

Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento: un dialogo difficile

a cura di Luciano Malusa e Paolo De Lucia

Pubblicazione realizzata con il finanziamento dell'Università degli studi di Genova

PREFAZIONE

Nel presentare il volume che fa conoscere ad un pubblico più vasto gli atti del Seminario tenuto in Genova, presso il Palazzo Ducale, il giorno 2 giugno 2000, non posso non ringraziare gli enti, i sodalizi e le persone che hanno reso possibile l'evento. Esso ha costituito un significativo incontro tra studiosi italiani e stranieri su uno dei temi più appassionanti e difficili dei giorni d'oggi, nel ricordo di lontane situazioni.

Sono grato al Presidente dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere, prof. ing. Enrico Marchi, ed al suo Segretario generale, prof. ing. Giovanni Paolo Peloso, per l'opportunità che hanno dato di presentare nella sede di Palazzo Ducale i risultati delle ricerche finora svolte negli Archivi della Congregazione vaticana per la Dottrina della Fede ed in altri Archivi vaticani, e di ragionare in un incontro tra esperti sulle prospettive degli studi riguardanti il "difficile dialogo" svoltosi nel secolo XIX tra la Chiesa-istituzione ed i pensatori cristiani.

Un ragionamento che, per dipanarsi attraverso i contributi delle persone giuste, si è avvalso poi del supporto finanziario della Facoltà di Lettere e Filosofia, guidata fermamente dalla prof. Maria Gabriella Angeli Bertinelli. L'attivazione, dopo un'assenza di lungo periodo, tra le discipline della Facoltà, dell'insegnamento di Storia del Cristianesimo (tenuto "a battesimo" dal sottoscritto), testimonia di una nuova sensibilità che è emersa nel nostro Ateneo per le ricerche storico-religiose. Ad essa peraltro contribuiscono, sempre presso la Facoltà di Lettere, la cattedra di Storia della Chiesa (tenuta dalla prof. Valeria Polonio Felloni), la cattedra di Religioni del vicino Oriente (tenuta dal prof. Gianfranco Gaggero), la cattedra di Religioni del mondo classico (tenuta dalla prof. Mariarosa Scarsi), la cattedra di Religioni dei popoli primitivi (tenuta dalla prof. Gilda Della Ragione), oltre agli insegnamenti storico-ecclesiastici della Facoltà di Scienze politiche, che sono sorretti dalla competenza del prof. Giovanni Battista Varnier, "colonna" dell'Accademia Ligure. Il presente Seminario intende essere il primo atto concreto di questa "ricostituzione" nell'Ateneo genovese di un ambito di insegnamento e di ricerca legato alla Storia del Cristianesimo e delle Chiese.

Il supporto logistico e finanziario del Dipartimento di Filosofia, diretto dal collega prof. Dino Cofrancesco, è stato essenziale. La dott. Silvia Orsino e la sig.ra Caterina Caso hanno operato in modo molto efficiente per la parte amministrativa dell'organizzazione del Seminario. Debbo anche ringraziare in modo particolare per l'attività di Segreteria le dott. Ornella Cocorocchio e dott. Simona Langella.

Infine, ultima nella citazione e nei ringraziamenti, ma non per nulla ultima nell'importanza, viene l'organizzazione del Centro per lo studio della Filosofia contemporanea, del Consiglio Nazionale delle Ricerche, diretto dal dott. Franco Ottonello, il cui Consiglio scientifico è presieduto dal collega prof. Claudio Cesa, della Scuola Normale Superiore di Pisa. Tra le ricerche "coltivate" dal Centro, che ha sede in Genova, esiste proprio una ricerca che si occupa di Gioberti e della riedizione "critica" di alcuni suoi scritti rilevanti e di documenti su di lui (ivi compresi i documenti relativi alla condanna dei suoi scritti). Per rendere possibile l'espletarsi di questo compito il Centro ha collaborato nella promozione della giornata, dalla quale la ricerca in corso potrà ricavare utili indicazioni metodologiche.

Tutti questi ringraziamenti si riferiscono alla celebrazione del Seminario. Ma essa sarebbe rimasta soltanto nell'eco dei partecipanti se non si fosse resa concreta la possibilità di pubblicare i testi degli interventi che in esso sono stati presentati. Debbo ringraziare l'Accademia Ligure che ha permesso che gli Atti del Seminario apparissero in sede diversa dal glorioso volume degli Atti che annualmente e tempestivamente il bicentenario sodalizio ligure presenta. Ringrazio il Magnifico Rettore dall'Università di Genova, prof. Sandro Pontremoli, per aver finanziato il volume, sostituendosi alla Banca genovese che di solito sostiene generosamente le iniziative dell'Accademia Ligure, e che invece in questo caso non ha trovato tra le pieghe di bilancio nulla di nulla per incrementare la prosecuzione delle ricerche da cui il volume è scaturito. Ringrazio infine il collega prof. Carlo Maccagni, Presidente dell'Area scientifico-disciplinare delle Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche, grazie alla cui accorta politica anche le discipline umanistiche possono "sopravvivere" in ambito di ricerca.

Il volume presenta quei contributi che sono stati consegnati al sottoscritto quale curatore dagli intervenuti. Alcuni colleghi ed amici che pure avevano partecipato con un loro intervento alla tavola rotonda pomeridiana del 2 giugno, non hanno potuto (nonostante la mia insistenza affettuosa) preparare il testo scritto. Di questo mi rammarico, perché ci hanno privato di una parte notevole di interventi rilevanti. Ci si può solo consolare pensando che i contributi che sono stati invece consegnati costituiscono saggi di notevole impegno, in cui la materia trattata nel Seminario è stata profondamente rielaborata ed aggiornata.

L'insieme degli interventi effettuati il 2 giugno è indicato a seguito di questa prefazione, onde rendere consapevole il lettore del complesso dei temi dibattuti. Assieme al programma del Seminario ho riportato alla fine di questo volume anche l'elenco di quei partecipanti ad esso che sono stati registrati, con la qualifica accademica e la provenienza "geografica". La lettura del volume porrà in evidenza il fatto che la quantità degli interventi pubblicati e la loro qualità scientifica permettono di ricostruire l'essenziale della dinamica e dei risultati del Seminario.

Dall'insieme dei testi pubblicati può scaturire un quadro soddisfacente del problema relativo al funzionamento della Congregazioni romane dedite al mantenimento dell'ortodossia dottrinale nella Chiesa. Di tale descrizione e delle prospettive delle stesse Congregazioni, riportate alla situazione del nuovo secolo avanzante, spero che si avvarranno gli studiosi. La recentissima dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, riguardo ad uno degli atti più rilevanti dell'allora Santo Uffizio, cioè al decreto *Post obitum*, rende quanto mai utili e rilevanti queste pagine raccolte, perché esse possono permettere ad un pubblico più vasto di capire le istanze che hanno portato la Chiesa ad una modifica tanto importante. Quanto affermato (ed auspicato) in questi interventi del Seminario ha avuto una rilevante conferma nella dichiarazione romana. Di questo sono particolarmente soddisfatto.

Ringrazio, in conclusione, in modo del tutto particolare, il dott. Paolo De Lucia, assegnista di ricerca proprio nell'ambito del progetto dell'Università di Genova dedicato alla Storia del pensiero cristiano dell'Ottocento, cui si deve larga parte della cura di questo volume.

Luciano Malusa
Università di Genova

INDICE - SOMMARIO

Luciano Malusa	
Prefazione	5
Indice-Sommario	7
Luciano Malusa	
Introduzione. Per una comprensione delle difficoltà del dialogo tra Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento	9
Herman H. Schwedt	
Le "cause maggiori" della Congregazione dell'Indice nell'Ottocento	31
Francesco Traniello	
Note e riflessioni storiche sulle condanne ecclesiastiche delle opere di Gioberti	41
Letterio Mauro	
Le procedure delle condanne ottocentesche di autori cristiani: riflessioni sull'applicazione della Sollicita ac provida	51
Paolo Marangon	
Le Cinque piaghe all'Indice: prospettive di ricerca	59
Umberto Muratore	
Rosmini e la sua sottomissione all'autorità della Chiesa in occasione della condanna del 1849	65
Gianluca Cuzzo	
Le dottrine religiose nel Gioberti delle opere postume: la condanna a confronto con le opere "acroamatiche"	69

Christiane Liermann

Reazioni in Germania alle condanne della Chiesa 85

Johan Ickx

Gerard Casimir Ubaghs, l'Indice e la Suprema Congregazione
del Sant'Offizio 99

Daniele Rolando

Per il rispetto del santuario della coscienza. Miss Maud Dorothea Petre,
«Coenobium» e il motu proprio Sacrorum Antistitum 111

Giuseppe Riconda

Ontologismo e filosofia contemporanea 123

Appendice 133

LUCIANO MALUSA

INTRODUZIONE¹**PER UNA COMPRENSIONE DELLE DIFFICOLTÀ DEL DIALOGO TRA CHIESA E
PENSIERO CRISTIANO NELL'OTTOCENTO**

1. Le difficoltà nel dialogo durante i pontificati di Gregorio XVI, Pio IX, Leone XIII e Pio X

All'inizio dell'Anno giubilare, cioè il 12 marzo 2000, la Chiesa cattolica, per bocca del suo Pontefice, ha ufficialmente e solennemente chiesto perdono all'umanità per quanto di sbagliato, violento ed arrogante ha compiuto durante i suoi venti secoli di storia nei confronti delle persone e dei popoli che con essa erano entrati in contatto e che con essa si erano scontrati, per diversi motivi, dottrinali e disciplinari. Un documento di teologi, storici e canonisti ha inoltre chiarito le motivazioni di questo gesto solenne, con cui papa Giovanni Paolo II, nell'anno deputato alla riparazione ed alla remissione, ha voluto chiedere perdono agli uomini d'oggi per tutti coloro i quali avevano sofferto, anche con la vita, a motivo dell'intolleranza e della mancanza di carità dei cristiani e dell'Istituzione che li ha guidati nel nome di Cristo. Intendo riferirmi a queste riflessioni di storici e teologi per segnalare il fatto che solo tra le righe del documento si accenna agli atteggiamenti repressivi dell'Istituzione nei confronti dei pensatori che si definivano cristiani e che non intendevano arrecare né scismi né eresie, in quanto solamente ponevano a disposizione il loro ingegno per alcune innovazioni e riforme nel tessuto della Chiesa, oppure per indicare vie speculative ritenute rilevanti anche se nuove.

Il giudizio dato nello scorso secolo dalle Congregazioni della Chiesa sulle dottrine e sulle pubblicazioni di pensatori cristiani (teologi, e anche filosofi) che definiremmo "riformisti" è stato sovente di censura. Tale giudizio io qui non intendo, in linea di principio, valutare sotto il profilo teologico. Mi interessa invece la metodologia delle censure o delle opposizioni ufficiali, che per comodità chiamerò "condanne", anche se svariate furono le espressioni sanzionatorie, provenienti da diverse fonti entro l'Istituzione stessa (condanne emanate in concili, in encicliche papali od in lettere all'episcopato; censure emanate dal Santo Uffizio; proibizioni di libri emanate dalla

¹ Il testo della presente *Introduzione* riproduce sostanzialmente l'intervento da me compiuto in apertura del Seminario. I ritocchi apportati a quel testo originario tengono soprattutto conto della *Nota* della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 1° luglio 2001, che qui si pubblica in appendice. Data la natura introduttiva del mio contributo non ho ritenuto fosse il caso di produrre un apparato di note. Qua e là le citazioni sono fatte sommariamente tra parentesi nel testo. Tutti i vari riferimenti sono poi puntualmente riscontrabili nell'ambito dei diversi contributi degli studiosi che hanno inviato il loro testo per la pubblicazione.

Congregazione dell'Indice; sospensioni a divinis dei pensatori interessati; obbligo di “giuramenti” vari; varie forme di proibizione). Nella maggior parte delle procedure conclusesi con condanne è indubbio che l'Istituzione ha compiuto una repressione che oggi, ai nostri occhi, appare ingiustificata, se non altro nei modi.

Il documento ufficiale circa l'ammissione di colpe nella Chiesa e nei suoi reggitori contro gli eretici, le donne e gli uomini accusati di “stregoneria”, gli ebrei, i musulmani, ed in genere contro tutte le persone su cui vennero esercitati atti di autorità e di repressione violenti e coartatori della libertà, non spende molte parole a rammaricarsi del fatto che verso figli della Chiesa, fedeli ad essa, ma talvolta rispettosamente o concitatamente portatori di nuove proposte di pensiero, di critiche e di inviti alla riforma, siano stati adoperati atteggiamenti simili a quelli adoperati verso le categorie di persone sopra enumerate. Non viene appositamente affrontata la questione della mancanza di carità nei confronti dei cristiani “rispettosamente dissidenti”. Non viene contemplato in altre parole il caso della persecuzione di persone fedeli alla Chiesa, che eretiche non erano e non intendevano essere, e che, se sbagliarono, lo fecero per un senso di entusiasmo e di partecipazione alle sorti della Chiesa stessa, in fondo, diciamolo pure, per amore verso di essa.

