

PATRIZIO FORESTA

I PRIMI GESUITI E LA CORTE. ALCUNE CONSIDERAZIONI A PROPOSITO DI UN LUOGO COMUNE STORIOGRAFICO

In occasione della V Settimana di Alti Studi Rinascimentali “L’età di Alfonso I” ho avuto l’occasione di esporre le mie ricerche a proposito del rapporto, controverso e tutt’ora ricco di spunti di riflessione, tra i primi padri della Compagnia di Gesù attivi nell’Impero tedesco a partire dalla seconda metà del XVI secolo e le autorità secolari ed ecclesiastiche. Per ragioni di spazio vorrei qui però limitarmi a presentare alcune questioni di carattere generale e a proporre, attraverso alcuni esempi, un approccio non completamente nuovo ma attento alle più recenti acquisizioni storiografiche, in modo da inquadrare la storia dei primi anni della Compagnia di Gesù in uno schema che, rispetto a una tradizione di studi marcatamente caratterizzata da un impianto di fondo apologetico ovvero polemico, renda giustizia dei chiaroscuri che ne caratterizzarono lo sviluppo in età moderna.

1. LA QUESTIONE METODOLOGICA

Comunemente si è portati a pensare che il rapporto tra la Compagnia di Gesù e le classi dominanti non appartenga ad un campo di indagine prettamente innovativo, e che anzi proprio questo legame, pur non ulteriormente definito e chiarificato, sia un punto fermo nella altrimenti complicata storia dell’ordine. L’immagine del gesuita sofista, intrigante, cospiratore e scaltro consigliere, così come viene per esempio rappresentato nei celebri *Monita secreta Societatis Jesu*, ha goduto e gode tutt’ora di immensa fortuna, anche se negli ultimi anni sono apparsi studi di qualità che ricostruiscono criticamente proprio l’origine e lo sviluppo di questo mito, non mancando tuttavia di segnalarne gli elementi di verosimiglianza e di plausibilità. In generale sembra che nei lavori della nuova generazione di studiosi l’esattezza filologica dell’analisi delle fonti si accompagni sempre più spesso con un punto di vista originale rispetto agli sviluppi della Compagnia, anche e soprattutto in un periodo delicato come quello del generalato di Claudio Acquaviva, a cavallo tra la fine del XVI e l’inizio del XVII secolo.<sup>1</sup>

In realtà la situazione si presenta, in un quadro di studi finalmente comparativo, quasi privo di ‘impedimenti’ storiografici di carattere storico-istituzionale e programmaticamente interconfessionale, più complessa di quanto non appaia superficialmente. Luise Schorn-Schütte, che si è occupata del clero protestante in età moderna, ha molto opportunamente messo in rilievo le differenti concezioni che il clero, rispettivamente in campo riformato e cattolico, ebbe di sé e del proprio ruolo all’interno della società e ciò, a suo avviso, a motivo del ruolo della famiglia del pastore protestante ed in particolare della donna, grazie ai quali il religioso poté colmare con meno difficoltà la distanza sociale tra se stesso e la comunità. Questa via era ovviamente preclusa alla controparte cattolica, che

dovette perciò concentrarsi, per esempio, nella riforma della cura d'anime e del clero diocesano.<sup>2</sup> Un'altra via fu certamente indicata dall'opera apostolica dei nuovi ordini cinquecenteschi, in particolare dei gesuiti.<sup>3</sup>

In campo metodologico, la via indicata da John O'Malley nel suo *The First Jesuits* segna sotto molteplici aspetti una svolta 'copernicana' nella ricerca relativa alla Compagnia di Gesù, svolta alla quale in diversi campi deve ancora seguire un'attenta rilettura storica, e che nel suo richiamarsi ai testi fondamentali dell'ordine (gli *Esercizi spirituali*, la *Formula instituti* del 1539, le *Costituzioni*, l'*Autobiografia* e l'epistolario ignaziani) appare tanto più ovvia e necessaria, quanto per lo più trascurata ed ignorata nella moderna storiografia.<sup>4</sup>

Se altri ordini avevano assunto la denominazione di monastico, canonico, ospedaliero o mendicante, al gesuita Jeronimo Nadal la compagnia degli "ignaziani" appariva intorno al 1555-1556 come l'ordine apostolico per antonomasia, nel senso sia della "imitatio" che della "representatio" degli apostoli inviati da Cristo ad annunciare il Vangelo.<sup>5</sup> Al papa, in quanto rappresentante di Cristo in terra, i gesuiti si legarono con il famoso quarto voto di obbedienza "circa missiones", prendendo così a esplicito modello gli eventi dell'apparizione di Cristo ai discepoli e della Pentecoste descritti nei Vangeli e negli Atti degli Apostoli.

Pur non arrivando mai a considerarsi essi stessi alla stregua degli apostoli, il loro fine era, almeno in teoria, unicamente quello di riproporre e rendere attuale e vivo lo stile di vita apostolico.<sup>6</sup> Questa concezione di sé sul piano ideale doveva però attuarsi concretamente nella realtà politico-sociale del Cinquecento ed adattarsi pragmaticamente alle diverse condizioni di fatto, venendo in molti casi influenzata da queste ultime. In breve era necessario stabilire secondo criteri generali, ma anche con la duttilità che il caso richiedeva, i limiti, le possibilità e i modi di procedere della Compagnia.

L'attività dei gesuiti in Asia e in America Latina rispecchia in modo molto evidente la loro attitudine apostolica, che trovò una controparte europea nelle missioni popolari.<sup>7</sup> Più difficile è però rintracciarne i segni, ancorché profondi, negli altri ministeri dell'ordine. Molti di questi, come la confessione e la cura delle anime dei membri più influenti della comunità di fedeli, diedero origine, a causa della loro pericolosa vicinanza con il potere, a non pochi problemi per il gruppo dirigente gesuita, in bilico tra la fedeltà all'intuizione e al carisma ignaziani e le nuove possibilità di sviluppo offerte dal successo quasi folgorante dell'ordine.

