

Book Reviews

'Compel People to Come In: Violence and Catholic Conversion in the Non-European World, ed. by Vincenzo Lavenia, Stefania Pastore, Sabina Pavone, and Chiara Petrolini. Roma: Viella, 2018. 212pp. €45. ISBN 978-88-3313-077-4.

In their seminal 1981 article, John Lofland and Norman Skonvod presented six central "motifs" for religious conversion: intellectual, mystical, experimental, affective, revivalist and coercive. It is the sixth category, that of coercion, that is the main concern of *'Compel People to Come In: Violence and Catholic Conversion in the non-European World*. Lofland and Skonvod clarify that coercion comes in many forms, not only that of physical violence. Thus, they discuss "brainwashing", coercive persuasion, and the like. The ten chapters in *'Compel People to Come In'* demonstrate a wide array of such coercive behaviours in Catholic conversionary practices in non-European mission settings.

It is well known that in difficult situations, individuals may convert in order to receive different benefits. *'Compel People to Come In'* opens with examples from this type of motivation, namely, religious conversion among asylum-seekers. According to the editors, in the case of refugees

Conversions are rarely in reality wholly confined to the theological or ecclesiastical sphere, any more than to an entirely private [sphere], but have significant repercussions on civil life and on the formation or maintenance of communities. They are 'social symptoms,' and the lure of being able to measure the intermingling of individual impulses and social pressures, of inner convictions and outer loyalties, is one of the factors that explain the attraction the theme exerts over scholars from very different disciplines (7-8).

Besides violence and coercion, the book presents different perspectives and narratives that include the possibility of social-psychological coercion, such as interactional affective pressures and fears that result from theological precepts.

In such specific cases, what are the obstacles and results of a coercive process of conversion? In the introduction to *'Compel People to Come In'*, the reader is reminded that, in the case of Paul, the process was instantaneous, while in the case of Augustine it was gradual (9). According to Lofland and Skonovd (1981), when conversion is coerced, the process can be a long – even intergenerational – one.

Some chapters of *'Compel People to Come In'* link Christian evangelization practices and colonialism. For example, Carlos Zeron, who studies perceptions on forced conversion after the South Atlantic experience, notes that conversion to Christianity included distinctions and hierarchies that led to structurally violent relationships between groups: “forced conversion and slavery are the two ends of the same system, whose form is the colonial rule” (68).

Other chapters in the book show that religious coercion could appear in less violent situations and in the absence of colonialist background. For instance, Adone Agnolin discusses the linkage between religious conversion and language. Concerning the Jesuits and the natives in Portuguese America, Agnolin claims that the ‘grammatisation’ played an important role in orienting missionaries’ interpretation of the wholly oral indigenous languages. The aim of ‘grammatisation’ included the imposition of new cultural paradigms. The objective was to “facilitate missionary incursion into indigenous culture, involving a sort of self-estrangement; allow ethnographical and ethnological expeditions into a cultural ‘other’ and reduce, in the first instance linguistically, the otherness to the framework of the one space that could be afforded it (and in which it could be recognized): the universal Christian identity” (79). Through the American native catechisms, the goal was to create a coherent, consistent and, ultimately, homogeneous Christian identity.

In the context of missionary activity without the background of colonialist forces, the imposition or coercion of the new religion is presented in a more complex perspective. Pedro Lage Correa discusses the case of the Japanese Catholic mission (103-16), where the perception of Christianity as a phenomenon with serious social and cultural connotations was debated in the context of the Jesuit experience throughout the second half of the sixteenth century. The challenges posed to Jesuit missionaries, particularly as they appeared to the Visitor Valignano, included the fact that Christianity was an exogenous element to Japanese behaviour patterns and therefore risked being seen as a violent imposition on Japanese society. As Sabina Pavone aptly puts it in her chapter on Practices of

Conversion in South India, “the structure of the Portuguese colonial empire in South East Asia, less tightly organized than its Spanish counterpart in the New World, rendered the dynamics of conversion, if possible, even more complex” (124). Such coercion was possible in very specific spaces. Portuguese cities in Asia were inhabited by converts separated from the native settlements. These converts were permitted to live in the Christian neighbourhoods or towns ruled by the Portuguese. Then, concerning the situation in the East, as in South India in the sixteenth and seventeenth centuries, conversion under violence appeared in a more nuanced model. Besides physical violence towards the converts, Pavone suggests that there were other forms of pressure, linked precisely to a hybrid identity, which often led to converts being considered a category of persons inferior to targets yet to be converted (126) – as in the case of the Augustinians operating in the kingdom of Golconda, who would not go along with the simoniac distributions of the sacrament.

In conclusion, *‘Compel People to Come In’: Violence and Catholic Conversion in the non-European World* addresses conversion in the Catholic sphere and shows how the bimodal issue of violence/conversion was filtered by missionary narratives. The book provides a well-documented and felicitously presented review of the coercion of religious norms and cult in a wide range of contexts. In doing so, it contributes to a better understanding of the history of religion and cultural exchange in the early modern period.

Ben Gurion University of the Negev

Leonardo Cohen

Los saberes jesuitas en la primera globalización (siglos XVI-XVIII), ed. by Angélica Morales Sarabia, Cynthia Radding, and Jaime Marroquín Arredondo. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2021. 348pp. Mex\$380 (€18). ISBN: 978-607-03-1180-2; ISBN-e: 978-607-03-1194-9.

La primera globalización verdaderamente universal tuvo lugar después de la era de los descubrimientos geográficos, entre finales del siglo XV y el siglo XVIII (Siglo de las Luces), con el protagonismo de las potencias ibéricas (Portugal y España). En ella se establecieron redes de intercambio entre muchas naciones y culturas de todos los continentes. La Compañía de Jesús, que nació al comienzo de esta etapa, tuvo un papel fundamental en este fenómeno; su motivación religiosa, apertura a lo nuevo, deseo de

conocimiento, facilitó a los jesuitas ser transmisores de conocimientos y saberes en todas las direcciones.

Este libro es el producto de un proyecto en colaboración e internacional, que comenzó en 2017, desarrollado por profesores e investigadores de universidades de Argentina, España, Estados Unidos, México y República Checa. El grupo coordinador está encabezado por Angélica Morales, que es, desde 2011, Investigadora Asociada en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Ciencias y Humanidades CEIICH (UNAM), y sus proyectos de investigación se mueven en torno a la historia natural, las exploraciones botánicas y la cultura médica en mujeres de los siglos XVI al XIX. Cynthia Radding es historiadora estadounidense y especialista en estudios latinoamericanos; desde 2008, ocupa la Gussenhoven Distinguished Professorship of Latin American Studies en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Jaime Marroquín Arredondo es profesor asociado de español en la Western Oregon University. Su investigación se centra en la historia cultural del conocimiento y la ciencia en México desde una perspectiva global.

Entre todos estos investigadores han conseguido un ramillete de estudios acerca de los saberes jesuitas durante la temprana Modernidad, enfatizando la interdependencia de los conocimientos producidos en las misiones, y los colegios. La ciencia jesuita nunca se aparta del todo de la tradición humanista y escolástica, pero supo acomodarse a las corrientes más modernas. No obstante, parece que el título promete más de lo que ofrece, pues estos investigadores no abarcan todas las ramas del saber en las que los jesuitas aportaron sus contribuciones, sino solo algunas, pues se centran en materias de historia natural, historia moral, materia médica, espacio terrestre y astronómico. Tampoco abarcan todas las áreas geográficas, sino, especialmente, la antigua América hispana, Filipinas y algo de Europa. Presentamos los distintos capítulos.

La "Introducción" presenta el conjunto de la obra brindando una mirada nueva a tres temas entrelazados: la ciencia, la Compañía de Jesús y la fase de globalización de la temprana modernidad, con los siguientes argumentos: carácter de la ciencia en la temprana modernidad, los jesuitas como productores de ciencia, importancia de la ciencia para la administración de los territorios de ultramar, incidencia del concepto acomodación y el nacimiento de la nueva ciencia. El periodo que abarca es la primera globalización realmente mundial, focalizándose en los saberes indígenas locales de las Indias Occidentales y Filipinas. Parten del estudio de publica-

ciones anteriores similares, pero llegan también a las producciones originales jesuitas.

El capítulo “Filosofía moral y experiencia en la obra indiana de José de Acosta”, de Jaime Marroquín, analiza la filosofía moral de la labor misionera de este jesuita. Es un ejemplo de los inicios de los criterios evolucionistas para determinar el supuesto atraso de las culturas no europeas, que serán la base del dominio colonial europeo. Comienza con un resumen de la tradición moral en las Indias y su cometido por determinar la igualdad o inferioridad de los indios. Ubica esta tradición en las políticas oficiales defendidas en las juntas y concilios provinciales de Nueva España y Perú. Después focaliza el caso particular de José de Acosta, en relación con la igualdad de indios y españoles, analizando su filosofía moral, donde afirma la inferioridad de los indios, al tiempo que establece una clasificación. Para él, los indios americanos eran inferiores a los europeos, pero no tanto como para merecer la esclavitud, conclusión a la que llegó basándose en la falta de escritura fonética como un criterio instrumental, en lugar de uno filosófico.

En “Saberes misioneros y medicina de la conversión en el Pacífico novohispano. Recetarios medicinales filipinos, 1611-1712”, de José Pardo Tomás, analiza la relación entre los saberes misionales jesuitas y los de otras órdenes, una relación que a veces se mezclaba con disputas diversas. Dentro de los llamados saberes misioneros, los recetarios han sido objeto de recientes estudios. Así, Pardo, a través de los recetarios profundiza en la geopolítica global de la expansión colonial. Estudia el recetario medicinal del franciscano Blas de la Madre de Dios (1611) y el del jesuita Pavel Klein (1712), situando ambas obras en sus contextos de producción, planteando algunas incógnitas, dada la fase inicial de la investigación, y analizando su contenido, descartando la primacía de los jesuitas en implantar una “medicina de la conversión”.

“La Farmacopea indígena y la ciencia en el septentrión de la Nueva España: el *Florilegio medicinal* de Juan de Esteyneffer, entre la ciencia y la fe”, de Cynthia Radding, analiza el proceso de este tratado subrayando su epistemología híbrida, por lo que identifica diferentes idiomas indígenas del texto y sus significados médicos y simbólicos. El florilegio es ilustrativo de la metodología jesuítica para adquirir y compilar los datos y asentar observaciones. Es un manual y un compendio de saberes, resultado de la observación y experimentación del hermano jesuita Johannes Steinhöffer, nacido en Silesia, misionero en el norte novohispano.

“Curar, gozar, experimentar. Materia médica novohispana y los

jesuitas de Europa Central”, de Jana Šterná, ahonda en la cultura médica de las boticas jesuitas centroeuropeas, y, en concreto, la apropiación del *Florilegio Medicinal* de Esteyneffer en las boticas jesuitas checas. Para ello analiza una fuente poco estudiada, llamada “memorias de limosnas” (peticiones de los misioneros) e inventarios de farmacias centroeuropeas. Los misioneros, aparte de los remedios que se les enviaba, suplían con medicamentos caseros y sucedáneos.

“La expedición por la costa oriental de la antigua California de Fernando Consag (1746). Una mirada etnográfica a sus prácticas cartográficas”, de Angélica Morales, estudia el *Derrotero del viaje en descubrimiento de la costa oriental hasta el río Colorado*, de Consag, que contiene descripciones geográficas y etnográficas, además de incorporar una retórica edificante, al igual que las cartas anuas, con una doble función científica y religiosa. Parece que se sirvió del mapa elaborado por Kino en 1701, que había establecido el carácter de península para California. La autora parte de la presentación de la cartografía sobre California, y el interés de la Compañía por unir California con la Pimería Alta y Sonora, a la búsqueda de nuevos territorios de misión.

“La circulación de saberes celestes para la conquista terrenal: Eusebio Kino como misionero matemático”, de Nydia Pineda y Omar Rodríguez. El ensayo estudia la obra de Kino, *Exposición Astronómica de el cometa, que el Año de 1680... se ha visto en todo el mundo, y le ha observado en la Ciudad de Cádiz...* (1681), con la intención de aportar elementos que ayuden a reorientar la imagen de un esquema de “centro-periferia” hacia una visión más “multicéntrica” de la circulación de saberes. Analizan cómo Kino utilizó sus conocimientos matemáticos, cartográficos y astronómicos para la promoción de su carrera como escritor y científico, al igual que ya habían hecho los jesuitas en China.

El siguiente capítulo es “Otros centros y otras periferias en América del Sur: los jesuitas y la astronomía en Salvador y más allá, siglo XVII”, de Thomas Haddad. Explora la comunicación entre dos astrónomos jesuitas de América, para demostrar cómo sus intercambios se dieron en el contexto de una “geografía alternativa” entre Salvador y Lima. Uno de los jesuitas es Valentín Stansel, misionero y astrónomo en Salvador (Bahía, Brasil) citado por Newton en 1687; el otro es Nicolás Mascardi, misionero y astrónomo en Lima, que en un viaje permanente al Sur, encontró el martirio en la Tierra de Fuego. Los dos habían sido discípulos de Kircher y mantuvieron correspondencia con él.

“Illas, bezoares y jesuitas en la construcción de remedios trasatlánticos”, de Edith Llamas Camacho y Tania Ariza Calderón, reconstruye la circulación de las piedras bezoares, que se producen como cálculos en el estómago de algunos animales rumiantes. Fueron muy importantes para la medicina árabe, y usadas por el galenismo europeo renacentista. Los agentes coloniales introdujeron el cálculo americano como sucedáneo de la piedra oriental que circulaba en Europa, pues las piedras bezoares viajaron de un continente a otro. Las autoras estudian su relación con las entidades ontológicas de las culturas incaicas, llamadas *illas*.

En el capítulo final “De la ciencia jesuítica al saber misionero. Hacia una definición compleja”, de Guillermo Wilde, sintetiza algunas de las características más salientes de la particularidad epistemológica de la Compañía, cuya, heterogeneidad de saberes está ordenada por las directrices internas, según el autor. El conocimiento jesuita era parte de las corrientes más avanzadas del pensamiento y de la ciencia.

En definitiva, esta obra intenta ofrecer una respuesta a cuál es la naturaleza y los límites de los saberes misioneros, si se reducen a información y si cabe incluir un *corpus* diferente a los soportes del papel; si su campo se limitó a la “edificación” o se adentró en la curiosidad científica. Es un número de ensayos limitados en las disciplinas y áreas geográficas, que se supone que sirven de muestra del conjunto más amplio. Son trabajos muy bien cuidados por su metodología y su intento de encontrar relaciones y contenidos subyacentes.

ARSI, Roma

Wenceslao Soto Artuñedo SJ

Nina Niedermeier, *Die ersten Bildnisse von Heiligen der Frühen Neuzeit. Porträtähnlichkeit in nachtridentinischer Zeit*, Jesuitica, vol. 23. Regensburg: Schnell & Steiner, 2020. 488pp. €60. ISBN 978-3-7954-3522-6.

This substantial volume on the first early portraits of early modern saints in the post-Tridentine period is a slightly reworked version of the author’s PhD dissertation at the Paris Lodron University of Salzburg (9). It contains a great deal of material and analysis that pertains to the first generations of the Society of Jesus. The book consists of four main parts, in addition to the acknowledgements (9–11), the introduction (13–51), the conclusions (427–38), the appendix (439–60), an abbreviations index (461), a bibliography (462–80), a

register of persons (481–85), and photo credits (486–88). The first part analyses the textual traces about portraits in written sources from the post-Tridentine context (55–178). The second part deals with immaterial images (such as memory) as the basis for portrait likeness (179–296). The third part concerns the production of portrait likeness: formal strategies and the portraits' contents (297–354). The fourth part discusses the legitimation of the *vera effigies* through use and ritual practice, and their functional roles (355–426).

The three main goals of this book are: 1) to illustrate early-modern contemporary concepts of likeness within a certain period with the aim of uncovering the meaning of memory portraits and the historical framework of these portraits within their heterogenic modes of transmission; 2) to understand the *vera effigies* as a complex and discursive open concept, whose multi-faceted richness may include both indexicality and the portrait of the soul; (3) and to integrate the portraits into their theological, ecclesiastical and historical contexts, thus demonstrating their role as fundamental tools for canonization (19 and 33–51).

The volume represents a major contribution to research about early modern sainthood. It is an essential work for hagiographers, historians, art historians, philosophers, anthropologists, sociologists and semiotics researchers. It is also important for scholars researching the early Society of Jesus. The author's technical vocabulary, mostly in Latin, is another major asset. Current research undoubtedly would benefit from a translation of the volume into English.

Niedermeier builds a very comprehensive and also innovative narrative. She introduces the discussion of an impressive bibliography with the assumption that personal similitude is closely associated with the *vera effigies* phenomenon of the so-called truthful copy. Her study analyses discourses based on textual evidence and their aesthetic reception, avoiding the attribution of single sources to the construction of *vera effigies* (14–15). Niedermeier justifies her methodological approach by linking the construction of post-Tridentine saints with early Christian and Medieval figures and traditions. She impressively investigates post-Tridentine treatises (Molanus, Borromeo, Berretini to mention but a few) for treatments of the *vera effigies* question, as well as unearthing references to the subject reaching back to Ancient Greek authors and archaeological remains. The author also refers, in particular, to Patristic and other early Christian authors, as well medieval and Western European writers (38–40). As an art historian, Niedermeier also draws from major artistic evi-

dence, such as the Scrovegni chapel in Padua (27, fig. 4) and from less known evidence such as the engraving of Munebrega in the *Veneración de las Santas Imágenes*, Madrid 1666 (388, fig. 153), discussed at a later point in the work, but here convincingly demonstrated to be fundamental to her arguments.

Ten Catholic figures are drawn on to illustrate, in particular, the concept of portrait likeness and the related concept of *vera effigies* in the aftermath of Trent. The majority of these figures were founders of orders or especially distinguished members of congregations created in the sixteenth century, who were canonized after the Council of Trent, between 1563 and c. 1625. Ignatius of Loyola is the main case study, with three uncommonly extensive projects of his *effigies* providing the basis for the transmission of his physical traits (17). Niedermeier's study, while clearly useful for scholars of the Society of Jesus, is also fundamental for researchers of other orders, such as the Oratorians: many comparisons are made throughout the study between Ignatius of Loyola and Filippo Neri and their respective apostolic orders that began in the sixteenth century (see the persons index, 482).

In particular, the pictorial program of the *Corridoio* by Andrea Pozzo (1682–86) illustrates the ongoing transformation of Loyola's historical portrait into that of a canonized figure. The portrait of Ignatius based on his 1609 *vita*, which represents him without a halo, constitutes the starting point of this program.

Pozzo's altarpiece with the Vision of *La Storta* in the Church of S. Ignazio constitutes the culmination of this pictorial program. It shows the idealized, and, simultaneously, individual saint's traits. The profile painting underneath the final visible version shows the influence of the saint's death mask. Taken as a whole, this program shows the various roles that Ignatius assumed during his chequered life (23–31).

Most candidates to beatification and canonization – *Beati e Santi Moderni* – refused the production of portraits *in vitam*. Thus, post-Tridentine treatises on religious art reflect on the legitimacy of portraits and the reasons behind them (86–88). The common refusal to be painted in one's lifetime legitimated three main categories of portraits: the posthumous portraits, the fascinating Byzantine category of the *ritratti rubati*, and *alla sfuggita* images produced in life and against the will of the portrayed person (111–58). Their commission is attributed to divine powers, most commonly through the mediatory facilitation of the saint in question (159–75).

In part 2, Niedermeier discusses friendship, confidence and affection in the production of saints' portraits. The painter Jacoppino del

Conte knew Ignatius of Loyola, whose portrait he produced soon after the latter's death. Manuel Teixeira, who provided the most detailed depiction of Xavier's appearance, had met him in Goa (186). More generally, the painter or the sculptor as well as patrons of the deceased death masks, often were in close contact during the lifetimes of future saints (184–90). Depicting specific scenes from future saints' lifetimes was also important: in their common efforts to have their founders raised to the altars, the Oratorians and the Jesuits circulated the iconography of the legendary meeting and embrace between Ignatius of Loyola and Filippo Neri (199–219).

As is well known, introspection and the heart's conversion were features of Ignatius' celebrated *composition loci*. Written works about visual meditation situated memories and the heart's visual imagination as locations for the soul (237–48). These attitudes shaped visual representations in the Society of Jesus. Niedermeier explains how Jesuits and members of other Catholic orders promoted canonization by using invisible images, such as apparitions in dreams, visions, and also memories (249–62).

The *Vera Effigies* illustrates either the real appearance of deceased future saints on their deathbeds, after death in their plenitude or as a combination of both prototypes. It provides an ideal portrait stressing the special virtues of the deceased (263–93). Painters had to hand a diversified series of ingenious artistic means such as *simplicitas* and colour handling to produce certain effects. For instance, some *vera effigies* have *color natus* or *proprii colores* to present a portrait of the person alive (313).

Post-Tridentine sainthood conceived the saints' bodies in close relationship with their mental lives. Hagiography thus diffused such physical elements of sainthood such as a special gift for crying (324–30), and bodily health as a sign of God's burning love (336). Humps were a common iconographical sign of ascetical practices among Early Modern *Beati* and *Santi* (338). The discovery of the corpse of the early Christian martyr Saint Cecilia in 1599 with vestiges of her martyrdom fitted perfectly into a religiosity that defended bodily incorruption as a sign of sainthood (345–47).