L'assenza di riferimenti ai pensatori cristiani può essere spiegata nel senso che gli estensori del documento non hanno ritenuto di distinguere tra la violenza esercitata dagli organismi inquisitori su eretici in un certo senso collocatisi senza incertezze al di fuori della Chiesa e la violenza esercitata invece su cristiani che, pur errando, intendevano portare avanti posizioni che ritenevano compatibili con l'ortodossia. Tale spiegazione ha certo un suo senso, non essendo sempre chiaro, per l'autorità che inquisisce, il confine tra persone cadute in errore e in buona fede rimaste nel gregge dei fedeli, e persone che hanno portato avanti il loro itinerario di negazione o adulterazione di principi essenziali per la fede, senza tener conto del parere ufficiale del Magistero della Chiesa. Esiste tuttavia, almeno a giudicare dalla storia della Chiesa nell'Ottocento, e pure del primo Novecento, una categoria di persone che fu fatta oggetto di attacchi e poi di processi e di condanne, senza che da loro fosse stata espressa l'intenzione di lasciare l'ambito dei fedeli o di opporsi ai decreti della Chiesa: questa categoria comprende soprattutto pensatori che si definirono a chiare lettere cristiani e che intesero, con punte notevoli di entusiasmo, innovare nella filosofia e nella teologia, nonché nella politica cristiana, e che furono impediti a farlo perché considerati nell'errore. A questa categoria di persone si rivolge l'attenzione del nostro Seminario, partendo dagli episodi del pontificato gregoriano, segnati dall'enciclica *Mirari vos*, per arrivare alla crisi modernista e ad episodi relativi alla repressione antimodernista avviata con un'altra enciclica, la *Pascendi*.

Mi sembra che sia importante dedicare a questi “entusiasti”, che magari sbagliarono esagerando, e che furono colpiti dai rigori dell'Istituzione, un'attenzione maggiore di quanta non sia stata finora

dedicata. Oserei fare, per alcuni di loro, un parallelo con quei “testimoni” della fede cristiana che la Chiesa ha ricordato nella celebrazione giubilare, al Colosseo, il 7 maggio. Veri figli della Chiesa, alcuni pensatori incontrarono la loro persecuzione non tanto da regimi totalitari o da forze anticristiane, bensì da forze interne alla Chiesa, che avevano smarrito il senso della carità. La sorte dei figli “dissidenti” della Chiesa e gli atteggiamenti che essi provocarono, o che essi stessi tennero, fanno sorgere notevoli problemi legati alla dinamica della fede, ed alla libertà nel popolo cristiano. Nel secolo XIX vi furono notevoli casi di repressioni, i quali turbarono anche le coscienze dei cristiani, e continuano a turbarle. Tali casi vanno considerati come emblematici. Elenco qui, senza pretesa di completezza, alcuni nomi significativi, al centro di episodi di condanne e di persecuzioni: Felicité Robert de Lamennais, Georg Hermes, Augustin Bonnetty, Antonio Rosmini, Vincenzo Gioberti, Gioacchino Ventura, Anton Günther, Johannes Baltzer, Jakob Frohschammer, Ignaz Döllinger, Louis Eugène Bautain, Gerhard Casimir Ubaghs, Carlo Passaglia, Carlo Maria Curci (passato, per ironia della sorte, da persecutore a perseguitato). Potrei concludere con Alfred Loisy, George Tyrrell, Dominica Petre, e con i nostri Ernesto Buonaiuti e Romolo Murri, con i quali in fondo si conclude la stagione delle condanne. Se si vuole proprio trovare la completezza basta consultare per il secolo XIX e gli inizi del XX l’*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum* di Denzinger, che tra l’altro ha avuto un’importante recente edizione bilingue, latina e tedesca, poi tradotta da noi nel 1995.

In sede di introduzione al Seminario avevo avanzato l’ipotesi che il timore “istituzionale” che finora aveva impedito che si intraprendessero nei confronti dei cristiani “dissidenti” o “riformisti” procedure di riparazione fosse stato mosso dalla preoccupazione di allontanare da taluni fedeli (non bene esercitati a interpretare certe complicate vicende storiche del secolo XIX) la tentazione di pensare che la Chiesa fosse stata oggi indotta a mutare dottrina, e non solo atteggiamento. Di questo timore si era fatto portavoce, ad esempio, sulla stampa italiana, Vittorio Messori. Su tale difficile punto le mie supposizioni sono state smentite, potrei dire “felicamente”. La recentissima Nota sul valore dei decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati, emessa dalla Congregazione per la Dottrina della Fede il 1° luglio 2001, nella ricorrenza del 146° anniversario della morte del Roveretano (che si pubblica in appendice), ha portato un argomento importantissimo alla tesi della possibilità di “riformare”, da parte della Chiesa cattolica, sentenze pronunciate in un secolo, come l’Ottocento, in cui vivissime erano le passioni anche in campo religioso. La condanna postuma di tesi rosminiane, avvenuta attraverso l’elencazione delle famose quaranta proposizioni, in italiano ed in latino, è stata interpretata dal card. Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione, come un atto di prudenza, che non ha rivestito oggettivamente il significato di un atto di riprovazione nei confronti della figura e

dell'opera caritativa e teologica del grande Roveretano. Nella discussione seminariale del 2 giugno 2000 era stata avanzata la convinzione che gli errori contestati dalle autorità ecclesiastiche a diversi pensatori cristiani del sec. XIX si sarebbero alla lunga rivelati solo posizioni ardite o fraintese. Le procedure di riparazione, avevo affermato in quella occasione, dovrebbero riconoscere fraintendimenti da entrambe le parti che entrarono in conflitto dottrinale.

Non si tratta per la Chiesa di riconoscere di aver condannato una dottrina, che poi si è riconosciuta vera. L'atteggiamento adeguato, che è stato felicemente abbracciato con la Nota, si manifesta così: la dottrina condannata in sé era certamente stata considerata ambigua, falsa e magari erronea; tuttavia le proposizioni pubblicate allora dal decreto non erano quelle che l'autore aveva scritto o pronunciato effettivamente e chiaramente. La condanna riguardava la possibilità di un'interpretazione pericolosa o addirittura eterodossa di dottrine allora considerate poco usuali o ardite dottrinalmente. Ritengo che quanto si era ipotizzato allora, in sede di feconda discussione durante la Tavola rotonda, come possibile procedura di "riabilitazione" dei pensatori cristiani dell'Ottocento, troppo duramente colpiti, si sia effettivamente realizzato con la Nota riguardante il pensiero di Antonio Rosmini. In essa, se pure in modo non compiuto, viene anche riconosciuto che l'atteggiamento autoritativo dell'Istituzione ha in un certo senso colpito ingiustamente la figura morale di Rosmini, che non meritava un trattamento così severo.

La procedura di riparazione, dopo questo documento promettente, potrebbe tranquillamente essere continuata rispetto a casi analoghi a quello di Rosmini (penso che il caso di Gioberti potrebbe essere uno dei prossimi). Credo inoltre che procedure di riparazione potrebbero essere intraprese anche relativamente ai metodi repressivi adoperati, eccessivi e in certi casi violenti, lesivi della dignità personale e della libertà. Le autorità della Chiesa potrebbero decidere di procedere ad una revisione dell'atto dell'Istituzione indipendentemente dal fatto che esso sia stato posto in opera di fronte a dottrine effettivamente erranee e pericolose per la fede dei cristiani. La Chiesa non è tenuta certo a misconoscere le proprie condanne, laddove non si sono verificati dei malintesi, ma è invece invitata a chiedere scusa se la condanna è stata comminata con scarso rispetto della dignità dell'altro, della persona che veniva condannata.

Esistono insomma, a mio parere, diversi gradi di "revisione". Il grado più ovvio è quello che è stato posto in atto con la Nota riguardante il decreto Post obitum. Un grado più complesso potrebbe essere quello relativo ad un pensatore nei confronti del quale i decreti di condanna sono mantenuti per un giudizio anche attuale di intrinseca erroneità delle affermazioni dell'autore. In questo caso la Chiesa potrebbe solo riconoscere che il comportamento persecutorio delle proprie autorità nei confronti del "condannato" è andato ben al di là di un atteggiamento di riprovazione e di riserbo. Nel corso di tutta la crisi modernista situazioni del genere si sono verificate. Il contributo di Daniele

Rolando lo ha documentato riguardo ad alcuni protagonisti come Tyrrell e Petre. Penso personalmente al “caso Buonaiuti” ed alle posizioni persecutorie relative al suo magistero universitario, che ha avuto riflessi gravi nei rapporti tra Chiesa e Stato italiano, finché il sacerdote romano è stato in vita.

La mole notevole delle condanne emesse e delle procedure poste in opera riguardo ai pensatori cristiani, per giudicare prima e per reprimere poi, ci induce ad andare oltre la prospettiva di riabilitazione di alcuni. Ci obbliga in un certo senso a porci il problema sul come sia possibile fare maggior chiarezza sull'intera materia. Una via di lavoro ci viene offerta dalla circostanza dell'apertura agli studiosi degli archivi delle Congregazioni dell'Indice e del Santo Uffizio, ospitati nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, nello storico Palazzo del Santo Uffizio, in Vaticano. Se si conosceranno finalmente i giudizi delle Congregazioni, e le motivazioni delle condanne; se si conosceranno anche i passaggi attraverso i quali le procedure si sono articolate, e magari le vicende storiche che hanno portato a determinate scelte repressive, allora si potrà dire di aver fatto chiarezza su certe condanne, con grande vantaggio per la verità storica e per la stessa consapevolezza della Chiesa di fronte ai propri atti. Dopo aver rivisto e considerato attentamente tanti documenti significativi, allora la Chiesa stessa, grazie all'apporto degli storici, potrà valutare il significato e le dimensioni di tanti gesti autoritativi che si sono dimostrati spesso lesivi per la dignità del condannato, e che hanno nuociuto alla stessa “strategia” evangelizzatrice del cattolicesimo di fronte alle altre confessioni cristiane e di fronte al mondo laico.

Il momento di fare chiarezza sulle procedure di condanna è insomma vicino: se la ricerca saprà organizzarsi e coordinarsi nel modo giusto e se l'autorità ecclesiastica d'oggi si manterrà nello spirito che l'ha indotta dapprima all'apertura degli archivi e poi alla Nota circa il Post obitum, si potranno conoscere per filo e per segno molte vicende, si potranno adeguatamente capire parecchi comportamenti dell'Istituzione. Il presente volume viene pubblicato proprio all'indomani dell'importante Nota vaticana con il duplice scopo di fare il punto circa le possibilità di riabilitazione e per verificare quali risultati siano già stati raggiunti nell'approfondimento della storia delle condanne e verso quale tipo di ulteriore coordinamento nella ricerca gli studiosi pensino di andare. Dall'inventario delle ricerche fatte e di quelle che sarebbe bene fare potrebbero scaturire anche interessanti linee di interpretazione sulla storia del Cristianesimo nell'Ottocento. L'intento di “riabilitare” va di pari passo con l'intento rigorosamente ricostruttivo degli eventi, del sentire e della mentalità di molti uomini della Chiesa-Istituzione di fronte ad ipotesi dottrinali ed alla ricerca di nuove strade in teologia.

Si sono voluti privilegiare nella sede del Seminario i due pensatori cristiani che appaiono più chiaramente “bistrattati” dall'Istituzione, e cioè Rosmini e Gioberti, che per gli italiani sono anche

due filosofi che hanno espresso indicazioni di riforma rilevanti politicamente nel periodo cruciale del 1848-49. Proprio la loro rilevanza quali pensatori politici ed uomini d'azione ha fatto sorgere in parecchi il sospetto che siano stati condannati dalla Chiesa per motivazioni che in un certo senso non avevano valenza strettamente dottrinale, ma che riguardavano la necessità di preservare quest'ultima da scelte troppo ardite negli ambiti "politici". Alla "verifica" di questo sospetto il Seminario ha dedicato parte della discussione. Non si è voluto tuttavia togliere posto nel Seminario anche ad altri pensatori cristiani, di altra nazionalità, che rappresentano situazioni analoghe a quelle di Rosmini e Gioberti. Di essi (di Günther soprattutto) tratta Herman H. Schwedt, e ad alcuni di essi fa riferimento anche Christiane Liermann. Abbiamo inoltre interessanti indicazioni sulla condanna del professore di Lovanio, Gerhard Casimir Ubaghs, che per alcuni versi può essere accostato, per le tesi ontologistiche, a Gioberti. Ce ne parla Johan Ickx. Infine un'interessante incursione in ambito inglese compie Daniele Rolando, riferendo un episodio significativo della repressione antimodernistica (con gli echi pure svizzeri ed italiani). Rilevante sarà quindi lo sforzo di allargare la ricerca sulle condanne e sulle procedure allo scopo di scoprire le diverse metodologie adoperate dall'Istituzione, nei diversi casi e nelle diverse circostanze, onde valutare se è anche esistita una comune motivazione di "politica culturale" entro gli atteggiamenti delle Congregazioni preposte alle censure.