Il ruolo di consigliere, confessore e padre spirituale di una corte nobiliare era ovviamente il più esposto alle tentazioni del mondo, e lavori più o meno recenti, come quelli sui confessori alle corti asburgiche e bavaresi Adam Contzen SJ e Wilhelm Lamormaini SJ, ne hanno illustrato più chiaramente la natura e l'effettiva importanza nel quadro politico e religioso del tempo, e ne hanno documentato l'origine sulla base del progetto apostolico ignaziano.<sup>8</sup> La collaborazione dei gesuiti con le classi dirigenti laiche ed ecclesiastiche dovrebbe quindi essere riconsiderata, o meglio inserita in un contesto storico e religioso di più ampio respiro, in base a questo stesso progetto. Lungi dal voler difendere a tutti i costi l'operato non sempre cristallino dei membri dell'ordine e nascondere gli abusi, che l'attività della Compagnia, fortemente orientata a operare nella società, portava con sé, credo tuttavia che l'apostolato presso le corti nobiliari e principesche debba essere interpretato alla luce dei documenti chiamati in causa da O'Malley, se se ne vuole capire a fondo le origini, le finalità e ovviamente anche le deviazioni.

Anche i luoghi comuni più diffusi, che hanno fatto la fortuna sia delle più spericolate apologie sia delle accuse più infamanti, sono stati messi radicalmente in discussione, pur necessitando tutt'ora di un maggior approfondimento. Solo per fare alcuni esempi dal vasto repertorio al riguardo, basti dire che perfino il lassismo e la casuistica gesuitica, oggetto degli strali polemici dei giansenisti prima e degli illuministi di tutta Europa poi, sono stati ultimamente interpretati da Ronnie Po-Chia Hsia, storico di tutt'altra formazione che quella filogesuitica, come il risultato concreto dell'azione pastorale dell'ordine, che doveva necessariamente tener conto della difficoltà di applicare le decisioni tridentine ai comportamenti dei fedeli, fino a concludere che il tanto deprecato 'lassismo' non fu che un adattamento degli stessi decreti alla religiosità popolare.<sup>9</sup>

La celeberrima obbedienza "perinde ac cadaver" acquista, all'interno di un'analisi critica delle *Costituzioni*, un significato differente e ben diverso da quello, spesso assegnatole a torto, di cieca sottomissione agli ordini del superiore, così come la monarchia assoluta del generale e l'organizzazione fortemente centralizzata della Compagnia, che come la prima sono dirette esplicitamente al raggiungimento del fine apostolico della Compagnia e peraltro ben delimitate ed inserite nel più ampio contesto del diritto canonico in riferimento al voto di obbedienza regolare.<sup>10</sup>

Le altrettanto celebri "regulae ad certe et vere sentiendum in Ecclesia militanti" degli *Esercizi spirituali*, delle quali è soprattutto la tredicesima ad essere spesso citata a carico dei gesuiti ("si quid, quod oculis nostris apparet album, nigrum esse illa definierit, debemus itidem quod nigrum sit pronuntiare"),<sup>11</sup> redatte da Ignazio durante gli studi parigini, prendono certamente di mira la divisione protestante, ma anche e forse soprattutto gli *alumbados* spagnoli e gli erasmiani. È noto come Ignazio abbia dovuto difendere l'ortodossia delle sue idee religiose davanti ai vicari diocesani di Alcalà e Salamanca, e come ne abbia cercato l'approvazione teologica e dottrinale da parte della Chiesa. Tra l'altro, la convinzione di appartenere alla Chiesa cristiana veramente 'cattolica', con il conseguente obbligo di seguirne i precetti al fine della salvezza personale, non è certamente un tema unicamente presente nella Compagnia di Gesù o nel Cattolicesimo, ma ha un suo corrispettivo almeno nella riflessione teologica protestante, laddove l'appartenenza all'unica Chiesa veramente apostolica e la fedeltà al suo messaggio costituiscono un tema fondamentale in Lutero.

Rileggendo queste "regulae" in un'ottica più complessiva, appare quindi chiaro come l'invito ad un succube conformismo religioso, espresso peraltro metaforicamente in modo estremo, fosse dettato da ragioni di carattere 'tattico' ben determinabili, quasi per certificare da una parte la propria estraneità a correnti spirituali allora considerate pericolosamente vicine al luteranesimo, ma dall'altra anche per consolidare e rafforzare la propria posizione ed il proprio ruolo nelle fila cattoliche, considerata soprattutto l'accoglienza non sempre entusiasta da parte degli altri ordini regolari, e con l'intenzione di guadagnarsi, *anche* per ragioni tutte interne al mondo del clero cattolico, la fama di acerrimi nemici degli 'eretici'.

Non per questo si intende qui negare l'acceso antiprotestantesimo dei gesuiti a partire dalla seconda metà del XVI secolo, che però va collocato principalmente nell'arco della seconda generazione della Compagnia e non ricondotto agli inizi dell'esperienza ignaziana. D'altra parte non si può negare che l'approccio non più meramente apologetico dei più recenti lavori da parte di storici gesuiti sia in grandissima parte il frutto recentissimo della svolta 'progressista' del Concilio Vaticano II.