Part 4 of this book focus on the Jesuit campaign to have the Society's founder canonized, and the difficulties encountered along the way (357–85). Niedermeier explains in detail the reasons for the Jesuits' eventual success, including the collaboration of the Jesuits and the Oratorians through pictorial and other promotions (376). In contrast to most historians, Niedermeier does not refer to the sim-

ultaneous canonization of thaumaturgic Xavier as a way to compensate Loyola's lack of known miracles when alive, and discussing instead Bartoli's 1650 *Vita* that reports how Ignatius had prayed to God not to perform miracles, in order to avoid being venerated in the future (385–89).

The *Conclusio* discusses the fortunes of hagiographic portraiture during the seventeenth and the eighteenth centuries. The majority of candidates to sainthood in the seventeenth century had lived in the sixteenth century (437). The Tridentine teachings about hagiography and treatises on the subject reformulated traditional conceptions related to sainthood, such as humility, ascetics and poverty, and corroborated them with reference to early Christian examples. Increasingly, however, the veracity of the saint's portraits gained in importance (427). As a result, the *vera effigies* or first portrait gradually received certain physiognomic characteristics proper to the saint alive. Indeed, some of these portraits were deprived of signs of sainthood. As illustrated best by the case of Ignatius of Loyola, portraits and engravings gained a growing representation of emotional elements and put personal characteristics in the foreground (436–37).

Taken as a whole, Niedermeier's study is a fundamental contribution to the historiography of early modern sainthood from a broad cultural and historical perspective. Graduate students and established researchers will benefit from its many insights into the subject of hagiographic portraiture.

Macau Polytechnic University and CITCEM
Universidade do Porto

歐詩畫, 博士
Cristina Osswald

Michael Florian Pfister, *Ein Mann der Bibel – Augustin Bea SJ (1881–1968) als Exeget und Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts in den 1930er und 1940er Jahren*. Regensburg: Schnell & Steiner, 2020. 808pp. €76,00. ISBN 978-3-7954-3589-9.

This large study is the published version of a doctoral thesis completed in 2019 under the supervision of Hubert Wolf at the University of Münster. Its sheer length already indicates a very detailed presentation. The author, Michael Florian Pfister, has researched extensively in various archives and offers up to now unseen traits of the influential cardinal, Augustin Bea SJ. Although Pfister did not have access to the documents belonging to the pontificate of Pius

XII, which only became accessible in March 2020, his book nevertheless allows deep insights into the personality of Augustin Bea, whose name originally was "August"; he changed it to "Augustin" after he entered the Society of Jesus (105).

The main title, "A Man of the Bible," is a quote of Stanislas Lyonnet SJ, who picks up a saying of Willem Visser't Hooft (19–20): Pfister has been able to show, on various levels, that this characterisation is valid for Bea. The subtitle informs the reader about the main focus of Pfister's study, which concentrates on Bea's expertise as exegete and his role as rector of the Pontifical Biblical Institute in Rome, an office which he held from 1930 through 1949.

The Introduction (17–46) deals with four issues. Pfister presents first the state of research in the field. Highlighting unresolved questions about the background for fundamental changes in Bea's life ("tiefgreifende Veränderung", 19) and theological development (21), Pfister also shows the inadequate acknowledgment to date of Bea's dealing with the Bible as the central theme ("der rote Faden", 23) of his life. As a result, Pfister argues, studies observe overly-simplistic continuities and breaks ("Bruch", 24) that cannot sufficiently explain the complexity of Bea's character and actions. On this basis, Pfister undertakes to investigate more closely Bea's early years (up to 1921) and the years at the height of his engagement with the biblical sciences.

Secondly, Pfister specifies his approach. As there are already other books on Bea's life, he concentrates on a "partial biography with special interest in the development of his theology" ("Teilbiographisches Vorgehen in theologischesgeschichtlichem Interesse", 40). This required, thirdly, access to sources in the archives. Here, the archive of the Upper German Province of the Society of Jesus in Munich, the Archivum Romanum Societatis Iesu, the archive of the Biblical Institute in Rome and the "Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede" were most useful, besides several other archives in Rome, Jerusalem and Munich (see the lists of consulted documents 734–40, and 41–45). Lastly, Pfister presents an outline of the chapters in the book.

The first chapter (47–103) gives an overview of the main developments in the Catholic interpretation of the Bible in the generations surrounding the life and work of Bea. This serves as background to understand the starting point for Bea when he began teaching in Rome in 1924. Pfister deals with the First Vatican Council, the Encyclical "Providentissimus Deus" from 1893, the founding of the Biblical Commission in 1902, the attacks on the historical interpretation of the Bible as practised by Marie-Joseph Lagrange and Franz

von Hummelauer, and briefly considers Protestant approaches in biblical research at that time.

The second chapter (105–24) presents the main phases of Bea's life. Key moments include securing permission from his father with some difficulty to enter the Society of Jesus in 1902; his studies in Ancient Oriental languages in Berlin; his work with the wounded during World War I, and, between 1917 and 1921, his appointment to the theologate in Valkenburg to teach Old Testament there and then as Provincial of the newly founded Upper German Province. From his base in Munich, he came to know the then-Nuntius in Germany, Eugenio Pacelli, later Pope Pius XII, as well as Michael Cardinal von Faulhaber (113). Both contacts would prove valuable in the future. In 1924, one year after his attendance at twenty-seventh General Congregation of the Society in 1923, Superior General Wladimir Ledóchowski appointed him as rector at the Bellarminum in Rome for the biennium. The further steps of Bea's career are well known and are treated in the book: Pfister highlights his abilities in maintaining good relationships and dialogue with others and characterises him as a clever Church politician ("geschickter Taktiker und Kirchenpolitiker", 123).

The third chapter deals with the backgrounds of Bea's teaching and rectorate roles at the Biblical Institute (125–218). It covers the debates and conflicts within the Biblicum as well as in the Biblical Commission, the Cardinal's Congregation and the Holy Office. Pfister also treats in detail the cases heard to consider the theological orthodoxy of seven biblical scholars, among them Augustin Brassac, Nivard Schlögl and Johannes Nickel (148–49), leading to a reflection of the role of the Biblicum in the years up to 1924, the year of Bea's arrival in Rome (from 151 onward). Pfister aptly grasps the problem in the title question "An anti-modernistic centre of competence at the height of the period?" At the Biblicum, he details disagreements between the 'founding father' Leopold Fonck SJ and Andrés Fernandez SJ, the rector who succeeded him in 1918, and how it was only in 1929, under the third rector, John O'Rourke SJ, that the way was paved for a new group of professors qualified by scientific achievements. This chapter also outlines Bea's role in the reform of studies within the Society of Jesus and the church in 1925–31, before entering into the details of how Bea became Rector of the PIB in 1930 (183–86). Pfister perceives in Bea a strong career-orientation ("gehörige Karriereorientierung", 186, also 218). A succinct summary ("Ertrag", 214–18) highlights the main findings of this chapter, as in all the following ones.

The fourth chapter, on Bea as Old Testament scholar and academic teacher, brings new findings. Pfister presents the main areas of Bea's teaching at the PIB, across several decades between 1924 and 1959. The study uses his course manuscripts, first dealing with the lectures on inspiration and biblical hermeneutics (225ff), where Bea took the tradition of the Church as a point of departure, then discussed the problem of the inerrancy of Scripture, and slowly accepted different literary genres to finally change his opinion after the encyclical of 1943. Pfister then moves on to Bea's pedagogical concepts, didactic recommendations and Bea's seminar on methods and interpretation (245ff), before addressing the critical field of the Pentateuch, where Bea had to navigate between Wellhausen's theories and the official doctrine, which still considered Moses to have written these books (259ff), forcing him into a balancing act ("Spagat", 282) between fidelity towards the Church and recognition of actual research. The Book of Joshua, Pfister informs us, allowed Bea to bring his archaeological knowledge into this work. Similarly, he attributed the Book of Daniel to the prophet in the sixth century BC (300), denying its messages to be *vaticinia ex eventu*. In contrast to this, he accepted the *Book of Qohelet* to be pseudepigraphic and to stem from the second century BCE. This was possible for Bea to argue because the Church had not decided upon its character and therefore the scientific discussion was 'free' (315f). Pfister summarizes Bea's approach as defending the traditional positions, yet also engaging with Protestant research critically (324f). Beyond Bea's interest in archaeology as an important influence on his work, in terms of the natural sciences, his approach took on a different character: for example, in 1937, Bea still opposed human descent going back to apes (356). Pfister shows therefore that caution, waiting and reservation with respect to new ideas were sometimes employed by Bea, but not in every instance.

In his fifth chapter, Pfister deals with Bea's role as censor for the Society and the Holy Office, a field only scarcely analysed up to now. Bea had to judge publications of confreres, mainly in the years 1924–31 (see the list, 374). His working style in this sphere was marked by concern about the image and reputation of the Society (382). In the case of Teilhard de Chardin, who, like Bea, was born in 1881, Bea followed strictly the pressure for conformity of the Roman theology ("Systemzwang", 404). In the conflict between empirical cognition and "truth of faith", for Bea (and the Church), the latter won, such that Teilhard had to retract his position in 1925 (405f). Only twenty-

three years later, a personal encounter between the two made Bea understand a little better his confrere's position. The fifth chapter also discusses the case of Albert Condamin SJ, with inconclusive conclusions from Bea (425), and the decision that his writings should not be made accessible to a larger public. Pfister evaluates Bea's censorship within the Society as part of a system to hold the theological discussion within a conservative, antimodernist orientation (435). According to Pfister, Bea fulfilled this task conscientiously and accompanied by respectful reflection, yet within the narrow borders of the "official teaching".

Pfister's sixth chapter tackles Bea's politics in defending the approach to biblical sciences of the PIB and his contribution to the Encyclical "Divino afflante Spiritu" of Pope Pius XII in 1943. Here, too, he enters new ground, aware that after the opening of the Vatican archives for this period (after the research for this work was completed), other aspects will emerge. Nevertheless he succeeds on the basis of the extant material to delineate the main lines, and even adduce important facts in detail. The first part treats the conflict with Dolindo Ruotolo who published under the pseudonym "Dain Cohonel" the commentary series "La Sacra Scrittura", with his spiritual-mythical approach directly attacking scientific methods for understanding God's word (468–519). This part of the chapter, showing the involvement of various actors and institutions, reads like a story from detective fiction, and ends on November 14th of 1940 with all of Ruotolo's books being placed on the Index of Prohibited Books. As for the encyclical, "Divino afflante Spiritu", in painstaking analysis of its wording, Pfister succeeds in demonstrating that Bea and P. Jacques Vosté OP (538–44) both influenced the redaction of the work and may be regarded as its main authors. Pfister also highlights the desire of the work's authors to present the text as a harmonious development in the Church's understanding of the Bible, against the backdrop of (and despite) contemporary conflict and debate (561 – it is surprising that the tumultuous time of the Second World War does not show up in the work). Pfister names such a procedure as a "mode of concealing innovation" ("Innovationsverschleierungsmodus," quoting Michael Seewald, 730)

Bea's work on the Encyclical shifted into its application through the formation of priests, enacted after some delay in 1950. In the Biblical Commission, together with P. Vosté and the new member Michael Cardinal von Faulhaber whom he knew from his earlier years in Munich, they formed a well-rehearsed team and elaborated a bal-

anced program, including scientific, pastoral and spiritual approaches, emphasizing the value of the original languages and orienting towards a Christological reading of the Bible (565–71).

Bea's contacts with Protestant and Jewish exegetes are the topic of the seventh chapter. He had written quite negatively about the former in 1920, yet a congress in 1935 in Göttingen (599ff) opened his mind. He became aware of the seriousness of research also from the "other side," and started exchanges with several Protestant exegetes, among them Wilhelm Rudolph, Otto Eißfeldt, Walter Baumgartner (621ff). The (Protestant) Society for Old Testament Study even made him an honorary member in 1952 (633). His relationship with Jewish scholars was different, as their methodological approach was closer to the Catholic position. Although Bea, in an article of 1920, had distanced himself from the Jews of his time (603f), as rector of the PIB he expressed his appreciation for the works of Benno Jacob, Umberto Cassuto and Martin Buber (638ff). Under his leadership some Jewish scholars published in the PIB's journals, mainly in *Orientalia* (see the list of more than 60 articles in the years 1932–49, 645, although this ceased during the Nazi period). Bea's evident openness was remarkable given that efforts for Jewish-Christian dialogue had found resistance in Rome. One sign of such a stance was the prohibition of the "Amici Israel" in 1928. Yet in 1939 Bea allowed a Jewish student, Sabatino Moscati, to attend courses at the PIB; he had intense contacts with the Chief Rabbi Israele Zolli – who finally converted in 1945, with Bea named as his godfather – and he helped Jews by hiding them in the PIB during the time of the Nazi occupation of Rome (649–56).

Pfister's eight chapter on the spiritual life of Bea is particularly revealing and breaks new ground. Drawing on the archive of the Society in Munich – especially the notes Bea had made in his yearly retreats, from the novitiate in 1902 until his death in 1968 – the chapter has a focus on his rectorate (664–66). Fr. Wilhelm Eberschweiler SJ was influential, and Bea had a strong devotion to Christ the King and the Sacred Heart (675f). Bea understood his work as "service of the Lord" (678f). Besides the 'normal' program of the Spiritual Exercises of St. Ignatius, he chose in addition unusual New Testament passages, e.g. the Sermon on the Mount, the Parable of the Prodigal Son (Lk 15), the "Good Shepherd" (John 10) or the hidden life of Jesus in Nazareth (683f and 692). A special feature shows up in the role of the Church – he perceives its good deeds, sees its history as salvation history (688f) and senses deeply the pri-

macy of Peter (Mt 16, 699–702). Other characteristics are an intense devotion to Mary, Jesus' mother, a Eucharistic piety (696f) and a concentration on the New Testament and its literal understanding; all of this shows that the Bible had a central role in Bea's spirituality. However, evidence of scientific considerations and the Old Testament are absent from this aspect of Bea's spirituality (704 and 707).

Pfister's conclusions (709–31) help to perceive the main lines of his immense work. He stresses the many roles Bea had already before 1950 and that he went on "two tracks" ("zweigleisiges System," 710), leading a kind of "double life." On the one hand, he was traditional, conservative, reluctant, critical, completely faithful to the Church; on the other hand he was open to new avenues and reforms – and therefore was accused of "opportunism." Strangely, there are no signs of an inner struggle because of these two strands; it seems that a harmonising tendency in Bea smoothed over the apparent contradictions and allowed him to foster dialogue also with other confessions. For this, in 1966 he was awarded the "Peace Price of the German Booktrade" (124).

Pfister's book on Bea is an outstanding study. The number of analysed documents, the precision of the book's presentation, and the richness of details allows the reader to see this important figure of the Church in a new light. Pfister succeeds in showing the theological development of Bea, based on a deep faith (Ch. 8), an intense love for the Bible and an unquestioned fidelity towards the Roman Church. He opens up previously unseen insights from the wealth of the archives he consulted. Readers get a feel for the ecclesiastical atmosphere in Rome in the first half of the twentieth century, insights into the struggles about the interpretation of the Bible, the rise of the Pontifical Biblical Institute, and an idea of Bea's enormous contribution in various fields.

Pfister does not gloss over the more problematic sides of the rector and of related institutions and individuals. He mentions the enmities, the emotional pressure, the near-absence of references to the cruelties of the Second World War and of the persecution of Jews, the injustice inflicted on others through condemnations, etc. He outlines, too, the difficulties religious and scholars had to face, walking the narrow path between irresponsible interpretations of scripture and the boundaries set by official Church doctrine. All this leads to a realistic and fascinating picture of Bea and his time.

Matthias Daufratshofer, *Das päpstliche Lehramt auf dem Prüfstand der Geschichte. Franz Hürth SJ als „Holy Ghostwriter“ von Pius XI. und Pius XII.* Freiburg: Herder, 2021. 680pp. €45. ISBN 978-3-451-38988-7.

Il volume di Matthias Daufratshofer è un'opera ambiziosa. L'autore, giovane studioso in teologia e filologia latina a Monaco e assistente di ricerca presso il Dipartimento di Storia della Chiesa Medievale e Moderna della Facoltà di Teologia Cattolica di Münster, ha dedicato la sua tesi di dottorato alla figura del gesuita Franz Hürth in relazione alla sua influenza nel magistero papale nei pontificati di Pio XI e Pio XII.

Hürth nacque ad Aquisgrana nel 1880 ed entrò nella Compagnia di Gesù dove divenne docente di teologia morale al Collegio dei Gesuiti di Valkenburg, nei Paesi Bassi. In seguito lavorò come professore all'Università Gregoriana di Roma nel 1936 e consulente del Sant'Uffizio, l'attuale Congregazione per la Dottrina della Fede. In questa veste il gesuita aveva il compito di contribuire alla preparazione di documenti magisteriali come le encicliche papali. Su questo aspetto, ovvero il ruolo di Hürth come *ghostwriter* dei Papi, Daufratshofer ha concentrato il focus delle sue ricerche. Durante i pontificati di Pio XI e XII, negli uffici della curia papale lavoravano come collaboratori diversi gesuiti tedeschi. Oltre a Franz Hürth ricordiamo ad es. il segretario particolare del sommo pontefice Robert Leiber o il cardinale, arcivescovo cattolico e biblista Augustin Bea, come anche il filosofo e sociologo Gustav Gundlach. Papa Pio XII aveva avuto modo di collaborare con i padri gesuiti tedeschi già dal suo periodo come Nunzio Apostolico a Monaco e a Berlino, e la sua amicizia con Hürth era quasi di durata trentennale.

Le questioni alla base del volume intendono rispondere a interrogativi ancora molto attuali: quale influenza hanno avuto i collaboratori del Papa durante il suo pontificato e quali dispute nacquero in seno alla elaborazione di documenti particolarmente significativi come le encicliche papali? Quale ruolo ha ricoperto una figura come quella di Hürth – uomo di continuità nell'attività di due Papi, Pio XI e Pio XII – nell'elaborazione teologica di questi testi?

Nell'introduzione al volume lo studioso Hubert Wolf sottolinea come siano state “minuziosamente ricostruite dall'autore le rivendicazioni magisteriali nella prima metà del XX secolo” e per fare questo Matthias Daufratshofer si è imbattuto nella ricerca di una mole impressionante di fonti archivistiche reperite in diversi archivi storici. Tra gli Archivi Vaticani consultati figurano: l'Archivio Apostolico Vaticano, l'Archivio della Congregazione per la Dottrina

della Fede e l'Archivio Storico della Segreteria di Stato nella sua Sezione per i Rapporti con gli Stati. Oltre ai suddetti archivi la sua ricerca si è concentrata principalmente sui fondi archivistici della Compagnia di Gesù, sia in quello della provincia tedesca (l'Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten), sia presso l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana, del Collegio Germanico Ungarico e dell'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) di Roma. L'intreccio delle carte ha permesso un'analisi storiografica, teologica, filologica e soprattutto paleografica minuziosa di casi studio esemplari scelti dall'autore.

La struttura del volume segue tre lunghi capitoli. Il primo è dedicato all'elaborazione dell'enciclica sul matrimonio e l'etica sessuale "Casti connubii" del 31 dicembre 1930 – ripresa decenni più tardi da Paolo VI nell'enciclica "Humanae vitae" del 25 luglio 1968. Pio XI, con questa enciclica, affronta alcune questioni inerenti al sacramento del matrimonio: la procreazione dei figli, la fedeltà coniugale e l'indissolubilità del vincolo. Oltre a questi aspetti fondanti dell'unione matrimoniale vennero presi in considerazione anche il tema della contraccezione e delle relazioni al di fuori del matrimonio. Il lavoro di ricerca di Daufratshofer mette in luce la disputa tra le posizioni più conservatrici di Hürth e le spinte riformatrici del Papa riguardo lo scopo principale del matrimonio. La posizione del primo, che prediligeva un'impostazione rigida della moralità matrimoniale e sessuale, caratterizzò infine la stesura dell'intero documento. In tal senso nacquero anche una serie di controversie sull'elaborazione della "Casti connubii" in merito all'aborto, all'eugenetica e alla sterilizzazione, che Daufratshofer analizza nello specifico contestualizzandone il dibattito, l'elaborazione dottrinale e sottolineandone anche gli effetti a lungo termine.

Il secondo capitolo è dedicato all'impatto teologico e sociale che ebbe la costituzione del "Sacramentum ordinis" di Pio XII del 1947, in cui l'elemento essenziale dell'ordinazione sacerdotale diventa da quel momento solo l'imposizione delle mani e non la consegna degli strumenti (calice, patena e ostia). Questa trasformazione è considerata una rottura dottrinale con delle importanti ricadute pratiche riguardo il magistero ordinario e anche lo stesso magistero straordinario del Papa. Su questo punto Daufratshofer parte da lontano e rintraccia le origini e la genesi testuale di due importanti documenti magisteriali, il Decreto Armeno e la Bolla di Unione degli Armeni "Exsultate Deo" del Concilio di Firenze del 1439, comparandole al "Sacramentum ordinis" del 1947.

