viaggiare fra le carte. Studi in onore di Bruno Figliuolo*, a cura di Elisabetta Scarton e Francesco Senatore
- 56 *Words and things in motion. Methodological issues in studying the circulation of legal-administrative lexicon and practices in Europe (12th-18th century)*, edited by Davide Morra, Federica Lazzerini, and Francesco Senatore
- 57 *I gesuiti nell'età della soppressione e della restaurazione. Religione, educazione e società tra antica e nuova Compagnia (1773-1832)*, a cura di Niccolò Guasti, Michela Catto e Maria Teresa Guerrini

Il volume raccoglie i contributi presentati in occasione del convegno di studi *I gesuiti tra soppressione e restaurazione: educazione, religione e società tra antica e nuova Compagnia (1773-1832)*, svoltosi presso il Dipartimento di Educazione e Scienze Umane dell'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia il 20 e il 21 dicembre 2023. Essendo l'ordine di sant'Ignazio, fin dalle origini, un osservatorio privilegiato per indagare dinamiche più generali, i saggi analizzano le molteplici strategie culturali, educative, politiche e religiose adottate dai gesuiti a seguito della soppressione canonica del 1773 e, successivamente, della rinascita della Compagnia nel 1814. Sebbene una radicata vulgata storiografica abbia sostenuto che quello risorto grazie a Pio VII fosse lo stesso ordine abolito da Clemente XIV, la sopravvivenza prima e la ricomposizione poi dell'identità gesuitica furono processi complessi, certamente non lineari. Il volume offre quindi una serie di sondaggi su vari gruppi appartenenti all'antica e alla nuova Compagnia di Gesù con il fine di contribuire al dibattito storiografico su questa affascinante fase della sua storia.

Niccolò Guasti è professore di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia. Tra i suoi interessi di studio figurano il riformismo spagnolo del Settecento, l'Illuminismo napoletano e l'esilio italiano dei gesuiti iberici espulsi. Ha svolto attività di formazione e di insegnamento presso le università di Alicante e Stettino. È autore di numerosi saggi e varie monografie tra cui *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma, 2006; *Collegi e masserie. I gesuiti nel Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)*, Sesto San Giovanni, 2022.

Michela Catto è professore di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Torino. I suoi interessi di studio sono rivolti all'impatto della scoperta dei nuovi mondi nella cultura europea, e particolarmente alla Compagnia di Gesù in Cina. È stata Marie Curie Fellow presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Parigi. È autrice di numerosi saggi e varie monografie tra cui *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, 2009 e (con Mauro Brunello) *Ultimissime dalla Cina. Michele Ruggieri missionario e divulgatore*, Bari, 2024.

Maria Teresa Guerrini è professore di Storia moderna presso l'Università degli Studi di Bologna. Membro di numerose società scientifiche e centri di ricerca, è referente scientifico del Museo Europeo degli Studenti. Tra i suoi temi di ricerca si distingue un interesse particolare nei confronti dell'esilio dei gesuiti iberici espulsi. Curatrice di una serie di volumi (tra gli ultimi, con Francesca Boris e Salvatore Alongi, *Il patriziato bolognese e l'Europa, secoli XVI-XIX*, Bologna, 2022), ha dedicato ai diversi temi di ricerca da lei indagati numerosi contributi e monografie tra cui *Le metamorfosi di Astrea. Professioni giuridiche nella Bologna di età moderna*, Milano, 2025.

ISBN 978-88-6887-336-3
DOI 10.6093/978-88-6887-336-3