La stessa sorte è toccata al ‘mito’ della formazione militare e guerriera di Ignazio, nonché al ruolo centrale della ferita di Pamplona ai quali, è bene ricordarlo, sono stati i gesuiti *in primis* a voler dare un significato storico e provvidenziale in chiave antiprotestante, fino ad avventurarsi in improbabili numerologie.<sup>12</sup> Una netta direzione antiprotestante fu definitivamente sanzionata dalla bolla di Giulio III *Exposcit debitum*, che nel 1550 confermò la bolla di approvazione di Paolo III *Regimini militantis Ecclesiae* del settembre 1540 e indicò la “fidei defensio et propagatio” come il primo tra la lunga serie di fini apostolici della Compagnia di Gesù.<sup>13</sup> In questo modo le peculiarità spirituali dell’ordine, pensate da Ignazio in modo indipendente dall’apparire del protestantesimo, si trasformarono, nel corso del tempo e in particolare dopo l’arrivo dei gesuiti in Italia nel 1537, in ‘antidoti’ pensati specificamente per contrastarne la diffusione.<sup>14</sup>

La spiritualità ignaziana degli *Esercizi*, la cui redazione risale ai mesi trascorsi a Manresa nel 1522 e durò fino all’approvazione del testo da parte di Paolo III nel 1548, dovrebbe essere invece sempre più considerata come la cifra interpretativa decisiva della controversa storia della Compagnia e della identità dei suoi membri. In più di un saggio si richiede infatti agli studiosi, che in questi anni si sono dedicati alla Compagnia con rinnovato interesse, di uscire da schemi ormai superati ed a misurarsi preliminarmente, in ogni campo di indagine (storia della scienza, storia della cultura, storia dell’arte ecc.), con il nucleo fondamentale della religiosità gesuitica.<sup>15</sup>

Il problema ermeneutico principale è costituito perciò in primo luogo dallo stabilire in che cosa consista questa spiritualità, ed in secondo luogo come da questo nucleo di natura religiosa si sia sviluppata storicamente la Compagnia di Gesù, di determinare insomma i motivi per cui abbia assunto certe caratteristiche peculiari e di come si sia trasformata nello svolgimento pratico dei propri ministeri. Come esempio più evidente valga quello dell’attività educativa dei gesuiti. Sebbene non fosse in contrasto con visione ignaziana della Compagnia, la cui plasticità avrebbe permesso di andare oltre la rigida interpretazione della *Formula istituti* del 1539, questo particolare ministero all’inizio non fu in alcun modo preso in considerazione da Ignazio e dai suoi primi compagni.<sup>16</sup> Tuttavia, la decisione di impegnarsi nell’insegnamento divenne in seguito, secondo John O’Malley, un evento “dalle immense ripercussioni sul carattere della Compagnia di Gesù”, creando così quel “rapporto nuovo e assolutamente speciale” tra l’ordine e la cultura.<sup>17</sup>

## 2. L’APOSTOLATO DELL’ORDINE E I CENTRI DI POTERE

La prima notizia di un gesuita richiesto come confessore di corte risale alla metà del XVI secolo, allorché il padre Luis Gonçalves De Camâra scrisse ad Ignazio da Lisbona il 25 aprile 1552, riferendogli che Giovanni III di Portogallo lo avrebbe gradito come confessore suo e della famiglia reale, e comunicandogli la sua intenzione di rifiutare la proposta. Ignazio rispose una prima volta il 9 agosto 1552, insistendo nel confutare gli argomenti del de Camâra, che riteneva di contraddire la vocazione della Compagnia accettando un simile incarico, a suo parere molto simile ad un ufficio ecclesiastico. Il 2 febbraio 1553 Ignazio, dopo un vivace scambio epistolare, dispose infine che, in forza della “sancta oboedientia” e data la personale e diretta richiesta di Giovanni III, il neoeletto

provinciale Diego Miròn oppure lo stesso padre de Camâra sarebbero andati incontro all'invito del monarca.

Ai due gesuiti portoghesi rimase pertanto unicamente la possibilità di scegliere chi dei due avrebbe prestato servizio presso il re, potendo, in caso non fossero riusciti a decidersi e previo gradimento di Giovanni III, affidare l'incarico ad un terzo padre. Con il consueto pragmatismo, Ignazio era stato molto chiaro nel rendere manifesto il suo desiderio di non scontentare il re, che era stato uno dei primissimi benefattori della Compagnia, avendo perfettamente intuito l'importanza di avere un membro dell'ancora giovane ordine alla corte di un influente regnante europeo.<sup>18</sup>

Il generale fece seguire alla sua decisione alcune istruzioni, che dovevano servire da guida all'incaricato e che furono dense di implicazioni per il futuro dell'ordine, pur mostrandosi già dopo pochi anni inadeguate agli sviluppi politici e religiosi del secondo Cinquecento. L'idea principale di Ignazio era che, citando la prima lettera ai Corinzi (1 Cor 9,22: "Mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno"), la Compagnia non dovesse fare distinzioni di ceto, e preoccuparsi della salvezza delle anime di qualsiasi cristiano, anche se il servizio a corte poneva problemi di non poco momento a proposito dell'imitazione della vita di Cristo e degli apostoli in povertà.<sup>19</sup>

Da parte sua il ragionamento di Ignazio è facilmente comprensibile nel contesto storico della società europea in epoca moderna: proprio per "la maggiore gloria di Dio" e per poter salvare il numero più elevato di anime, il bene spirituale del capo di una comunità era il più prezioso, perché si sarebbe diffuso dall'alto verso il basso a tutte le membra del corpo sociale. Per questo motivo, il supporto spirituale dei ceti dirigenti doveva essere tenuto più in considerazione che quello dedicato alle altre componenti sociali.

Come preservarsi però dai pericoli che un tale incarico poteva comportare e resistere alle innegabili tentazioni senza lasciarsi scoraggiare? Innanzi tutto, se si dovesse tener conto solo delle proprie paure, proseguì Ignazio nelle istruzioni al de Camâra, si sarebbe dovuto evitare ogni contatto con la società, e quindi tornare ad una spiritualità di tipo monastico, esclusa dal mondo, e contraria ai principi fondamentali della Compagnia di Gesù; in secondo luogo, la vocazione apostolica dei gesuiti imponeva loro di coltivare buone relazioni con tutti; se infine si fossero mantenuti virtuosi nessuno li avrebbe potuti accusare di essere ambiziosi e di aspirare ad incarichi a corte. Dopo essersi consultati, i due gesuiti portoghesi decisero che Gonçalves de Camâra, cui Giovanni III si era inizialmente rivolto, diventasse il primo confessore di corte nella storia dell'ordine.<sup>20</sup>