Nel terzo capitolo Daufratshofer analizza i testi preparatori per l'elaborazione e la proclamazione del dogma dell' "Assunzione di Maria in cielo" del 1° novembre 1950, con la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus*, unico dogma proclamato dopo quello dell'infalibilità papale del 1870. L'autore confronta diversi progetti elaborati dalla metà di aprile del 1950 in preparazione alla proclamazione del dogma, sottolineando i passaggi d'intervento della commissione di studio, tra i cui membri vi erano i gesuiti Franz Hürth, Augustin Bea e Sebastian Tromp.

I casi studio analizzati dall'autore dimostrano come il concetto di continuità nella Chiesa possa essere riletto alla luce delle dispute intorno ai diversi interventi apportati ai testi magisteriali. Lo studio dell'elaborazione delle encicliche e dei loro contesti storici suggerisce quanto questo volume rappresenti un tassello utile alla comprensione del processo di riformabilità della Chiesa, sia nel passato sia nel nostro presente.

Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, Trento

Laura Di Fabio

Ignacio de Loyola. 500 años de su conversión [número especial]. *Boletín de la Real Sociedad Bascongadas de los Amigos del País*, 77 (2021): 596pp. [free access online] ISSN 0211-111X.

Se trata de un número especial de esta revista dedicado a homenajear al vasco más universal con motivo del quinto centenario de su conversión. Está escrito por autores no jesuitas, miembros de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País, profesores universitarios, o similares... en español, con *abstracts* y palabras clave en vasco e inglés. Puede tomarse como un *status questionis* de los diversos temas que aborda, pues no es fácil añadir algo nuevo a lo mucho que ya se ha investigado y publicado sobre Ignacio de Loyola. No pretende revisar científicamente aspectos de la vida de Ignacio, ni hacer grandes aportaciones novedosas, sino que es un homenaje de este grupo de investigadores al gran vasco de Loyola. Los formatos son diversos, desde ensayos a reflexiones e investigaciones; bastantes de ellos, con poco o ningún aparato crítico.

Algunos trabajos se relacionan más con la *Historia*. "Entorno de Íñigo de Loyola (1506-1521)", de Tarsicio de Azcona, estudia la pragmática de Isabel la Católica de 1504 por la que revertía a la co-

rona las alcabalas que iban a manos particulares o de instituciones, sin especial concesión real. Este es el contexto en el que Íñigo se puso al servicio del contador mayor. “La caja de las escrituras de la casa de Oñaz y Loyola: inventario de un dominio del siglo XVI”, de José Antonio Martín Paredes, investiga el gobierno de la casa y solar de Oñaz y Loyola en el siglo XVI, a través de las escrituras de su archivo, cuyo inventario publicó Dalmases en *Fontes documentales de San Ignacio de Loyola*, con la intención de deslindar las características del modelo de estructuración comunitaria entre los pobladores de Guipúzcoa e n el siglo XVI. “Manresa 2022, la ciudad que (te) transforma”, por la Alcaldía de Manresa hace una breve presentación del plan para conmemorar el V Centenario de la estancia de Ignacio en Manresa.

En otro apartado sobre *Biografía y genealogía* podemos incluir: “La casa del padre. Familia y bienes de los Oñaz y Loyola” por M.^a Rosa Ayerre. Estudia la familia desde sus orígenes en el siglo XII hasta la extinción de la descendencia de Beltrán Ibáñez de Oñaz y Loyola en 1677, cuando entró en posesión de la casa de Loyola Teresa Enríquez de Velasco y Loyola, mujer de VIII duque de Medina de Rioseco, que en 1681 cedió el solar para la fundación del colegio de la Compañía. “Osana de Vicuña (1462-1535), de Ysurola, de Erquicia, tía de san Ignacio. Ensayo de encuesta y *operación genealógica*”, por F. Borja Aguinagalde, investiga, con el concepto de operación genealógica, las vicisitudes de una tía de Ignacio, Osana (femenino de Ochoa). “Recuerdo de la estancia de San Francisco de Borja en la ermita de la Magdalena de Oñati”, por José Antonio Azpiazu narra cómo lo llamaban duke santua, y la huella permanente que dejó tras los dos años que pasó allí preparándose para la ordenación sacerdotal, de 1551 a 1553, una vez que se hizo pública su pertenencia a la Compañía. “Ignacio de Loiola fundador de la Compañía de Jesús, hombre de su tiempo contrarreformista”, por José Luis Orellana Unzué, presenta las corrientes historiográficas en torno a Ignacio, describe su familia y las etapas de su vida, y hace una historia resumida de la primera Compañía y la contrarreforma. “San Ignacio, los jesuitas y José de Arteche”, por Pedro Berriochoa Azcárate, estudia la influencia de lo ignaciano en este autor.

Otras aportaciones se alinean dentro de la *Ética y Espiritualidad*: “Ignacio de Loyola, para todos los tiempos y para todos los hombres”, por Francisco Javier Albistur, experto y estudioso del liderazgo. Califica a la personalidad de Ignacio de “atractivo e intrigante misterio”, que describe con: claridad de ideas, transparencia en in-

tenciones y propuestas, apertura a la relación personal, sensibilidad por las debilidades ajenas, generosidad y confianza con el colaborador, diplomacia en el trato con los poderosos que deciden, estrategia para alcanzar los objetivos, reflexión sobre la experiencia vivida, aprendizaje continuo, una honda y amplia humanidad. Todo ello en una atmósfera de conducta ética que empapa las relaciones personales, el ejercicio de la autoridad, el ejercicio del poder, la cultura de la organización y el contenido de su misión vital. Se añade su profunda fe que surge de la confianza en Dios a quien va conociendo mientras se abre camino en la construcción de su obra renovadora y en quien deposita su confianza.

Varios de los trabajos se pueden encuadrar en el *Arte y Arquitectura*: “Roma, el Vaticano, la Reforma, Íñigo, Ignacio de Loyola y la Provincia”, de Ramón Ayerza Elizarain, recorre los escenarios vitales y apostólicos de Ignacio con reflexiones sobre las obras arquitectónicas correspondientes. Acaba con un apartado con los planes de la Compañía para el solar de Loyola hasta nuestros días. El “Ciclo de pinturas del beato Ignacio de Loyola en el retablo de la iglesia de los Santos Mártires de Azkoitia de 1613”, por Juan Bautista Mendizabal Juaristi, presenta la creación iconográfica de Ignacio desde su muerte y su representación en el primer retablo de su pueblo en 1613. “El retablo de San Ignacio de Loyola en la iglesia del hospital de Antezana en Alcalá de Henares, de Diego González de Vega y algunas noticias sobre el artista (1669)”, de José Luis Barrio Moya, aporta algunos datos sobre el pintor. En la “Iconografía ignaciana en Gipuzkoa. S. XVI-XXI”, por Edorta Kortadi Olano, explica que tradicionalmente se han seguido uno de los dos prototipos iconográficos, el de Gregorio Fernández que representa a Ignacio con sotana negra, o el de Rubens, con casulla, hasta las nuevas tendencias de los Oteiza y Larrañaga. “La génesis literaria y gráfica del ciclo iconográfico de la conversión de san Ignacio de Loyola”, por Eneko Ortega Mentxaca, estudia el origen de la iconografía en la vida escrita por Ribadeneyra y los grabados de Rubens y Galle.

En el ámbito de la *Literatura* se encuadra el capítulo “De José Arteche a San Ignacio de Loyola”, por José Ignacio Alberdi Egaña, sobre el primer libro del escritor azpeitiano sobre el santo, muy valorado por Pedro de Leturia. Hacia la *Música*, se orienta “Ignatius, harmonia viatoris”, de Jon Bagüés, al estudiar la música en torno a Ignacio, incluyendo la marcha de San Ignacio y su posible formación musical. Finalmente, al mundo del Teatro se dedica “Ignacio de Lo-

yola (1491-1556) y su reforma del Teatro”, Ignacio Amestoy Eguiguren, que trata del influjo de Ignacio en los escenarios, a través, sobre todo, de los colegios y las representaciones teatrales.

ARSI, Roma

Wenceslao Soto Artuñedo, SJ

Francesc Riera i Figueras, *Manresa ignasiana. 500 años. Ignacio de Loyola y los jesuitas*, traducción del catalán por Cristina Illamola. Manresa / Barcelona: Centro Internacional de Espiritualitat Cova Sant Ignasi / Fundació Cova Sant Ignasi – Manresa / EIDES – Cristianismo y Justicia, 2021. 266pp. €30. ISBN: 978-84-9730-488-7.

Francesc Riera es el autor ideal para esta obra: tiene formación histórica, es experto en espiritualidad ignaciana y dispone de la motivación más que suficiente, por el afecto a la casa y a Manresa después de sus 8 años como superior.

Siguiendo la estela de obras como la de Fidel Fita (1872), Jaume Nonell (1918) y Bonaventura Basegoda (1991), ha realizado una buena investigación bibliográfica, más completa por lo que respecta a temas locales y, comprensiblemente, más genérica respecto de la historia general de la Compañía de Jesús, como la expulsión, supresión y restauración, que, a veces, requerirían matizaciones. Podemos decir que es un libro histórico-artístico-espiritual inspirado por el “conocimiento interno” ignaciano. Un texto riguroso, pero también atractivo, ameno y didáctico, con muchas ilustraciones comentadas (buenas fotos actuales, planos, pinturas, fotos con actores,...) y cuadros cronológicos. Después de una presentación del actual superior Lluís Magriñá, y un prólogo del gran experto en espiritualidad ignaciana Xavier Melloni, en sus 13 capítulos desgrana las cinco centurias de la historia compartida de los jesuitas con el *hierro-paisaje* de Manresa, según denominación del prologuista.

El capítulo 0 trata de la historia de Ignacio antes de Manresa. Los dos siguientes recuerdan *Ignacio en Manresa (1522-1523)* y *Primeros pasos de la Manresa ignaciana (1524-1599)*. Esta ciudad tuvo un papel crucial en los procesos para la canonización de Ignacio (no se puede hablar de distintos procesos para la beatificación y la canonización, 57 y 65): los previos informativos (1595), los oficiales (*remisoriales*) a petición de la congregación de Ritos (1606), y las aclaraciones a dudas de la comisión de auditores de la Rota (1609). Incluso, uno de los 10 milagros que pasaron a la bula de canonización tuvo lugar en Manresa.

El capítulo 3. *El hospital y cueva (1601-1660)*, estudia la llegada de la Compañía a Manresa, después de la cesión del hospital de Santa Lucía (1601), donde se hospedó Ignacio, y la Cueva (1603), que se completa con la creación de un colegio en 1622, año del primer centenario de la estancia de Ignacio. Uno de los temas del capítulo 4. *Mirada local y mirada internacional (1660-1690)* es el litigio entre capuchinos y jesuitas, por los límites de las respectivas propiedades y la autenticidad de la cueva, a raíz de la construcción de una pequeña casa de ejercicios, que se resolvió en 1667. El capítulo 5. *De una época de plenitud a la expulsión de Carlos III (1690-1767)* recorre un periodo de revueltas sociales en Manresa por cuestiones de impuestos; dificultades políticas (incendio de la ciudad por las tropas de Felipe V, en el contexto de la guerra de Sucesión española), y eclesiales (nuevo pleito con los capuchinos, que se cerró con una concordia en 1734 que permitió un efímero noviciado de 1742-44). Hubo una comunidad estable en la Cueva (desde 1722); se decoró la gruta con estucos y mármoles (1720), se mejoró la casa de Ejercicios, y se construyó el templo (1759), mientras el número de peregrinos seguía aumentando. Se hizo necesario un nuevo colegio e iglesia (1750) para acoger también un grupo de juniore, entre ellos, José de Pignatelli.

El capítulo 6. *Interludio de cincuenta años (1767-1816)* trata la expulsión de España (1767) y la supresión pontificia de los jesuitas (1773), de lo que la casa conserva un cuadro del superior general Lorenzo Ricci en la prisión de Sant' Angelo, junto a unos grilletes y cadenas. Parece que confundieron Minorisa (Manresa) por Minorica (Menorca), por lo que la orden de expulsión con las instrucciones secretas llegó con retraso. Arrestados los jesuitas el 11 de abril y expulsados, el colegio siguió con destino docente y la cueva fue confiscada y cerrada a peregrinos, convertida en hospedería y oratorio privado. Poco después de la restauración pontificia de la Compañía (1814) Manresa pidió al rey el retorno de los jesuitas.

Volvieron los jesuitas, pero con la interinidad que representan 3 supresiones (no expulsiones, 121) en el siglo XIX, lo que se narra en el capítulo 7. *Sesenta años complejos (1816-1877)*. La comunidad, noviciado y colegio perviven de 1816 a 1820. Vuelven en 1824, y, tras una recaudación municipal para la restauración, se trasladan al colegio nuevo 1830-35. Sigue una etapa de una cierta clandestinidad, hasta 1853, siendo la cueva y la casa propiedad del obispado. Se instala la tercera probación (1861-1943) y retoman las obras del colegio (1864) y la ornamentación del templo (1866). Tras la supresión de 1866 inician una academia privada.

Aunque la Compañía no recuperaría su personalidad jurídica plena hasta 1904, se produjo una vuelta *de facto*, consentida por las autoridades, que es el contenido del capítulo 8. *Veinte años que preparan el siglo XX (1877-1896)*. Se reanuda la tercera probación y el número de jesuitas llega hasta ochenta (1891). En 1881 finalizan las obras del nuevo colegio y se arregla la capilla del rapto. Se construye la casa de ejercitantes (1889) y se mejora casa de tercera probación (1894-96). En 1877 el ayuntamiento (propietario del colegio) pide a los jesuitas que tomen la dirección del colegio, pero por desavenencias, la dejan en 1892, y pasó a ser instituto de segunda enseñanza (1892-99), colegio regentado por maristas (1900-10), colegio municipal de segunda enseñanza (1910-27), escuela de Artes y Oficios (1902-39), y, después, museo, archivo y dependencias culturales. El colegio jesuita fue trasladado a la villa de Sarriá (Barcelona).

Capítulo 9. *Primer tercio del s. XX hasta la guerra civil*. Manresa es un centro espiritual y pastoral fecundo, con abundantes vocaciones locales y muchas iniciativas: residencia del Rapto, desvinculada del colegio (1892); Escuela Industrial Agrícola (1895); Escuela profesional nocturna para obreros adultos; congregación para las niñas ayudantes de fábrica (*les agnesetes*), que llegó a tener una escuela nocturna y taller de costura y labores de hogar. En la Cueva, se decoró la antecueva (1900), se instauraron congregaciones marianas para hombres jóvenes y adolescentes; centro de tiempo libre; patronato obrero Virgen de Monserrat (1905), escolanía. Especial interés se puso en la celebración de los años ignacianos 1921-23, con la Semana ignaciana en Barcelona (1922) y Congreso de Ejercicios en Manresa (1923). En 1925 se fundó la revista *Manresa*, de espiritualidad ignaciana. De nuevo, todo se truncó con la supresión por la II República: La residencia San Ignacio, el Rapto y la iglesia se clausuraron y se derribaron durante la guerra civil (1937), en la que fueron asesinados algunos jesuitas. La Cueva se cerró, y una parte del edificio se convirtió en depósito de patrimonio artístico, además de alojar una colonia escolar y el Instituto (1938).

El 28 de enero de 1939 entran en Manresa las tropas de Franco, lo que nos transmite el tema 10. *De la posguerra a los cambios de los años sesenta (1939-1968)*. La Compañía recupera la Cueva y reanuda la Tercera Probación hasta que se traslada a Gandía (1943). Congregaciones en la calle de la Mel (1940) y reconstrucción del Rapto (1948-58). Aumenta las visitas, entre ellas, el futuro papa Juan XXIII y el general Franco. Se celebró el cuarto centenario de la aprobación del libro de los Ejercicios (1948), por el papa Paulo III (no Paulo V, 190). El capítulo 11. *La casa remodelada (1969-1999)* explica la conversión de la casa en un Centro de

Espiritualidad, mientras se cedió a la ciudad la Sala Loyola construida en el espacio de la iglesia San Ignacio. Destacan las celebraciones del V centenario del nacimiento de Ignacio (1991).

El último capítulo 12. *el siglo XXI y la "Manresa 2022" (1999-2022)* nos trae el presente mirando al futuro: Se crea el Casal Lluís Espinal; se adopta una orientación hacia el universalismo y otras tradiciones religiosas, parlamento de las religiones (2004); creación del Centro Internacional de Espiritualidad Ignaciana (CIEI) (2007), con el primer curso internacional 2009 y con nuevas obras de adaptación del edificio con ayuda de las otras provincias jesuitas de España (2010); creación de la Fundación "Cova de St. Ignasi" (2010); Simposio internacional de Pedagogía y Espiritualidad Ignaciana (2014); Primer año santo del Camino Ignaciano (2015). La cueva recuperó en 2015 la roca original, si bien no fue posible suprimir el muro de piedra que oculta la vista de Montserrat que inspiró a Ignacio; en su lugar se hizo una capilla en el jardín con el frontal de cristal hacia Montserrat. Este capítulo concluye con el V Centenario de la estancia de Ignacio en Manresa, que ha estrechado la colaboración con la ciudad, ha enriquecido la iglesia con los mosaicos de Rupnik (2021) y ha puesto en marcha una multitud de iniciativas creativas para acercar la espiritualidad a todos los perfiles. Cuando invitaron al evento al papa Francisco, respondió "Mi deseo es poder ir".

Los jesuitas de España han celebrado su segunda congregación provincial en Manresa, que, junto con Loyola (donde se celebró la primera) constituyen el patrimonio más querido de todos los jesuitas, no sólo de los catalanes, sino también de todos los españoles, y de todo el mundo (como expresan las 60 Manresas dispersas por la geografía global). Para todos ellos, este libro quedará como un magnífico testigo de la conmemoración del V Centenario de la presencia de Ignacio de Loyola en Manresa,

ARSI, Roma

Wenceslao Soto Artuñedo SJ

钟鸣旦：《礼仪之争中的中国声音》，陈妍蓉译，上海：人民出版社，2021 [Nicolas Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy*, translated by Chen Yanrong. Shanghai: People's Publishing House, 2021]. 555pp. ¥ 98 (€15). ISBN 978-7-208-17135-0.

In January 1702, François Noël, a Flemish Jesuit missionary to China, was ready for his departure from Macao to Europe. He was accom-

panied by his Bavarian confrère Kaspar Castner, who had arrived in China a few years before Noël. Both of them were sent by Antoine Thomas, Vice Provincial of the China mission, to defend the official Jesuit position in the dispute among Roman Catholic missionaries over the interpretation of *Deus* (God) in Chinese and the questionable use of rituals in honor of Confucius and family ancestors. One of their tasks was to present testimonies from Chinese Christian literati and pagan mandarins to the Pope and the Cardinals investigating these matters. In Rome, the two missionaries compiled a “summary” (*Summarium*) of the main arguments and translated it into Latin. This document, along with other related European manuscripts and printed sources, were used in an attempt to have “Chinese voices” heard during the Rites Controversy. For this reason, a Chinese translation of the work is particularly welcome and useful to Chinese-language scholars working in the field.

The author of the book under review, Nicolas Standaert, Professor of Sinology at the KU Leuven and Member of the Royal Academy of Sciences and Arts of Belgium, is a notable Jesuit scholar in the field of study of Christianity in China. He is the author of multiple books, some of which have been translated into Chinese. He is the founder and co-editor of a four-part series on Chinese primary sources. He also is co-editor of the Chinese Christian Text Database (CCT-Database), a research database of primary and secondary sources concerning the cultural contacts between China and Europe in the seventeenth and eighteenth centuries. This book was first published in English in 2012, by Institutum Historicum Societatis Iesu in the Bibliotheca series (BIHSI 75). In 2021, the volume was translated into Chinese by Dr. Chen Yanrong and published by Shanghai People’s Publishing House – the occasion for this book review. The translator, Dr. Chen, holds a doctoral degree of Sinology from the KU Leuven. She is author of *The Diffused Story of the Footwashing in John 13: A Textual Study of Bible Reception in Late Imperial China* (Eugene: Pickwick Publications, 2021) and her research interests cover multiple aspects of Cultural Exchange between East and West.

Re-visiting the main contents of *Chinese Voices* (147–209), Standaert relates to us a story of “in-betweenness”. It is based on two important documents preserved in the Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI): *Summarium Novorum Autenticorum Testimoniorum* (1703) and *Summarium Novissimorum Testimoniorum Sinensium* (1704). These two “summaries” are the results of encounters between missionaries and Christians, between Europeans and Chinese, between Christians and

non-Christians (7). The book is divided into four chapters. Chapter One, "Texts and Contexts", describes various methods and phases of collecting individual and collective testimonies. Chapter Two, "Travelling Books", covers the movements of the manuscripts and printed books from China to Europe. Chapter Three, "Community Networks", analyses the social structure, the networks of Christian communities in China, and the collaboration between foreign missionaries, local Christians and non-Christians. Chapter Four, "Intercultural Arguments", presents the concept of the "cultural imperative" which can be considered as a phenomenon that belonged to the deep structure in Chinese religious life in late imperial China (267).

Through these chapters, the author explores how knowledge about Chinese rites was "produced, distributed, and exchanged" within the early eighteenth-century intellectual world between China and Europe (6). It also has three useful appendices: one containing the biographical details of Jesuits in China, a second with statistical tables, and most significantly, a third which contains reproductions of the "Chinese voices" drawn from the two main primary documents, including several full-color pullout images. All are of high quality and easy to read. Although rich in material, few scholars have hitherto made use of these sources. Therefore, this volume's reproduction of extensive sections of the original documents is particularly welcome and valuable.

