

**LA CONGREGAZIONE ROMANA “DE PROPAGANDA FIDE” E LA
DUPLICE FEDELTÀ DEI MISSIONARI TRA MONARCHIE COLONIALI E
UNIVERSALISMO PONTIFICIO (XVII SECOLO)**

Por Giovanni Pizzorusso
(Università “Gabriele d’Annunzio” Chieti)

Nella storia delle missioni cattoliche emerge spesso l’aspetto complesso e talvolta contraddittorio della figura del missionario da un lato suddito di una potenza coloniale e membro della chiesa nazionale di un paese e, dall’altro lato, rappresentante *in partibus infidelium* del potere spirituale universale del Pontefice romano. Un’analisi di questa doppia lealtà del religioso risente certamente dei cambiamenti del rapporto tra Papato e stati rispetto all’attività missionaria e, di conseguenza, costituisce un tema che porta a riflettere anche su problemi più ampi, come il rapporto tra missioni e colonialismo. Ciò appare di particolare rilievo nel XVII secolo nel quale un momento importante di svolta fu la fondazione nel 1622 di un organo giurisdizionale della Curia romana incaricato di sovrintendere alle missioni in tutto il mondo, la Congregazione de Propaganda Fide.

Le missioni sono sempre tradizionalmente state una materia di diretta competenza del papa. Fin dal Medioevo i religiosi che venivano mandati in Oriente erano i “missi”, gli inviati del papa e avevano anche una funzione rappresentativa, diplomatica verso i popoli (le “omnes gentes” del precetto evangelico) che volevano convertire attraverso la sottomissione al Papa dei loro capi. La conversione comportava un riconoscimento di superiorità del pontefice romano, una unione nell’ecumene il cui vertice era a Roma¹. Con l’età delle scoperte e dell’espansione oceanica, tra XV e XVI secolo, si ebbe un notevole cambiamento, rappresentato dalla fase delle concessioni del patronato regio ai sovrani iberici in corrispondenza di un periodo di indebolimento del papato di fronte alle Chiese nazionali. Pur riconoscendo la supremazia del Papa, Portogallo e Spagna organizzarono e mantennero le missioni direttamente, utilizzando quasi esclusivamente il clero nazionale. I re divennero di fatto i responsabili delle iniziative apostoliche, collegando strettamente queste ultime alla organizzazione della società coloniale. Vi era quindi un consistente interesse della Monarchia per l’organizzazione della chiesa coloniale e missionaria che normalmente sceglieva, autorizzava,

¹ Cfr. J. Richard: *La papauté et les missions d’Orient au Moyen Age*, Roma 1998 (edizione originale 1977); L. Codignola e G. Pizzorusso: “Les lieux, les méthodes et les sources de l’expansion missionnaire du Moyen-Age au XVIIe siècle: Rome sur la voie de la centralisation”, in L. Turgeon, D. Delâge e R. Ouellet (a cura di): *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe XVIe-XXe siècle / Cultural Transfer, America and Europe: 500 Years of Interculturation*, Québec-Paris 1996, pp. 489-512 (versione italiana ridotta “Luoghi, metodi e fonti dell’espansione missionaria tra Medioevo ed Età Moderna: l’affermarsi della centralità romana”, (Atti del convegno internazionale “Relazioni di viaggio e conoscenza del mondo tra Medio Evo e Età Moderna”, Genova, 12-15 dicembre 1991), *Columbeis*, 5 (1992), pp. 379-397).

finanziava i missionari, i quali si trovavano a dipendere in tutto e per tutto dalla Corona².

Non diversamente si comportò anche la Francia, altra grande potenza coloniale cattolica che sviluppò il suo impero e anche una forte iniziativa missionaria solo nel XVII secolo. La sua politica di protezione delle missioni e degli stanziamenti nei territori di sua influenza o coloniali, si risolveva in qualcosa di molto simile al patronato nel quale la fondazione delle missioni e la scelta dei missionari era di fatto nelle mani del potere civile, così come il pagamento dei viaggi e il sovvenzionamento della missione, magari sotto la forma di elemosine da parte di facoltosi nobili devoti o direttamente della corona. Il ruolo del re era più forte quando si dovevano nominare vescovi o vicari apostolici, per i quali la corona si riservava il diritto di proporre e esaminare i candidati. Insomma l'organizzazione della chiesa missionaria francese risentiva moltissimo del ruolo dell'autorità del re che giocava il ruolo, come è stato detto, di "évêque laïc" nel contesto della chiesa gallicana³. Nel Vicino Oriente "cette 'protection' française pose aussi la question des relations entre l'Eglise et le pouvoir temporel, alors que la fondation-même de la Propagande marque la volonté d'autonomie de Rome pas rapport aux puissances politiques". Nelle Antille francesi "Rome donne les pouvoirs spirituels aux supérieurs des missions ; il donne quelques dispenses et c'est tout ; il ne semble pas qu'il fasse autre chose"⁴.