Il rapporto tra la Compagnia di Gesù e le autorità secolari ed ecclesiastiche, o meglio tra la Compagnia e gli "hominibus magnis et publicis... [et] viris doctrina et auctoritate eminentioribus", è regolato in modo puntuale in vari luoghi delle *Costituzioni*. In generale, il bene maggiormente universale è ritenuto, seguendo Aristotele e Tommaso d'Aquino, anche quello più divino ("bonum, quo universalis, eo divinius est"). Affinché questo bene giunga nel modo più efficace possibile ai molti, "qui eorum auctoritatem sequuntur vel per eos reguntur", i "seculares, ut principes, Domini, Magistratus, vel iustitiae ministri" e gli "ecclesiastici... ut Praelati" sono quindi decisamente da preferire ("praeferrì") e da curare in modo particolare rispetto agli altri membri della società.<sup>21</sup>

Nella *Pars decima* delle *Costituzioni*, dal titolo "De modo, quo conservari et augeri totum corpus Societatis in suo bono statu possit", questo concetto è ulteriormente specificato: affinché si mantenga la benevolenza nei confronti della Compagnia, è bene avere rapporti amichevoli con tutti, "sed eorum praesertim,

quorum voluntas, bene au male in nos affecta, multum habent momenti, ut aditus ad divinum obsequium et animarum auxilium aperiatur vel praecludatur”. Inoltre, in caso di scontro politico o di guerra tra regnanti cristiani (“inter Principes vel Dominos christianos”) i padri della Compagnia dovrebbero avere un atteggiamento *super partes* che le *Costituzioni* chiamano “universalis amor”, e quindi non lasciarsi coinvolgere in alcun modo nella lotta tra le diverse fazioni (“In ipsa vero Societate nec sit nec sentiatur animorum propensio ad partem alterutram factionis”).<sup>22</sup>

Ovviamente, per quanto accurato, il testo delle *Costituzioni* non poteva prevedere e decidere una volta per tutte sui singoli casi che dalla stesura del testo in poi, approvato dalla prima Congregazione generale nel 1558, si sarebbero presentati. In una prospettiva di medio e lungo termine le prescrizioni si rivelarono se non inadatte perlomeno non completamente sufficienti, tant’è che il generale Claudio Acquaviva dovette promulgare nel 1602 un documento dal titolo *De confessoribus principum*, che regolava i rapporti tra i confessori dell’ordine e le corti e che fu ratificato sei anni più tardi, nel 1608, dalla sesta Congregazione generale, diventando così la posizione ufficiale della Compagnia in materia. Nel 1615, la settima Congregazione generale dovette tornare ulteriormente sulla materia e precisare ulteriormente le istruzioni di Acquaviva, rispecchiando così sia la sempre maggiore influenza che i confessori della Compagnia guadagnarono presso le corti europee, sia l’urgenza di adottare provvedimenti efficaci in un ambito così delicato.

Vorrei qui illustrare brevemente, con una serie di esempi che forse possono essere d’aiuto nel chiarificare ulteriormente questo rapporto così controverso, le difficoltà di un’interpretazione che non tenga conto della complessità delle relazioni tra i gesuiti e le autorità ecclesiastiche e secolari. Fatto salvo l’orientamento filopapale della Compagnia di Gesù che pure, a ben vedere, meriterebbe di essere approfondito caso per caso, è altrettanto vero che, almeno dei territori dell’Impero tedesco, i gesuiti erano legati agli interessi dei signori territoriali, fossero essi laici oppure ecclesiastici.

La riconquista politica, militare e religiosa di territori convertitesì al protestantesimo, e la conservazione di quelli rimasti fedeli a Roma, poterono produrre risultati di una qualche efficacia solo grazie alla collaborazione delle strutture di potere regionali con la politica del papato che, pur di evitare ulteriori perdite di territori a favore del luteranesimo, era disposto ad accettare la gestione delle chiese locali da parte dei principi e le conseguenti ingerenze in campo spirituale. In questo la linea ignaziana non si differenziò minimamente dalla più generale politica ecclesiastica romana. I punti di attrito consistevano semmai in quelli che Klaus Schatz SJ ha chiamato i “conflitti di lealtà” (“Loyalitätskonflikte”), che avrebbero caratterizzato tutta la storia della Compagnia prima della soppressione del 1773, e che avrebbero costituito un limite concreto al voto di obbedienza papale.<sup>23</sup>

Mi pare quindi che il problema del legame dell’ordine con Roma e dei conflitti sviluppatisi al servizio dei principi tedeschi, spirituali ovvero secolari, sia non solo un punto di snodo centrale della storia dei primi gesuiti, così come l’ha delineata O’Malley dal suo originale punto di vista, ma anche un tema non irrilevante della storia della Chiesa nel XVI secolo, per quanto attiene all’analisi sia dello sviluppo della Compagnia di Gesù nel suo complesso, sia di quelle istituzioni, secolari e spirituali, al servizio delle quali i gesuiti si trovarono ad operare. Credo anche che, limitando forse in modo forzato il campo di indagine alla storia politica e delle istituzioni, si possano a ragione considerare i gesuiti

come un punto privilegiato da cui poter osservare la dialettica tra Roma e le istituzioni tedesche nel contesto più ampio della formazione dello stato moderno. Rimane tuttavia il problema di conciliare l'interpretazione in base alla quale i gesuiti, al di là del loro ruolo nell'ambito del cattolicesimo moderno, furono uno dei molteplici strumenti al servizio delle forze tendenti al consolidamento del loro potere attraverso la cosiddetta *Konfessionalisierung*, ed il fatto sopra accennato che i gesuiti erano legati al papa attraverso il famoso quarto voto di obbedienza per quanto "circa missiones".<sup>24</sup>

Alcune recenti analisi riguardo lo sviluppo dello stato moderno ed assoluto e delle relative componenti politiche ed istituzionali hanno mancato, a mio avviso, da una parte di approfondirne l'aspetto strettamente religioso, anche in riferimento a quell'insieme di persone che circondavano il principe-sovrano e che avevano modo di consigliarlo nelle questioni di fede e di politica ecclesiastica più delicate. Dall'altra questi contributi, impegnati principalmente nell'analisi della *Staatsbildung*, hanno forse sopravvalutato la funzione disciplinante della religione, pur avendo ben presente il ruolo di Roma e del papato, quale soggetto politico coinvolto pienamente sia in quegli stessi processi, sia in quelli relativi alla costruzione dello stato territoriale tedesco di confessione cattolica.<sup>25</sup>