Until the first half of the twentieth century, almost all of the historians who had studied the story of Christianity in China belonged to a religious or missionary congregation. The sources they used, whether primary or secondary, were written in European languages and often had a missiological objective, guided by a Eurocentric approach. Their research tended to concentrate on the Chinese elite class or missionaries who worked at the court. However, in the past decades, this situation has gradually changed. As the author points out in the introduction, the Chinese texts preserved in European libraries have aroused enormous interest from both Western and Chinese scholars. Not only do they highlight the importance of "Chinese voices", they also provide an invaluable sinological and Sinocentric perspective, with a particular focus on how the Chinese received Christian ideas, beliefs and rituals. They also call special attention to the reactions of Chinese actors towards the European missionaries, and how Chinese converts adapted Christianity both to Confucianism and, more generally, to Chinese society (and vice versa).

In many cases, the cultural differences between East and West were further complicated by false, biased perceptions and conceptions about 'the other'. In this book, Standaert introduces the concept of 'cultural imperative'. In fact, the discussion can, in a certain sense, be understood as a confrontation between two cultural imperatives (268). Christianity in seventeenth-century China exhibited all the characteristics typical of the response to the cultural imperative towards what were considered marginal religions such as Buddhism, Judaism or Islam. Since Confucianism represented the only orthodoxy at that time, Christianity had to prove that it sided with the orthodox main current, otherwise it would be branded as heterodoxy (267). Christians in Beijing argued that in the Chinese literary language, one had to quote and base oneself on the Classics. If words were used that never had been mentioned in ancient times, it would be called strange and fabricated (283). For this reason, when Pope Clement XI banned the Chinese rituals in the decree *Cum Deus Optimus*¹ in 1704, no wonder the local Christians found themselves faced with a double rejection: being 'superstitious' for the Church authorities, or being heterodox for the Chinese authorities (288).

One troubling and complex aspect of the Rites Controversy, for both the missionaries and the Chinese converts, is the question of 'why' (275). Since classical Chinese authors rarely explain the reason for the rituals, one could conclude that there is at least a certain ambiguity concerning, for example, the presence of the ancestors at the moment of sacrifice. The efforts of both the missionaries and converts thus focused on taking away this inherent ambiguity (282). At this point, an interesting phenomenon emerged: the Chinese Christians defended their tradition on the basis of Christian values, as in the case of the reverence to ancestors, which was linked directly to the fourth commandment (284).

In terms of the broader context for these considerations, it is noteworthy that Catholicism in China was not a Church of the elite, as is sometimes assumed. Citing figures from the *Handbook of Christianity in China* (edited by Nicolas Standaert SJ (vol. 1) and R.G. Tiedermann (vol. 2): Brill, Leiden, 2001 and 2010), the author, in *Chinese Voices*, reminds readers that the total number of missionaries reached a maximum of c. 140 at the beginning of the eighteenth century. Among them, only approximately twenty missionaries worked

1 In the Chinese version this term was misspelled.

as 'scientists' at the court, while the rest lived outside the capital and offered their pastoral work as itinerant missionaries in cities and villages. The situation in the provinces varied from place to place. The most prosperous region for Christianity was the Jiangnan macro-region, which contained over 65% of the total number of Christians in China (142). The Christian population reached a maximum of 200,000 in c. 1700 – a very small number compared to the total population (150–200 million inhabitants). Although the missionaries' association with a powerful patron could facilitate the expansion of their religion (218), the majority of Christians nevertheless remained *pauperes*; they were often common, simple, illiterate people with little property. In the late Ming period, degree-holders were estimated at less than 1% of the total Christian faithful, and during the Qing dynasty, this number was even smaller. The majority of believers, especially the most fervent ones, had to seek alms from missionaries. This kind of situation is mentioned in both missionary sources and documents reported by Chinese Christians (212).

When the Jesuits Noël and Castner returned to Rome from China in the early eighteenth century to present their summaries to Clement XI, the interpretation of both Chinese Christians and Chinese gentiles became the main evidence for missionaries' theological claims. Remarkably, in these documents, Chinese voices without theological training were quoted as authoritative, and appeared on the same platform as bishops, qualified theologians and members of religious orders (292). Despite their efforts, such a strategy failed to change the position against the rites held by the Pope and Cardinals, who were still navigating within the frame of the Counter-Reformation in Europe. In fact, even catalographers found it difficult to answer questions such as: "How to classify Chinese Classics? Should they be considered 'philosophy', 'history' or 'arts'? Are the works of Chinese Christians (without theological training) indeed theology?" (108).

Considering the limited Latin competency of the signatories, one should not forget that it was the Jesuits who prepared a model letter in Latin for Chinese Christian "witnesses" to sign (133). This is relevant for scholars today when considering these texts as artefacts of Chinese voices; at the time, it made the Jesuit missionaries vulnerable to many different types of criticism from several quarters. For example, Basilio Brollo da Gemona O.F.M. complained that Jesuits placed too much trust in Chinese Christian converts, and used them for their own purposes. He argued that

the poor Christians signed the proposed testimony because the priests asked them to do so, even if they did not understand what they were signing (213). A similar remark was reported by the French Jesuit Jean-François Foucquet in a letter addressed to the General of the Society of Jesus (214). A further voice in the Rites debate, one contrary to the Jesuits, is found in the person of Charles Maigrot M.E.P., who obtained his doctorate from the Sorbonne and who was titular bishop of Conon² and Vicar Apostolic of Fujian. He rejected all forms of traditional Chinese ritual practices. It appears that following his expulsion from China, Maigrot settled in Rome where he prepared a four-volume treatise entitled *De sinica religione*. The central arguments contained in his writings received approval by the Holy Office, the organ entrusted with guaranteeing orthodoxy within the Catholic Church.

In conclusion, the wealth of unique documentary material contained in Standaert's volume makes this an essential reference work for libraries and specialists: its rendering into Chinese makes it accessible within China and will constitute required reading for Chinese-language scholars working in the field. From one perspective, the study lacks detailed analysis; it is hoped that this translation will open the way to further research on this subject, both in Chinese-language scholarship and elsewhere. At the same time, Standaert's work presented in both the English and Chinese editions provides a good overall perspective that points to potential new research directions in bringing to the fore often neglected Chinese voices, Christian and others. This is particularly important since the Rites Controversy marks a watershed in the development of Christianity in China. When first published in English ten years ago, Standaert's work did not find a significant resonance in China, probably due to the language barrier. Today, this high-quality translation into Chinese by Dr. Chen in this new edition makes the work readily accessible to Chinese academics and others interested in this particular perspective on cultural exchange between East and West.

East China Normal University

Rui Zhang*

2 In the Chinese version, the term ordained bishop jinmu 晋牧 was mistranslated in jinduo 晋铎 which means ordained priest.

* The book reviewer would like to thank the Youth Program of National Social Science Foundation of China (21CZJ023) for their support.

M. Bernhardt, *La Chine en partage: Les écrits sinophiles du Père Matteo Ricci*. Genève: Droz, 2021. 472pp. CHF45. ISBN-13 978-2-600-06258-9.

The figure of Matteo Ricci SJ is well known and his contribution to bridge-building between Europe and China during the Renaissance has been the subject of much scholarly attention, but the historical evolution of the process of cultural accommodation promoted by the Jesuit Father through his writings is relatively little known.

In this magisterial work by Matthieu Bernhardt, an expert on Renaissance journey literature and interculturality, a new layer is added to our knowledge of the Jesuit missions to East Asia in the Sixteenth and Seventeenth centuries. In fact, this book provides a new interpretative key to understand the cultural accommodation promoted by Matteo Ricci and his brothers at the beginning of the Jesuit mission in China. *La Chine en partage* presents to the reader an account of Ricci's missionary action in association with a careful reading of the textual accommodation that Matteo Ricci and the earlier Jesuits brothers devised to present China in a way acceptable to European readers.

Bernhardt explains how Ricci's writing worked simultaneously as agent and object of this textual accommodation. As agent, Ricci's vast corpus of writings offers an unusual representation of the Chinese nation and the intercultural encounter between Europe and China. As object, Ricci's unpublished texts were used by his successors to mollify European impatience at the slowness of Chinese conversions and to feed new ethnographic narratives.

Bernhardt asserts that interpretations of the Jesuit textual accommodation produced to date have been limited in their achievements for a number of reasons. Whilst accepting that they may be not erroneous, he claims that even the best of them are incomplete. Bernhardt suggests that this incompleteness may largely derive from the fact that the original manuscripts compiled by Ricci, known as the *Mémoires*, were discovered at his death but subsequently disappeared for three centuries, to be republished in their integral form and attributed to his authentic authorship only in 1909, thanks to the editorial work of Pietro Tacchi Venturi SJ. Consequently, authors writing between Ricci's death and the 1911 publication by Tacchi Venturi had no access to most of his work.

Bernhardt examines the Chinese scripts written by Ricci presenting them in five chapters corresponding to five themes. The first chapter focuses on the Renaissance representation of China. Bernhardt links the compilation of the *Mémoires*, which reached their

final draft in the biennium 1608–09, shortly before Ricci's death in 1610, with Mendoza's *Historia*, which had been the dominant European narrative regarding China before Ricci's work. The chapter argues that Ricci intentionally wrote in a way which was congruent with the established contextual narratives of earlier scripts, most notably, Mendoza's. Rather than challenging earlier narratives, Ricci absorbed elements of their content into his work, adapting them to his own narrative, so that his account would be seen as the most comprehensive account of China, making it the defining authority on the subject (92). It is this appropriation and adaptation which constitutes the basis for the process of textual accommodation.

This accommodative method was first elaborated by Alessandro Valignano SJ before being implemented by Ricci and was partially derived from ethnographic knowledge of China offered by contemporary Iberian literature. To existing geographical and historical information and ethnographic observations of the country and people of China, Ricci added significant new themes and knowledge. For example, in his focus on the moral conduct inspired by Confucian doctrine, he introduced the figure of Confucius to Europe even as he Latinized his name. The ultimate goal of Ricci's process of textual accommodation was to match informative function to strategic vision, moving the late Renaissance European vision of China in directions which would promote a new intercultural dialogue. Ricci's project was a success that outlived him by centuries, influencing the visions of Leibniz and other philosophers of the Enlightenment.

The second chapter explores the Jesuits' studies in China and explains that Ricci's project was in accordance with the missionary strategy envisioned by Saint Francis Xavier SJ, and Ricci was also able to link his work to the famous letter by Melchior Nunhes Barreto SJ (1555), which gave the Jesuits their first description of the Chinese interior and pointed out the dangers for the early mission. Essentially, Ricci set out to demonstrate the compatibility between the Chinese state and Christianity by showing that Chinese laws were convergent with Christian morals, and that Christianity would benefit the Chinese political system without transforming it (158–59). The chapter further explains how Ricci envisioned future missionaries benefitting from adapting to the local political and cultural demands of the Chinese. Bernhardt explains how a close reading of the scripts compiled by Alessandro Valignano, Michele Ruggieri SJ, Matteo Ricci, Melchior Nunhes Barreto SJ and Galeote Pereira show that the Jesuits, since their arrival in China, had been well aware that good relations with

the mandarins were vital for the success of the Jesuit mission. At the same time, he also shows that the Jesuits proceeded largely by trial and error and the practices they adopted were not always a matter of choice but sometimes the consequence of restrictions imposed by the mandarins. For example, Bernhardt provides clear evidence that the Jesuits did not choose to dress as Buddhist *bonzes*. Rather, this form of dress was a condition imposed by the mandarins. Had the Jesuit missionaries not conformed to this request, they would have been denied permission to enter and reside in China.

The third chapter examines ethnographic accommodation and the ways that the Jesuits adapted their evangelical method to the circumstances. Ricci endorsed a double adaptation based on the acceptance of reciprocal influences between the Other and the Self to facilitate the advent of a Sinicized Christianity (185), based on the idea that the Other can claim the Truth without being assimilated to the Self. From the outset, Ricci sought a form of interaction between Self and Other that respected difference and did not include any form of cultural assimilation. This attitude was shockingly provocative to his European readers, holding up a mirror to the ethnocentric perceptions of cultural superiority with which they approached dialogue with China.

Ricci's method was also tightly focused on essential issues, avoiding questions which he regarded as irrelevant. For instance, in his writing on Buddhism and Taoism, Ricci presented only what was needed to refute them as incompatible with Christian doctrine. In contrast, he scrutinized Confucianism in great detail and appropriated any aspects he considered compatible with a Chinese form of Christianity. In so doing, he reoriented the missionary purpose from assimilation of the Other to cultural accommodation.

Bernhardt shows how Ricci's tactics within the Ming court amounted to a form of cultural hybridity. Buddhism had a strong influence on court politics, and so the Jesuits allied with the *literati* who aspired to implement changes that would have side-lined the Buddhist influence and led to the reinstatement of Confucianism, which, as noted above, the Jesuits saw as fundamentally compatible with Christianity. It was in this context that Ricci made some selective concessions, such as toleration of ancestral rituals, which were nevertheless limited to practices perceived as external signs, rather than internal beliefs. At the same time, Ricci presented these practices to the European readers of his *Mémoires* as entirely compliant with Christian ethics. Bernhardt remarks that Matteo Ricci favoured

a progressive cultural hybridity over the ethnocentric assimilationism of the Catholic hierarchy. It is for this reason that Ricci can be considered to be the first Western sinologist.

Chapter 4 examines Ricci's triumph through a historiographical study rooted in a philological reading of the *Mémoires*. Bernhardt notes that as the Rites Controversy expanded, Jesuit writings assumed an apologetic function. In fact, comparing the "official" texts to "unofficial" correspondence, Bernhardt underlines how Ricci adapted his behaviour and decision-making in line with Chinese reactions. In order to maintain control of this process, Ricci decided that his *Mémoires* had to be the only reference for the apostolic mission to China and he began to edge Michele Ruggieri, his long term missionary partner and intellectual rival, out of the mission.

Although Michele Ruggieri had been the first Jesuit missionary to be granted a residence permit in China, his method was incompatible with that of Ricci. Ricci and Alessandro Valignano joined forces to marginalize Ruggieri, who finally left China and never returned. Bernhardt asserts that the initial success of the Jesuit missions can be attributed to Ruggieri's catechism, the first in Chinese, and Ricci's map of the world which placed China at the centre. Bernhardt further argues that Ruggieri's departure meant that to validate his evangelical method, Ricci had to fuse historical truth with self-aggrandisement. Consequently, Ricci's glorification of the missionaries and justification of the intellectual apostolate resulted in all writings compiled by Michele Ruggieri, Luis de Guzmán SJ, Pierre Du Jarric SJ, and Fernão Gerreiro SJ, which might have challenged Ricci's interpretation, being excluded from the textual narrative concerning Jesuit China.

In Chapter 5, Bernhardt examines Ricci's legacy in the centuries following his death, scrutinising Nicolas Trigault SJ's (1615) adaptation of Ricci's journal as well as other early publications and the text discovered and edited by Tacchi Venturi in 1909–11. Bernhardt's findings show that the Jesuit hierarchy had very little control over the circulation of the manuscripts. Two attempts to manipulate Ricci's *Mémoires* with opposed objectives were made in the 1580s. The first, in the Philippines, used Ricci's writings in an attempt to persuade Philip II of Spain to undertake the conquest of China to gain access to its inexhaustible material wealth. The second, emanating from Mexico, drew on Ricci to argue against this warmongering enterprise.

In 1653, the historian of the Society of Jesus, Daniello Bartoli SJ, used Ricci's *Mémoires* to compile a history of the Chinese mission published in Italian with the title *La Cina*, an oeuvre closer to Ricci's vision of

Confucianism than that presented by Trigault. Yet, Bernhardt concludes this thorough research by revealing how Trigault's *De Christiana Expeditione* remained the official account of the Jesuit mission to China until Tacchi Venturi's 1909 discovery. Ricci entrusted his *Mémoires* to Nicolò Longobardo, his chosen successor, who altered them, whilst the copyists in Macao also made some changes. When Trigault received the text in 1613, he cut out some paragraphs, added information favourable to himself and repurposed Ricci's ideas to reduce differences between Ricci's understanding that China was ripe for evangelization (because its political system accorded with natural law) and more traditional views that it was ripe for evangelization (because it had previously been visited by St. Thomas). Trigault thus sought to connect to a broad European readership. His intuition was correct, as the book became a success, which in turn contributed to the attainment of Longobardo's demand for the suppression of Confucian rites. Over the *longue durée* – even if the text did not reflect strictly Ricci's vision, it was faithful to Ricci's method of seeking convergence between different cultural traditions. This attitude certainly contributed to the survival of the Jesuit mission in China.

This authoritative work is based on a meticulous textual and philological analysis of different manuscripts and editions of Ricci's work in many languages, including Latin, Italian, French, Spanish and Portuguese. For this work, the author should be commended. As a result of this painstaking work, the author has undoubtedly achieved his central objective of revealing the historical evolution of the cultural accommodation and cross-cultural hybridity which characterised Ricci's evangelical method. This study is therefore an important addition to the scholarship on Matteo Ricci and on cultural hybridity in China which will be essential reading for academics in the field.

Queen's University Belfast

Aglaia De Angeli

Gianpaolo Romanato, *Le riduzioni gesuitiche del Paraguay. Missione, politica e conflitti*. Brescia: Morcelliana, 2021. 416pp. €30. ISBN 9788837235321.

Il libro è frutto di una lunga storia che coinvolge Giampaolo Romanato, docente di Storia contemporanea e di Storia della Chiesa moderna e contemporanea all'Università di Padova, con l'America Latina e specialmente con il patrimonio monumentale e documen-

tale delle Riduzioni gesuitiche nei territori guarani. Gli interessi di Romanato per la storia della Chiesa in età moderna nei suoi aspetti istituzionali e missionari e per la storia dell'emigrazione italiana lo portarono varie volte in America Latina, in modo tale da permettergli anche la conoscenza dei luoghi in cui avvennero gli eventi oggetto dei suoi studi storici. Da ciò nacque il libro *Gesuiti, guarani ed emigranti nelle Riduzioni del Paraguay* (Ravenna: Longo, 2008), con edizione in lingua spagnola (*Jesuitas, Guaraníes y Emigrantes en las Reducciones del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica (CEADUC), 2011). Come l'autore stesso confessa, nel tempo e attraverso i viaggi e la conoscenza diretta di luoghi, monumenti e documenti, l'interesse teorico dello storiografo si è trasformato in una grande passione.

Il libro *Le riduzioni gesuitiche del Paraguay. Missione, politica e conflitti* è un imponente affresco storico, ampio e profondo delle vicende delle Riduzioni gesuitiche e dei loro attori (Guarani e Chiquitos) in tutta la loro problematica, complessità e originalità. La ricostruzione storica offerta da Romanato ai lettori italiani, in un linguaggio accessibile e avvincente, è corredata da immagini che illustrano anche l'aspetto geografico delle circostanze storiche presentate (grazie a mappe geografiche e fotografie). Essa si fonda su una bibliografia meticolosamente raccolta ed aggiornata, che riunisce i contributi classici a più recenti, a livello internazionale e nazionale, forniti dagli studiosi che, in diversi contesti spaziali e temporali, si sono dedicati a questa tematica. Ciò mette in evidenza che l'autore possiede una rigorosa e sempre aggiornata conoscenza degli studi storici delle Riduzioni gesuitiche, nonché una conoscenza estesa di tutta la gamma di fonti primarie che vennero prodotte.

Al percorso proposto dal libro si accede attraverso un'introduzione, in cui Romanato definisce le Riduzioni come "l'esperimento della cooperazione allo sviluppo più geniale mai tentato" (5). Il suo non è un entusiasmo romantico, e la lettura del libro confermerà questo giudizio. È un "esperimento" che merita di essere conosciuto perché spesso ignorato: nel 1767, la deportazione dei 464 gesuiti che vivevano nelle Riduzioni segnò l'inizio della loro fine e per i guarani la condanna alla dispersione e alla lenta estinzione, ma anche l'occultamento della memoria storica. Con l'avvento degli stati nazionali e le guerre di frontiera per la disputa dei confini, le Riduzioni rimasero legate alla storia del dominio spagnolo, che "le recenti repubbliche latinoamericane volevano archiviare e dimenticare cancellandone anche la memoria" (8). Si tratta di traumatiche vicende che ancora pesano nella

coscienza dei popoli sudamericani, ma quasi sconosciute agli europei. Dopo la scomparsa delle Riduzioni, ne sopravvissero imponenti ruderi e un'impronta storica e culturale impressa nei nomi dati ai territori (per esempio, la provincia di Misiones in Argentina) e agli abitanti degli antichi territori riduzionali nell'attuale Rio Grande del Sud, in Brasile, i quali si auto-definiscono come "missioneiros". Si tratta di un "ampio territorio che trova la sua identità in ciò che vi accadde più di tre secoli fa", uno spazio geografico che oggi appartiene a diversi Paesi (Uruguay, Paraguay, Argentina e Brasile) ma che "è unito dal passato più di quanto il presente lo divida" (10). In realtà l'esperienza delle Riduzioni disegnava fin dal secolo XVII "un progetto unitario, politico, culturale, civile ed economico" (10), e prefigurava una 'vocazione comune' che deve essere oggi rinnovata. Ne deriva l'importanza politica e culturale della conoscenza della storia delle missioni gesuitiche nei territori guaranitici, il cui interesse va oltre la ricerca storica e l'impegno degli studiosi. Ad attestare l'importanza del tema delle Riduzioni è anche l'enorme sviluppo della storiografia a esse dedicata profusamente, come pure la pubblicazione delle fonti originarie a opera di vari studiosi, tra i quali l'italiano Pietro De Angelis (1784-1859). Le rovine delle Riduzioni sono state proclamate dall'Unesco patrimonio storico mondiale, e il loro imponente complesso artistico e architettonico, chiamato barocco gesuitico-guarani, è entrato a far parte della storiografia dell'arte universale.