Tra la metà del XVI e l'inizio del XVII secolo, tuttavia, l'indebolimento del ruolo missionario del pontefice a vantaggio degli stati, il suo disinteresse per l'apostolato cominciò a diventare oggetto di ripensamento. Già nella fase delle scoperte si erano levate voci riformatrici che vedevano nell'iniziativa per le missioni un'occasione di recupero del ruolo di pastore universale del papa⁵. Queste istanze maturarono dopo il Concilio di Trento con un progressivo

² Sul *padroado* portoghese R. Jacques: *De Castro Marim à Faifo: Naissance et développement du padroado portugais d'Orient des origines à 1659*, Lisboa 1999 e, per il seguito, G. Pizzorusso: "Il padroado régio portoghese nella dimensione "globale" della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento", in G. Pizzorusso, G. Platania e M. Sanfilippo (a cura di): *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Viterbo 2012, pp. 177-219. Sul patronato spagnolo cfr. gli studi ancora validissimi di A. de Egaña: *La teoría del Regio Vicariato Español en Indias*, Roma 1958 e di P. de Leturia: *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Caracas-Roma 1959, I-III, ma il tema è trattato in molte sintesi e studi particolari da A. de la Hera: "El Patronato y el Vicariato regio en Indias", in P. Borges (a cura di): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid 1992, I, pp. 63-80, a R.M. Martinez de Codes, "Evangelizar y gobernar: el derecho de patronato en Indias", in F. Navarro Antolin (a cura di): *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo. XII Congreso de la Asociación Española de Americanistas*, Huelva 2008, pp. 249-263.

³ Cfr., in generale, G. de Vaumas: *L'éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*, Paris 1959 e J. Lecler: "Un aspect de la politique coloniale de l'Ancien Régime. Louis XIV « évêque du dehors » aux Antilles et au Canada", in *Etudes*, 5 (1931), pp. 31-49.

⁴ B. Heyberger: *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique*, Roma 1994, p. 243 (e cfr. anche 267-271); J. Rennard: *Histoire religieuse des Antilles françaises des origines à 1914*, Paris, p. 69.

⁵ P. Prodi: "Nuove dimensioni della Chiesa: il problema delle missioni e la 'conquista spirituale' dell'America", in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, pp. 267-293, in particolare pp. 269-272; A. Prosperi: "America e Apocalisse. Note sulla "conquista spirituale" del Nuovo Mondo", in *Critica storica*, 13 (1976), pp. 1-61, in particolare pp. 13-16.

rafforzamento dell'autorità pontificia e dell'iniziativa missionaria della Santa Sede. Sulla base di una riaffermata universalità della sua azione, teorizzata anche da teologi⁶, il Papa cercò di intervenire sempre più direttamente nelle missioni, che continuavano a svilupparsi grazie agli ordini religiosi che ne avevano il monopolio. Nel corso della seconda metà del XVI secolo vennero fatti alcuni tentativi di fondare degli organismi che si occupavano dell'apostolato, ma ebbero vita breve. Maggiore e duraturo successo riscosse l'iniziativa di Gregorio XIII di fondare a Roma (e poi anche altrove) collegi nazionali per la formazione del clero da destinare a terre di missione. Clemente VIII arrivò a mettere in opera un'effimera congregazione "de Propaganda Fide" che restò in funzione dal 1599 al 1604. Dopo il pontificato di Paolo V che nominò dei sovrintendenti per le missioni prendendoli nell'ordine dei carmelitani scalzi, solo nel 1622 con Gregorio XV poté essere fondata, sulla spinta dell'entusiasmo per i primi successi nella Guerra dei Trent'anni, la definitiva Congregazione "de Propaganda Fide". In questo modo, pur se ormai indebolito sul piano internazionale, il papato si dotò di uno strumento operativo per il governo delle missioni⁷.

Cosa cambia allora rispetto al tema di questo saggio, nel rapporto tra l'autorità responsabile della "missio", dell'invio dei religiosi, e il missionario? Nel corso del XVI secolo, prima della fondazione di Propaganda, il controllo giurisdizionale di Roma sui religiosi impegnati nell'apostolato era piuttosto episodico e comunque modesto. Certamente tutti i missionari riconoscevano nel papa il supremo vertice spirituale della Chiesa cattolica, ma non vi era una diretta percezione di un governo, di una giurisdizione da parte romana. I religiosi agivano sulla base di poteri spirituali (le cosiddette facoltà) che erano molto generici. Anzitutto tali facoltà erano state assegnate dai papi agli ordini religiosi in generale e non ai singoli missionari e non venivano quindi verificate né rinnovate, ma considerate valide per sempre. L'esempio più conosciuto di queste facoltà è quello espresso nel breve di Adriano VI *Exponi nobis fecisti* emanato a Saragozza il 10 maggio 1522 e indirizzato a Carlo V a vantaggio dei missionari delle Indie e dei loro superiori che sanciva poteri amplissimi per gli ordini. Inoltre venivano spesso concesse *vivae vocis oraculo*, senza che fossero registrate. Infine venivano concesse anche da altre istanze romane come i cardinali protettori oppure il Santo Uffizio⁸.

⁶ In una vasta bibliografia, cfr. da ultimo P. Broggio: "Teologia 'romana' e universalismo papale: la conquista del mondo (secoli XVI-XVII)", in M.A. Visceglia (a cura di): *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Roma 2013, pp. 441-477.

⁷ J. Metzler: "Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation", in Id. (a cura di): *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Roma-Friburgo-Viena, 1972, I/1, pp. 38-78; G. Pizzorusso: "Il papato e le missioni extra-europee nell'epoca di Paolo V. Una prospettiva di sintesi", in A. Koller (a cura di): *Die Außenbeziehungen des Römischen Kurie unter Paul V. (1605-1621)*, Tübingen 2008, pp. 367-390; "La Compagnia di Gesù, gli ordini regolari e il processo di affermazione della giurisdizione pontificia sulle missioni tra fine XVI e inizio XVII secolo: tracce di una ricerca", in P. Broggio, F. Cantù, P.-A. Fabre ed A. Romano (a cura di): *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia 2007, pp. 55-85.