La Compagnia di Gesù ha fornito ai principi cattolici una lunga serie di consiglieri, teologi di corte, confessori, precettori. La richiesta di padri gesuiti direttamente da parte di sovrani secolari ed ecclesiastici in un territorio, l'affidamento degli incarichi più diversi (confessione auricolare, guida spirituale, insegnamento, predicazione, cura d'anime etc.) è perciò un fenomeno molto interessante da punto di vista sia politico sia religioso. Ferdinando I di Asburgo, per esempio, desiderava avere una classe dirigente ecclesiastica a lui vicina e in qualche modo da lui dipendente. I membri del nuovo ordine gli sembrarono evidentemente pronti per assumersi delle responsabilità ecclesiastiche, tanto da proporre a Claude Jay nel settembre 1546, attraverso il suo confessore Urban Webber, di diventare vescovo di Trieste. Il gesuita, allora a Trento come consigliere teologico del vescovo di Augusta Otto Truchsess von Waldburg, rifiutò non senza imbarazzo.<sup>26</sup>

Poco dopo la fondazione del collegio di Vienna nel 1552, lo stesso Ferdinando progettò di affidare la diocesi della capitale asburgica al gesuita Pietro Canisio. Il sovrano insisté così decisamente nel tentativo di averlo al suo fianco nella gestione della sede viennese che il gesuita, non volendo accettare l'incarico ma anche non andare contro la volontà dell'Asburgo, trovò una posizione di compromesso reggendo negli anni 1554-1555 la diocesi *ad interim*, il cui nuovo titolare fu eletto poi nel 1559.<sup>27</sup> Un altro gesuita della prima generazione, Diego Laínez, secondo generale dopo la morte Ignazio, alla fine del 1555 fu invitato da papa Paolo IV ad entrare nel collegio cardinalizio, richiesta che fu rifiutata non senza difficoltà da parte della Compagnia, anche a causa dei rapporti personali piuttosto tesi, risalenti al 1537, tra il Carafa e il Loyola.<sup>28</sup> Entrambi gli avvenimenti, pur con la massima attenzione ai differenti contesti in cui sono maturati, rispecchiano, dal mio punto di vista in maniera sufficientemente chiara, il tentativo, intrapreso sia dall'autorità secolare che da quella ecclesiastica, di cooptare i gesuiti del nuovo gruppo dirigente nella gestione diretta delle principali istituzioni politico-religiose.<sup>29</sup>

Sempre nel 1552-53 lo stesso Canisio fu incaricato da Ferdinando I d'Asburgo di redigere un catechismo che si potesse efficacemente opporre alle corrispondenti opere di Lutero e Melantone. L'opera, la nota *Summa doctrinae christianae* edita anonima a Vienna nel 1554 e in seguito diffusissima nei territori dell'Impero, creò

un certo imbarazzo e tensione tra Vienna e Roma. Paolo Sarpi, pur accentuando la componente giurisdizionalista dell'iniziativa ferdinanda, ha acutamente rilevato nella sua *Istoria del concilio tridentino*, che “riuscì questa ordinazione con molto disgusto della corte romana, che non fosse stato mandato al pontefice per esser approvato dall'autorità sua ...[e] che il principe secolare si assumesse ufficio di far componer e di autorizar libri in materia di religione, e massime con il nome di catechismo, che altro non mostrava se non che dall'autorità secolare appartenesse il deliberare qual religione il popolo dovesse tener e quale ripudiare”.<sup>30</sup>

Ed è proprio grazie all'intreccio di aspirazioni, progetti e finalità della Curia romana e delle classi dirigenti laiche ed ecclesiastiche dei territori tedeschi che è forse possibile tentare di tratteggiare una parte in ombra dello sviluppo dello stato assoluto moderno. Rimane infatti da indagare con quali finalità una parte importante del partito curiale degli spirituali, per esempio, abbiano favorito prima la fondazione e poi l'utilizzo della Compagnia di Gesù in Germania, e quali finalità per parte loro ebbero i sovrani ed i principi tedeschi nell'introdurre i gesuiti nei loro territori.<sup>31</sup> Altrettanto importante è senz'altro riuscire a spiegare, da un lato, se e come un ordine 'papale' per costituzione come quello dei gesuiti abbia avuto un ruolo di primo piano nella costituzione dello stato assoluto e confessionale, essenzialmente autonomo dall'influenza diretta di Roma e, dall'altro, in quale misura e con quali fini sia stato utilizzato un *instrumentum regni* così fortemente caratterizzato in senso filoromano come la Compagnia di Gesù, alla quale era affidata la formazione delle future classi dirigenti cattoliche.<sup>32</sup>

La posizione della Compagnia di Gesù in Germania d'altro canto fu da un lato certamente privilegiata, ma dall'altro assai delicata e di complesso svolgimento pratico. Fungendo da collegamento e da tramite per così dire preferenziale tra papato ed impero, due istituzioni ideologicamente universali che vissero proprio in quegli anni il travaglio del ridimensionamento ed allo stesso tempo il rinnovamento delle loro pretese rispettivamente teocratiche ed universalistiche, ma anche da collegamento tra le singole dinastie territoriali e la Curia romana, i gesuiti occuparono molte volte loro malgrado il luogo di incontro e di scontro tra le tensioni e finalità politiche romane e controriformistiche e quelle nazionali e regaliste, tra il dinamismo teologico e religioso e quello secolare dello stato moderno ricordati da Heinz Schilling.<sup>33</sup>

Pur provando ad evitare facili generalizzazioni e luoghi comuni, bisogna tuttavia riconoscere alla religione una funzione centrale nella gestione del potere in età moderna, il cui intreccio reciproco non si lascia ben definire né tanto meno individuare chiaramente. La tendenza poi ad interpretare i fenomeni religiosi in maniera strettamente funzionalistica, come cioè strumenti per raggiungere fini estranei al 'campo religioso' di cui ha scritto Pierre Bourdieu, può portare a sottostimare o a non interpretarne la natura sociale e culturale con la dovuta attenzione. Ciò vale ancora di più per i gesuiti che, nel loro ruolo di confessori, facevano parte da un lato del personale della corte principesca, ma che dall'altro non partecipavano in senso stretto al governo della cosa pubblica, pur essendo, attraverso la confessione auricolare, in diretto contatto con gli *arcana imperii* e quindi in grado, se non direttamente di influenzare, per lo meno di contribuire alla 'dirittura' confessionale delle decisioni principesche.