Romanato ricorda che le Riduzioni non si limitarono solo alla provincia del Paraguai ma occuparono anche altre regioni latinoamericane come la Bolivia, dove non cessarono mai di esistere, "conservando intatta attraverso tre secoli la loro funzione sociale e religiosa" (15). Visitarle oggi permette di comprendere "il senso profondo dell'operazione pensata dai gesuiti" (16), un "fatto storico estremamente complesso e variegato" (17) con diverse funzioni: evangelizzare, civilizzare, costituire un mezzo di difesa militare ma anche di salvaguardia di culture e idiomi indigeni e di integrazione dei nativi al sistema politico spagnolo.

Il libro è diviso in due parti: la prima dedicata alle Riduzioni "Come le vedono gli storici"; la seconda parte dedicata a "Come le videro i gesuiti". Al termine si trova un'eshaustiva bibliografia, fondamentale a chi volesse addentrarsi nello studio del tema. La prima parte "Come le vedono gli storici" è organizzata in cinque capitoli e un epilogo, e costituisce la parte propriamente storiografica del libro. I capitoli, molto estesi, avrebbero forse potuto essere ulteriormente suddivisi, per facilitarne la lettura.

Il primo capitolo è dedicato alle “premesse” del progetto riduzionale che devono essere cercate in diversi contesti storici: l’America Portoghese, l’America Spagnola e le popolazioni native. Queste non si identificavano con il buon selvaggio frutto dell’immaginazione europea: i gesuiti ne ebbero una visione molto diversa, a partire dal rapporto diretto: “non ricorsero ad utopie, andarono incontro alla realtà” (45). I gesuiti costatarono che “l’indiano d’America non viveva in un paradiso terrestre, ma nelle pianure amazzoniche, una terra infelice, nemica, brulicante di insetti, improduttiva”: insomma, “l’America dei gesuiti non è una terra di sogno, è una dura realtà” (45). E fu proprio qui che “i gesuiti, dopo essersi spinti ovunque, nelle montagne andine, negli altipiani amazzonici, nella foresta più fitta, nelle smisurate solitudini della pampa, viaggiando a piedi, a cavallo, sui carri, su fragili canoe, progettarono l’esperimento delle Riduzioni, una convivenza dell’europeo con l’indiano d’America capace di renderlo cristiano, senza fargli violenza, senza farne uno schiavo, senza cambiarne la lingua, guadagnandone lentamente il consenso e facendone un alleato. Fu un geniale tentativo di calare l’utopia nella realtà, o di elevare la realtà fino all’utopia” (46). Abbiamo voluto citare integralmente le parole di Romanato perché colgono l’essenza dell’impegno degli uomini della Compagnia di Gesù che diedero vita alle Riduzioni. Qualsiasi giudizio storico si voglia formulare al riguardo dei risultati della loro opera, non si può negare l’impeto ideale ed audace che a essa diede inizio.

Il secondo capitolo riguarda gli inizi dell’esperienza riduzionale, a partire dalla presenza dei gesuiti nel Perù spagnolo (1568) e per iniziativa di uomini quali il Viceré del Perú, Francisco Toledo, il quale comprese che il Perù era un *altro* mondo e che “per governarlo bisognava prima conoscerlo” (57). Da ciò derivò la sua decisione sulla revisione del sistema dell’*encomienda* e sulla creazione delle *reducciones*. L’*encomienda*, concessione regia di territori a coloni spagnoli con il diritto di esigere un tributo dagli indios che ivi risiedevano, era divenuta il nucleo dell’economia coloniale ma si era trasformata per gli indios in una forma di schiavitù, determinandone anche l’alta mortalità. Il progetto delle *Reducciones* (nuclei di indigeni riuniti in un unico insediamento, sullo schema della città castigliana) si presentò come una soluzione per evitare gli abusi degli *encomenderos* e per controllare e proteggere gli indios. Il primo tentativo, le *Doctrinas* de Juli, nelle prossimità del lago Titicaca, coinvolse circa un milione e mezzo di nativi e missionari gesuiti, i quali si presero carico dell’insediamento. Dall’esperienza, durata circa

trent'anni, i gesuiti si abituarono a vivere con gli indios e a parlarne la lingua, comprendendo che questa era una condizione essenziale per il rapporto con loro e che "le popolazioni indigene potevano essere il terreno ideale per un nuovo proselitismo missionario, forse il punto di partenza di una rinascita cristiana" (64), soprattutto attraverso l'educazione dei bambini e dei giovani.

Molto diversa era la situazione dei gesuiti nel Brasile portoghese, il cui sistema di colonizzazione differiva da quello spagnolo. L'ibridismo razziale promosso dalla politica coloniale lusitana aveva popolato il territorio con delinquenti deportati dalla madre-patria, schiavi e tupi, dando origine a una popolazione composta da meticci e mulatti. L'invio del primo governatore portoghese, Tomé de Sousa, e del piccolo gruppo di gesuiti capeggiato da Manuel da Nóbrega nel 1549, ebbe la funzione di stabilire un minimo di ordine nel territorio. La vita dei 160 gesuiti che tra il 1567 e il 1604 si stabilirono nella colonia non fu facile, anche a causa delle difficoltà economiche dovute alla parsimonia della Corona portoghese (per superare le quali dovettero organizzare attività imprenditoriali e ricorrere alla manodopera schiava). Romanato osserva che Nóbrega fu il primo gesuita ad affrontare l'alterità americana, in netto anticipo sui missionari nella colonia spagnola. I gesuiti inviati in Brasile fecero quindi un grande sforzo per entrare nel mondo indigeno: furono loro, per primi, a capire l'importanza decisiva della musica e della danza per i nativi (intuizione poi sviluppata ampiamente nelle Riduzioni), l'importanza dell'*accommodatio* alle culture indigene e la necessità di conoscerne le lingue. In Brasile mancavano però due requisiti essenziali per la realizzazione del progetto: il finanziamento delle missioni da parte della Corona e la concessione di spazi di libertà politica per l'esperienza missionaria.

Il terzo tema trattato nel capitolo sono i guarani, dei quali Romanato descrive l'origine etnica e la storia migratoria, il modo di vivere, il sistema sociale comunitario, i costumi poligamici, l'importanza riconosciuta alla parola e al discorso, la presenza degli sciamani, la complessità della lingua, la forza militare, e la profonda conoscenza delle proprietà terapeutiche delle piante. I gesuiti approfittarono di tutti questi aspetti della cultura guarani, anche se "i moderni studi etnologici hanno mostrato che il loro mondo religioso e simbolico era molto più complesso e ricco" di quanto sia loro apparso, dal momento che "filtrarono la loro percezione delle credenze indigene alla luce delle categorie teologiche che avevano assimilato nei seminari" (74). Per i guarani, la proposta dello spazio 'libero' delle Riduzioni

fu il modo di uscire dalla grande crisi causata dall'arrivo degli spagnoli e portoghesi nelle loro terre.

La seconda parte del secondo capitolo narra le origini della Provincia gesuitica del Paraguay, dall'entrata nella regione di alcuni gesuiti provenienti dal Brasile alla scelta della Compagnia di creare nel 1604 la Provincia autonoma del Paraguay, sotto la responsabilità dello spagnolo Diego di Torres Bollo, "il vero architetto delle Riduzioni" (79). Nel prospettare l'accordo tra l'interesse missionario di cristianizzare gli indios senza violenza e quello della corona spagnola di salvaguardare i suoi confini dalle incursioni dei Portoghesi, Torres Bollo riuscì a convincere i vertici della Compagnia e la corona di Madrid dell'utilità di fondare le Riduzioni. Romanato propone l'analisi dei testi giuridici che ne costituirono la struttura organizzativa: le *Ordinanze* di Francesco Alfaro (1611) e le *istruzioni* di Torres Bollo (1609-10). In particolare, le prime trasformarono il lavoro coatto degli indios in lavoro libero e pagato. In tal modo gli indios delle riduzioni uscirono dallo stato di minorità, per acquisire condizioni di autonomia ed ottenere alcuni poteri amministrativi, civili e giudiziari (87).

L'autore passa poi a descrivere le tre fasi della storia delle Riduzioni, a partire dal 1609, e della loro espansione a ovest, al di là del fiume Paraguay (Chaco), oggi in Argentina; a est, nel territorio del Guairá (oggi Paraná, Brasile); a sud, in direzione ai due grandi fiumi Paraná e Uruguay (Tape, oggi Rio Grande del Sud, Brasile); e infine a nord, nella regione di Itatín (attuale Mato Grosso del Sud, Brasile). I gesuiti e i nativi già cristianizzati, nel creare le prime riduzioni a cui fecero riferimento migliaia di indios, commisero tuttavia l'imprudenza di spingersi in regioni lontane prossime alla costa, meta delle incursioni dei *bandeirantes*. Questi, formati da *mamelucos* ossia portoghesi che si erano adattati ad ambienti ed abiti indigeni, erano "esploratori e avventurieri capaci di sopravvivere ovunque" (97), dotati di grande conoscenza della natura tropicale. Le loro spedizioni verso regioni impervie e inesplorate del sud-ovest e del nord-ovest allargarono i confini della colonia portoghese ben oltre i limiti consentiti dal Trattato di Tordesillas (1494). Romanato osserva che "i portoghesi devono a loro se hanno conquistato un impero. Gli spagnoli devono a loro se l'hanno perduto" (98). Dal momento che i *bandeirantes* catturavano gli indios per farli schiavi, le Riduzioni - dove questi si trovavano in grande quantità e senza difese - divennero l'obiettivo perfetto per le loro razzie. I primi attacchi (1628-29) nella regione del Guairá ne causarono la devastazione e l'abbandono. I

gesuiti con gli indios superstiti migrarono verso la regione tra i fiumi Paranà e Uruguay, dove le Riduzioni vennero rifondate. Il grande esodo (1631-32) di circa dodicimila indios guidati da Padre Antônio Ruiz de Montoya SJ (1585-1652) è da lui stesso narrato nella *Conquista spirituale* (1639). Ciò indusse i gesuiti a richiedere dalla Spagna il permesso di armare i guarani delle Riduzioni. Nel 1641 l'esercito guarani inflisse una disastrosa sconfitta ai *bandeirantes*, nei pressi del Rio Mbororé. Alla vittoria seguì un periodo di relativa pace. Il capitolo si conclude con mappe e carte geografiche, la cui visualizzazione rende possibile al lettore la conoscenza delle coordinate spaziali dei fatti storici narrati.

Il terzo capitolo è dedicato al racconto dello sviluppo delle Riduzioni, concentrate in un territorio che comprende l'odierno Paraguai a sud di Asunción e i territori compresi tra i fiumi Uruguay e Paraná, nell'attuale Argentina, zona protetta dalle cascate del Guairá (che oggi non esistono più a causa della costruzione della diga e centrale idroelettrica di Itaipu) e di Iguacú. La presenza dei fiumi aiutava la comunicazione e la fuga in caso di invasioni; la concentrazione delle missioni in aree prossime facilitava il mutuo soccorso qualora fosse stato necessario. Verso fine del Seicento queste Riduzioni raggiunsero un elevato grado di progresso e un notevole aumento della popolazione, che indusse a edificarne di nuove, lontane dal mare e vicine al fiume Uruguay. "Lo Stato guaranítico raggiunse, nel 1718, la forma definitiva di 30 Riduzioni" (118); a queste vanno aggiunte quelle costruite tra la fine del XVII secolo e gli inizi del XVIII presso gli indios Chiquitos, nella Bolivia.

Il capitolo descrive la storia urbanistica delle Riduzioni e l'influenza dei modelli europei propiziata dall'arrivo dall'Europa dei migliori architetti della Compagnia di Gesù. Le Riduzioni costituirono il punto d'incontro tra due concezioni molto diverse dello spazio sacro: quella dei guarani (per i quali lo spazio doveva essere aperto e luminoso, in continuità tra esterno e interno, sacro e profano) e quella dei gesuiti (caratterizzata dalla separazione tra spazio sacro e profano vigente nel cattolicesimo tridentino). Romanato descrive la struttura urbanistica delle Riduzioni, dotate di una grande piazza centrale con al centro una grande croce e le abitazioni dei guarani disposte in file parallele su tre dei quattro lati; al quarto lato della piazza vi erano la chiesa, la casa dei gesuiti, il collegio, il *cotiguaçu* (casa dove erano ospitati orfani, ragazze madri e vedove), i locali di lavoro comune (magazzini, laboratori, officine) e infine, nella parte posteriore, il cimitero. Quei grandi nuclei urbani, che po-

tevano ospitare fino a 8000 persone, non furono opera dei soli gesuiti: secondo Romanato, "l'apporto dei Guarani fu molto maggiore di quanto le fonti, tutte di parte ignaziana, non ammettano e non dicano" (125). I guarani furono "partecipi attivi e creativi nell'opera che li riguardava" (126).

Romanato mostra gli aspetti di grande novità che vi erano nell'organizzazione politica e giuridica delle Riduzioni. Il sistema penale era molto più umano di quello in vigore in Europa o nelle colonie; esisteva una separazione tra funzioni religiose (a carico dei gesuiti) e civili (attribuite al cabildo formato dai guarani, le cui funzioni erano annuali ed elettive); il rispetto delle organizzazioni tradizionali delle comunità guarani e dell'autorità dei caciqui. Segue una descrizione dettagliata delle trenta Riduzioni, del loro assetto demografico, sanitario, culturale. La tipografia mobile che circolava da una Riduzione all'altra permetteva di disporre opere a stampa nella lingua guarani e di costituire biblioteche ovunque.

Romanato dedica poi diverse pagine del libro all'importanza della musica. I guarani avevano un udito finissimo, abituato a captare i minimi suoni della foresta, e i gesuiti "colsero subito questa caratteristica e la trasformarono in opportunità" (154) attraverso l'invio di abili musicisti gesuiti, tra i quali Domenico Zipoli (1688-1726) e Martin Schmid (1694-1772). Zipoli, già musicista di fama in Italia, dopo essere entrato nella Compagnia di Gesù fu inviato in America Latina, a Cordoba. Da lì, le sue composizioni a scopo liturgico venivano diffuse per tutte le Riduzioni e divennero il "testo base" di uno stile musicale che "adattava la musicalità europea alla festosità e alla ridondanza dei ritmi propri degli indigeni americani" (157). La tradizione di questa musica continua ancor oggi presso le riduzioni boliviane che, al riparo dalle guerre, riuscirono a preservarla.

Un altro aspetto della vita nelle Riduzioni che tuttora persiste è l'allevamento estensivo del bestiame, che i gesuiti introdussero nel Rio Grande del Sud e nell'Uruguay, e che ancora oggi è elemento importante dell'alimentazione locale: il famoso "churrasco" (161). Il capitolo si chiude con la descrizione di un nuovo fronte missionario: le Riduzioni tra i Chiquitos nella Bolivia, a partire dalla fondazione del Collegio di Tarija (1690), e più tardi tra gli *índios* Moxos. Di rilievo è la storia del musicista gesuita svizzero Martin Schmid (1694-1772), il quale nei suoi trentotto anni di intensa vita missionaria contribuì allo sviluppo della tradizione musicale, alla creazione di orchestre, alla progettazione ed edificazione delle chiese e alla formazione di artigiani nativi per la costruzione violini e strumenti musicali.

Il capitolo quarto del libro è il resoconto della distruzione delle Riduzioni del Paraguay. Romanato ne enuclea le ragioni storiche, tra cui la minaccia ai domini spagnoli rappresentata dalla Colonia portoghese del Sacramento fondata nelle rive del Rio da Plata; il coinvolgimento delle popolazioni guarani in operazioni militari e lavori pubblici, che li portò al contatto con la società urbana coloniale e al ripudio dello stile di vita proprio delle Riduzioni; la mortalità dovuta alle epidemie di vaiolo e morbillo contratte durante le guerre dai militari guarani. Il processo di distruzione iniziò attraverso la circolazione in Europa di libelli contro i gesuiti e contro le Riduzioni e culminò con il Trattato di Madrid (1750). Questo costituì il trionfo della diplomazia di Lisbona che ottenne, in cambio della Colônia do Sacramento, cospicua parte di territorio, in modo tale che il dominio lusitano, quasi raddoppiato, acquisì i confini dell'attuale Brasile. Ciò diede un colpo mortale al territorio riduzionale, che venne ceduto al Portogallo (i *Sete Povos* ed altri territori) e i cui abitanti dovettero essere trasferiti nella Colônia do Sacramento. Inutili furono le missive inviate dai capi guarani al re di Spagna (1751) per sollecitare l'immediata sospensione del trattato. I guarani si sentirono traditi e scatenarono un conflitto armato, e la Spagna e il Portogallo ne attribuirono la responsabilità ai gesuiti. La guerra durò due anni, durante i quali si registrò la valorosa resistenza indigena organizzata dal capo Sepé Tiaraju; ma dopo la sua uccisione in battaglia nel 1756, fu immediata la dispersione dell'esercito guarani. Alla resa, seguì l'esodo penoso dei superstiti. I tragici eventi storici successivi terminarono nel 1767 con l'espulsione della Compagnia di Gesù dalla Spagna e dalle missioni ultramarine, la confisca delle loro proprietà e la deportazione dei gesuiti presenti nella Provincia verso lo Stato Pontificio. I *Trinta Povos* vennero completamente disgregati e gli abitanti furono o impiegati come soldati in guerre che li portarono a essere divisi tra i vari stati nazionali, o trasformati in forza-lavoro. Il patrimonio monumentale delle Riduzioni fu abbandonato alla distruzione e all'incuria. Nel caso dei *Sete Povos*, i mattoni vennero usati per la costruzione di nuove case a opera degli immigranti europei. Quando finalmente ci si accorse che l'identità di quelle regioni era segnata da una storia più antica, era ormai troppo tardi, e il recupero di quel che restava del patrimonio monumentale avvenne solo a partire dal 1937. La campagna calunniosa perpetrata a partire dall'espulsione dei gesuiti per giustificare la distruzione delle Riduzioni facilitò la perdita della memoria e dei vestigi della storia.

Il capitolo quinto, *Un secolo dopo*, fornisce al lettore un'interessante

rassegna dei resoconti scritti da vari viaggiatori italiani che ebbero modo di visitare quel che restava delle Riduzioni, ormai allo stato di rovina, durante l'Ottocento: Paolo Mantegazza (1831-1919), Giacomo Bove (1852-87), Adamo Lucchesi (1855-1940) e Adriano Colloci (1855-1941).

La parte seconda del libro, *Come le videro i Gesuiti*, propone la lettura di sette documenti di missionari gesuiti vissuti nelle Riduzioni, i primi sei tratti dal *Cristianesimo Felice* di Muratori nell'edizione del 1752, e il settimo dal diario di Padre Antonio Sepp. Si tratta delle lettere del padre ungherese Ladislau Oros, Gaetano Cattaneo, Carlo Gervasoni e José Clausner. Di Antonio Sepp si riportano brani dalle *Relazioni di viaggio alle missioni gesuitiche* del 1696 e dalla *Continuazione dei lavori apostolici* del 1709. La lettura di questi documenti settecenteschi ci introduce alle narrative del lunghissimo viaggio per mare, per fiume e per terra che portava dall'Europa ai territori delle Riduzioni; delle emozioni per l'arrivo e l'accoglienza ricevuta da parte di confratelli e indigeni; della fondazione della Riduzione di San Giovanni Battista. Il libro termina con un'estesa bibliografia di grande utilità per gli studiosi, corredata dall'indice dei nomi citati e dall'indice finale.

Nell'Epilogo della prima parte del libro Romanato traccia il bilancio del percorso storico proposto. Nell'ambito della storia coloniale latino-americana le Riduzioni erano un'anomalia, il cui carattere principale era "l'idea dell'indiano di America che li ispirava" (227). I gesuiti erano infatti gli unici che guardavano ai nativi non come ad esseri inferiori, ed essi consideravano le missioni "luogo di salvezza fisica dell'indiano", dove questi poteva trovare "un rifugio sicuro". In tutti i regimi coloniali, invece, i nativi venivano emarginati e ridotti al lavoro servile, se non persino massacrati ed eliminati come avvenne nella parte settentrionale del continente americano. Solo nelle Riduzioni essi trovarono possibilità di sviluppo e autonomia: solo lì la loro vita aveva davvero valore; esse furono l'"unico luogo dove l'indiano progredì anziché regredire" (228). Per difendere il valore dei nativi, i gesuiti accettarono di rischiare la loro stessa vita: fisica, personale e poi anche sociale: come Romanato ricorda, l'esperienza costò molte vite, sia di gesuiti sia di indios.