⁸ Sul breve, cui ci si riferiva comunemente con l'espressione erronea "Bulla Omnimoda", in quanto attribuiva agli ordini "omnimodam Nostram [Romani Pontifici] auctoritatem" cfr. P. Torres: *La bula Omnimoda*, Madrid 1948 e C.J. Costa: *A missiological Conflict between Padroado and Propaganda in the East*, Pilar (Goa) 1997.

La nascita di Propaganda significava soprattutto uno sforzo nel controllo delle facoltà del clero missionario a tutti i livelli, dal vescovo al semplice religioso. Le facoltà venivano accordate da Propaganda al prefetto della missione che poteva comunicarle agli altri compagni di cui doveva trasmettere i nomi alla Congregazione. Inoltre le facoltà erano a tempo cosicché si doveva chiedere il rinnovo di esse e questa era l'occasione per chiedere notizie della missione e valutare l'operato dei missionari, quindi in definitiva per esercitare effettivamente e non solo simbolicamente una giurisdizione, pur con le difficoltà delle comunicazioni e della puntualità. Infine le facoltà vennero interamente riformate da una commissione di Propaganda in accordo con il Sant'Uffizio (cui spettava l'approvazione formale) costituendo dieci formule prefissate (con alcune varianti) che venivano attribuite in base al rango del religioso e alla regione geografica di destinazione⁹.

Con l'attività corrente di Propaganda, che in breve raggiunse un considerevole volume, per la prima volta si poneva in essere in modo continuativo e formalizzato un rapporto giurisdizionale diretto tra il vertice della Chiesa e le missioni. Tuttavia queste disposizioni non ebbero una facile né completa attuazione. Nel 1622, quando la Congregazione fu fondata, il sistema missionario precedente era solidamente impiantato sugli ordini religiosi, i quali potevano rivendicare i vecchi privilegi ormai già concessi. Propaganda dovette applicare la sua giurisdizione sopra una realtà preesistente, che poteva resistere e contrapporsi a questa novità: un esempio per tutti è costituito dai gesuiti i quali non si sottomisero di fatto alla nuova congregazione, valutando di aver avuto una diretta autorizzazione pontificia e le relative facoltà (i *privilegia indica*) per esercitare l'apostolato. Inoltre, la nuova Congregazione non aveva mezzi economici per organizzare direttamente le missioni e quindi dovette accettare il fatto che le missioni venissero finanziate dagli stati coloniali, il che significava ovviamente un forte controllo anche di tipo politico. Malgrado queste difficoltà, molti ordini religiosi sottomisero i propri missionari alla giurisdizione di Propaganda (cappuccini, carmelitani, agostiniani...) e quindi la Congregazione divenne il referente istituzionale romano per un numero sempre maggiore di missioni e di religiosi che in esse operavano¹⁰.

⁹ S. M. Paventi: "Congregazione Urbaniana super facultatibus missionariorum", in *Studia missionalia*, 7 (1952), pp. 217-240; "Origo Congregationis Urbanianae super facultates missionariorum", in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 24 (1943), pp. 288-300 et 25 (1944), pp. 73-86; G. Pizzorusso: "I dubbi sui sacramenti dalle missioni 'ad infideles': percorsi nelle burocrazie di Curia", in P. Broggio, Ch. de Castelnaud-L'Estoile e G. Pizzorusso (a cura di): *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, 121, fasc. 1 (2009), pp. 39-61 e G. Pizzorusso: "La Congrégation de la Propagande: une instance central pour l'élaboration d'un statut juridique du clergé missionnaire", in P. Arabeyre e B. Basdevant-Gaudemet (a cura di): *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris 2013, pp. 47-60.

¹⁰ Per un quadro d'insieme dei vari livelli dei rapporti tra Propaganda e gli ordini G. Pizzorusso: "La Congregazione "de Propaganda Fide" e gli ordini religiosi: conflittualità nel mondo delle missioni del XVII secolo", in *Cheiron*, 43-44 (2005) numero monografico *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare maschile nell'Europa d'antico regime* a cura di Massimo C. Giannini, pp. 197-240.

Pur con le riserve e i limiti sopra indicate, Propaganda, in nome del Pontefice, divenne l'istituzione nella cui politica missionaria si inscriveva l'azione dei religiosi sul terreno concreto dell'azione apostolica. Man mano che la Congregazione affermò e allargò la sua giurisdizione si formò una sempre più consistente categoria di missionari che riconoscevano l'autorità romana come direttamente superiore, che attribuiva loro i poteri spirituali e che costituiva la suprema istanza di riferimento per la loro attività. Questa condizione la si nota anche dal punto di vista formale dalla titolazione di questi religiosi che venivano detti missionari apostolici. La definizione espressa dall'aggettivo "apostolico" aveva il significato di inviato dal papa richiamandosi al senso di *apostolos* come *missus*, cioè appunto inviato. Essa corrispondeva alla definizione di "facoltà apostoliche", i poteri spirituali concessi da Propaganda. Questa espressione "missionario apostolico" si affermò e si diffuse progressivamente e venne formalizzata soltanto nel XVIII secolo nel senso che si trattava di un sacerdote che era uscito da un collegio missionario o che aveva ricevuto speciali facoltà dal papa. Già dai primi anni di Propaganda la dizione "apostolico" venne applicata anche alle cariche più elevate del clero missionario: il prefetto apostolico è il superiore della missione e il vicario apostolico è il vescovo missionario nominato da Roma¹¹.