D'altra parte bisogna anche aggiungere che la presenza della Compagnia a corte, o più in generale la sua partecipazione, diretta o indiretta, alla gestione degli affari secolari e ecclesiastici, era molto spesso ricercata dagli stessi sovrani, che vedevano nei gesuiti *anche* uno strumento di gestione politica e religiosa. L'insistere però quasi esclusivamente su questo particolare aspetto di natura



istituzionale e statuale, accentuando troppo la funzione di controllo e di disciplinamento della religione all'interno di strutture impersonali di potere, che quasi prefigurerebbero la modernità delle caratteristiche statuali originatesi a partire dalla Rivoluzione francese, non permette di spiegare in modo del tutto soddisfacente né la sua ricchezza fenomenologica della religione stessa né tanto meno il suo ruolo nel contesto socioculturale nell'Europa in età moderna.<sup>34</sup>

Proprio da questo contesto risulta chiaro che l'attenzione dei gesuiti per le classi più in vista della società, e in particolar modo per i "principes", non deriva da una presupposta e non senza difficoltà dimostrabile brama di potere ovvero ricerca di ricchi ed influenti uffici, che fu senz'altro una componente presente ma che rappresenta, se non una deviazione, per lo meno uno sviluppo non aderente allo spirito originario delle *Costituzioni*. A giocare un ruolo decisivo fu piuttosto un approccio con la realtà pragmatico ed oggettivo, conscio della complessità e varietà degli scenari in cui i gesuiti applicarono strategie apostoliche adatte a rivolgersi sia alla cultura 'alta' che a quella 'popolare', come per esempio la predicazione, le congregazioni mariane e i catechismi.

In questo senso, considerando metodologicamente fruttuosa un'impostazione che abbia come categoria interpretativa di base l'influenza reciproca di prescrizioni e comportamenti, vale a dire delle norme delle *elites* e della risposta popolare,<sup>35</sup> anche l'immagine tutta politica e machiavellica del gesuita vicino se non all'interno dei meccanismi di potere e quella esotica e certamente più apostolica del missionario nelle terre d'oltremare perde quella nettezza di contorni che talora le si attribuisce, per restituire intatta l'interna contraddizione della Compagnia di Gesù tra l'opzione per l'attività apostolica e quella per la collaborazione con il potere, tra la predicazione missionaria e la formazione delle nuove classi dirigenti, tra la *mobilitas* e la *stabilitas loci*, intese qui sia in senso fisico che ecclesiastico e religioso, all'interno cioè delle strutture sociali e politiche. Contraddizione o, se si vuole, dialettica, che continua ancora oggi a caratterizzare l'ordine.

## NOTE

1 Cfr. S. Pavone, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Salerno Editore, Roma 2000, e A. Guerra, *Un generale fra le milizie del Papa. La vita di Claudio Acquaviva scritta da Francesco Sacchini della Compagnia di Gesù*, Franco Angeli, Milano 2002.

2 L. Schorn-Schütte, *Bikonfessionalität als Chance? Zur Entstehung konfessionsspezifischer Soziallehren am Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, in: *Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debatten*, a cura di H. R. Guggisberg, G. G. Krodel e H. Füglistner, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, pp. 305-24. Sull'orientamento apostolico degli ordini cinquecenteschi e sul suo inquadramento storico si vedano soprattutto E. Boaga OC, *Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XVII e XVIII. Atti del V convegno di aggiornamento (Bologna, 3-7 settembre 1979)*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1982, pp. 91-135, e J. O'Malley SJ, *Priesthood, Ministry and Religious Life: Some Historical and Historiographical Considerations*, in "Theological Studies", XLIX (1988), 223-57.

3 Due saggi importanti sull'argomento sono quelli di G. Fragnito, *Gli ordini religiosi tra Riforma e Controriforma*, e di R. Rusconi, *Gli ordini religiosi maschili dalla Controriforma alle soppressioni settecentesche. Cultura, predicazione, missioni*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia moderna*, Laterza, Roma/Bari 1995, rispettivamente nelle pp. 115-205 e 207-74.

4 J. O'Malley SJ, *The First Jesuits*, Harvard University Press, Cambridge/London 1993, qui in particolare il capitolo "Introduction", pp. 4-14.

5 J. Nadal SJ, P. Hieronymi Nadal commentarii de Instituto Societatis Jesu, a cura di Michael Nicolau SJ, *Monumenta Historica Societatis Jesu*, Roma 1962, p. 124: "imitatio quaedam haec [Societas] est apostolici ordinis atque representatio" Su questo punto si veda anche J. O'Malley SJ, *The First Jesuits* cit., pp. 66-7.

6 Molto interessanti le indicazioni di R. Rusconi, «Forma apostolorum»: l'immagine del predicatore nei movimenti religiosi francesi ed italiani nei secc. XII e XIII, in "Cristianesimo nella storia", VI (1985), 513-42.

7 A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996, in particolare il cap. xxviii, "Le nostre Indie", pp. 551-99. Si veda anche G. Imbruglia, *Ideali di civilizzazione: la Compagnia di Gesù e le missioni (1550-1600)*, in *Il nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, W. Reinhard, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 287-308.