Se nelle Riduzioni la salvaguardia della vita degli indigeni non fu mero proclama dottrinario e teorico ma azione concreta (pur con i conflitti, gli errori e le contraddizioni considerati e discussi nel libro), allora l'adesione dei Guarani, dei Chiquitos e dei Mochos alla proposta delle Riduzioni fu qualcosa di profondamente ragionevole e

conveniente. Lungi dall'essere frutto di sottomissione passiva, l'assenso delle popolazioni native fu frutto di un processo di conoscenza, valutazione e decisione che ebbe luogo quando essi si videro improvvisamente e violentemente confrontati con invasioni da parte di altri popoli, muniti di armi che li rendevano molto più forti di loro. Di fronte alla scelta fra l'annientamento totale e l'"esperimento" che i gesuiti proponevano, accettare questa seconda possibilità coincideva con l'esigenza stessa di sopravvivere. Alcuni accettarono, altri rifiutarono: le Riduzioni sono frutto dell'adesione di popolazioni che, durante la convivenza che si stabilì, ebbero modo di valutare la proposta ricevuta, confermandola o rifiutandola. È molto appropriata, quindi, l'osservazione di Romanato: furono i Guarani "i veri protagonisti delle Riduzioni" (229). Senza di loro e senza il loro impegno, lavoro e creatività, le Riduzioni non si sarebbero mai potute costruire, difendere o prosperare.

Il loro protagonismo è stato tuttavia spesso sottovalutato dalle fonti storiche gesuitiche e ancor di più (aggiungiamo noi) dalla storiografia che, a seconda della prospettiva scelta, li ha presentati o come vinti e oppressi, o come passivamente sottomessi e facilmente manipolabili. Sono visioni entrambe semplicistiche perché in realtà, come si evince dalla lettura di Romanato, le popolazioni guarani furono molto più attive di quanto riconosciuto dalla letteratura al loro riguardo. Non possiamo conoscere nel dettaglio che cosa i guarani recepirono dall'esperienza delle Riduzioni della Provincia del Paraguay, per il semplice fatto che essi furono massacrate e disperse. Ciononostante, le popolazioni attuali della Chiquitania mostrano che, là dove fu possibile una continuità, i discendenti degli indios chiquitos delle Riduzioni sono oggi pienamente integrati al mondo moderno nonché soggetti attivi di una ricca vita religiosa, culturale, artistica. Ci si può chiedere che cosa sarebbe avvenuto dello spazio latino-americano dell'antica Provincia del Paraguay, se le lotte tra i due imperi coloniali (e gli stati nazionali che ne derivarono) non avessero distrutto quella possibilità storica sorta come inizio nuovo e originale, proprio quando l'espansione coloniale europea disegnava il volto (e, in qualche modo, le sorti) dell'Occidente moderno.

L'opera di Romanato è una lettura suggestiva e profonda che invita a una riflessione sul senso della storia e del protagonismo umano, sui i rapporti tra i popoli e l'approccio del diverso. Ci fa comprendere l'importanza dell'adattamento (dall'alterità della natura a quella umana), se si vuole costruire qualcosa di utile. Ci mostra quanto un ideale coltivato nelle scuole europee della Compagnia di Gesù abbia

costituito un impulso creativo a favore della persona e della vita civile e sia stato capace di muovere i giovani dal conforto di una vita spesso lussuosa e da una carriera consolidata in Europa verso una condizione dove l'incognito, la fragilità, la povertà e il pericolo costituivano la quotidianità. La lettura del libro ci porta anche alla consapevolezza di quanto i conflitti e le strategie politiche dei potenti possano favorire l'evolversi di una vita civile, ma siano anche capaci di distruggerla in nome di interessi meschini, miopi ed egoisti. Il protagonismo di persone, comunità e popoli rimane l'unica difesa contro tutti gli abusi del potere, allora come oggi. Lo studio della storia aiuta ogni uomo, società e popolo a conoscere sé stesso: le proprie potenzialità, ma anche le proprie capacità di compiere il male. Gli errori di oggi sono anche frutto dell'ignoranza della storia di ieri.

Universidade de São Paulo

Marina Massimi

Simon-Pierre Metena M'Nteba, *L'Afrique veut toujours devenir elle-même... Pedro Arrupe et la Compagnie de Jésus en Afrique (1965-1983)*. Nairobi: Jesuit Historical Institute in Africa, 2021. 216pp. \$8. ISBN 978-9966-1860-1-0.

Cet ouvrage posthume du père Simon-Pierre Metena M'Nteba, jésuite congolais décédé à Kinshasa le 5 mars 2018, est une œuvre de reconnaissance et d'anamnèse. C'est le premier livre d'un jésuite africain qui aborde la figure du père Pedro Arrupe dans son rapport à l'Afrique de son temps. Alors que se poursuit actuellement la cause de canonisation du père Arrupe, ce livre vient lever le voile sur la *geste africaine* de ce général de la Compagnie de Jésus.

Comment le père Arrupe a-t-il entrepris et fondé la nouvelle Compagnie de Jésus dans une Afrique post-indépendante qui veut sans cesse devenir elle-même ? Telle est la problématique qui traverse l'ouvrage. L'auteur a cherché à rendre compte de l'action et de la stratégie de mise sur pied des structures apostoliques et de gouvernement opérées par le père Arrupe en faveur d'une Compagnie qui soit africaine et à même de répondre aux défis d'un continent en pleine mutation politique, économique, culturelle et même religieuse. L'auteur montre comment le père Arrupe a été l'artisan de la structure de la Compagnie de Jésus en Afrique post-coloniale. À travers les trois chapitres son ouvrage, il présente la figure et l'œuvre du père Arrupe en Afrique pendant la période active de son

généralat (1965-81). Il suit pas à pas la genèse, la constitution et le développement de la Compagnie en Afrique à une étape cruciale de la présence de celle-ci sur le continent.

Le premier chapitre est une "composition de lieu". Il peint le contexte sociopolitique et culturel de l'Afrique pendant le généralat du père Pedro Arrupe. L'auteur décrit comment les événements politiques, sociaux et culturels d'une Afrique en pleine effervescence ont eu une incidence majeure sur les décisions du général des jésuites en faveur d'une Compagnie de Jésus qui soit africaine en Afrique. Cette aspiration d'une Afrique, au lendemain des indépendances (1960), qui veut sans cesse devenir elle-même et se libérer du joug colonial retient particulièrement l'attention du père Arrupe. À travers la présence de la Compagnie en Afrique, le père général des jésuites entend entreprendre des actions significatives afin de permettre l'éclosion d'une Compagnie de Jésus africaine inculturée, apostoliquement enracinée dans les réalités africaines, sans être en opposition avec l'universalité et les caractères fondamentaux de la mission de la Compagnie. Mais comment le contexte global qui prévalait dans une Afrique politiquement en ébullition, culturellement en effervescence et socialement audacieuse a-t-il été une source pour le discernement apostolique du père Arrupe ? L'auteur relève trois moments principaux qui ont été significatifs dans le discernement et la manière de procéder du père Arrupe en Afrique et avec l'Afrique jésuite : son premier voyage en Afrique (1), le refroidissement progressif des euphories de l'indépendance (2), et l'avènement de nouveaux pouvoirs autochtones, autocratiques et concentrationnaires en Afrique, vu comme un *kairos* (3).

Les deux premiers moments sont développés dans le premier chapitre. Parlant du premier voyage du père Arrupe en Afrique (décembre 1965), l'auteur présente un général des jésuites humble et attentif, mais pertinent dans ses propos ; un général qui écoute. À peine élu (mai 1965), le père Arrupe vient se frotter aux réalités africaines non en chef, mais comme celui qui vient s'informer, se plonger dans le milieu africain et voir, par lui-même, dans quelles conditions travaillent ses confrères. Ce périple africain a laissé en lui des empruntes qui vont faire leur chemin. Le père Arrupe a vu l'urgence d'une action plus particulière de la Compagnie de Jésus en Afrique ; il a pris au sérieux le désir et la volonté d'une Afrique qui veut s'émanciper et devenir elle-même.

Le deuxième moment significatif dans le discernement et la manière de procéder du père Arrupe en Afrique a été plutôt un moment

de désillusion. C'est le moment qui succède aux euphories des indépendances. C'est la période des coups d'État et de l'installation des régimes autoritaires, voire autocratiques qui secouèrent le mouvement et la volonté de cette Afrique qui veut devenir elle-même. Cependant, cette désillusion n'a pas rendu le père Arrupe afro-pessimiste. Enraciné dans une foi solide, il a toujours cru à l'Afrique et à l'œuvre de la Compagnie de Jésus en Afrique.

Le deuxième chapitre de l'ouvrage aborde le troisième moment qui a été significatif dans la *geste africaine* du père Arrupe. Ce troisième moment fait l'objet d'un chapitre entier du fait qu'il a été un moment crucial qui permet de mieux comprendre l'action du père Arrupe pour une Afrique toujours en quête d'un christianisme inculturé. Ce troisième moment se situe aussi dans le contexte post-conciliaire et dans une atmosphère où les pouvoirs politiques deviennent de plus en plus hostiles à l'Église. Comment (re)penser et entreprendre dans une telle situation la présence et la mission de la Compagnie en Afrique ? Le paradigme de l'inculturation va alors devenir un leitmotiv pour la mission de l'Église dans une Afrique à la recherche de son identité. Le contexte trouble de l'Afrique devient alors un *kairos* pour une action plus déterminée. Cela passe par une organisation plus systématique de la Compagnie de Jésus en Afrique.

Le troisième chapitre est consacré à la création et à l'organisation des structures de gouvernement de la Compagnie de Jésus en Afrique. Ce chapitre présente l'effort concret du père Arrupe en faveur de l'africanisation de la Compagnie : création d'une Assistance jésuite d'Afrique et Madagascar, réflexions pour la création des maisons de formation enracinées en terre africaine, création des régions, vice-provinces et provinces jésuites en Afrique. L'africanisation de la Compagnie en Afrique passait également par la réappropriation des valeurs de la Compagnie de Jésus dans le contexte africain, la création des structures de gouvernement et la nomination des jésuites africains dans les organes de gouvernement. Ce passage des pères fondateurs (les missionnaires jésuites occidentaux) aux pères héritiers (les jésuites africains) n'a pas été sans difficulté. Toutefois, le père Arrupe a tenu au développement et à l'épanouissement d'une Compagnie de Jésus qui soit enracinée dans les réalités africaines. Les thèmes d'africanisation, d'inculturation, d'indigénisation avaient une place importante dans la politique arrupéenne en Afrique. Le livre se termine par un épilogue où l'auteur revient sur le but de son livre : faire revenir Pedro Arrupe au grand jour.

Cet ouvrage du père Metena semble être un testament qui témoigne de sa passion pour l'Afrique, de son intérêt pour la formation des nôtres, pour l'engagement sociopolitique et le bien des peuples. Se basant sur des documents d'archives la Compagnie de Jésus, l'auteur présente la figure du père Arrupe à travers la manière dont se sont constituées la Compagnie et sa mission dans une Afrique à la recherche de son identité. Il est évident que la consultation des documents conservés dans les archives des diverses provinces et régions jésuites d'Afrique et Madagascar auraient permis de produire un livre plus dense et plus riche sur la personne de Pedro Arrupe et sur sa *geste africaine*. Cependant, l'ouvrage du père Metena reste un chef d'œuvre qui mérite l'attention de tous. C'est une œuvre pionnière qui met bien en évidence la manière dont les événements politiques, sociaux, culturels et même religieux ont participé au discernement apostolique de la Compagnie de Jésus en Afrique. Il ouvre aux lecteurs, et surtout aux jésuites africains, un univers encore méconnu de l'histoire du père Arrupe, de la Compagnie universelle et la Compagnie en Afrique. Parmi les gains de ce livre, se trouvent l'importance et la nécessité des sciences historiques sans lesquelles toute œuvre de motivation ou de préparation de/pour l'avenir ne serait que vaine. Le livre se lit aisément, malgré quelques petites coquilles ; et ne laisse pas indifférent le lecteur. Il provoque des réflexions et suscite des questions : quelle est la fortune de l'œuvre du père Arrupe en Afrique aujourd'hui ? Qu'est-ce qui, dans l'action et la manière de procéder du père Arrupe, inspire encore aujourd'hui le ministère de la Compagnie en Afrique et pour l'Afrique ? Comment être attentif aux appels de Dieu dans le contexte particulier de la mission de la Compagnie de Jésus en Afrique ?

Pontificia Università Gregoriana, Roma

Atsu Jean-Paul Savi, SJ

Bernardinus Stefonius SJ, *Flavia Tragoedia*, edizione, introduzione e traduzione di Mirella Saulini. Monte Compatri (Roma): Espera, 2021. 392pp. €49. ISBN 978-88-99847-29-6.

Il volume dedicato alla *Flavia Tragoedia* del gesuita Bernardino Stefonio (1562-1620) è curato da Mirella Saulini, specialista della drammaturgia gesuitica cinque-seicentesca; a lei si devono anche l'edizione della trilogia teatrale di Stefano Tucci (*Christus nascens; Christus patiens; Christus iudex: Tragoediae*). Roma: Institutum Historicum Societa-

tis Iesu, 2011) e uno studio appunto sullo Stefonio (*Bernardino Stefonio S.J.: Un gesuita sabino nella storia del teatro*. Roma: Espera, 2014). Il volume è corposo e la *Flavia* una tragedia lunga: nel 1600 (anno giubilare in cui fu composta) ebbe un allestimento notevole al Collegio Romano, durato una decina di ore e reso possibile dal sostegno economico di un cardinale Aldobrandini (probabilmente Cinzio Passeri Aldobrandini, già studente in quel collegio). Nel corso dell'anno fu replicata quattro volte; nel 1621, quando venne data alle stampe postuma, fu rappresentata nuovamente, stavolta al Seminario Romano.

Legato a letterati di tutto rilievo quali Marino, Tasso, Guarini e Mascardi, Bernardino Stefonio aveva insegnato retorica al Collegio Romano e poi in quello napoletano. Era noto per *Crispus Tragoedia* (composto e messo in scena nel 1597 e stampato la prima volta nel 1601), con il quale aveva dato vita a un processo di rinnovamento drammaturgico che aveva sollevato riflessioni e polemiche, come si vede nella *Difesa del Crispo* del confratello Tarquinio Galluzzi, uscita nel 1633.

Di questo auspicato rinnovamento la *Flavia* è un importante esempio. La cosiddetta riforma stefoniana si appoggiava alla tragedia antica, in particolare senecana, facendola propria; al contempo attingeva per l'argomento da fatti storici cristiani e in particolare dalle vicende dei martiri. In questo modo la composizione diventava un prodotto tipicamente post-tridentino, cattolico – cioè universale – e pedagogicamente efficace. La *Flavia* è ambientata nella Roma imperiale del secolo I, sul finire del regno di Domiziano, i cui due cugini, appartenenti alla gens Flavia ed eredi designati (non avendo egli figli), erano tuttavia segretamente cristiani; istigato da un mago vendicativo, che gli rivela la religione dei due giovani cesari e che li dice congiurare contro di lui, l'imperatore li fa decapitare insieme con il padre e ne esilia la madre.

L'introduzione di Saulini dà conto di queste caratteristiche: si tratta di un inquadramento opportuno, nel quale si osserva tuttavia una certa ripetitività del corredo critico-bibliografico, troppo sovrapponibile con quello di precedenti lavori della curatrice. Ciò accade nonostante siano usciti – e neanche tanto di recente – contributi essenziali, che ella non menziona né qui né altrove: mi riferisco, per esempio, all'amplissimo articolo di Giovanna Zanolghi, "La tragedia fra ludus e festa. Rassegna dei nodi problematici delle teoriche secentesche sulla tragedia in Italia" (*Comunicazioni sociali*. XV, n. 2-3, 1993, 157-240) e all'importante introduzione di Bruna Filippi alla raccolta, *Il teatro degli argomenti. Gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001).

Ciononostante la diligente traduzione di Saulini, frutto di un impegno considerevole, ha l'indubbio merito di rendere più accessibile un testo altrimenti difficile da comprendere nel suo pieno significato drammaturgico e persino recitativo.

Università degli studi di Bergamo

Bernadette Majorana

Veronica Balboni, *In faciem loci. La chiesa dei Gesuiti a Ferrara tra storia e realtà costruttiva*. Roma: Campisano, 2020. 214pp. €40.00. ISBN 978-8885795570.

L'indagine condotta da Veronica Balboni consente di risalire all'assetto originario della chiesa dei Gesuiti di Ferrara e di seguirne le trasformazioni fino alla configurazione attuale, che ha valso commenti come quello di James S. Ackerman (*La chiesa del Gesù e la coeva architettura religiosa, in Architettura e arte dei Gesuiti. Electa 2003, 50; 1ª ediz. 1992; orig. Eng 1972.*), persuaso di essere alla presenza di una facciata "opera di una personalità spiccata e creativa", ma "cupa come la penitenza stessa", di un interno "più ricco e inventivo, ma sconnesso, carente di forze coesive" e di una pianta "sgraziata" (17). Tre capitoli compongono il cuore del volume; li precedono un'introduzione e una premessa (oltre che una prefazione di Alessandro Ippoliti), cui seguono una nota conclusiva e una postfazione. Arricchiscono l'opera una sezione di tavole a colori, una di illustrazioni in bianco e nero, e una corposa di *Apparati*.

Nel capitolo *Caratteri stilistici della fabbrica* Veronica Balboni parte da un'analisi della facciata per evidenziare i debiti rispetto alla tradizione costruttiva locale (materiali e tecniche di finitura superficiale) e i legami con il linguaggio architettonico dell'epoca, sottolineando il proporzionamento degli elementi in rapporto ai coevi esempi ferraresi e nel rispetto della trattatistica. Il confronto tra le fonti e l'osservazione dell'articolazione degli spazi interni consente poi di tracciare a grandi fasi le vicende della fabbrica. L'attuale chiesa presenta un impianto ad aula con copertura a botte, cappelle laterali voltate (tre per lato) arricchite da colonne libere (l'archetipo sarebbe la soluzione di Domenichino per gli ambienti minori del S. Ignazio a Roma) e un profondo presbiterio. L'autrice, però, evidenzia come il Gesù di Ferrara fosse in origine costituito da un unico ambiente con tre altari laterali per lato, soffitto piano, transetto e zona presbiteriale inquadrata da un arco, secondo una soluzione che guarda al modello della chiesa romana di S. Spirito in Sassia.

Le pagine dedicate a *La committenza* gettano un ponte fra l'arrivo dei primi Gesuiti a Ferrara, nell'ottobre 1537, e l'avvio della costruzione della chiesa il 3 novembre del 1570. Per la Compagnia sono anni importanti in cui si consolidano le relazioni con Ercole II d'Este, e che sfociano nella fondazione di un collegio in città (1551). Più che dal Duca, l'insediamento dell'ordine verrà fattivamente sostenuto da Maria Frassoni del Gesso, che per i Gesuiti acquista il complesso di S. Maria della Rosa, situato "nel comparto urbano più strategico per le attività dei padri" (58). Alla generosità della Frassoni si aggiungono le ottime capacità del rettore p. Fulvio Androzi nel dare impulso alle attività del collegio e, dal 1565, il sostegno attivo della duchessa Barbara d'Austria, moglie di Alfonso II d'Este. Tutto ciò porta alla formazione di un gruppo di finanziatori desiderosi di intraprendere la costruzione di una nuova chiesa per il collegio: nel 1570 essi ottengono la presenza a Ferrara di Giovanni Tristano, *consiliarius edilicium* della Compagnia, che avrebbe elaborato un *disegno* già approvato da tutti.

Cruciale è il capitolo riservato a *La storia costruttiva e la questione attributiva*. L'assegnazione della paternità del progetto a Tristano, sostenuta da p. Pietro Pirri sulla base dei documenti prodotti dalla Compagnia di Gesù, si scontra nei fatti con l'insistenza delle fonti ferraresi che registrano per i Gesuiti l'opera di Alberto Schiatti (1500-86). Diversi riscontri documentari confermano il sicuro coinvolgimento nel cantiere di questo architetto non ancora studiato a fondo dalla critica, rispetto al quale una dichiarazione del superiore alle munizioni ducali Alessandro Balbi ricorda la formazione romana, la produzione di numerosissimi disegni, le attestazioni di stima nei suoi confronti da parte di colleghi come Galazzo Alghisi e Pirro Ligorio, l'assistenza al cantiere di alcune fabbriche ferraresi (tra cui il Gesù) e la realizzazione di modelli per le stesse.

Sappiamo che nel 1577 la facciata e il volume dell'aula sono a buon punto, e che tre anni più tardi si sta lavorando alle strutture della copertura con legname proveniente dal Tirolo; nel febbraio 1580 Carlo Borromeo vi celebra la prima messa. Le fonti mostrano grande apprezzamento per il soffitto ligneo a lacunari dell'aula, completato nel 1581 e poi arricchito da tele con episodi della vita di Gesù. Su questo punto l'autrice presenta novità importanti, perché riesce a mettere in relazione con il Gesù di Ferrara cinque disegni contenuti nel cosiddetto *Album Borromeo*, dimostrando che si tratta di "varianti di progetto proposte da Alberto Schiatti per il soffitto ligneo della chiesa" (81). La minuziosa esplorazione del sottotetto le consente

inoltre di riscoprire l'impaginato architettonico dell'aula originaria, che presentava un telaio a due ordini, con l'inferiore a inquadrare le cappelle laterali e il superiore, prolungamento del primo, a marcare grandi finestre circolari.