Certamente lo sforzo di Propaganda nella riforma delle facoltà apostoliche non fu soltanto quello di razionalizzare un sistema confuso e fuori controllo, ma fu anche quello di creare un corpo di missionari che, pur essendo differenziato per lingua, origine nazionale, destinazione missionaria, avesse una sua unità nel comune riconoscimento della diretta autorità pontificia, del governo romano di tutte le missioni e delle regole e facoltà che esso aveva imposto nell'azione apostolica. Il collegamento istituzionale diretto e continuativo con la sede romana della Congregazione favoriva senza dubbio un'idea di appartenenza dei missionari, in gran parte membri di ordini regolari, appartenenti a diverse nazionalità. Inoltre si cercava anche di educare questo clero nella Città Eterna per favorire la sua formazione "romana": a questo scopo erano stati fondati i collegi nazionali, come si è già accennato; nel 1627 presso il palazzo di Propaganda in Piazza di Spagna venne stabilito un seminario internazionale, il Collegio Urbano, nel quale venivano riuniti giovani provenienti da paesi diversissimi, dall'Europa del Nord all'India, destinati a tornare presso i loro popoli come missionari. Lo scopo di questa strategia di formazione comune consisteva proprio nell'attutire le reciproche differenze sotto un'unica patina romana. I migliori di questi allievi erano i favoriti per essere scelti come vescovi o vicari apostolici, proprio perché Propaganda, che li nominava, li conosceva di persona e li considerava "romani di intelletto e di cuore"¹².

¹¹ *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu Decreta Instructiones Rescripta pro Apostolicis Missionibus*, Roma 1907², ad vocem « missionarius apostolicus » e I. Ting Pong Lee: "Praefectus Missionis et Praefectus Apostolicus", in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*, 35 (1956), pp. 353-358 (prima parte); F. Pavese: "Il prefetto apostolico delle missioni", in *Euntes Docete*, 15 (1962) pp. 214-238 e 386-411 e R. Moya: "Hacia una participación fructuosa de los religiosos en las misiones de Propaganda", in J. Metzler (a cura di): *Sacrae Congregationis...*, *op. cit.*, pp. 439-464, in particolare p. 452.

¹² G. Pizzorusso: "I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo", in *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 116 (2004), 2, pp. 471-498; "Una presenza

Certamente questi sono casi estremi e numericamente limitati, nei quali la fedeltà al papa veniva particolarmente sollecitata. In generale possiamo osservare come nel mondo missionario i religiosi si tenessero in equilibrio tra la fedeltà alla Santa Sede e il sentimento di appartenenza nazionale¹³. Tuttavia, queste due lealtà potevano anche entrare in contrasto tra di loro portando il religioso a una scelta, oppure più spesso consentire un margine di manovra favorendo l'assunzione di un ruolo intermedio tra Roma e la corona. Tale ruolo permetteva ai religiosi dei comportamenti autonomi, giocando tra i due poteri su questioni talora di primo piano. Ad esempio il sistema del patronato spagnolo era riuscito a imporre un forte controllo sulla chiesa americana. Le comunicazioni delle diocesi con Roma erano soggette a controllo. Al momento della fondazione di Propaganda, la Corona spagnola aveva chiarito subito con il papa che non desiderava intromissioni. La Congregazione, nel suo sforzo di conoscere lo stato delle missioni in tutto il mondo, cercava comunque di avere informazioni sulla situazione nelle colonie spagnole. Attraverso alcuni religiosi, francescani e domenicani, Propaganda riuscì a raccogliere notizie sulla situazione americana e delle Filippine. Approfittando della loro venuta a Roma per questioni relative ai loro ordini di appartenenza, Propaganda riuscì a costituire una rete di informatori a dispetto del Patronato spagnolo. Ad esempio, fu il francescano Gregorio Bolivar che informò Propaganda sulla situazione delle missioni nella Nuova Spagna nonché della fondazione della colonia inglese della Virginia e del pericolo che l'arrivo dei protestanti nel Nuovo Mondo rappresentava. Sempre nei primi anni dopo la fondazione, Propaganda ricevette il rapporto dell'agostiniano Pedro Nieto che fornì al segretario Ingoli elementi di conoscenza per sostenere la necessità di sviluppare il clero indigeno nell'America spagnola¹⁴.

Questi informatori permisero a Propaganda di guardare attraverso le frontiere coloniali che avevano separato i mondi missionari che dipendevano dai vari stati europei e che erano quasi impenetrabili per religiosi di nazionalità diversa da quella della potenza coloniale. Le missioni americane, in particolare, costituivano un ambito che la corona spagnola teneva chiuso ai religiosi stranieri che ne erano esclusi o ammessi malvolentieri. Nelle colonie spagnole, come è noto, ci fu un certo afflusso di gesuiti di italiani perché provenivano dal regno di Napoli o dal Milanese, territori che rientravano nella Monarchia spagnola, ma pochissimi furono i casi di francesi che comunque venivano visti come possibili spie e tenuti sotto controllo, come nel caso del gesuita Denys Mesland, un reputato teologo, corrispondente di Cartesio, che aveva abbandonato i collegi francesi per fare il missionario prima nelle Antille

ecclesiastica cosmopolita a Roma: gli allievi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1633-1703)", in *Bollettino di Demografia Storica*, 22 (1995), pp. 129-138, e "Romani d'intelletto e di cuore: seminaristi canadesi del Collegio Urbano di Propaganda Fide (1829-1908)", in *Il Veltro Rivista della civiltà italiana*, 37/3-4 (1994), pp. 151-162.