Nello studio di queste condanne è rilevante comprendere se vi fu nella Chiesa-Istituzione la percezione del grave problema rappresentato dai pensatori "riformisti", e se essa si mosse secondo linee precise, seguendo una strategia generale per la repressione dell'errore e della dissidenza. La grave situazione della Chiesa dell'Ottocento, minacciata oggettivamente soprattutto dopo gli anni Trenta da diversi pericoli, che in un certo senso si possono compendiare nei conflitti con gli Stati laico-liberali e negli attacchi dell'anticristianesimo e del pensiero cosiddetto "moderno", e più in generale nella progressiva laicizzazione della società che portava all'indifferentismo ed al naturalismo, non provocò per caso proprio una forma di "sindrome" d'accerchiamento, tale per cui non furono accettate le critiche dall'interno ed anzi si repressero con la stessa durezza con cui furono condannate (forse talvolta con troppa durezza e precipitazione) le dottrine erranee, dichiaratamente indifferentistiche, antireligiose ed anticristiane?

In altre parole: seppe la Chiesa di Gregorio XVI, di Pio IX, e pure di Leone XIII, conservare la necessaria lucidità e freddezza per comprendere quale comportamento dovesse seguire nei confronti degli attacchi cui fu sottoposta? E poi: seppero comprendere le gerarchie e le persone delegate a conservare la verità e l'ortodossia le istanze di coloro i quali consigliarono alla Chiesa stessa di accogliere determinate posizioni e dottrine di quel mondo che si stava delineando in rapido cambiamento sociale e tecnologico? I documenti di condanna, a partire dalla *Mirari vos* del 1832,

per giungere al decreto *Post obitum* del 1887, e magari anche alla *Pascendi* del 1907, parrebbero escludere che vi sia stata un'adeguata comprensione delle situazioni in cui sorgevano i progetti di riforma e delle condizioni speculative di fronte alle quali i pensatori si muovevano con le loro proposte dottrinali. Se la risposta di Gregorio XVI alle tesi ardite dell'«*Avenir*» fu che la Chiesa non aveva il bisogno di riformarsi, e se la risposta di Leone XIII di fronte alla strada intrapresa dalla filosofia rosminiana come filosofia cristiana fu l'estrapolazione di quaranta proposizioni staccate dal loro contesto in cui si credette di trovare una serie di errori caratterizzati soprattutto dall'ontologismo e dal panteismo, si può dubitare che sia stato compreso il senso delle nuove proposte dei “riformatori” e si può pensare che la Chiesa si sia arroccata a difendere un mondo “datato” e forse ormai inesistente.

Lo sbocco drammatico della crisi modernista, segnato dall'enciclica *Pascendi*, fu quasi inevitabile date le premesse di irrigidimento su diversi fronti. Non si nega che le tesi di Loisy potessero per molti aspetti costituire una lesione alla linea di un'esegesi rispettosa del dato storico della divinità di Cristo: quel che si verificò, tuttavia, fu che ogni forma di esegesi difforme dalla tradizione venne respinta e che si ipotizzò una “resa” all'immanentismo moderno da parte di molti filosofi e teologi per il solo fatto di aver essi trattato di determinati concetti in forma diversa rispetto alle coordinate neotomistiche stabilite nel corso del pontificato leoniano.

Ci si potrà chiedere se l'incapacità di rispondere alle innovazioni esegetiche, dottrinali, ed al “riformismo”, fu comunque totale, oppure caratterizzò solo alcuni individui a capo dell'Istituzione. Una risposta a queste domande potrebbe implicare l'individuazione di un chiaro disegno repressivo, secondo precise idee sulla natura dell'errore capace di annidarsi nelle istanze riformistiche, come potrebbe invece mettere in chiaro che non vi fu in realtà una “politica” repressiva consapevole e che l'Istituzione si comportò di volta in volta secondo l'urgenza delle situazioni, sovente ingannata da determinate circostanze ed incapace di vedere in prospettiva. A mio avviso l'ipotesi della repressione come politica culturale fu chiara nelle menti di parecchi personaggi dell'Istituzione, ma non fu quasi mai applicata in senso sistematico, essendo sovente difficile, nei casi concreti, scindere le necessità contingenti da una visione complessiva che inglobava il significato di certi fenomeni. Il rifiuto delle proposte riformatrici fu globale, ma non fu sempre accompagnato da una mentalità repressiva decisa, o da una visione antagonista certa. Si procedette spesso per “prove ed errori”. Il che magari fu, per i condannati, un bene; ma non sempre dimostrò una capacità per le Congregazioni di capire fino in fondo le dottrine contro cui si procedeva.

Un altro problema è di intendere se, pur in ambito di sostanziale misconoscimento delle dimensioni della libertà religiosa, non vi fosse per caso nel comportamento di alcuni membri delle Istituzioni deputate alla ricerca ed alla repressione dell'errore il riconoscimento di una certa giustificazione

alla dissidenza. In altre parole ci si chiede se i diritti della libertà, di principio negati almeno da parte della Chiesa-Istituzione, non fossero poi di fatto riconosciuti entro garanzie procedurali e cautele varie. È un problema interessante, perché permette di comprendere la dinamica stessa delle condanne, che spesso vide scontrarsi diverse esigenze nell'ambito soprattutto dei consultori delle Congregazioni, i quali ritennero con molta serenità che andassero riconosciuti certi diritti degli autori su cui si appuntava un certo interesse non benevolo, oppure considerarono poco opportune certe rigidità, viste e considerate determinate posizioni degli inquisiti e la loro sostanziale buona fede. Il comportamento di quei "tribunali", i cui atti gli studiosi convenuti al Seminario intendono studiare sempre meglio, e sempre più a fondo, mi pare che evidenzia, già fin d'ora, una notevole diversità di comportamenti e di scelte. Le condanne non furono pronunciate per puro spirito di intransigente repressione delle libere opinioni, ma sovente si determinarono dopo ampie discussioni e dopo un sincero riconoscimento di certe attenuanti. Le condanne furono, in taluni casi, più che l'espressione della repressione elevata a pura mentalità, la presa d'atto di un dialogo difficile tra la Chiesa e l'ansia di riformare e di cambiare, talvolta espressa da pensatori generosi ma forse non prudenti.

2. Rosmini e Gioberti di fronte alle Congregazioni romane ed agli umori di Pio IX

Le ricerche da intraprendere dovrebbero mirare ad intendere, insieme alle "strategie" dei giudizi, anche le complesse vicende che portarono a veri e propri malintesi. Vorrei indicare, in riferimento ai due pensatori di cui ci stiamo occupando, a quali difficoltà andò incontro il dialogo tra i vertici della Chiesa ed i nostri filosofi.

Avendo io ed i miei collaboratori ricostruito, ad esempio, i passaggi che portarono alla condanna delle due operette rosminiane, cioè le Cinque piaghe e la Costituzione, e, in sovrappiù, del Gesuita moderno di Gioberti e della commemorazione dei caduti nell'insurrezione di Vienna del 1848, del padre teatino Gioacchino Ventura di Raulica (cfr. Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice, Stresa 1999, nella parte delle introduzioni), è stato possibile dimostrare che la Congregazione dell'Indice si era mossa con l'esplicita intenzione di bloccare la strada a Rosmini, nell'ambito del suo impegno politico-ecclesiologico, riuscendovi pienamente, per l'impatto che la condanna ebbe nel mondo cristiano. Di conseguenza è sembrato a noi che le successive ricerche sulle ulteriori polemiche antirosminiane e sui passi compiuti dalle Congregazioni romane nei suoi riguardi dopo il 1850 andassero compiute tenendo conto delle strategie antirosminiane complessive.

I malintesi tra Istituzione e pensatore in questo specifico caso si possono considerare consumati quando alcuni esponenti dell'episcopato ed i vertici della Compagnia di Gesù si convincono per vie

diverse ma convergenti, pressappoco nello stesso periodo, agli inizi degli anni Quaranta, che il sistema di Rosmini è viziato da gravi errori sia teologici che filosofici. Sul formarsi di tali convinzioni ha indagato e indaga tuttora soprattutto Giacomo Martina. Il dialogo tra Rosmini ed i vertici della Chiesa, tuttavia, non viene chiuso quando le accuse di giansenismo, di liberalismo e poi anche di panteismo e di ontologismo, nonché di immanentismo, divengono straripanti attraverso libelli e dicerie. Il precetto gregoriano del “silenzio” del 1843 segna un punto di vantaggio per Rosmini, in quanto lo libera dall’urgenza di entrare in polemiche pericolose, dove una parola di troppo avrebbe potuto attirare censure e fraintendimenti. Le circostanze contingenti del 1848 inducono Rosmini ad accentuare i suoi interventi “riformistici”, ed anzi a rendere più esplicita la sua ecclesiologia in chiave di libertà. Egli compie il passo sbagliato (non certo voluto, ma affrettato, a dire di molti), per cui s’innesca la procedura che induce la Congregazione dell’Indice ad occuparsi del problema di presunti errori in ambito disciplinare e teologico contenuti nelle Cinque piaghe. Il grande malinteso si consuma: le generose prospettive per una riforma della Chiesa, e dello stesso rapporto tra la nazione italiana ed il potere temporale dei papi, vengono stravolte e ne risultano, nelle interessate esegesi di avversari potenti, posizioni considerate poco meno che eretiche.

La proibizione dei due scritti, avvenuta a Napoli il 30 maggio 1849, fu solo un episodio della lotta che si verificò tra Rosmini ed i suoi molti avversari nell’ambito della Chiesa; l’esame successivo delle opere, terminato nel 1854 con il decreto *Dimittantur opera*, costituì un ulteriore episodio di tale lotta. Si deve dire con estrema chiarezza che il mancato dialogo di Rosmini con certi settori della Chiesa non fu causato solo dalle idee del pensatore in ordine alla riforma ecclesiastica ed all’indipendenza italiana. L’attacco fu diretto, fin dai primi tempi, a certi fondamenti ontologici e ideologici, nonché a certe prospettive teologiche. L’ostilità a Rosmini nasce da una serie di preoccupazioni che affondano nella convinzione che le scelte riformistiche non sono solo inopportune, ma anche erronee, in quanto sostenute da una visione metafisica e teologica profondamente viziata. Rosmini credette che ci fossero stati dei fraintendimenti intorno alle sue posizioni, e lavorò anche per questo a completare la Teosofia, dopo il 1849, ricomprendendo le molte sue posizioni in ordine all’intuito dell’Essere ideale entro una cornice ontologica e teologica più ampia e ricca. Ma si trattava, a mio parere, di un’illusione. L’ostilità complessiva era certo sorretta da affermazioni circa la pericolosità delle tesi ontologiche. Ma era soprattutto una miscela di pregiudizi e di diffidenze (ammantate da preoccupazioni per le sorti della fede cristiana, che sarebbe stata minacciata da deviazioni gravissime) che alimentava poi gli attacchi e le accuse. Considero emblematica di tutto questo l’opera del conte vercellese Emiliano Avogadro della Motta, che appare con il titolo: *Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialistiche*, Torino 1851. Essa venne ampiamente elogiata da parte gesuitica ed ebbe una terza edizione nel 1879, S.

Pier D'Arena 1879 (si notino le date!). Tale scritto univa nelle accuse, molto veementi e circostanziate, ma, prese singolarmente, piuttosto evanescenti, la critica ad un socialismo rosminiano "possibile" ed alla visione metafisica ed antropologica. Nel Saggio è svolta un'ampia critica alle tesi contenute nella Costituzione secondo la giustizia sociale e nella Filosofia del diritto; invece in un'Appendice intorno alla presente controversia sulle dottrine rosminiane, viene criticato il sistema rosminiano nel suo complesso.