8 Cfr. R. Bireley SJ, *Maximilian von Bayern, Adam Contzen SJ und die Gegenreformation in Deutschland 1624-1635*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975; id., *Religion and Politics in the Age of Counterreformation: Emperor Ferdinand II, William Lamormaini SJ and the Formation of Imperial Policy*, University of North Carolina, Chapel Hill 1981; id., *The Jesuits and the Thirty Years War: Kings, Courts and Confessors*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

9 R. Po Chia-Hsia, *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge/New York/Oakleigh 1998, p. 200.

10 R. Sebott SJ, *Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam in: Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, a cura di M. Sievernich SJ e Günter Switek SJ, Herder, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1990, pp. 584-596. Sui voti speciali degli ordini regolari cfr. J. G. Gerhartz SJ, "Insuper promitto...". *Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden*, Verlagsbuchhandlung der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom 1966, in particolare "Abschnitt 3. Das Gelübde besonderen Papstgehorsams: die Gesellschaft Jesu, ihre Vorgänger und ihre Nachfolger", pp. 209-83.

11 *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia*, a cura di Josè Calveras SJ e Candido de Dalmases SJ, *Institutum Historicum Societatis Jesu*, Roma 1969, p. 411.

12 Cfr. Petro de Ribadeneira, *De actis Patris nostri Ignatii*, in *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola*, a cura di Candido de Dalmases SJ, *Monumenta Historica Societatis Jesu*, Roma 1951, pp. 317 sgg., in particolare pp. 331-32.

13 *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu*, a cura di A. Codina SJ, vol. I: *Monumenta Constitutionum praevia, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae*, Roma 1934, pp. 24 sgg., 372 sgg., in particolare p. 376.

14 Cfr. a questo proposito John O'Malley, *The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?*, in John O'Malley SJ ed altri (a cura di), *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London 1999, pp. 4-7, e O'Malley, *The First Jesuits* cit., pp. 278-83. O'Malley fa riferimento al secondo *Dialogus* di Nadal pubblicato in Nadal, *Commentarii* cit., p. 607, che riporta appunto in forma dialogica gli eventi della vita di Ignazio dal 1491 al 1524, e nel quale quest'ultimo viene presentato come novello David contro "illi Goliae", Lutero.

15 Si ricordino qui le brevi indicazioni date da John O'Malley SJ e da Luce Giard in O'Malley, *The Jesuits 1540-1773* cit., pp. 24 sgg., 707 sgg.

16 I cosiddetti "quinque capita" (oppure "capitula") risalgono all'agosto 1539, e furono sottoposti all'esame papale grazie all'intercessione di Gasparo Contarini. In *Constitutionum monumenta praevia* cit., pp. 14-21. Cfr. O'Malley *The First Jesuits* cit., p. 201: "In other words, Ignatius was willing to make immense adjustments to accommodate this new ministry [formal schooling] and to deal with the many problems and frustrations it entailed. He did not see schools as incompatible with his vision or with the Compagnia in which it resulted. Both the vision and the Compagnia had from the beginning, in fact, a plasticity that encouraged moving beyond a rigid interpretation of the Formula".

17 J. O'Malley SJ, *How the First Jesuits Became Involved in Education*, in *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Perspectives*, a cura di V. Duminuco SJ, Fordham University Press,

New York 2000, pp. 56-74, in particolare pp. 56-57: "That event [the foundation of the first Jesuit school in Messina] would have immense repercussions on the character of the Society of Jesus, giving it a new and quite special relationship to the culture; but it was also a crucial event in the history of schooling within the Catholic Church and in western civilization".

18 Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, a cura di M. Lecina SJ, V. Augusti SJ, vol. IV, Monumenta Historica Societatis Jesu, Madrid 1907, pp. 363-66. Cfr. B. Duhr, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br. 1901, pp. 2-3. Nel 1541 Giovanni III chiamò alla corte di Lisbona i gesuiti Francesco Saverio e Simão Rodrigues. Com'è noto, il primo partì per le Indie il 7 aprile dello stesso anno, l'altro divenne il primo provinciale del Portogallo. A questo proposito si veda G. Schurhammer SJ, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, vol. I, Herder, Freiburg i. Br. 1955, pp. 515 sgg.

19 G. Switek SJ, In Armut predigen. Die Jesuiten als unbezahlte Wanderapostel, in Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556, a cura di A. Falkner SJ, P. Imhof SJ, Echter, Würzburg 1990, pp. 163-74. Un'esaustiva ricerca sul tema è quella dello stesso G. Switek SJ, "In Armut predigen". Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola, Echter, Würzburg 1972.

20 Sancti Ignatii epistolae cit., pp. 625-28. Cfr. anche R. Bireley SJ, Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert, in Ignatianisch cit., pp. 386-403, in particolare p. 387.

21 Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, a cura di A. Codina SJ, vol. III: Textus latinus, Monumenta Historica Societatis Jesu, Roma 1938, 204.

22 Ibid., p. 277. Le Costituzioni elencano in modo puntuale i soggetti, che più degli altri possono decidere della buona o cattiva sorte della Compagnia: la Sede Apostolica, "cui peculiariter inservire debet Societas"; i "principes seculares, et Magnates, ac primariae auctoritatis homines"; per quanto riguarda le persone "non vulgaris auctoritatis", bisogna aver cura, qualora se ne percepisca l'ostilità, pregare per loro oppure utilizzare i metodi adatti ("rationibus convenientibus"), affinché tale ostilità cessi o comunque non si trasformi in aperta inimicizia; e ciò non per timore delle controversie o per la propria persona, ma "ut per huiusmodi hominum benevolentiam, magis in rebus omnibus Dei obsequium et gloria crescat".

23 K. Schatz SJ, Zwischen Rombindung und landesherrlichem Interesse. Loyalitäten und Loyalitätskonflikte bei den ersten Jesuiten in Deutschland, in Petrus Canisius SJ (1521-1597). Humanist und Europäer, a cura di R. Berndt SJ, Akademie Verlag, Berlin 2000, pp. 385-97, in particolare pp. 387-88 e 396-97. Si veda anche E. Immenkötter, "Was der Papst, der gesandt hat, erzielt". Petrus Canisius in Ingolstadt, München, Augsburg und Dillingen, in Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, a cura di R. Baumstark, Hirmer Verlag, München 1997, pp. 49-54.