¹³ Su questo tema cfr. il caso francese in A. Tallon: *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIe siècle, Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris 2002.

¹⁴ I rapporti di Bolivar e di Nieto sono stati pubblicati, cfr. P. Gato, "El informe del P. Gregorio Bolivar a la Congregación de Propaganda Fide de 1623", "Archivo Ibero-americano", 50 (1990), p. 493-548 e P. Colletta, *Relazione sulla Nuova Spagna: il memoriale dell'agostiniano Pedro Nieto (1628)*, Palermo, 2004.

poi a Bogotà¹⁵. A parti invertite lo stesso comportamento lo si ritrovava nelle colonie americane della Francia, dove non venivano ammessi religiosi spagnoli, come nel caso di Francisco de Pamplona cacciato dall'isola caraibica di Grenada nel 1649, come egli stesso denunciò con una lettera a Propaganda¹⁶. Del resto le potenze coloniali non solo erano contrarie a ricevere dei missionari stranieri nei loro territori, ma non volevano neppure che dei propri sudditi si recassero nelle colonie altrui. Ad esempio nel 1664 il gesuita francese Nicolas Eric chiese ripetutamente al generale della Compagnia di Gesù di spostarsi dalle Antille francesi al continente dove contava di convertire gli indiani della Nueva Granada. Il suo superiore nelle isole lo aveva fermato dicendo che Luigi XIV era contrario alla presenza di religiosi francesi nei territori spagnoli¹⁷.

La concezione delle colonie come compartimenti stagni anche dal punto di vista della presenza missionaria, unita al pronunciato sentimento nazionale dei religiosi, produceva un sistema bloccato al quale Propaganda si opponeva in linea di principio perché non favoriva lo slancio apostolico e, soprattutto, la giurisdizione romana. Per l'America, tuttavia, di fatto la Congregazione non poteva evitare di accettare questa situazione. La questione si sviluppò molto diversamente nel mondo coloniale portoghese dove la Congregazione poteva combattere più efficacemente il *padroado* lusitano, anche perché il controllo coloniale da parte di Lisbona era debole e a maglie piuttosto larghe. In Estremo Oriente si formò, accanto al nucleo di missionari portoghesi fedeli alla corona, una forte presenza di missionari francesi che arrivarono a seguito di una politica congiunta tra Propaganda e Luigi XIV attraverso il *Séminaire des Missions Etrangères di Parigi* (fondato ufficialmente nel 1663 ma attivo di fatto già in precedenza) che inviò molti suoi missionari secolari in Cocincina e in Tonchino. Il *Séminaire* era sostenuto dalla Monarchia francese che stava espandendo la sua influenza nel Siam e in Indocina. Propaganda sfruttò questa occasione per inviare non solo missionari, ma anche una vera e propria gerarchia ecclesiastica per rilanciare l'azione evangelizzatrice che i portoghesi non erano in grado di svolgere effettivamente. Nel 1658 la nomina da parte di Propaganda dei vicari apostolici per l'Oriente, François Pallu e Pierre Lambert de la Motte (ai quali va aggiunta nello stesso anno anche quella di François de Laval a Québec nella Nuova Francia) costituì un importante fattore di alterazione della realtà

¹⁵ La bibliografia sul tema è vastissima, cfr. L. de Aspurz, *La aportación extranjera a las misiones españolas del Regio Patronato*, Madrid, 1946; sugli italiani Rosario Romeo, *Le fonti gesuitiche e l'utopia politica italiana nella seconda metà del secolo XVI*, *Clio*, 11 (1975), 1-4, pp. 5-32, ora in Id., *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Roma-Bari, 1989, pp. 141-179; su Mesland J. del Rey Fajardo – G. Marquinez Argote, *Denis Mesland amigo de Descartes y maestro javeriano(1615-1672)*, Bogotá, 2002 e l'edizione critica di Pierre Pelleprat: *Relation des missions des pères de la Compagnie de Jésus dans les îles et dans la Terre Ferme de l'Amérique méridionale*, a cura di R. Ouellet, Québec 2009.

¹⁶ L. De Aspurz: *La aportación extranjera...*, *op. cit.*, e Archivio della Congregazione de Propaganda Fide, Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali, vol. 260, ff. 227rv/232rv.

¹⁷ *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Gallia, vol. 103/1, f. 102v; G. Pizzorusso, *Roma nei Caraibi. L'organizzazione delle missioni cattoliche nelle Antille francesi e in Guyana (1635-1675)*, Roma, 1995.