Rosmini si arrovellò, dopo la condanna del 30 maggio 1849, a cercare di comprendere la radice delle accuse. Volle credere che stesse nel fraintendimento delle sue posizioni sull'intuito dell'Essere ideale, e che taluni vedessero certe analogie tra le sue dottrine e quelle di Gioberti. Una delle angustie più grandi del pensatore di Rovereto, che traspare dalle lettere al procuratore che aveva inviato in Roma, Pietro Bertetti, risulta essere che il suo sistema fosse accostato, nelle accuse, alle dottrine giobertiane. Rosmini non ritenne di poter essere accomunato alla sorte di Gioberti, e accolse con preoccupazione la notizia della condanna dell'antico rivale, avvenuta con il decreto del Santo Uffizio del 14 gennaio 1852. Il fatto che Gioberti fosse divenuto suo estimatore e in un certo senso "alleato" in alcuni momenti della vicenda del 1848-49 (come quando si pensò da parte dei due pensatori e politici di ristabilire su Roma l'autorità di Pio IX attraverso un intervento piemontese) gli pesò come se tale evento avesse avuto il significato di un compromesso raggiunto dal pensatore piemontese con le sue stesse dottrine. Per una curiosa sorte i due filosofi, nella valutazione dei vertici della Chiesa, vennero separati (nei primi anni Quaranta, a motivo della polemica dottrinale e di scuole che li divise) e poi riuniti (nella condanna del 30 maggio 1849), per essere infine separati quando la Congregazione dell'Indice, dietro sollecitazione di Pio IX, si occupò delle pubblicazioni del Roveretano con un grande spiegamento di consultori e di discussioni. Rosmini cercò in tutti i modi di scindere la sua causa da quella di Gioberti, come risulta anche dai documenti che ho trovato e pubblicato, e che rispecchiano uno stato d'animo di preoccupazione circa la possibilità che anche solo una delle posizioni del filosofo torinese venisse attribuita a lui.

Momentaneamente l'operazione di "sganciamento" da ogni riferimento al pensiero giobertiano riuscì. Però, successivamente al decreto *Dimittantur opera*, in un certo senso, gli avversari finirono con il congiungere stabilmente le dottrine rosminiane con le dottrine giobertiane, nel comune denominatore di "ontologismo". Il decreto *Post obitum* ne fu la riprova. Anche la Nota recente ricorda che si è ritenuta possibile una "lettura" ontologista delle affermazioni rosminiane, della Teosofia soprattutto, e che «la validità oggettiva» del *Post obitum* rimane per quelle "ottiche" (come l'idealismo e la prospettiva ontologista) le quali intendessero leggere la filosofia rosminiana con un significato contrario alla fede ed alla dottrina cattolica. Tale continuo andirivieni

di accuse contro i due filosofi a mio avviso è un segnale delle difficoltà stesse della Chiesa-Istituzione che non comprese l'utilità che avrebbe potuto essere rappresentata dalle due grandi menti nella difesa di essa dall'incredulità, dall'indifferenza, dal materialismo, dall'immanentismo e dal laicismo imperanti. La stessa questione dell'ontologismo, ancor oggi segnalato nella Nota sopra citata del card. Ratzinger come dottrina erronea di fronte alla fede della Chiesa, andrebbe ampiamente rivista, in quanto del patrimonio di dottrina ontologica che il pensiero cristiano produsse dai Padri al cardinale Gerdil l'ontologismo è in fondo una rigorizzazione, una sistemazione magari non sempre felice, e talvolta con incertezze ed ambiguità, ma comunque di grande valore. Le attuali interpretazioni (dovute soprattutto ad Augusto Del Noce, ed a Riconda) su un significato di ontologismo che vada ben di là dalle condanne di certe proposizioni, sia tratte da Rosmini che genericamente formulate (come nel caso della condanna delle sette proposizioni del 1861), rivelano che nel corso dell'Ottocento l'accusa di ontologismo, cui Rosmini intese sottrarsi ripudiando ogni suo contatto con il sistema giobertiano, fu una specie di "grimaldello" utile per parecchie operazioni.

In ogni caso, fosse o no Rosmini prossimo alle tesi ontologistiche, resta il fatto che la Congregazione dell'Indice stabilì con tutta la sua autorità, nel 1854, che nulla di erroneo era riscontrabile negli scritti di lui. Sembrava un giudizio decisivo, ma non lo era. Il motivo? Le diversità di procedure e le confusioni compiute dalla Congregazione nell'esaminare le opere di Gioberti e quelle di Rosmini. Di tali difformità parecchi si erano accorti, ed avevano finito con l'attribuire l'"assoluzione" delle opere rosminiane al diretto intervento di papa Pio IX. Il Pontefice non era stato imparziale nei confronti dei due processi; con la stessa determinazione con cui aveva voluto la condanna di Gioberti, dopo l'indirizzo a lui rivolto da parte dei vescovi delle Romagne, egli aveva cercato un giudizio favorevole al Roveretano. Un raffronto tra le procedure dei due processi è, a mio avviso, significativo. Si può evincere che, se l'altra Congregazione che si occupava di prodotti del pensiero e di dottrine, cioè il Santo Uffizio, fosse stata lasciata libera di agire come lo fu nel caso di Gioberti, avrebbe sicuramente concluso, lontano da interventi papali, per una condanna dell'intera produzione del Roveretano. L'assimilabilità dei sistemi di Rosmini e di Gioberti era per molti una realtà. Le distinzioni rosminiane erano per taluni piuttosto sottili e non rendevano meno erronee le sue posizioni. Anzi, la maggiore profondità di certi scritti rosminiani, di fronte alla verbosità ed alla magniloquenza di parecchie opere di Gioberti, aumentava la pericolosità del sistema complessivo. Probabilmente io riporto i convincimenti degli avversari più accaniti di Rosmini e non indico invece un'effettiva possibilità. Però vi fu chi, come ad esempio padre Cornelio Fabro (nel suo *L'enigma Rosmini*, Napoli 1988), vide negli episodi cruciali dei tre processi subiti da Rosmini una specie di strategia da parte dei "riformatori" per indurre Pio IX ad

impiegare l'Indice allo scopo di fermare la giusta severità della Chiesa, che avrebbe finito però, nonostante tutto, con l'esprimersi al meglio, vari anni dopo, con il Santo Uffizio, nell'individuazione, sia pure postuma, dell'erroneità di molte tesi rosminiane, tratte da vari scritti.

Nel 1851, ad esempio, la Congregazione dell'Indice aveva lasciato in sospeso il suo giudizio sulla "dimissibilità" o "condannabilità" degli scritti giobertiani, permettendo quindi al Santo Uffizio, su sollecitazione papale, di occuparsi del caso e di preparare un decreto di condanna. L'incertezza dell'Indice sul caso Gioberti, dimostrata nella seduta preparatoria del 23 maggio 1851, fu tuttavia un atto di coerenza. Data l'autorevolezza dei voti di due consultori, il barnabita Carlo Vercellone e il francescano minore osservante Antonio Fania da Rignano, favorevoli alla "dimissione" degli scritti di Gioberti, si ritenne difficile da parte del consesso accettare il parere (sia pure maggioritario) degli altri tre consultori, cioè il canonico Angelo Fazzini, il francescano conventuale Giovambattista Tonini, e il domenicano Giacinto De Ferrari. Di fronte al "voto" dei favorevoli alla condanna, rappresentato da tre consultori, ed al "voto" dei contrari, rappresentato da due consultori, la Congregazione preparatoria pervenne ad un differimento di decisione, tipico dei casi in cui si manifestavano forti dissensi per la condanna. Il Segretario della Congregazione, il domenicano padre Vincenzo Modena, non se la sentì di procedere oltre, portando la questione alla Congregazione dei cardinali, sembrandogli difficile raccomandare un giudizio di condanna dell'intera produzione giobertiana con tre pareri così scarsamente motivati e scaturiti da personaggi non autorevoli.

Il padre Modena era consapevole di non poter attribuire ai "voti" espressi per la condanna delle opere un valore pari a quello dei "voti" da Rignano e Vercellone. Il padre Tonini aveva ammesso di essere stato sbrigativo nel suo primo pronunciamento, facendo poi ammenda con un grottesco "giudizio suppletivo". Il padre De Ferrari, che aveva nel 1848 espresso un "voto" riservato per Pio IX contro le Cinque piaghe di Rosmini, era estensore di due "voti": uno sull'intero sistema giobertiano ed un "voto" apposito sul Rinnovamento civile d'Italia, da cui si poteva desumere un atteggiamento di profonda ostilità. Il canonico Fazzini aveva espresso un "voto" ferocemente ma anche maldestramente avverso a Gioberti, prodromo del ben più ampio e duro "voto" sugli scritti rosminiani, preparato nell'ambito dell'esame delle opere, voluto da Pio IX. Il padre Modena non poteva esibire in "appoggio" i voti di due gesuiti, Carlo Maria Curci e Giovanni Perrone, che erano stati chiesti ed ottenuti nel modo sbagliato. Infatti padre Curci, oltre a non essere consultore della Congregazione, aveva dato come voto un riassunto del suo scritto antigiobertiano del 1849, pubblicato a Parigi, che grande scalpore aveva fatto presso la corte papale di Gaeta, e che toccava solo gli errori a suo parere contenuti nel Gesuita moderno. L'opera curciana aveva determinato in un certo senso l'inclusione del Gesuita nella sentenza del 30 maggio 1849, e quindi aveva già

raggiunto lo scopo: non si capiva come potesse essere usata nel giudizio sull'intera produzione di Gioberti. Il caso del voto di Perrone è ancora più complesso. Ci resta presso l'incartamento della Congregazione del Santo Uffizio, dedicato a Gioberti, un suo parere manoscritto, favorevole alla condanna delle opere, parere che però non venne utilizzato in concreto, ma che rimase come autorevole orientamento. Inoltre ci resta la copia del "voto" del p. Antonio da Rignano postillata con molta irruenza e durezza dal teologo del Collegio Romano.

Quando il padre Modena portò a Pio IX i risultati della Congregazione, e confessò l'impasse in cui si trovava, ebbe come ordine dal Pontefice di procedere a interessare la Congregazione del Santo Uffizio, affinché l'eventuale condanna scaturisse dal giudizio congiunto delle due Congregazioni dei cardinali. Così fu: il materiale raccolto dall'Indice fu comunicato al Santo Uffizio e dato ai cardinali perché ne fossero messi a conoscenza. Fu tenuto conto di tutti i voti presentati, compreso il voto Curci, e quasi certamente con la diffusione del parere di Perrone, e si ritenne nella solenne riunione del 14 gennaio 1852 che i voti favorevoli alla condanna degli Opera omnia di Gioberti (ora appunto divenuti di fatto cinque) bastassero ed avanzassero per formulare un giudizio drastico in tal senso. Le cautele dell'Indice non ebbero alcun peso e in tal modo fu determinata la disgrazia del pensiero giobertiano presso la Chiesa.

La procedura inusitata, e l'ottenimento del risultato di proibire la produzione giobertiana attraverso l'intervento determinante del Santo Uffizio, generarono una situazione ben singolare. Gli scritti editi dell'autore del Primato apparvero colpiti da una proibizione che non sembrava di carattere dottrinale. Il decreto congiunto Indice-Santo Uffizio proibiva infatti l'intera produzione del prete torinese, ma non indicava ufficialmente alcuna nota di censura teologica. L'inclusione dell'intera produzione giobertiana nell'Index librorum prohibitorum (libro che non riportava mai motivazioni) poteva benissimo apparire ad un fedele non adeguatamente informato come decisa per motivi di prudenza, e non per un'erroneità completa. Il fedele non era tenuto a concludere che il sistema del filosofo fosse considerato lontano dalla verità cattolica. In realtà, nel verbale della riunione congiunta dei cardinali del Santo Uffizio e dell'Indice, si leggono espressioni che indicano parecchi errori dottrinali nei libri giobertiani, e si legge una motivazione della condanna che è molto dura. Ma questo giudizio non venne reso noto, forse per il carattere "misto" della Congregazione cardinalizia da cui proveniva, e la riprova ne è il fatto che nell'Enchiridion di Denzinger non troviamo alcun cenno alla condanna delle opere giobertiane.