Agli anni tra 1610 e 1623 risale la realizzazione delle cappelle dedicate a Ignazio di Loyola e Francesco Saverio, che emergendo dai fianchi della chiesa in qualche modo avvicinano la pianta del Gesù a una croce latina. La generosità della Duchessa Sasselli de' Conti consente poi la promozione di una serie di opere, come l'allargamento della piazza, l'ampliamento del collegio – alcune pagine sono riservate a quelle vicende, compreso un interessante iter di revisione progettuale che nel 1675 vede il coinvolgimento di p. Daniello Bartoli e l'invito a trattare le questioni sul campo, *in faciem loci* –, e soprattutto l'edificazione e la decorazione dei vani delle restanti cappelle laterali, a partire da quelle del fianco sinistro. A inizio Settecento i lavori sono terminati. Le ultime trasformazioni risalgono al ritorno dei Gesuiti a Ferrara dopo la soppressione della Compagnia: la costruzione di una cantoria in controfacciata nel 1840 e, tre anni più tardi, la sostituzione del soffitto ligneo con una volta in canniccio intonacato, poi decorata a finti lacunari. Ai bombardamenti della Seconda Guerra Mondiale seguiranno lavori di restauro che porteranno il Gesù alla configurazione attuale.

Il merito del lavoro di Veronica Balboni è quello di ridare valore a questo episodio architettonico, al di là dei giudizi critici di cui è stato oggetto, mostrando come un'indagine condotta su più versanti consenta di ricostruire il processo attorno al quale nasce e cresce tale fabbrica. Per quanto multidisciplinare, l'approccio di studio adottato riconosce come momento centrale la lettura dei caratteri stilistici linguistici e tipologici della fabbrica. Ciò è particolarmente evidente quando l'autrice affronta l'analisi della facciata e "il tema e i tempi dell'evoluzione tipologica della chiesa" (42) senza però sentire la necessità di appoggiarsi ai dati del ricco capitolo sulla storia del cantiere, che appare in un secondo momento, così che solo alla fine il lettore incontra la conferma documentaria di ciò che andava leggendo nel primo capitolo.

La presenza di Alberto Schiatti nel cantiere del Gesù di Ferrara è uno dei temi rimessi in luce e su cui è auspicabile che possano seguire ulteriori approfondimenti, tanto sul ruolo da lui rivestito – responsabilità nella progettazione, o sola direzione del cantiere? – quanto sulle radici del suo fare architettonico. Rispetto a quest'ultimo tema, alcuni accenni al Gesù di Ferrara presenti in altri studi

sembrerebbero suggerire una più profonda relazione con il contesto romano. Ad esempio la decorazione del capitello dorico del primo ordine della facciata, con i “4 elementi cuneiformi verticali”, è stata messa in relazione con “un tipo di capitello dorico romano noto a Michelangelo” e “molto impiegat[o] nel Cinquecento” (cf. Stefano Della Torre e Richard Schofield, *Pellegrino Tibaldi architetto e il San Fedele di Milano. Invenzione e costruzione di una chiesa esemplare*. Como: Nodolibri, 1994, 280 e 299, nota 20). Ma anche il capitello dell’ordine interno di Ferrara sembrerebbe derivare dall’ordine del piano terreno del Colosseo, la variante più famosa tra i capitelli dorici (id. p. 73), rappresentata da Sebastiano Serlio nel *Terzo Libro* (1540).

Madrid

Andrea Bonavita SJ

Freddy Cristóbal Domínguez. *Radicals in Exile: English Catholic Books During the Reign of Philip II*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2020. 264pp. \$99.95. ISBN 9780271086019.

One refreshing movement in modern scholarship on the Reformation, which is in many ways still finding its stride, is the effort of historians to distance their narratives from the confessional and nationalistic treatments of their predecessors, in favour of more balanced perspectives that recognize the conflictual agency of both Catholic and Protestant parties in the culture of the time. In the realm of British and Irish Reformation studies, this trend was exemplified (and largely pioneered) by the revisionist work of Eamon Duffy and Christopher Haigh, who sought to retrieve the vibrant popular Catholicism of late medieval England from its previous depiction as a moribund institution in need of radical revolution. According to these scholars, the latter image was popularized by a largely Protestant, English corps of historians, concerned with preserving a specific nationalist narrative that required marginalizing Catholic influence. The same can be said of histories written by 19th-century Irish Catholics, whose treatments sought to marginalize English influence in Ireland for the sake of the contemporary nationalist cause.

Freddy Cristóbal Domínguez has placed his work, *Radicals in Exile: English Catholic Books During the Reign of Philip II*, within the same revisionist school, one which understands that English history can

no longer be written “without taking ‘papists’ into account” (12). Instead of Duffy and Haigh, however, Domínguez owes much more to scholars like Peter Lake, Michael Questier, and Steven Pincus, whom he cites frequently in his work. These scholars’ efforts to highlight the influence of Catholic factions on the politics of the day has encouraged historians to see how, even after the triumph of the Elizabethan Settlement, the English government did not consider these groups to be as marginal as later Protestant generations would prefer to think. The force of such Catholic interventions, according to scholars like Lake, Questier, and Pincus, depended largely upon the newfound role of media in contemporary politicking (15-16). Thanks to the proliferation of print media in particular, power players in government at the end of the 16th century suddenly found it necessary to plead their cases before a literate population now capable of passing judgment on their decisions. In other words, the court of public opinion was born.

Domínguez’s study rests upon an understanding of this popular power and the role of print media as its vehicle. One of the central claims of the text is the primacy of textual manipulations in the discursive interventions of Spanish Elizabethans during the reign of Philip II, specifically between the starting point of preparations for the Armada in 1585 and Philip’s death in 1598 (16). According to Domínguez, exiled English Catholics who had made their home in Philip’s realms, often with the help of the king’s charity, sought to manipulate Iberian politics in such a way as to spur Philip to war against Elizabeth’s heretical government back home. Their tool of choice, then, was the written word. To defend his claim, Domínguez constructs textual histories of the various books composed by Spanish Elizabethans (i.e., the English Catholic exiles in Spain) during the period in question. Moreover, he endeavours with some success to demonstrate how these works were either backed by Philip’s regime or managed to alter its political attitude vis-à-vis the English situation. The author does so in three parts. Part 1 examines Nicholas Sander’s *De origine ac progressu schismatis Anglicani*, its subsequent editions, and its later Spanish adaptation by Pedro de Ribadeneyra SJ, *Historia ecclesiastica del scisma de Inglaterra*. According to Domínguez, these texts sought to achieve a balance between support for Philip II and support for the greater Catholic cause that could offer honest critiques of Philip’s early inaction against Elizabeth (66). Additionally, the fact that the original Latin text composed by an Englishman was adapted by a Spaniard into Spanish reveals

the ongoing process of “Hispaniolization” of the Spanish Elizabethans and their work. Citing Peter Burke, Domínguez claims that it is this process of “transculturation” inherent in the exilic experience that transformed both the English and their hosts and bred the ambiguities of their political relationship (12-13).

While Part 1 focuses primarily on the perspective of the English exile community and its dependence on Philip’s regime, Part 2 considers the reverse. Towards the end of the 16th century, cracks had begun to show in Philip’s providentialist and messianic claims against the rise of Protestantism. The Armada had failed, and Philip now faced a sizable collection of critics both at home and abroad. In Domínguez’s view, the polemical works of English Catholics were co-opted by the Habsburg regime in a propaganda campaign addressing the challenges of these opponents. While doing so, Philip maintained a prudent hesitancy in embracing the entirety of the Spanish Elizabethan discourse, but even his hesitant willingness speaks to the influence that the exile community had on the political culture of its host (95).

Moving beyond the disaster of the Armada, Part 3 returns to the English perspective and its renewed efforts to bolster and encourage the Habsburg cause. Domínguez’s examination of this later period in Philip’s reign focuses primarily on two texts by Robert Persons SJ: first, *A Conference About the Next Succession to the Crowne of England*, and second, *A Memorial for the Reformation of England*. While Part 1 considers texts that looked back on the progression of the Reformation, and Part 2 considers the way those texts served Philip in the present, Part 3 examines works specifically oriented towards England’s future following Spanish recovery after the failure of the Armada. Through these works, Persons sought to defend the legitimacy of the Spanish (and Catholic) succession to the English throne and to propose theocratic principles derived from the failures of the Marian regime that could hopefully preserve that Catholic identity in the future.

Domínguez’s treatment of the Spanish Elizabethans and their texts is laudable for its efforts at forwarding the work of transnational study within the field of Reformation history. With close attention not only to the written material itself, but also to the historical context in which it was composed, the author successfully highlights the ambiguities of an exile community and the careful rhetoric required of their unique situation. The primary focus of the monograph, however, is nonetheless on the texts themselves, and this nat-

urally emphasizes the English perspective over the Spanish. For example, throughout Domínguez's study, Philip's opinion and, therefore, the stance of his regime is often shrouded in mystery and inference. This can be seen in the examination of Ribadeynera's *Scisma*. The author is clear that Philip did not commission the text, but infers, based on the locations of its printing and the inclusion of the Habsburg crest at the front of the book, that the *Scisma* was a work deliberately selected by the regime for its public relations onslaught following the failure of the Armada (76). However, Domínguez's argument on this front is primarily an extrapolation from the textual evidence alone. The broader claim here and elsewhere regarding the centrality of such English Catholic books to the contemporary Spanish political discourse would benefit greatly from additional archival evidence independent of the texts in question. This evidence could possibly serve to substantiate such inferences.

This qualm aside, Domínguez's work, with its transnational perspective, rejection of confessional and nationalist narratives, and recovery of marginal voices, contributes positively to encouraging trends in modern Reformation scholarship. Moreover, it sheds new light on texts familiar to scholars of recusant history by considering the religio-political motivations of their authors outside of the tired and limited sphere of their reception back home in England.

Fordham University, New York

Alexander DeWitt SJ

Vittorio Capuzza, *Lorenzo Rocci S.J. Diario (anni 1880-1933)*. Roma: Bibliotheka, 2021. 576pp. €18. ISBN 9788869347269.

Nel catalogo della giovane casa editrice romana Bibliotheka (www.bibliotheka.it, attiva dal 2014, il cui motto: "Si legge per vivere, si vive per leggere") si può trovare un testo divulgativo unico e accessibile a tutti: il *Diario* di padre Lorenzo Rocci SJ, ai più noto perché autore del primo *Vocabolario greco-italiano*, ancora oggi edito (anche in versione multimediale) dalla Società Dante Alighieri di Roma.

La trascrizione del manoscritto del *Diario* è stata curata dal professor Vittorio Capuzza, docente dell'Università degli studi di "Roma Tor Vergata"; essa è preceduta da una presentazione di padre Roberto Del Riccio SJ, Capo della Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù, e da una prefazione del professor Orazio Schillaci,

Rettore dell'Università di "Tor Vergata". L'analisi archivistica e la ricostruzione dei riferimenti biografici su tutti i Gesuiti citati si devono alla dottoressa Maria Macchi, responsabile dell'Archivio della Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù di Roma, dove sono conservate tutte le schede personali dei Padri Gesuiti.

Nel saggio introduttivo il professor Capuzza, dopo aver inquadrato storicamente l'ambiente politico, socio-culturale e religioso del *Diario*, delinea la biografia completa del religioso, evidenziando i momenti più salienti del suo apostolato, mentre nell'apparato critico riporta una ricca e aggiornata bibliografia su Rocci insieme al repertorio completo dei suoi scritti. Nel suo insieme, l'apparato critico del libro è imponente: più di 1400 note a piè di pagina, dense di notizie e citazioni. Il testo è corredato da una serie di foto inedite tratte da fascicoli personali, grazie alle quali è possibile associare al nome un volto: Lorenzo Rocci viene ritratto insieme ai suoi allievi, sullo sfondo delle residenze e dei collegi della Compagnia di Gesù dove visse e operò.

Lorenzo Rocci nacque l'11 settembre 1864 a Fara in Sabina, nella nobile famiglia del piacentino Domenico Rocci e della romana Eustochia Corradini. Visse i suoi primi anni a Piacenza, e amava spesso compiacersi della sua piacentinità con gli alunni. Nel *Diario* (1883-84) ricorda che un prozio piacentino, Luigi Rocci, era stato Gesuita a Roma, e che suo padre era stato allievo dei Gesuiti a Piacenza.

Nel 1875, undicenne, entrò nel Seminario vescovile di Anagni (oggi Pontificio Collegio Leoniano), fondato da Leone XIII e diretto fino al 1985 dai Padri Gesuiti. Cominciò a tenere il *Diario* nel 1880, appena sedicenne, quando, "avuto con qualche difficoltà il permesso d'entrare in religione" da suo padre, passò al noviziato della Compagnia di Gesù, prima a Roma (nella residenza di Santa Brigida) e poi a Napoli (a Villa Melecrinis, al Vomero). Si possono ricostruire tutti i luoghi in cui maturò la sua vocazione: nel 1887 per il magistero fu destinato al Collegio di Strada (Arezzo) e nel 1892 fu ordinato sacerdote a Cortona (Arezzo). Rocci fece la terza probazione ad Angers in Francia: il *Diario* (1897-98) riporta anche i dettagli del viaggio verso la Francia e delle escursioni lungo la Loira.

Padre Rocci è stato un grande studioso grecista, mosso dalla passione per il mondo classico, profondo conoscitore della Grecia - che nel *Diario* troviamo citata varie volte, specie in occasione dei viaggi fatti, e spesso in greco. Fu traduttore di testi greci e latini, ma parlava anche il greco moderno e fu confessore e consolatore spirituale in questa lingua nelle chiese di Sant'Ignazio e del Gesù di Roma.

La sua vocazione gesuita si espresse al meglio nella sua missione educativa. Si dedicò con passione, serietà, preparazione, metodo e capacità didattica all'insegnamento ai giovani, intrapreso nel 1887 presso il piccolo Collegio di Strada (Arezzo), e dal 1899 continuato nell'importante Collegio "dei Nobili" di Mondragone (Frascati), dove fu a lungo anche Preside. Nel libro è Alfredo Simonetti a delineare le note architettoniche sulla Villa Mondragone, che rientra nel complesso delle Ville Tuscolane. Nel 1953, tre anni dopo la morte di Padre Rocci, il Nobile Collegio Gesuita fu chiuso; fino al 1972 divenne Scuola Apostolica e infine Residenza vacanze per Gesuiti. La Villa fu ceduta nel 1981 all'Università di "Tor Vergata", che ne ha fatto la sua Sede di rappresentanza; qui si tengono oggi diversi convegni e congressi che rispecchiano l'attività di ricerca e di formazione svolta dall'Ateneo, ideale continuatore dell'attività svolta dai Padri Gesuiti in quello stesso luogo.

Prima di metter mano al *Vocabolario*, suo capolavoro, Padre Rocci approntò vari manuali scolastici: una grammatica greca (di cui si fecero trentasette edizioni) e due libri di esercizi greci (con una trentina di edizioni). Scrisse anche le *Nuove favole latine in versi senari alla maniera di Fedro* dove, accanto agli animali, alle piante e alle divinità, fa parlare oggetti dei tempi moderni "come il telegrafo, l'aeroplano, l'automobile, il sottomarino e simili. E i nomi di questi, non trovandosi in latino, sono presi dal greco moderno". Nel *Diario* sono annotati anche i proventi che la Casa editrice gli corrispose.

Nel 1908 le pagine del *Diario* contengono le prime annotazioni sul *Vocabolario*, immenso lavoro di grammatica comparata oltre che storica: uno studio e una scrittura che richiesero trentuno anni di lavoro certosino, e di cui prima di morire Padre Rocci vide ben quattro edizioni. Grazie ai diritti d'autore del suo *Vocabolario* l'Ordine ha sostenuto finanziariamente per più di cinquant'anni le attività missionarie e gli studenti poveri della Compagnia.

Rocci fu anche storico, agiografo e memorialista, e scrisse la biografia di illustri personaggi appartenenti alla Compagnia quali padre Giovanni Maria Nobili Vitelleschi (*Diario* 1908) e padre Giuseppe Strickland (*Diario* 1917). Attento lettore di giornali, fu interessato e ben informato sugli accadimenti del suo tempo. Accanto alle minuziose annotazioni riguardanti la sua vita di religioso compagno nel *Diario* i richiami agli eventi storici di cui fu spettatore: la fine dell'Ottocento, il terremoto di Messina del 1908, la prima guerra mondiale, l'epidemia della "spagnola" con le conseguenti morti e

misure igienico sanitarie fra il 1918 e il 1920, il biennio rosso, l'arrivo a Roma della salma del Milite Ignoto nel 1921, la marcia su Roma, e altro. Il *Diario* è quindi per certi aspetti anche un testo storico, una preziosa fonte di riferimento di prima mano su tanti argomenti.

Questo *Diario* si può leggere anche come una guida per viaggi sia in Italia che in Grecia: per ogni luogo visitato l'Autore, attento e curioso osservatore, cita infatti le principali attrazioni. Sono menzionati circa mille posti tra città, chiese, musei, piazze, residenze gesuitiche e case religiose. Fin dalle prime pagine del *Diario* emerge il suo spirito di osservazione verso i luoghi che visitò già da novizio. Rocci si recò spesso a Piacenza, luogo di origine della sua famiglia, dove vivevano parenti e amici, zie e zii, con i quali mantenne ottimi rapporti. Da essi ereditò anche una serie di documenti, conservati sempre nel fascicolo personale accanto al *Diario*, con i quali tentò di ricostruire le nobili origini della sua famiglia. In un viaggio di ritorno da Piacenza passò da Orvieto, e nel *Diario* (1913) ricorda che il Duomo fu consacrato ai tempi del cardinale Bernardino Rocci, vescovo di Orvieto dal 1676. Rocci visitò anche Genova, Palermo, Lione e varie isole greche. Fra le migliaia di persone citate figurano personaggi storici, confratelli, donne e uomini comuni, di cui in nota sono fornite informazioni biografiche.

Nel 1922 Rocci fu nominato Direttore spirituale della Congregazione Mariana dell'Assunta o "dei Nobili" del Gesù, forse la più antica al mondo e tuttora attiva, fondata nel 1593 presso la Casa Professa della Compagnia di Gesù in Roma, dove ha sede ancora oggi. Rocci mantenne l'incarico di guida spirituale fino al 1936: più punti del *Diario* ricordano l'impegno della celebrazione eucaristica, degli esercizi spirituali durante la quaresima, dell'ufficio delle "Quarant'ore" e delle messe *pro defunctis* della Congregazione. Il *Diario* si interrompe nel 1933, quando il suo impegno fu completamente assorbito dalla redazione del *Vocabolario*, che venne pubblicato nel 1939. Rocci trascorse nella Compagnia di Gesù tutta la vita e morì a 86 anni, il 14 agosto 1950, nella Casa Professa del Gesù a Roma; fu sepolto al Verano, nella Cappella dell'Ordine, al Pincetto.

Questo libro può essere considerato il primo importante frutto della fattiva collaborazione fra la Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù e l'Università di "Tor Vergata" (Direzione I), che nel 2019 hanno definito insieme un progetto dal titolo "Una scuola di scuole. Fra arte e scienza a Villa Mondragone". Tale progetto è rivolto alle scuole primarie e secondarie e ha lo scopo di far rivivere

trasversalmente la storia del Collegio, attraverso la visita ai luoghi e l'esposizione di pannelli fotografici illustrativi, sui quali figurano le riproduzioni di documenti originali d'archivio.

Università di Roma "Tor Vergata", Roma

Maria Mangiafesta

Zsófia Kádár, *Jezsuiták Nyugat-Magyarországon a 17. században: a pozsonyi, győri és soproni kollégiumok* [Jesuits in Western Hungary in the 17th Century: The Colleges of Bratislava, Győr and Sopron]. Budapest: Bölcsészettudományi Kutatóközpont Történettudományi Intézet, 2020. 475pp. Ft4242. ISBN 9789634162131.

Zsófia Kádár is a noted historian in Hungary who researches early modernity. Thanks to her published work—mainly in German—and her current project (Lise Meitner Programme, num. M 3041), her research promises to attract the international attention that the quality of her scholarship qualifies her for.

The volume reviewed here is Kádár's first monograph, which grew out of her doctoral studies completed in 2017. The title of the monograph describes the temporal and spatial framework of the research: it focuses on three Western Hungarian colleges in the Austrian Jesuit Province—Pressburg (today Bratislava, Slovakia), Győr and Sopron—from their foundation up to 1671, when a new era of religious and political turmoil and persecution (mainly of Protestants) marked a distinct shift in the history of Hungary. The author's convincing justification for the selection of these specific colleges is based on the fact that they were all established within a decade (1626, 1627, 1636), and because of the similarities in their location, size and significance, which make them appropriate subjects for a comparative analysis. The necessary designation of 1671 as a cut-off date is explained by the fact that it marked the beginning of the "Decade of Mourning" in Hungarian ecclesiastical history: from this time a strong policy of re-catholicization was gaining ground in the Kingdom of Hungary, which fundamentally changed the scope of operations for the Society of Jesus, and for the colleges. However, 1671 is treated as a flexible limit by Kádár: when discussing each of the key themes in the book, the author very helpfully provides a sense of proportion and synthesising perspective by taking into consideration the medieval and sixteenth-century antecedents, as well as the eighteenth-century aftermath and legacies.