precedente¹⁸. Infatti essi erano veri e propri vescovi che erano stati però nominati direttamente dal papa del quale erano *immediate subiecti* e quindi sfuggivano al diritto di nomina previsto negli accordi del *padroado* portoghese. I vicari quindi possono essere considerati degli “uomini del papa” a lui fedeli, anche se essi erano pur sempre membri del clero francese, anzi, come si è detto, emanazione di un autorevolissimo centro di potere vicino alla Corona. Di conseguenza possiamo parlare per loro di una doppia lealtà¹⁹. Infatti la cospicua presenza missionaria francese sovvenzionata da Luigi XIV era legata a un progetto coloniale e agli interessi commerciali degli influenti e ricchi devoti che sostenevano il Séminaire des Missions Etrangères e che rivendicavano il diritto di espandersi in Oriente dove il debole Portogallo non poteva più efficacemente controllare la situazione. Per questo motivo il Séminaire incalzava Propaganda spingendola a una politica missionaria antiportoghese. A questo scopo nel 1657 alcuni inviati del seminario parigino vennero a Roma per lunghi colloqui con il segretario di Propaganda e addirittura il sacerdote scozzese William Lesley, archivista della Congregazione, divenne un fidato informatore che copiava di nascosto i documenti della Congregazione e li inviava a Parigi. Nella decennale diatriba che seguì all’invio dei vicari si può osservare la posizione di doppia fedeltà in particolare nella figura del vicario apostolico del Tonchino François Pallu. Nel 1678, di fronte alle forti critiche del re del Portogallo espresse attraverso l’ambasciatore a Roma, l’arcivescovo di Braga, Luís de Sousa, Pallu difese perentoriamente i propri diritti, contestando alla radice le rivendicazioni patronali lusitane e, al tempo stesso, facendosi anche sostenitore dell’intervento pontificio nel governo delle missioni.

Ma tali posizioni di lealtà a Roma e alla Francia non furono sempre sostenibili di fronte all’evoluzione dei rapporti tra il papa e il re cristianissimo. Quando la Francia entrò in contrasto con la Santa Sede per le vicende legate alle regalie e rafforzò le posizioni gallicane, gli effetti si risentirono anche nelle missioni. Quindi Roma e Propaganda dovevano guardarsi sia dalla rivalità con il patronato portoghese, sia dall’alleato francese che inseriva il tema missionario nella sua politica di espansione coloniale. Anche le figure del clero missionario che, come i vicari apostolici, erano più legate a Roma furono

¹⁸ La nomina dei vicari apostolici è lo strumento principale della politica di Propaganda per mettere in atto la sua giurisdizione. Il primo vicario fu nominato da Propaganda in Olanda, E. Sastre Santos, “El asentamiento jurídico del primer Vicariato Apostólico Misionero, Holanda 1592-1626”, *Anthologica Annu*, 50 (2003), pp. 167-242. François de Laval divenne poi (1674) il primo vescovo residenziale nella Nuova Francia, il primo nel Nuovo Mondo al di fuori delle colonie iberiche, L. Campeau, *L’évêché de Québec (1674); aux origines du premier diocèse érigé en Amérique française*, Québec, 1974. L’istruzione di Propaganda a Pallu e a Lambert de la Motte costituisce un testo fondamentale nella metodologia missionaria basata sul rapporto tra introduzione del cristianesimo e rispetto delle culture locali, ripresa poi nel XX secolo nella missiologia relativa all’inculturazione, cfr. M. Marocchi, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. La istruzione di Propaganda Fide ai vicari apostolici dell’Asia orientale (1659)*, Milano, 1981.

¹⁹ Sulla complessa identità e collocazione di questi personaggi cfr. uno studio sul vicario a Québec, P. Hurtubise, “Ni janséniste, ni gallican, ni ultramontain: François de Laval”, in *Revue d’Histoire de l’Amérique Française*, 28/1 (juin 1974), pp. 3-26.

costrette a tenere una posizione di equilibrio tra Roma e la Francia che poteva prestarsi ad essere considerata ambigua²⁰.

Del resto un simile atteggiamento del clero missionario era già evidente ben prima di Luigi XIV. Anche nell'epoca di Richelieu vi erano stati casi molto chiari. L'eminenza grigia del Cardinale, il cappuccino Joseph de Paris negli anni 1620 e 1630 fu uno dei grandi sostenitori di Propaganda e i cappuccini francesi, in qualità di missionari e prefetti apostolici con facoltà del dicastero romano, erano presenti sui fronti missionari di vari continenti. Lo stesso Joseph venne nominato agente di Propaganda a Parigi. Tuttavia egli era in prima istanza un collaboratore di Richelieu e evitava con cura di favorire gli elementi più filo-romani dell'ordine, proibendo che ci fosse un diretto contatto tra essi e Propaganda, senza esserne informato. Dopo la sua morte, nel 1638, grazie al decisivo intervento della corona le missioni cappuccine vennero affidate ai superiori provinciali francesi dell'ordine per controbilanciare e controllare i prefetti apostolici nominati da Roma, confermando così come l'elemento "nazionale" e la politica estera degli stati fossero elementi fondamentali e complementari nello sviluppo delle missioni²¹.

Tornando alla seconda metà del XVII secolo, era evidente che Roma non poteva prescindere dal personale missionario francese, malgrado la doppia fedeltà che esso manifestava. Ben diverso era invece l'atteggiamento verso i gesuiti portoghesi, in particolare durante il pontificato di Innocenzo XI. Ad essi viene imposto il 10 ottobre 1678 il giuramento di fedeltà nei confronti dei vicari apostolici ai quali dichiaravano la loro sottomissione e obbedienza. A questa decisione di Propaganda seguirono complesse negoziazioni con il Portogallo, ma essa rappresentò un esempio della necessità che Roma aveva di richiedere formalmente la lealtà dei missionari. Questa richiesta rappresentava certamente un segno di debolezza dell'autorità pontificia rispetto al pur fragile Patronato portoghese. La situazione si protrasse anche nel XVIII secolo finendo con spaccare in due la chiesa missionaria e provocando una sorta di scisma interno nelle missioni d'Oriente che vide da una parte la gerarchia portoghese legata alla Corona, che rivendicava con orgoglio il sistema del *padroado* e il ruolo evangelizzatore del re lusitano, e dall'altra parte i vicari apostolici sottoposti a Propaganda e al papa largamente dipendenti dalla politica francese. Queste spaccature nel clero missionario si ritrovano nei luoghi dove si esercitava con forza l'influenza di