Credo che bastino questi pochi ragguagli sul processo a Gioberti per indurci al sospetto che le attività delle Congregazioni romane nei confronti dei pensatori cristiani siano state sovente connotate da preoccupazioni che non erano in sintonia con la linearità della procedura e con la trasparenza delle motivazioni. Tale sospetto aumenta quando si considerano le procedure che

portarono invece all'assoluzione successiva delle opere rosminiane. Anche nel caso di questo verdetto fu forte l'intervento di Pio IX: ma si verificò a favore del filosofo di Rovereto. Va detto, ad onor del vero, che esso mirò a rendere molto trasparenti i giudizi ed a impedire che si formassero incertezze sulle motivazioni. L'aggiunta di altri consultori a quelli indicati all'inizio per l'esame delle opere, voluta dal Pontefice, sta a significare che in questo caso egli propendeva per un'assoluzione del pensatore da ogni sospetto, considerandolo una grande anima per la Chiesa, ed essendo probabilmente pentito di aver lasciato "carta bianca" nel periodo gaetano ai cardinali del "partito dei Genovesi" nel decidere per la proibizione delle Cinque piaghe e della Costituzione. Risulta in ogni caso stupefacente che la procedura verso la condanna degli scritti giobertiani sia stata tanto sbrigativa, se paragonata alle procedure relative a Rosmini. Nel caso di Gioberti nessun nuovo consultore fu scelto per l'avvio del giudizio congiunto delle due Congregazioni; si accettarono tutti i voti precedentemente espressi, anche quelli tecnicamente più deboli, o giuridicamente non validi (come nel caso di Curci e Perrone). Insomma nulla si fece per garantire un giudizio equo e compiuto. Le opere di Gioberti vennero condannate praticamente senza approfondimento dei contenuti di esse: il Gesuita moderno sulla semplice base di un orientamento negativo assunto dalla Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari (come ho cercato di dimostrare nella mia introduzione ai documenti del decreto dell'Indice del 30 maggio 1849, e come ha qui ben posto in luce Francesco Traniello), e tutte le altre opere sulla base del giudizio negativo dei consultori "regolari" De Ferrari, Fazzini e Tonini, tutti in fondo ritenuti abbastanza incompetenti a giudicare delle opere metafisiche del filosofo torinese. Non si tennero nella giusta considerazione le argomentazioni ampie e serrate di da Rignano e Vercellone, che avrebbero dovuto indurre a cautela circa l'adozione di giudizi di condanna.

L'ostilità di Pio IX nei confronti di Gioberti, manifestatasi soprattutto dopo essere venuto a conoscenza delle accuse del padre Curci (accuse di anticristianesimo e di machiavellismo, e di perseguire la distruzione della Chiesa, che però erano limitate alle tesi sostenute nel Gesuita), e dopo l'indirizzo dei vescovi romagnoli ispirati dal card. Cadolini, arcivescovo di Ferrara, stupisce per la sua mancanza di senso critico, perché in fondo reagiva a quanto era accaduto in un periodo in cui la personalità e gli atteggiamenti di Gioberti erano stati "sopportati" od "esaltati" dal papato. Pio IX era probabilmente indispettito perché, sia pure obtorto collo, aveva accettato nel 1848 le tesi giobertiane sotto il profilo politico e anche in parte ecclesiologico, e perché aveva pure tollerato l'antigesuitismo del filosofo, atteggiamento che ora gli veniva larvatamente rimproverato. Sentiva di dover in un certo senso "riparare" il suo comportamento incautamente favorevole verso il filosofo torinese. Non gli era parso vero di assecondare le posizioni dei vescovi romagnoli, per la verità severe anche nei confronti di Rosmini e non del solo Gioberti, al fine di poter approvare

l'inizio di una procedura d'esame di tutte le opere giobertiane da parte dell'Indice. Si era sentito a disagio quando quella Congregazione si era arrestata di fronte alle argomentazioni solide di chi non accettava che la dottrina della visione delle idee in Dio, cioè l'ontologismo, venisse condannata, quando perfino un grande cardinale, uomo di grandissima piet  e cultura teologica, come Gerdil, l'aveva tranquillamente professata, nella sua difesa delle dottrine di Malebranche. Ma aveva superato le difficolt  appellandosi al Santo Uffizio, in cui stava sempre il cardinale Lambruschini, custode severo dell'ortodossia e soprattutto nemico del riformismo (come aveva dimostrato nel caso di Rosmini).

Un dato molto curioso   che alcuni dei personaggi che si mossero pro o contro Gioberti furono anche chiamati a giudicare gli scritti di Rosmini. Il precetto del "silenzio" a rosminiani e gesuiti era stato intimato da Pio IX nel 1851, proprio mentre si preparavano i giudizi sull'ortodossia o meno di Gioberti. Mentre si concludeva la questione Gioberti vennero interessati a dare un loro "voto" sul complesso delle opere rosminiane sia da Rignano che Fazzini. Nel 1850 tra i consultori che la Congregazione dell'Indice aveva chiamato a giudicare l'opera antirosminiana *Postille*, attribuita al padre Antonio Ballerini (il noto gesuita, che avrebbe tra non molto firmato i suoi virulenti attacchi antirosminiani come "prete bolognese"), troviamo il padre Vercellone, ed il padre servita Gavino Secchi Murro, che poi sar  pure coinvolto nell'esame delle opere complete. Come si vede siamo di fronte ad un intreccio abbastanza significativo. Nel gruppo dei consultori che si occuparono dell'esame delle opere rosminiane, dopo le polemiche create dagli scritti di Ballerini (non si dimentichi che furono proprio i pesanti attacchi contenuti nelle Lettere famigliari di costui a indurre il papa a volere la commissione), troviamo soprattutto quel Fazzini che fu per la condanna a Gioberti e che successivamente, da solo, si pronunci  per un'analogha condanna nei confronti di Rosmini. Viene spontanea la domanda: si sarebbe potuto incontrare un consultore che si fosse dichiarato contrario a Gioberti, e che successivamente avesse steso un giudizio favorevole su Rosmini? Credo che la circostanza che da Rignano scrivesse un "voto" ampiamente favorevole a Rosmini dopo aver scritto un monumentale "voto" favorevole alla "dimissione" degli scritti giobertiani, sia significativa: esisteva nel francescano un modo favorevole di considerare i due pensatori, perch  entrambi, per lui, avevano restaurato un'ontologia basata sul primato della realt  e dell'idealit  divine. Egualmente vale il discorso opposto: la circostanza che il canonico Fazzini scrivesse un "voto" contrario alla considerazione di ortodossia di Gioberti va in perfetto accordo con la circostanza che, qualche tempo dopo, egli pronunciasse egual orientamento contro l'ortodossia del sistema rosminiano. Per questo curiale l'impostazione ontologica dei due sfiorava, se non cadeva addirittura nel panteismo. Il solo Rosmini, spinto dalle circostanze drammatiche per lui e per il suo Istituto, poteva pensare che, dal punto di vista dell'analisi del pensiero, il suo sistema

fosse toto coelo diverso da quello di Gioberti. La diversità delle due impostazioni era certamente notevole: però, viste con l'ottica nostra, non c'è dubbio che parecchie dottrine dei due pensatori appaiono tra di loro vicine. Le distanzia certo un linguaggio diverso, e soprattutto le distanzia una scelta come quella rosminiana di non considerare possibile l'intuito come riguardante l'Essere Reale, a differenza dalle precise scelte del pensatore torinese. Però i contemporanei dei due pensatori, che presero le difese di entrambi, proclamandone l'ortodossia, compresero bene che le differenze contavano meno delle consonanze, che consistevano in una visione dell'oggettività del conoscere, legata all'Essere divino.

Papa Pio IX mantenne sempre il suo atteggiamento di grande stima per Rosmini, anche dopo la morte di questi, ma non poté evitare che le critiche alla sua filosofia continuassero e s'inasprissero. Mentre la morte chiuse gli occhi a Rosmini risparmiandogli ulteriori amarezze, ai preti dell'Istituto della Carità ed ai seguaci intellettuali invece rimase come "incollata" la fama non favorevole di due processi subiti dal loro fondatore e maestro, l'uno terminato in maniera sfavorevole, l'altro chiuso con una sentenza di assoluzione, ovvero di pieno riconoscimento dell'insussistenza delle accuse sul complesso della sua produzione. I malintesi si accumularono ai malintesi, in un crescendo di polemiche in cui lo stesso papa Pio IX non agì con la dovuta correttezza. Egli parve risentire degli errori compiuti sia nei confronti di Rosmini che dei gesuiti, avendo lasciato via libera alla persecuzione di questi nel biennio 1848-49 (fomentata indirettamente da Gioberti), laddove aveva avuto Rosmini come gradito consigliere, e lo aveva però di fatto sconfessato nel periodo di Gaeta. Dapprima aveva accettato di far deferire all'Indice le due operette, da lui accolte inizialmente con favore; poi, alla conclusione di tutto l'esame delle opere del Roveretano, non aveva avuto il coraggio di imporre la pubblicazione del decreto *Dimittantur opera*, lasciando solo circolare da parte dei due Istituti religiosi, il rosminiano e il gesuitico, la voce dell'emanazione di esso, in cui si asseriva l'insussistenza di errori negli scritti del Roveretano.

Questa segretezza da cui fu circondata la conclusione del processo davanti all'Indice fu poi nociva allo sviluppo della questione rosminiana. La sentenza dell'Indice poté essere pertanto interpretata e divulgata da avversari di Rosmini interessati al suo discredito come una semplice presa di posizione interlocutoria, che nulla intendeva affermare di decisivo sull'ortodossia delle dottrine enunciate nei vari scritti rosminiani esaminati. Pio IX non permise mai che si desse una simile interpretazione, ma poi, negli ultimi anni della sua vita, come attestano anche le ricerche di padre Martina, oltre che i documenti fatti conoscere da padre Fabro, sembrò quasi rassegnarsi che della sentenza si discutesse in modo dubitativo. Il fatto di aver permesso che si discutesse sul senso da dare alla formula *Dimittantur testimonia* che il vecchio papa fu, anche in questa circostanza, debole e suggestionabile. Il valore del decreto del 1854 non era certo quello di una «adozione» da parte della Chiesa del

sistema rosminiano, o dell'affermazione di una «plausibilità speculativa e teoretica» di esso (come è stato ribadito recentemente dalla Nota): però non era nemmeno quello di un semplice differimento di decisione. I pareri concordi dei consultori erano stati per una “dimissione”, nel senso che si riconosceva che nelle opere del Roveretano non esistevano elementi contrari alla fede cristiana. Del resto mai nessun decreto dell'Indice favorevole alla dimissione di un'opera aveva preteso di dire di più di quello che nella Sollicita ac provida si affermava. Il fatto di aver permesso alla Congregazione di ritornare ufficialmente sul decreto assunse un significato di notevole gravità. Significava che si discuteva, a venticinque anni di distanza dal decreto, se riconoscere o meno alle opere di Rosmini quello che era già stato riconosciuto, e cioè l'ortodossia delle posizioni filosofiche in esse sostenute.

Il periodo che intercorse tra il 1854 ed il 1881, data dei nuovi pronunciamenti della Congregazione dell'Indice sul valore e sui limiti di quella sentenza di assoluzione, che riaprirono il “caso Rosmini”, fu in un certo senso inteso dai più, tra gli studiosi e gli uomini di Chiesa, come una specie di “sospensione” dell'attività dei tribunali ecclesiastici nei confronti del pensatore. Sospensione che alcuni considerarono troppo lunga. Non c'è dubbio che la condanna inflitta nel 1852 a Gioberti, che completava quella napoletana del 1849, la quale aveva accomunato il prete torinese con il suo Gesuita moderno al prete roveretano con le sue operette “riformistiche”, era apparsa a molti esemplare e foriera di analogo provvedimento nei confronti di Rosmini. Il fatto che invece la Congregazione dell'Indice si fosse espressa diversamente li aveva delusi e li aveva fatti quasi sentire come defraudati di un atto dovuto.

La differenza tra il pontificato di Pio IX e quello di Leone XIII, riguardo alla questione rosminiana, fu tuttavia decisiva. Pio IX dovette cedere per debolezza ai detrattori di Rosmini facendo riaprire la questione del valore del Dimittantur, che in cuor suo riteneva invalicabile; Leone XIII invece esortò i suoi cardinali, con Zigliara alla testa, ed i “suoi” gesuiti, tra cui stava in primo piano il suo “consigliere occulto”, il p. Giovanni Maria Cornoldi, a decretare nell'Indice la fine delle “garanzie” di cui aveva goduto il sistema di Rosmini, e a dare inizio presso il Santo Uffizio a procedure di inquisizione sugli scritti, specialmente quelli postumi, che certamente non erano stati assolti da alcun tribunale, essendo, al tempo del Dimittantur, del tutto sconosciuti. Il destino di Rosmini e di Gioberti come pensatori cristiani insomma è legato anche ai “loro” papi, ai loro strani umori ed agli umori dei successori di questi.