Zsófia Kádár's monograph is concerned with two main questions: on the one hand, how was the college as a Jesuit institution adapted in the three Western Hungarian colleges; and, on the other hand, what kinds of connections did these colleges form with the local communities surrounding them, and how were these connections forged.

Archival Jesuit documents constitute most of the source-base for Kádár's research (Ch. I. 3). Although she makes an effort to seek out non-Jesuit sources for each of the colleges, it is only possible in the case of certain subtopics. Kádár first introduces the legal environment (Ch. I. 5) in which the three Jesuit colleges were founded: an act from 1608 denied the Society of Jesus' right to obtain land in the Kingdom of Hungary. Therefore, from a legal standpoint, the colleges were founded upon endowments by the monarch, magnates or prelates. The very accurate and detailed history of the foundations, presented in Chapter 2, reveals that several features of these foundations can only be understood in the context of the communities that hosted the colleges. When presenting the three towns, Kádár uses a complex system of criteria: she describes not only the social, denominational and linguistic make-up of the local population, but also the operations of each town and, within that, the situation of Catholic ecclesiastical institutions and buildings. As a result, readers can gain a detailed insight into the local communities in these towns that Jesuits entered in the seventeenth century. Kádár also examines the placement of Jesuit buildings within each town, the history of their construction, as well as the management of their estates, a topic which has so far received very little academic attention.

Chapter 3 analyses the make-up of and changes in the personnel of the three colleges, for which well-known prosopographic works by the Jesuit historian László Lukács serve as a foundation. Kádár complemented the data provided in Lukács's works by details from scholarly literature, as well as data from *litterae annuae* and a *historia domus* surviving from the Sopron college. Academic research tends to neglect the question of lay brothers (*coadiutor temporalis*), although they fulfilled indispensable functions in everyday operations and in their communities overall. Admirably, Kádár examines them carefully in her analysis that covers 735 individuals of the three colleges, with a database included at the end of the volume as part of the appendices. The author mostly emphasizes the shared characteristics in the paths of the Jesuits working in the colleges. It might have been worthwhile, however, also to include the *catalogus triennalis* as sources in the analysis, since, when available, they can provide

further details on the personnel by giving information on the skills, experience, temperament etc. of individual members of the Society.

Chapter 4 focuses on the three colleges' operations as educational institutions, which is introduced in the context of local school systems and the social composition of students. Kádár highlights that, contrary to the provisions of *Ratio studiorum*, Hungarian secondary schools offered preparatory classes (called *parva*), since elementary education at the time did not provide students with sufficient knowledge to enter secondary education. Indeed, in Chapter 4 Kádár manages to refute two deeply rooted and widespread assumptions about Jesuit education in Hungary. On the one hand, for the period in question, she refutes the idea that Jesuit secondary schools had a majority of students from aristocratic or bourgeois backgrounds, and, on the other hand, that Protestant students were in a disadvantaged position due to their denominational affiliations, or that Jesuits would forcibly try to convert them.

Chapter 5 investigates the operations of Jesuit-led congregations in the three towns (Bratislava, Győr, Sopron) in the context of local communities. Kádár describes the process of admitting new members and electing officials, and, at the same time, introduces the membership, wealth and activities of the congregations. Kádár concludes that the organization of Jesuit communal life took place in the same manner in the Kingdom of Hungary as it did in Western Europe, albeit with some differences across time and social contexts.

The sixth and last chapter of the volume discusses the diverse pastoral activities of the Jesuits. This overview, for the most part, relies on a systemic survey of annual reports and provides little novelty for those researching the Society of Jesus, but it does have merit for several academic fields in the wealth of data it offers. Furthermore, out of all six chapters, this last one shows to the greatest extent that Jesuits aimed to reach all segments of society with their activities, which is also one of the conclusions Kádár draws in the volume.

Apprehension of the book's main data is aided by the inclusion of numerous charts, graphs, although it can be noted that a colour version may have helped orientation with the maps. Appendices offer the results of data collection, as well as the blueprints of the three colleges. The volume concludes with a bibliography and indices of places and names, although the latter contains the list of historical names only.

The research that Kádár has carried out is exemplary for several reasons. She works her way through the whole range of available sources and extracts the largest amount of data from them: not only

is this expertly extracted and organised, but it is also interpreted in an expert manner, always indicating the limitations of the author's conclusions and the questions still open to further examination. The author's expertise is clear across the range of topics discussed in the volume, from the development of Jesuit institutions, to the blueprints of buildings, and the history of estate management.

The author's sensitivity to the specific nature of the Society's history is evident in Chapter 1, where Kádár rightfully criticizes the historiographical tendency in some works on the Austrian Jesuit Province to project the framework of the contemporary nation state onto the early-modern realities of the region, especially when designating the scope of their historical investigations, focusing, in some cases, largely on the territories in present-day Hungary. This approach obscured the important organizational-institutional setup of the Society of Jesus, as well as the geo-political realities of the time. By contrast, Kádár consciously strives to locate her data and observations in the context of the Austrian Jesuit Province, thus pointing to a promising and important research direction for the history of the Society in Hungary. Kádár's perspective, however, admirable as it may be, can be applied in a limited manner only or not at all, since foundational research—like hers—into the history of individual Jesuit colleges in the Austrian Jesuit Province is still lacking. No doubt Kádár's future work will change this predicament.

University of Debrecen

Orsolya Száraz

Catalogue of the Riga Jesuit College Book Collection (1583-1621). History and Reconstruction of the Collection. / Rīgas jezuītu kolēģijas grāmatu krājuma (1583–1621) katalogs. Krājuma vēsture un rekonstrukcija, ed. by Gustavs Strenga, Andris Levans, Renate Berga, and Laura Kreigere-Liepina. [Riga]: Latvijas Nacionāla Bibliotēka, [2021]. 628pp. ISBN 9789984850993.

Research interest in Jesuit libraries continues and the assiduous readers of this periodical will recall that in recent years it has reserved several pages to this subject, such as Lorenzo Mancini's article about the librarians of the Roman College ("I bibliotecari del Collegio Romano (1551–1873): un contributo per la storia delle biblioteche della Compagnia di Gesù", *AHSI* 89/177 [2020], 45–115); the book review of Giuliana De Simone's edition of the library cata-

logue at the college in Gorizia (Robert Danieluk SJ); that by Natale Vacalebre of Paul Begheyn's work on Jesuit books in the early modern Dutch Republic (both reviews are in *AHSI* 84/168 [2015], 487–92); and the review of Vacalebre's study of the Jesuit library in Perugia (Danieluk) (*AHSI* 86/171 [2017], 221–24). Of course it is impossible to provide reviews of all the publications that complete the bibliography of this area of studies or to follow all of the relevant projects related to the subject: one such project has been undertaken by the Italian Jesuits, with the goal of cataloguing all old and rare books stored in the Italian Society's libraries and offering free access to digital copies of several of them (the results of this already advanced project are available online www.fondolibrarioantico.it). The field is vast, also in its geographical coverage: for example, in Lithuania Darius Antanavičius edited the catalogue of the library of the Jesuit college in Kražiai (*Buvusios Kražių kolegijos knygų sąrašas 1803 / Elenchus librorum veteris Collegii Crosensis anno 1803. compilatus*, 2 vols. Vilnius: Lietuvių Literatūros ir Tautosakos Institutas, 2017).

Despite the inevitable gaps in treating this vast subject of research, the book under review here contributes to the rich array of work recently undertaken in the history of Jesuit libraries. The volume is the fruit of a recent initiative of the National Library of Latvia. It focuses on the library of the Society's college in Riga.

The presence of the Jesuits in that city began in 1582, shortly after the victory of the Polish king Stephen Báthory (r. 1576–86) over the Russians that ended long lasting wars about the dominion of this part of Europe. As a result, the territory of today's Latvia and a southern part of Estonia passed for a few decades under Polish rule, which gave the Jesuits occasion to start new apostolates there. Among them was the college in the Latvian capital. It operated there for less than forty years, but not without interruptions and problems, on account of the Protestant character of the city. In 1621 Riga was conquered by the Swedish and so with the end of Polish rule Jesuit activities also were interrupted: the college closed and its books – the theme of the present publication – were brought to Sweden, where the largest part of the collection entered the university library in Uppsala where it still remains. (As we can see at 58–62, some volumes found their way to other libraries, not only in Latvia and Sweden, but also in Lithuania, Belarus, Poland, Russia and Ukraine.)

If Uppsala is so well-known to scholars studying the history of the Society of Jesus in Central-Eastern Europe, it is because the library of this Swedish university stores many of the past centuries' war

loot, among them the books of several Jesuit colleges, which fell prey to the victorious armies of Gustav Adolf (r. 1611-32) and other rulers of Stockholm. Some of their catalogues have been published, such as the one for the Polish Braniewo college (Józef Trypućko, *The Catalogue of the Book Collection of the Jesuit College in Braniewo Held in the University Library in Uppsala*. 3 vols. Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2007). This work in many respects was used as a model for the present volume (about that cfr. 53).

The book under review has two main parts: five introductory essays and the catalogue itself. Being bilingual, each essay is first given in English and then in Latvian.

At the beginning, in his short "Foreword" Andris Vilks, the director of the National Library of Latvia, recalls the origins of this initiative started in 2017 with the purpose of editing the present catalogue, but also of having a conference in October 2020 and publishing its proceedings. Given the circumstances, the planned meeting was cancelled, but the volume *The Baltic Battle of Books: Formation, Transfiguration and Replacement of European Libraries in the Confessional Age (c. 1500 – c. 1650) and Their Afterlife* will be published in 2022 by Brill. Thus, the present book is the accomplishment of the first goal of the project.

As for the essays, the first one, "The Library as Totem: building ideology, creating targets" is authored by Andrew Pettegree and Arthur der Weduwen, who show how differently the libraries were, and how they could be used according to the situation and the strategies of their owners. What was true everywhere, was also the case in North-Eastern Europe, and the vicissitudes of the books from the Jesuit college in Riga are a good example of it.

Laura Kreigere-Liepina's "Bibliographic Reconstruction of the Book Collection of the Riga Jesuit College: Layout of the Volume and Organising Principles of Descriptions" introduces the present catalogue by explaining its sources and the principles according to which it is organised. It is worth mentioning, as she does at 67, that the catalogue is also available online on the web of the National Library of Latvia in form of an electronic database https://kopkatalogs.lv/F/?&func=option-update-lng&func=find-b-0&local_base=nb03&p_con_lng=eng: this resource offers readers an easy access to the material, as well as providing the authors of the project a permanent platform to develop and complete their work.

The third essay is "Riga Jesuit College and its Book Collection" by Reinis Norkārklis. It offers a summary of the history of the Society

of Jesus in the Latvian capital and of its college, recalling the main vicissitudes of its library.

After that, Renāte Berga in her "*Rara et cara: Collection of Rare Books and Books of Cultural and Historical Significance in the Riga College*" focuses on the cultural and historical impact of this collection. She provides the reader with an overview of its content giving examples of some of its most precious holdings: for example, the oldest book printed in Latvian, which is the translation of the catechism of Canisius, published in Vilnius in 1585 (140, 296, 566-67); the second oldest book printed in Lithuanian, which are sermons of the Lutheran pastor Jonas Bretkunas, published in Königsberg in 1589 (141-42, 284-85, 581-84); two copies of the oldest known translation of the Canisius catechism into Church Slavonic, published in Vilnius in 1585 (143, 294-96, 585), as well as several other rare books not mentioned in the main bibliographies in Germany or Poland.

The fifth and last essay is the "Medieval Manuscripts in the Riga Jesuit College Book Collection: Manuscripts of the Riga St. Mary Magdalene Cistercian Nunnery and Their Tradition" by Andris Levīns and Gustavs Strenga. They recall the history of this monastery and its manuscript collection, which found its way first to the Jesuit college in Riga and eventually to Uppsala.

After all these essays, the section "About the Authors" (209-12) provides short biographical notes about the above quoted scholars.

Then, at p. 215, commences the main part of the volume i.e. the catalogue itself. It lists 832 units divided into 33 manuscripts (219-33), 43 incunabula (234-45) and 756 books printed between the sixteenth and seventeenth centuries (246-497) – ordered alphabetically according to their authors' names or titles. The usual basic information about each book (author's and editor's name, title, place and date of publication, number of pages, etc.) is completed with additional indications concerning its format and language, holding institution and call number. Some other notes are added, providing information about a particular copy or directing to helpful catalogues and bibliographies, including works available online (list at 215-18).

As with every good catalogue, this one is provided with useful indexes: "Title Index" (501-14), "Name Index of Authors, Contributors and Other Related Persons" (515-25), "Names of Printers and Publishers" (526-31), "Printing Places" (532-33), "Chronological Index" (534-36), "Index of Languages" (537), "Geographical Names Appear-

ing in Book Titles" (538-39), "Geographical Names Appearing in Provenances" (540-41), "Index of Provenances: Persons" (542-54), "Index of Provenances: Institutions" (555-57) and "Holding Institutions" (558).

The last part of the volume (561-623) is reserved for beautiful images in colour representing mostly frontispieces and covers of the books listed in the catalogue, but also some handwritten materials and other items (icons, calices) at one time belonging to the same Riga college. These images are not only a decoration, but a real tool, because the authors of the essays direct the reader to these figures on several occasions. In this way, the vision completes the narration to the delight of all bibliophiles who certainly agree that thanks to these images, the managing of this catalogue is not only instructive, but also pleasant.

The editors deserve congratulations and encouragement to continue this work in the field of book history, which is much more than just studying old books. Indeed, through the vicissitudes of this library's collection we can better understand the political, cultural and religious past of several European countries involved in the events of the last four centuries. After all, this is what all libraries and historical studies are for.

ARSI, Rome

Robert Danieluk SJ

Carlota Simões, Margarida Miranda, Pedro Casaleiro, *Visto de Coimbra: O Colégio de Jesus entre Portugal e o Mundo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020. 420pp. E-book Open Access. ISBN 9789892618708. E-book: <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1871-5>

A publicação de *Visto de Coimbra* foi coordenada por três académicos da Universidade de Coimbra com perfis e interesses de investigação bem distintos: uma matemática (Carlota Simões), uma latinista (Margarida Miranda) e um museólogo (Pedro Casaleiro). Dedicado à história do Colégio de Jesus, em Coimbra, o livro tem como principal mérito a congregação, num só volume, de textos provenientes de quatro eventos realizados na Universidade de Coimbra entre 2016 e 2017. Não é demais referir que, sem este esforço editorial, os textos ter-se-iam dispersado e não seria possível alcançar uma visão de conjunto sobre um dos mais importantes colégios dos jesuítas em Portugal até 1759. É de louvar ainda a publicação do livro em formato e-book, disponível gratuitamente no site da editora.

Visto de Coimbra está dividido em quatro partes, a saber: 1. História da Companhia; 2. Colégio de Jesus—Educação e ciência; 3. Companhia de Jesus e Cultura; e 4. Exposições. Como é habitual em todas as colectâneas, a novidade e a pertinência dos textos são variáveis. Dos doze capítulos, destaca-se, pela sua novidade o texto de Carlota Miranda Urbano e Margarida Miranda sobre as importantes descobertas arqueológicas na antiga Igreja do Colégio de Jesus (actual Sé Nova de Coimbra), aquando do restauro do Altar da Coroação e Assunção da Virgem em 2017 (91–112). Estando iminente a expulsão da Companhia de Jesus de Portugal, António de Vasconcelos SJ (1727–1801) escondeu uma cruz de marfim e um valioso conjunto de textos relacionados com a história dos jesuítas em duas colunas do altar lateral. As autoras dividiram os documentos em quatro categorias: 1. Documentos fundacionais; 2. Controvérsia teológica e religiosa; 3. *Clavis prophetarum*; e 4. Documentos coevos da expulsão. Do primeiro conjunto, sobressaem cartas de Santo Inácio de Loyola (c.1491–1556), São Francisco Xavier (1506–52) e Juan de Polanco (1517–76), incluindo a famosa carta que Inácio enviou à província portuguesa sobre a obediência na Companhia de Jesus. É possível que a carta que Inácio enviou a Simão Rodrigues a 22 de Agosto de 1545 seja autógrafa, uma vez que a assinatura foi recortada, muito provavelmente por devoção. O segundo conjunto é composto por uma compilação de três teses defendidas em Coimbra em 1652 sobre a controvérsia *De Auxiliis*. O terceiro núcleo é constituído por um manuscrito da *Clavis prophetarum* de António Vieira SJ (1608–97) copiado pelo P. Jerónimo de Castilho SJ (1674–1730) para uso do Colégio de Coimbra. Finalmente, o último núcleo diz respeito ao espólio pessoal de Vasconcelos. Além de correspondência activa e passiva e de uma biografia de uma religiosa setecentista, inclui-se neste conjunto um importante relato, em primeiríssima mão, sobre os acontecimentos que antecederam a proscrição dos jesuítas em 1759. Considerando o significado deste manuscrito para a história dos jesuítas em Portugal, seria muito bem-vinda a sua transcrição e publicação num futuro próximo.

No capítulo seguinte, António Júlio Trigueiros esboçou uma pequena nota biográfica de António Vasconcelos (113–18). Tendo em conta que à data dos achados na Sé Nova nada se sabia sobre Vasconcelos, a identificação e a reconstituição dos principais dados biográficos do jesuíta complementa e põe em contexto a descrição sumária dos manuscritos. No seu texto, António Leal Duarte, Carlota Simões e Francisco Gil debruçaram-se sobre a já conhecida his-

tória dos azulejos com demonstrações de *Os Elementos* de Euclides que adornavam as paredes dos colégios jesuítas em Coimbra (145–57). Da leitura deste breve capítulo, sobressai que as estimativas anteriores, que preconizavam a existência de duas centenas de azulejos, são bastante conservadoras. Neste texto, os autores sugerem que seriam muito possivelmente cerca de 500 azulejos (147). Em qualquer dos casos, os 20 azulejos que chegaram até aos nossos dias não deixam de representar uma ínfima parte dos painéis originais. Colocados num dos colégios dos jesuítas em Coimbra depois de 1692 foram destruídos no século seguinte durante o período das reformas Pombalinas. O mais provável é que tenham sido destruídos e “entulhados” (156) entre a expulsão dos jesuítas em 1759 e a reforma da Universidade em 1772.

Com a erudição e a profundidade características da boa escrita académica, Mário Santiago de Carvalho e Noël Golvers contribuíram para este volume com dois textos notáveis. Enquanto Santiago de Carvalho se debruçou sobre a difusão do aristotelismo conimbricense até ao Oriente (121–43), Golvers focou-se nas impressões de quatro jesuítas estrangeiros após a sua passagem pelos Colégios de Coimbra na segunda metade do século XVII: Ignatius Hartoghvelt, Ferdinand Verbiest, Adam Aigenler e Antoine Thomas (159–71). A descrição de Hartoghvelt, porventura a mais completa e detalhada, foi recentemente traduzida e editada por Noël Golvers e Carlota Simões em 1655. *Escala em Coimbra: Um jovem jesuíta entre o Ocidente e o Oriente* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022). Finalmente, são ainda de destacar os capítulos de Rui Lobo e Alexandra Curvelo, sobre a construção dos Colégios de Coimbra (33–64) e a sua relação com a missão japonesa no século XVI (175–92), respectivamente. Os desenhos das várias fases de construção do complexo arquitectónico que compreendia o Colégio de Jesus e o Colégio das Artes são muito úteis e estão particularmente bem conseguidos.

Não obstante os vários méritos já enumerados, *Visto de Coimbra* teria beneficiado de uma edição mais cuidadosa, nomeadamente no que diz respeito à uniformização das notas de rodapé, normas de citação e bibliografia. Parece ter faltado uma selecção ponderada dos textos a incluir. Por mais abrangentes que fossem os critérios editoriais, alguns capítulos são completamente extemporâneos ao tema e propósito do livro. Mesmo que não se discuta a qualidade dos textos, os capítulos sobre: “Os jesuítas na América portuguesa: O caso da Amazônia” (65–90); as “Técnicas constructivas de la Antigüedad

Clásica en la arquitectura jesuita del siglo XVII en Etiopía” (227–50); e “A religião tradicional do Kongo: Entre fetichismo e resistência” (251–85) eram dispensáveis e deviam ter sido publicados, eventualmente, em revistas especializadas.

Este livro testemunha o interesse e a vitalidade actuais dos estudos sobre a história dos jesuítas em Coimbra entre 1540 e 1759. Longe das polémicas que assombraram a história e a historiografia dos jesuítas no século XIX e na maior parte do século XX, *Visto de Coimbra* afigura-se como uma boa obra de introdução à história dos jesuítas neste período. Enquanto alguns capítulos resultam de um trabalho de investigação recente, outros foram escritos depois de vários anos de estudo e dedicação. Nalguns casos particulares, os capítulos de *Visto de Coimbra* podem representar a porta de entrada para um novo mundo de trabalhos extensos e detalhados dos autores sobre educação, filosofia, ciência, arte e arquitectura conimbricenses.

Universidade de Lisboa

Francisco Malta Romeiras