²⁰ H. de Chappoulie: *Aux origines d'une église. Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle*, 2 vols., Paris 1943-48; I. Ting Pong Lee: "La actitud de la Sagrada Congregación frente al Regio Patronato", in J. Metzler (a cura di): *Sacrae Congregationis...*, op. cit., I/1, pp. 353-438; G. Pizzorusso "Il padroado régio portoghese nella dimensione 'globale' della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al Seicento" in G. Pizzorusso, G. Platania e M. Sanfilippo (a cura di): *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in età moderna. Studi in memoria di Carmen Radulet*, Viterbo 2012, pp. 177-219.

²¹ J. Mauzaize: *Le rôle et l'action des Capucins de la province de Paris dans la France religieuse du XVIIe siècle*, thèse de doctorat Université de Paris IV, Lille-Paris, Champions, 1978 et G. de Vaumas: *L'éveil missionnaire...*, op. cit., pp. 89-134.

due o più potenze cattoliche europee, come si vede nei secoli dell'età moderna nel caso della chiesa latina di Costantinopoli²².

Inoltre dal punto di vista dell'origine nazionale dei singoli religiosi la situazione asiatica era più complessa con la presenza di missionari di varia provenienza, soprattutto italiani che ritroviamo sia tra i gesuiti (quindi non mandati da Propaganda) sia negli altri ordini, inviati in occasione delle missioni dei delegati apostolici per dirimere l'annosa questione dei riti cinesi. Curiosamente la definizione di "italiani" spesso comprendeva religiosi di nazionalità diversa (anche cinesi!) che, tuttavia, avevano in comune la dipendenza da Propaganda (in Cina nel XVIII secolo diventò anche comune la definizione di "propagandisti"). Parallelamente, come ha scritto Ines G. Županov, la definizione di "gesuita portoghese" non si collegava tanto a un'appartenenza geografica ma faceva riferimento a una "transnational community" di gesuiti di varie nazioni (tedeschi, italiani, francesi, fiamminghi)²³.

L'entrata in gioco diretta del pontefice sulla base di un principio universalistico attraverso un suo organismo concretamente operante come Propaganda e, al contempo, la persistenza dell'importanza nella diffusione del cattolicesimo del ruolo delle potenze coloniali, spesso rivali tra loro, che esprimevano forti chiese nazionali provocò un corto circuito delle tradizionali fedeltà nel mondo missionario. Roma era rivale di Madrid o di Lisbona, oppure era in alleanza concorrenziale con la Francia. Questa situazione mostra i limiti connessi alla rivendicazione universalista del potere spirituale pontificio all'incontro con le esigenze pratiche delle missioni. La strategia di staccare le missioni dal colonialismo, elaborata nel XVII secolo, non si traduceva in una prassi, ma si elaborava come dottrina, come ha scritto Claude Prudhomme. Roma fu obbligata ad accettare per tutta l'età moderna una situazione nella quale le due fedeltà al re e al papa dovevano con difficoltà convivere. Questo tema continuerà a porsi anche nell'età contemporanea con il colonialismo e il nazionalismo otto-novecentesco sul quale maturerà una riflessione storica e missiologica con la decolonizzazione²⁴.

Questa condizione di duplice fedeltà fu del resto chiaramente percepita a Propaganda fin dagli inizi e con particolare riferimento al clero missionario.

²² Cfr. la recente tesi di dottorato di L. Binz: *Latin missionaries and Catholics in Constantinople 1650-1750: Between local religious culture and confessional determination*, European University Institute, Department of History and Civilization, Firenze 2013.

²³ La bibliografia è su questo tema abbondantissima; relativamente a Propaganda si rimanda ai riferimenti contenuti in G. Pizzorusso: *Il padroado régio portoghese...*, *op. cit.*. Per gli esempi citati sul transnazionalismo delle due "chiese" missionarie cfr. S. Delacroix: "Le déclin des missions modernes", in Id. (a cura di): *Histoire universelle des missions catholiques*, Paris-Monaco, 1957, vol. 3, p. 370 e I. G. Županov, *Disputed Mission; Jesuit Experiments and brahmanical knowledge in seventeenth-century India*, New Delhi-Nueva York 1999, p. 95.

²⁴ C. Prudhomme: *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècles*, Paris 2004, pp. 58-65. Nel panorama della ricca produzione missiologica novecentesca una discussione sul tema del nazionalismo è offerta da J. Perbal: *Les missionnaires français et le nationalisme*, Paris 1939, p. 28 che riprende anche la situazione seicentesca e afferma il primato dell'apostolato rispetto agli interessi commerciali e politici citando il caso di Vincenzo de Paoli che fa comprare dalla già citata duchessa d'Aiguillon il consolato di Tunisi per mandarci i suoi lazzaristi non per fini temporali, ma per avere una base vantaggiosa per la missione.