3. Le incomprensioni e le rigidità nell'ultima fase della “questione rosminiana”

Procedure, sentenze, consultori, cardinali: un vero groviglio di posizioni giuridiche e di atteggiamenti psicologici segna diversi grandi processi dell'Ottocento in cui sono coinvolti pensatori cristiani. Ho voluto raccontare quanto è risultato dalle mie ricerche sulle condanne "multiple" di Gioberti e di Rosmini, per dare un'idea della complessità degli eventi e degli atteggiamenti, e della necessità di portare alla luce ed interpretare con prudenza le carte, le sole capaci di fare chiarezza, sia per una migliore comprensione delle dottrine dei filosofi che per un'adeguata considerazione di alcuni momenti della storia della Chiesa.

Mi permetterei di suggerire alcuni "adempimenti" per gli studiosi. Sul processo giobertiano i documenti da rendere noti sono abbastanza agevolmente sistemabili. Una loro pubblicazione, accompagnata da un'adeguata illustrazione delle situazioni, dovrebbe potersi realizzare nell'ambito della stessa impresa editoriale riguardante l'edizione nazionale delle opere del filosofo torinese. Non si vede perché non dovrebbe essere giunto il momento di lavorare su una condanna che, come scrive in questo volume Traniello, è stata inspiegabilmente ignorata, sottovalutata. La personalità di Vincenzo Gioberti è ancor oggi enigmatica, ed il dibattito sul suo "vero" pensiero, specialmente in ordine alla riforma religiosa, è aperto, riservando, a mio avviso, sorprese interessanti (come si intende dal contributo di Gianluca Cuzzo). Il fatto di comprendere le effettive motivazioni di un'ostilità potrà servire anche a meglio inquadrare il distacco delle posizioni "riformatrici" del pensatore dalla situazione che era prevalente nella Chiesa che si avviava al Sillabo ed alla proclamazione del dogma dell'infalibilità pontificia, vista in chiave di difesa del temporalismo.

Di particolare urgenza poi appare lo studio delle carte rosminiane relative all'esame delle opere (1851-1854), alla revisione del *Dimittantur* (1876-1881), ed alle procedure che portarono alla condanna del 1887. Le varie vicende dei "voti" relativi al 1851-54 sono oggi già abbastanza note per il fatto che parecchi di essi vennero fatti conoscere successivamente alla conclusione del processo, per la dispersione delle carte di alcuni consultori o di alcuni cardinali, nel frattempo deceduti. È abbastanza noto che poi alcuni dei "voti" più rilevanti, come per esempio quello del p. Trullet, furono addirittura pubblicati negli anni Ottanta dell'Ottocento. Occorre tuttavia far presente che le carte relative ai lavori della Congregazione non sono note nella loro interezza, e che sono emerse alcune rilevanti circostanze dall'esame dei diversi incartamenti dell'Indice. Tra l'altro è stata da me ritrovata un'accurata ricostruzione storica dell'insieme dei due processi, dal 1849 al 1854, stesa sui documenti originali dal p. domenicano Marcolino Cicognani (che, non dimentichiamolo, fu, successivamente alla condanna rosminiana del 1887, Segretario dell'Indice). Questi aveva operato nel 1880, presso l'archivio (che si trovava alla Minerva) per incarico del card. Zigliara, in vista della revisione del *Dimittantur*. Egli s'era mosso per cercare tra i pareri dati (e non divulgati) quelli che indicassero posizioni contrarie alla dimissione delle opere. La sua

ricostruzione, tuttavia, lo porta ad affermare che le procedure dell'esame delle opere erano state seguite con scrupolo e che occorreva rispettare l'orientamento largamente maggioritario dei consultori, il quale era stato per una dimissione delle opere rosminiane e per una condanna, in quanto calunniose, delle opere del p. Ballerini, il principale accusatore del Roveretano. Il problema reale di una pubblicazione delle carte del 1851-54 è che i "voti" sono di tale mole da scoraggiare qualsiasi editore. Occorrerà fare una specie di "scelta" dei documenti interessanti, dedicando all'insieme dei "voti" un esame comparativo, del tipo di quello proposto a suo tempo dal p. Cicognani, la cui opera va, a mio avviso, pubblicata, come "fonte" significativa.

Un altro ambito nel quale occorrerebbe che un gruppo di studiosi operasse con molta accortezza e criticità riguarda la revisione del *Dimittantur*. Abbiamo appena rilevato che anche un domenicano "fedele" come padre Cicognani aveva abbracciato, nel 1880, l'opinione, a seguito di un accurato riesame delle carte, a lui rese accessibili, che l'Indice avesse agito nel caso dell'esame delle opere con assoluto rigore ed imparzialità e che pertanto la decisione di "dimettere" le opere rosminiane era stata corretta e non andava rivista. Di questo parere non furono tuttavia i gesuiti e lo stesso Zigliara, diretto "superiore" di Cicognani. L'interruzione dell'ampia "ricostruzione" storica intrapresa da Cicognani si spiega con un orientamento diverso da parte del card. Zigliara, al quale, ad un certo punto, interessò molto di meno sapere come effettivamente fossero andate le cose nel 1851-54, visto e considerato che la revisione del *Dimittantur*, da lui orchestrata, aveva autorizzato a riprendere le accuse di eterodossia nei confronti di Rosmini. Iniziò così una controversia molto animata, che coinvolse parecchi studiosi, con la produzione copiosissima di libelli ed opuscoli, e addirittura di veri e propri libri.

Nelle sue riunioni la Congregazione dell'Indice, come già ho fatto rilevare, fu molto incerta fino all'ultimo sul significato autentico da dare al proprio decreto del 1854. Di queste discussioni sarebbe importante pubblicare i resoconti, finora ignoti ai più e divulgati nei loro contenuti solo dalla ricostruzione, per molti versi confusa e tendenziosa, di Cornelio Fabro, pubblicata nel suo libro *L'enigma Rosmini*, in cui dava notizia dei documenti dell'Indice senza peraltro contestualizzarli. Dai resoconti delle sedute dell'Indice si può desumere che la volontà manifestata da larga parte dei consultori, di non toccare in alcun modo il risultato del processo, e di non rivedere il *Dimittantur*, fosse scavalcata dal disegno di alcuni cardinali (guidati da Zigliara) di pronunciare un parere che indicasse la possibilità che le opere dimesse dalla Congregazione potessero essere riprese ad esame e che in esse venissero riscontrati ancora errori dottrinali. Il parere, espresso dai cardinali il 5 dicembre 1881, senza passare attraverso una Congregazione preliminare (il che fece infuriare un attento protagonista delle vicende del tempo, mons. Vincenzo Tizzani, che tra l'altro era il consultore anziano dell'Indice), verteva intorno alla possibilità che si potesse procedere nei

confronti anche di opere dimesse dalla Congregazione. Esso fu dato dai cardinali su incoraggiamento papale ed in funzione della pratica possibilità della ripresa delle procedure per condannare le dottrine rosminiane che, nel frattempo, i gesuiti Giovanni Maria Cornoldi e Matteo Liberatore avevano proclamato essere infette da panteismo ed ontologismo. Il fatto che tale responso sia riportato da Denzinger (nn. 3154-3155), nonostante la scelta da lui fatta di non pubblicare, di norma, le sentenze dell'Indice (ed infatti, come s'è detto, la condanna di Gioberti non compare), la dice lunga circa l'importanza che fu data ad esso, come "autorizzazione" al processo che si concluse con il decreto *Post obitum*.

Il massimo interesse quindi rivestono soprattutto le carte relative al periodo che seguì la pratica soppressione del decreto *Dimittantur opera*, e che vide l'intervento cauto ma inesorabile della Congregazione del Santo Uffizio, mai entrata fino ad allora nei processi a Rosmini, nonostante gli auspici di parecchi. La Santa Romana Universale Inquisizione, come allora si chiamava, viene ora pesantemente chiamata in causa da un'orchestrazione di richieste di intervento da parte di alcuni esponenti dell'episcopato italiano. Il cardinale Patriarca di Venezia, Domenico Agostini, l'implacabile avversario del rosminiano p. Sebastiano Casara, preposito della Congregazione delle Scuole di Carità di Venezia (Istituto Cavanis), viene consigliato dal p. Cornoldi, che ce ne ha lasciato un resoconto (da me pubblicato nel vol. I di *Neotomismo e intransigentismo cattolico*), di proporre al Santo Uffizio un quesito circa l'insegnabilità nelle scuole cattoliche di alcune proposizioni di stampo chiaramente rosminiano. Il presule riteneva tanto pericolose le dottrine rosminiane che il p. Casara propugnava e pure insegnava ai confratelli ed ai suoi seminaristi da vietare ad un certo punto la formazione interna dei giovani che desideravano entrare nell'Istituto fondato dai Fratelli Cavanis (cfr. una lettera del Patriarca in tal senso del 9 novembre 1883, pubblicata a cura di p. Diego Beggiao nel volume commemorativo dedicato a p. Sebastiano Casara "secondo fondatore dell'Istituto Cavanis", Roma 1999). Il Cornoldi, nello svolgere il suo ruolo di consigliere, preparò l'elenco di cinque proposizioni che per lui compendiarono le dottrine esposte nella *Teosofia* e che erano state già da lui criticate in un'opera del 1881, la quale aveva già di fatto espresso l'auspicio di una condanna. Consegnato al p. Leone Sallua, assessore della Congregazione, il *dubium* viene discusso nel 1883; le proposizioni rosminiane considerate erronee vengono successivamente precisate, ricorrendo ai testi da cui si ritiene possano essere estratte, cioè appunto la *Teosofia*, ma non solo, ed agli scritti critici di p. Cornoldi, tra cui troviamo (allegato regolarmente agli atti del processo) un opuscolo nel quale si afferma con perfetto tempismo rispetto alle esigenze del Santo Uffizio che Rosmini «rispetto all'insegnamento cristiano» presenta tesi erronee.

Sulla base delle indicazioni di Cornoldi, il p. domenicano Paolo Carbò stende nel 1884 un suo "voto", che ritiene fondate le denunce venete. L'incartamento "veneto" s'accresce. Si innesca così

un processo inesorabile verso la condanna. La decisione di affidare l'esame del sistema rosminiano al padre gesuita Camillo Mazzella, della Gregoriana, ed a mons. Francesco Satolli, del Pontificio Seminario Romano, già professore nel Seminario di Perugia, due valenti esponenti del neotomismo "romano", è significativa. Come ben ha sottolineato la recente Nota, il contesto immediatamente precedente alla condanna è quello determinato dall'Enciclica *Aeterni Patris*. I due neotomisti valutano la pericolosità dei testi rosminiani sulla base di strette categorie tomiste. Sono confortati da quelle che essi ritengono le esaurienti analisi di Cornoldi, Liberatore e Zigliara. In quest'ultima fase della questione rosminiana il pensatore domenicano non interviene direttamente: il suo compito è stato quello di sbloccare la situazione determinata dallo scoglio del *Dimittantur*. Il decreto del Santo Uffizio porta la data del 14 dicembre 1887: tuttavia le decisioni sono prese già tra il 3 agosto ed il 17 novembre 1887. La data di dicembre è quella dell'approvazione papale. La decisione di pubblicare il decreto il 7 marzo 1888, allora ricorrenza liturgica di S. Tommaso d'Aquino, si deve soprattutto alla necessità di lasciare decantare le numerose polemiche in corso tra i pensatori cattolici.

Nel riconoscere che la decisione del Santo Uffizio riguardo al pensiero di Rosmini fu presa per la necessità di togliere potenziali e ambigui "concorrenti" riguardo all'uniformazione neotomista operata in ambito soprattutto italiano e romano, la Nota del card. Ratzinger non fa però alcun cenno alle valutazioni negative espresse dal consesso dei cardinali contro le dottrine rosminiane contenute nella *Teosofia*, dalle quali si desume il giudizio di assoluta erroneità di esse. Le motivazioni di quella condanna furono molto severe e a nessuno di coloro i quali presero quella decisione o l'approvarono venne in mente di distinguere il pensiero autentico di Rosmini da tesi che avrebbero potuto essere attribuite a lui da testi ambigui o poco chiari. Si rimane stupiti, nel leggere il commento alla Nota che sul quotidiano della Santa Sede, l'«Osservatore romano», del 1° luglio 2001, viene apposto dal gesuita Karl Joseph Becker, dalle insistenti citazioni di un'opera di Mazzella, la *Trutina theologica* delle quaranta proposizioni rosminiane condannate (pubblicata *Typis Vaticanis*, 1892), onde spiegare il senso limitato del decreto. Mi sembra, al contrario, che proprio lo scritto mazzelliano di commento al decreto *Post obitum* neghi la possibilità che un simile decreto venga ad essere in futuro modificato, ove dovessero cadere le preoccupazioni di un'interpretazione eterodossa del rosminianesimo. La frase latina citata dalla *Trutina* a testimonianza di una presunta ammissione della riformabilità futura del decreto mi sembra che vada intesa al contrario. Mazzella afferma che l'obbligo di osservare il decreto è legato a ciò che è comune alle leggi: cioè esso potrebbe cessare solo se la legge venisse abolita. La conseguenza è che Mazzella ritiene che per questo decreto dottrinale non arriverà mai l'abrogazione. Di qui forse una precipitazione da parte di chi ha commentato la Nota, nel riferire a Mazzella un'intenzione di

riformabilità che egli negò sempre, nella convinzione che l'infallibilità fosse totalmente connessa al decreto e che Rosmini fosse quindi infallibilmente e per sempre condannato nelle sue quaranta proposizioni.