24 Constitutionum monumenta praevia cit., p. 162: "seiendo la tal promesa [de obedecer y de ir donde quiera que el sumo vicario de Christo nuestro Señor] nuestro principio y principal fundamento". Rimane ancora fondamentale il saggio di B. Schneider SJ, "Nuestro principio y principal fundamento". Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgelübdes, "Archivum Historicum Societatis Jesu" XXV (1956), 1, pp. 488-513.

25 Sul ruolo dello Stato pontificio nella formazione della costituzione dello stato moderno cfr. P. Prodi, Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, Il Mulino, Bologna 1982. Negli ultimi anni sono usciti inoltre diversi lavori in lingua tedesca che affrontano il tema della Staatsbildung in ambito tedesco ed europeo. Si ricordino qui W. Reinhard, Geschichte der Staatsgewalt, Beck Verlag, München 1999; H. Schilling, Die neue Zeit. Vom Christenheitseuropa zum Europa der Staaten. 1250 bis 1750, Siedler Verlag, Berlin 1999; G. Schmidt, Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit, Beck Verlag, München 1999.

26 Epistolae PP. Paschasi Broëti, Claudii Iaii, Ioannis Coduri et Simonis Roderici Societatis Jesu, a cura di F. Cervós SJ, Monumenta Historica Societatis Jesu, Madrid 1902, pp. 312-19.

27 Riguardo i gesuiti alla corte viennese si veda B. Duhr, Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen cit., pp. 7-22.

28 L. von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Vol. VI, Herder, Freiburg i. Br. 1928, p. 497, descrive l'attrito tra Carafa e Ignazio piuttosto eufemisticamente come "ernsten Meinungsverschiedenheiten". Il primo aveva cominciato a guardare con sospetto gli

“inñigisti” già a partire dal loro soggiorno veneziano del 1537. Una volta divenuto papa cercò di modificare quelle caratteristiche dell’ordine che gli apparivano non completamente canoniche, come la rinuncia all’abito comune ed alla preghiera corale e la durata vitalizia del generalato. Di non secondaria importanza fu, a causa della politica filofrancese del pontefice, l’origine prevalentemente spagnola dei primi padri dell’ordine, considerati quasi alla stregua di agenti della monarchia iberica nella capitale.

29 M. Schnettger, *Der Kaiser und die Bischofswahlen. Das Haus Österreich und die Reichskirche vom Augsburger Religionsfrieden bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, in *Reichständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, a cura di H. Duchhardt, M. Schnettger, Philipp von Zabern Verlag, Mainz 1999, pp. 213-55. Per ulteriori indicazioni di fonti e letteratura riguardo Canisio e Lañez mi permetto di rinviare a P. Begheyn SJ, R. Maryks SJ e P. Foresta, Petrus Canisius to Ignatius of Loyola, Vienna February 1556: an Unpublished Letter. A Presentation of the Canisius Project in “Archivum Historicum Societatis Jesu”, LXIX(2000), 2, 223-35, in particolare pp. 232-33.

30 P. Sarpi, *Istoria del concilio Tridentino*, a cura di Corrado Vivanti, Einaudi, Torino 1974, vol. I, p. 628.

31 Il numero di opere e singoli saggi dedicati agli spirituali non permette un rendiconto che possa essere esaustivo. Tra gli altri vorrei però ricordare il recente K. Ganzer, *Die religiösen Bewegungen im Italien des 16. Jahrhunderts*, Aschendorff Verlag, Münster i. W. 2003, che dà conto della ricerca più recente, e le seguenti monografie: M. Firpo, *Inquisizione romana e Controriforma*, Il Mulino, Bologna 1992; G. Fragnito, *Gasparo Contarini. Un magistrato veneziano al servizio della cristianità*, Olschki, Firenze 1988; F. Gui, *L’attesa del Concilio*. Vittoria Colonna e Reginald Pole nel movimento degli “Spirituali”, EUE, Roma 1998; P. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del ‘500*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1977; Id., *Evangelismo italiano del Cinquecento*, Istituto storico per l’età moderna e contemporanea, Roma 1979.

32 Cfr. W. Reinhard, *Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione*. Un discorso storiografico, e H. Schilling, *Chiese confessionali e disciplinamento sociale*. Un bilancio provvisorio della ricerca, in *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, C. Penuti, Il Mulino, Bologna 1994, rispettivamente nelle pp. 115-16 e pp. 153-55.

33 H. Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Siedler Verlag, Berlin 1988, p. 275: „Die Konfessionalisierung... gibt sich bei näherem Hinsehen als ein dynamischer Prozess zu erkennen, der in einer dialektischen Verschränkung von religiös- theologischer Wende und Verweltlichung auf Wandel und Modernisierung hinauslief”.

34 A questo proposito si vedano H. Boockmann (a cura di), *Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1994; L. Schorn-Schütte, *Evangelische Geistlichkeit in der Frühneuzeit. Deren Anteil an der Entfaltung frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1996; K. von Greyerz, *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000. Riguardo la “Konfessionalisierung” cattolica nell’età moderna si veda W. Reinhard, H. Schilling (a cura di), *Die katholische Konfessionalisierung*. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995.

35 L. Schorn-Schütte, *Bikonfessionalität* cit., p. 309. Che “eine Trennung von Elite- und Volkskultur erscheint... als nicht hilfreich..., [weil] diese für die Geschichte der Frühneuzeit generell zum Quellenproblem wird”, appare assolutamente condivisibile anche per fonti, come quelle gesuitiche, che pur avendo dal punto di vista formale una provenienza ben definita, contengono però, dal punto di vista sostanziale, elementi che sono riconducibili al rapporto della Compagnia sia con l’una che con l’altra. Si veda anche R. Po Chia-Hsia, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1770*, Routledge, London/New York 1989.