Già il primo segretario della Congregazione Francesco Ingoli si poneva la questione su quale potesse essere il clero missionario più fedele al papa. Si elaborarono delle possibili soluzioni. In primo luogo si sarebbe voluto sostituire il clero regolare con quello secolare. Gli ordini religiosi erano considerati molto legati alle monarchie e, pur essendo organismi vasti e sovranazionali, erano divisi al loro interno in famiglie legate ai poteri dello stato. Inoltre non si sottomettevano facilmente alla gerarchia vescovile che Propaganda cercava di mettere in atto con i vicari apostolici. Invece il clero secolare avrebbe potuto essere più disciplinato e obbediente a Roma, riproponendo in terra di missione (e con le opportune varianti) il modello diocesano tridentino.

Inoltre si elaboravano altre due strategie che miravano ad evitare che il clero facesse parte delle nazioni dominanti nel mondo coloniale. La prima fu quella di formare un clero secolare indigeno e rimase una strategia di lunga durata di Propaganda. A questo proposito, come si è già detto, vennero fondati collegi di formazione, ritenendo che, una volta ben istruito a Roma, questo clero non avrebbe avuto difficoltà di lingua o di mentalità nel convertire i connazionali, ma che proprio per la formazione ricevuta sarebbe stato particolarmente fedele a Roma. Il primo vicario apostolico indigeno fu il bramino indiano Matteo de Castro Mahalo, nominato nel 1637 per l'Idalcan, dopo un soggiorno di studio a Roma ma l'esperienza si rivelò un fallimento e certamente questo rallentò e rinviò l'attuazione di questa politica²⁵.

Una seconda iniziativa, ben più rapsodica, fu quella di puntare sul clero secolare italiano, proveniente cioè da quello spazio peninsulare dove il pontefice aveva un controllo diretto e dove non c'erano potenze civili con interessi coloniali (salvo forse qualche situazione veneziana)²⁶. Fin dai primi tempi della Congregazione si auspicava l'utilizzo di religiosi secolari italiani. Nel 1631 Ingoli nella sua *Relazione delle quattro parti del mondo* insisteva spesso su questo punto: perfino per la missione presso i ruteni, ai confini con la Russia, o per fare il vescovo degli armeni, gli italiani sarebbero stati i migliori "per avere lo spirito di Roma". Anche in Asia sarebbe stato opportuno che religiosi italiani avessero accompagnato i portoghesi, questa volta non perché più "romani", ma in quanto più capaci, secondo Ingoli, di una politica di "accomodamento", di adattamento:

Ma fra tutte le nationi niuna di maggior profitto è colà riuscita dell'Italia, perché la sua destrezza, et efficacia nel trattare meglio si accomoda a guadagnar gli animi di quelle barbare nationi, non havendo il natural fasto, e gravità, o intonatura Portoghese, la quale [...] gli è di grand'impedimento,

²⁵ G. Sorge: *Matteo de Castro (1594-1677). Profilo di una figura emblematica del conflitto giurisdizionale tra Goa e Roma nel secolo XVII*, Bologna 1986; P. Souza Faria: "Mateus de Castro: um bispo 'brãmene' em busca da promoção social no império asiático português (século XVII)", in *Revista Eletrônica de História do Brasil*, 9, 2 (2007), pp. 31-43.

²⁶ Una tradizione storiografica recente, ma ormai consolidata ripropone questa dimensione italiana dell'autorità pontificia sotto vari aspetti, dal punto di vista inquisitoriale (A. Prosperi: *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1997), a quello fiscale (M. C. Giannini: *L'oro e la tiara. La costruzione dello spazio fiscale italiano della Santa Sede 1560-1620*, Bologna 2003), a quello giurisdizionale (A. Menniti Ippolito: *1664. Un anno della Chiesa universale*, Roma 2011).

e suggeriva dei sudditi della repubblica di Genova o dello Stato pontificio che sarebbero più graditi alla monarchia²⁷. All'inizio del XVIII secolo si tentò addirittura un reclutamento nelle diocesi che si rivelò un fiasco. Come già si è accennato, tra i missionari degli ordini regolari vi furono molti missionari italiani che infatti venivano visti da Propaganda come più fidati, proprio perché non avevano alle spalle una potenza coloniale²⁸.

Tutte queste strategie di fatto fallirono o ebbero un'applicazione occasionale nel corso dell'età moderna. Per l'inevitabile sostegno da parte delle potenze coloniali, le missioni costituirono un luogo d'elezione per atteggiamenti ambigui di fedeltà al Papa e al Re. Tuttavia la giurisdizione missionaria di Propaganda formalizzava con l'attribuzione di facoltà apostoliche una adesione alla Santa Sede che assumeva anche un significato più specifico di contrapposizione agli stati oppure di alleanza forzata con essi. In una condizione di oggettiva debolezza nel contesto internazionale, questa situazione permetteva al papa e a Propaganda di contrattare la partecipazione all'organizzazione delle missioni e, quando possibile, di stabilire con i missionari un legame di fedeltà, seppur quasi sempre non esclusivo.

²⁷ F. Ingoli, *Relazione delle quattro parti del mondo*, Roma, 1999, p. 64, 108 e 167-168.

²⁸ G. Pizzorusso, "Agli antipodi di Babele. Propaganda Fide tra immagine cosmopolita e orizzonti romani (XVII-XIX secolo)", in L. Fiorani e A. Prosperi (a cura di), *Storia d'Italia Einaudi Annali 16: Roma la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Wojtyła*, Torino, 2000, pp. 476-518, in particolare pp. 506-514.