I passaggi che condussero alla condanna delle quaranta proposizioni rosminiane come «*haud consonae catholicae veritati*» debbono, a mio avviso, essere ancora capiti. E soprattutto dev'essere ben chiarito che quanto ora affermato dalla Nota vale per il significato che noi oggi attribuiamo agli eventi di più di cent'anni or sono, ma non vale per la visione che allora venne formulata e s'impose autoritativamente. Studi sulla genesi del testo della condanna erano stati da me compiuti quando si trattò di ricordare il centenario del non simpatico decreto. Mi ero trovato in difficoltà a procedere solo per supposizioni, visto che da parte dell'Istituto della Carità la sentenza del 1887 non era stata assolutamente seguita. Quanto erano mutati i tempi da quando Rosmini aveva potuto inviare il suo procuratore a Roma! Documenti "esterni" al Santo Uffizio pochissimi: si poteva solo procedere per ipotesi. Poi è arrivata la "liberalizzazione" dell'accesso agli archivi e quindi si è aperto un compito nuovo. Si potrà, pertanto, alla fine d'un accurato studio dei documenti, che testimoniano delle vicende avvenute presso la Santa Romana Inquisizione tra il 1883 ed il 1887, offrire agli studiosi ed al mondo della cultura una diretta testimonianza della mentalità con cui si propose di eliminare dal novero del pensiero cattolico ortodosso un sistema ritenuto «poco consono».

Nei loro contenuti, ora, tali documenti dell'incartamento rosminiano attendono di essere valutati e soprattutto portati alla luce con un'adeguata pubblicazione delle parti ufficiali più significative. Nel caso della genesi del *Post obitum* vi sarebbe la possibilità anche di ricostruire il modo con cui furono formulate le quaranta proposizioni, seguendo anche le correzioni apportate tra una Congregazione cardinalizia e l'altra, nel corso del 1887. Anche in questo caso l'esposizione dei documenti del Santo Uffizio fatta dal p. Fabro risulta largamente incompleta e soprattutto appare finalizzata a confermare senza ombra di dubbio il tenore della condanna. Lo scopo del testo di Fabro era quello di escludere ogni procedura di "revisione". Occorre che la pubblicazione critica delle carte tolga di mezzo l'impressione lasciata dalle interpretazioni fabriane.

4. Conclusione. Una grande Istituzione deve poter riconoscere anche le proprie "debolezze"

Le condanne pronunciate su Gioberti e su Rosmini da parte del Santo Uffizio attendono quindi degli editori scrupolosi e intelligenti, che sappiano consegnare agli studiosi quanto di meglio si può delle carte relative, criticamente rivisitate. Parecchie dottrine dei nostri due filosofi potrebbero ricevere un'ulteriore chiarificazione dalla conoscenza degli effettivi argomenti in base ai quali esse vennero ritenute per nulla in consonanza con la fede. Non si afferma che si potrebbero capovolgere i giudizi

o che li si potrebbero confermare: si vuol dire che le diverse argomentazioni presentate possono apparire in nuova luce e che soprattutto dalle procedure ci si può rendere conto della correttezza o meno del lavoro svolto. Non c'è dubbio che la Chiesa avrebbe materiale e argomenti per poter procedere a quella "riparazione" che viene richiesta nel caso che essa abbia agito con scarsa lucidità, nel fraintendimento e nell'esagerazione.

Queste precisazioni e indicazioni intendono tracciare alcune vie di ricerca che, dopo la pubblicazione degli atti del Seminario, potrebbero percorrere gli studiosi animati dalla buona volontà di comprendere le dinamiche delle condanne principali da parte della Chiesa ottocentesca. Confido che le presenti indicazioni metodologiche e l'insieme degli interventi costituiscano una forte sollecitazione a far compiere un passo in avanti alla stessa consapevolezza dei compiti "autocritici" della Chiesa cattolica. La recente Nota del card. Ratzinger è un segno che tale consapevolezza incomincia a delinearsi. Si potranno lamentare, a proposito di essa, troppe cautele e certe ingenuità nel pensare che il significato della condanna sia quello cautelativo invece di quello repressivo e distruttivo, ma non si può negare che si tratti di un gesto importante.

Una parte della stampa italiana, con i Giornali radio della RAI in testa (si ricordino le trasmissioni radiofoniche del giorno 1° luglio), ha prontamente riportato la notizia della "riabilitazione" di Rosmini, equivocando però sulla natura del documento del 1887, presentato come il decreto che condannava l'opera Delle cinque piaghe. Decisamente taluni organi di stampa non hanno saputo distinguere tra i vari "processi" subiti da Rosmini! La "cancellazione" del decreto di messa all'Indice dell'opera rosminiana di fatto era stata già decretata quando nel 1966 fu incaricato il compianto mons. Clemente Riva di preparare l'edizione di essa, con alcune opportune precisazioni. La "cancellazione" del Post obitum è invece un atto di grande importanza, perché dichiara come appartenente ad un episodio ormai concluso tutto quel processo posto in atto dalla denuncia del card. Agostini. Se il Post obitum viene collocato in questa dimensione, è dato allora sperare che parecchi dei decreti delle Congregazioni romane possano veramente essere rivisti nello spirito che sopra ho auspicato. Non si tratta, nell'intraprendere un'azione di riabilitazione decisa e complessiva, di distruggere o di screditare nulla e nessuno: si tratta invece di acquisire una mentalità aperta a comprendere che un'istituzione divinamente costituita, ma sorretta dall'impegno di uomini fallibili, troppo spesso convinti di essere nel vero senza riserve, deve saper riconoscere le proprie debolezze, onde far fronte sempre alle esigenze della fede e della carità e rispondere nell'amore e nella misericordia alle istanze del popolo cristiano.

LE “CAUSE MAGGIORI” DELLA CONGREGAZIONE DELL’INDICE NELL’OTTOCENTO

Dopo il rientro di Papa Pio VII a Roma il 24 maggio 1814, inizia anche nello Stato della Chiesa quello che comunemente si chiama l’epoca della restaurazione, cioè la riattivazione di strutture e tendenze che alcuni già credevano superate o abolite². Durante alcuni anni, Dicasteri importanti della Curia romana non potevano svolgere la loro attività anche per l’assenza di molti Cardinali. Fra questi figura la Congregazione dell’Indice, che due anni e mezzo dopo il rientro di Pio VII a Roma presentò al pubblico i primi risultati del suo lavoro in forma di un decreto di condanne varie. Questo documento del gennaio 1817 costituisce l’inizio dell’ultimo centenario di questa Congregazione³, abolita nel 1917 in occasione della pubblicazione del Codice di diritto canonico. Inizia così il “canto del cigno” che va a morire, cioè la voce con la quale la Congregazione dell’Indice si fece sentire negli ultimi cento anni della sua esistenza. Ogni singola nota in questo canto, ogni singola condanna cioè meriterebbe uno studio approfondito, un lavoro ancora tutto da fare. E sono state parecchie le condanne nell’arco dei cento anni qui considerati. In soli trent’anni, la Congregazione dell’Indice proibì 510 titoli (dal 1817 al 1846); nei vent’anni successivi seguirono altre trecento condanne di titoli, complessivamente 816 dal 1817 al 1866. Si devono aggiungere altre circa duecento condanne pronunciate non dalla Congregazione dell’Indice, ma da quella del Sant’Uffizio, oppure quelle emanate dai Pontefici direttamente in maniera più solenne (Encicliche, Brevi, ecc.), come nei casi di Lamennais (*Les paroles d’un croyant*), Georg Hermes, Jakob Frohschammer e altri. In tutto si arriva, in cento anni dal 1817 al 1917, a quasi 1500 titoli proibiti dalla Santa Sede, cioè dai Papi romani o dagli organismi competenti da loro stabiliti.

In nessun modo intendo affermare che questi 1500 casi di condanna esplicita o anche di esito diverso (per es. assoluzioni, come «*Dimittantur opera*») siano tutte cause “minori”; anzi ognuno di essi rispecchia a modo suo e nelle diverse circostanze la “politica delle condanne” praticata

² Sul rientro del Papa a Roma e sulla restaurazione anche del lavoro della Curia romana è sempre valido Josef Schmidlin, *Papstgeschichte der neuesten Zeit. Band I: Papsttum und Päpste der Restauration (1800-1846)*. 2a edizione. München 1933, p. 122. – Alcune abbreviazioni utilizzate in seguito: DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma 1960 ss; BBKL = *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, ed. da F. W. Bautz. Hamm-Herzberg 1975 ss; DHGE = *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, ed. da A. Baudrillart e altri. Paris 1912 ss; LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*. 3a ed., ed. da W. Kaspar e altri. Freiburg i. Br. 1993 ss.

³ Sulla storia dell’Indice rinvio qui a due dizionari (con rispettiva bibliografia): Dominique Le Tourneau, *Index*, in: Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la Papauté*. Paris 1994, pp. 859-61; Agostino Borromeo, *Congrégation de l’Index*, ivi p. 862 ss; Herman H. Schwedt, *Index der verbotenen Bücher. Historisch*, in: LThK, 5 (1996), col. 445 ss. Sulla statistica delle condanne cfr. Joseph Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher. In seiner neuen Fassung dargelegt und rechtlich-historisch gewürdigt*. Freiburg 1904, pp. 456-74.

all'epoca dalla Santa Sede. Uno solo sguardo nel vecchio libro di Franz Heinrich Reusch sulla storia dell'Indice romano fa vedere la complicatezza politica in certe cause, come in quella delle opere del filosofo e ministro francese Victor Cousin⁴, finita con una condanna chiara e mai pubblicata, di modo che il nome di Cousin non apparve mai sull'Indice dei libri proibiti.

Fra le tante cause giudicate dalla Congregazione dell'Indice durante l'Ottocento, tutte differenti per importanza e contesto politico, spiccano fuori alcune chiamate nel presente contesto "cause maggiori" sia per la lunga durata del dibattito, per gli echi in pubblico pro e contro, come pure per l'altalena procedurale fra condanna e "assoluzione" o per la divisione dei Curiali stessi in diverse frazioni e fazioni. Scelgo qui tre di queste cause maggiori o "causes célèbres" dell'800, cioè la causa quasi eterna di circa 40 anni riguardante Antonio Rosmini, quella di Anton Günther condannato nel 1857 con importanti ripercussioni fino agli anni Sessanta dell'Ottocento e con precedenze che risalgono alla condanna di Georg Hermes nel 1835, anche questo una catena di conflitti di quasi 40 anni, ed infine una terza causa "eterna", quella sulla teologia dell'Università cattolica di Leuven nei quasi trent'anni dal 1837 al 1866.

Non procedo in ordine cronologico, ma preferisco dare alcuni cenni sulle tre cause di Rosmini, di Ubaghs (Leuven) e di Günther per aggiungere alcune considerazioni e domande.

La prima causa maggiore della Congregazione dell'Indice nel nostro contesto riguarda le procedure delle Istituzioni romane (della S. Sede) contro i libri di Antonio Rosmini⁵. In questo ambiente della cattedra di Luciano Malusa a Genova è inutile aggiungere altra acqua nel fiume Reno, perché tutti

⁴ Sull'affare Cousin cfr. Giacomo Martina, *Pio IX (1851-1866)*. Roma 1986 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 51), pp. 622-5; Franz Heinrich Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*. Vol. 1-2. Bonn 1883-1885; Ristampa Aalen 1967, vol. II, p. 1038 ss.

⁵ Cfr. Luciano Malusa (Ed.), *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi*. Stresa 1999 (con ampia bibliografia). Sulle nomine del Rosmini a Consultore delle Congregazioni del Sant'Offizio e dell'Indice e sull'esercizio di tale ufficio mancano vari dati. La nomina avvenne il 2 ottobre 1848 per le cariche presso le due Congregazioni: Archivio Segreto Vaticano, Segreteria di Stato, Rubr. 2, 1848, fasc. 1, fol. 242. Le corrispondenti comunicazioni del Segretario di Stato (card. Giovanni Soglia Ceroni) in quella data (2 ottobre) al segretario del Sant'Offizio (card. Vincenzo Macchi) ed all'Assessore del S. Offizio (Mons. Prospero Caterini) stanno (con firma autografa) in: Archivio Congregazione della Dottrina della Fede, Iuramenta S.Officii 1834-1848, senza fogliatura. Il giuramento presso il S. Offizio, prestato da Rosmini in data 15 novembre 1848 sul mantenimento del segreto assoluto sugli affari della Congregazione, sta ivi (con firma autografa di Rosmini). Come altri Consultori del S. Offizio, anche Rosmini fece giurare sul segreto del S. Offizio un suo collaboratore o segretario, che doveva eseguire eventuali lavori o soltanto leggere carte dirette dal S. Offizio al Rosmini: era il sac. Giuseppe Toscani, Giuramento ivi (foglio senza data; dovrebbe essere del 1848). I soliti elenchi stampati della Corte papale, editi annualmente dall'editore Cracas sin dal 1716 sotto il titolo "Notizie per l'anno.....", non uscirono negli anni 1849-1850. Nell'anno 1851, le "Notizie", a pag. 215, portano il nome di Rosmini come Consultore della Congregazione dell'Indice, e così anche negli anni fino al 1855 (morte di Rosmini). Nelle "Notizie per l'anno" 1851, alle pp. 200-201, il nome di Rosmini manca nell'elenco dei Consultori della Congregazione del Sant'Offizio, nonostante la sua nomina del 1848. La ragione: l'assessore del S. Offizio, Mons. Prospero Caterini, un prelado spesso conosciuto per le sue scelte integriste e quasi oltranziste, aveva cancellato di testa sua il nome di Rosmini dall'elenco dei Consultori, trasmesso dal S. Offizio all'editore Cracas. Non si sa chi fece creare a Pio IX una commissione di tre cardinali sul problema, se inserire il nome di Rosmini fra i Consultori sull'elenco stampato di Cracas, o meno. Risultato: le "Notizie per l'anno" 1852, a pag. 204, riportano il nome di Rosmini fra i Consultori del S. Offizio, e così anche nelle edizioni degli anni seguenti, fino alla morte del Roveretano nel 1855. Cfr. sulla commissione cardinalizia: Gianfranco Radice, *Pio IX e Antonio Rosmini*. Città del Vaticano 1974 (Studi Piani, 1), p. 173.

conoscono quello che io chiamo la continuità subcutanea di un solo affare, appunto quello di Rosmini. E' inutile parlare di varie cause rosminiane separate, nel senso che una non condizionasse l'altra; si tratta di un unico filone, in varie fasi e tempi: nel 1849 la condanna di due titoli da parte della Congregazione dell'Indice, nel 1854 la sentenza "assolutoria" della stessa Congregazione (Dimittantur opera), ed infine nel 1887 le 40 proposizioni respinte dalla S. Sede ed estratte da varie opere di Rosmini.

Il Padre Cornelio Fabro, dichiarato avversario di Rosmini, finora è stato l'unico a pubblicare i risultati dei suoi studi su tutto il materiale archivistico, reperito nella Congregazione per la Dottrina della Fede fra i cosiddetti "Affari celebri" e che abbraccia l'arco dei 40 anni di polemica. Fabro insiste che si tratterebbe di tre processi distinti, posizione sintomatica difesa da certi teologi e a mio avviso poco storica. Nessuno dei protagonisti della seconda fase, conclusasi con il Dimittantur del 1854, e dell'ultima fase sotto Leone XIII, poteva far astrazione dai precedenti ed ignorare l'accaduto in passato. L'ultimo atto del 1887, il Decreto Post obitum, va considerato giustamente come tentativo revisionistico nei confronti del Dimittantur, e lo stesso Fabro deve parlare del Post obitum come di una «conclusione del movimento revisionistico intorno al Dimittatur»⁶. In maniera analoga, anche la seconda fase delle procedure (anni 1851-1854 presso la Congregazione dell'Indice) non è comprensibile senza tener conto del primo atto, cioè della messa all'Indice dei due titoli rosminiani nel 1849. Infatti, presso alcuni collaboratori della Congregazione dell'Indice, dopo il 1849 si spargevano sentimenti di malumore e di diffidenza nel senso che si temeva di essere strumentalizzati da certi gruppi di pressione. Con troppa facilità, le procedure romane subirono interventi di vario genere, specie a favore dell'accusato. Cento anni più tardi, il cardinale Alfredo Ottaviani⁷ ha descritto tale fenomeno in queste maniere: «Devo ammettere che nel corso dei secoli il Sant'Uffizio si era allontanato da questa procedura [prevista dalla Sollicita ac provida di Benedetto XIV nel 1753], sostituendola con una autoritaria».

⁶ Cornelio Fabro, *L'enigma Rosmini. Appunti d'archivio per la storia dei tre processi (1849, 1850-1854, 1876-1887)*. Napoli 1988, p. 185. Già nel sottotitolo del suo lavoro, Fabro esprime la sua tesi dei "tre processi", ritenuta poco storica dall'autore delle presenti righe.

⁷ L'importante intervista del cardinale Alfredo Ottaviani, allora Pro-Prefetto del S. Uffizio, sta in: Domenico Campana, *L'Indice, la pillola, il socialismo. A colloquio col Cardinale 'terribile'*, «Gente», N°15 del 13 aprile 1966, pp. 3-6. Al testo citato, Ottaviani aggiunge come spiegazione: «È molto doloroso che si fosse arrivati a questo, ed è difficile dire come vi si fosse arrivati. Forse la "suprema" Congregazione non era sufficientemente controllata» (p. 3). Una versione francese sotto il titolo *Déclarations du cardinal Ottaviani à la revue 'Gente'*, «La Documentation Catholique», N° 1470 del 1° maggio 1966, vol. 63 (1966), coll. 837-44, col. 839: «Je dois admettre qu'au cours des siècles, le Saint-Office s'était éloigné de cette procédure, en lui substituant une procédure autoritaire. Il est très douloureux qu'on en soit arrivé à cela, et il est difficile de dire comment on y est arrivé. Peut-être la "suprême" Congrégation n'était-elle pas suffisamment contrôlée». Un estratto in traduzione tedesca ha realizzato L[udwig] K[aufmann], *Prophet Ottaviani?*, «Orientierung», 39 (1975), p. 37. Ottaviani si riferisce alla procedura, prescritta da Benedetto XIV. Manca uno studio storico sulla genesi dell'ordinamento fatto nel 1753. Sul significato giuridico si veda Hans Paarhammer, 'Sollicita ac provida'. *Neuordnung von Lehrbeanstandung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert*, in: André Gabriels (ed.), *Ministerium Iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann*. Essen 1985, pp. 343-61.

Negli anni '50 dell'Ottocento, il Segretario della Congregazione dell'Indice apparteneva a quelli che per contrastare o bilanciare le "procedure autoritarie" credevano di dover difendere gli imputati quasi ex officio e di rafforzare così le chances della difesa. Il segretario della Congregazione era all'epoca il ligure padre Angelo Vincenzo Modena, domenicano, chiamato nel 1849 dal genovese Cardinal Brignole, Prefetto del dicastero. Il padre Modena non incaricò alcun gesuita per la stesura di un voto sulle opere rosminiane, e con tono di critica il padre Fabro rinfaccia allo stesso segretario di aver "guidato"⁸ i lavori dei Consultori. Avendo facoltà abbastanza larghe ed avendo anche quasi mani libere sotto un cardinale prefetto come Brignole (che morirà nel 1853), il p. Modena avrà in seguito il pieno appoggio del nuovo prefetto della Congregazione, il napoletano Girolamo D'Andrea che si farà un nome per le sue tendenze liberaleggianti.

Oltre le persone in testa alla Congregazione, cioè Prefetto e Segretario, troviamo all'Indice in quegli anni un bel numero di consultori⁹ spesso inclini a sostenere la linea di D'Andrea e di Modena, con l'intento di mitigare le controversie e di contrastare gli zelanti. Sono Mons. Vincenzo Tizzani, noto più tardi come liberale ed antigesuita, il Bibliotecario Luigi Maria Rezzi, sempre nel mirino dei gesuiti perché considerato apostata dall'ordine dopo il suo abbandono della Compagnia di Gesù durante i conflitti intestini intorno al 1820; inoltre sono da menzionare il francescano Antonio Fania da Rignano, il conventuale Angelo Trullet, il benedettino irlandese Bernard Smith, il barnabita Carlo Giuseppe Vercellone, e vari altri.

Tutt'altro vento invece tirava alla Congregazione del S. Uffizio. Sia durante la preparazione del Dimittantur come anche dopo, lo manifestano le critiche del padre Giacinto De Ferrari, domenicano e Commissario del S. Uffizio¹⁰. La Congregazione dell'Indice, nata nel 1571 quasi come una succursale dell'Inquisizione romana, doveva rafforzare e potenziare i lavori di quest'ultima. Trecento anni più tardi, la situazione dei due dicasteri era cambiata. Dall'originario rafforzamento che la Congregazione dell'Indice doveva offrire al S. Uffizio, si era creata una specie di rivalità, una

⁸ Secondo il p. Fabro «questa fase del processo [di Günther fu] guidata (sembra) completamente dal P. Modena sia per la scelta dei Consultori sia per la compilazione dei Voti stessi» (*L'enigma*, pp. 107-8). Sul cardinale Girolamo D'Andrea (1812-1868) cfr. la voce di Giuseppe Monsagrati in DBI, 32 (1986), 539-45; sul cardinale Giacomo Luigi Brignole (1797-1853), nipote dell'ultimo Doge di Genova, cfr. la voce di G. L. Bruzzone, in *Dizionario Biografico dei Liguri dalle origini al 1990*, a cura di William Piastra, Vol. 2, Genova 1994, p. 226 ss; sul P. Angelo Vincenzo Modena OP (1796-1870), nativo di San Romolo (San Remo), cfr. l'anonimo schizzo in: «Année Dominicaine». Vol. 1. Grenoble 1912, pp. 302-5.

⁹ Sul Consultore Mons. Vincenzo Tizzani (1802-1892) cfr. *Il Concilio Vaticano I: Diario di Vincenzo Tizzani (1869-1870)*, a cura di Lajos Pásztor. Vol. 1-2. Stuttgart 1991 (Päpste und Papsttum, vol. 25, 1-2); su Luigi Maria Rezzi (1785-1857), Gesuita, nel 1820 cacciato dall'Ordine e bibliotecario a Roma, cfr. *Enciclopedia Italiana*, 29 (1936), col. 190; su p. Antonio Maria da Rignano OFM (1804-1880), poi Mons. Fania e vescovo di Potenza, cfr. Doroteo Forte, *P. Antonio M. Fania da Rignano Garganico. Un animatore e un precursore*. Bari-Roma 1961; sui Consultori Bernard Smith OSB (1812-1892), Angelo Trullet OFMConv. (1813-1879) e Carlo Giuseppe Vercellone (1814-1869), dei Barnabiti, cfr. i saggi biografici in BBKL, 10 (1995), coll. 688-90; 12 (1997), coll. 635-9 e 1233-8. Cfr. Sergio Pagano, *Carlo Vercellone e la condanna delle opere di Vincenzo Gioberti*, «Barnabiti Studi», 4 (1987), pp. 7-62, con note anche su vari consultori, per es. su Fania (p. 38 ss).

¹⁰ Sul genovese P. Giacinto De Ferrari OP (1805-1874), Commissario del S. Offizio e tomista intransigente, cf. la voce di G. L. Bruzzone in: *Dizionario Biografico dei Liguri*, Vol. 4, 1998, p. 332, e Pagano, p. 39 ss.

differenziazione come fra due scuole filosofiche o teologiche. Mentre alla Congregazione dell'Indice varie persone fra Cardinali e Consultori, ivi incluso il segretario, erano disposti ad ammettere una pluralità di varie opinioni e filosofie, compatibili con la dottrina cattolica, il S. Ufficio operava con molta più ristrettezza. Solo così si spiegano le mosse politiche e strategiche, di iniziare per esempio un processo presso l'una o l'altra Congregazione, di far intervenire il S. Ufficio negli affari dell'Indice oppure di aprire un nuovo round presso il S. Ufficio come avvenuto per la preparazione del Decreto Post obitum.

L'abilità degli strateghi dottrinali nell'uso di questo strumentario si verifica anche in un secondo "affare celebre", quello del sacerdote Gerard Casimir Ubaghs¹¹. Era nato a Maastricht ed insegnava all'Università cattolica di Leuven, dove anche altri colleghi seguivano più o meno la filosofia di Ubaghs. Questi partiva nella gnoseologia inizialmente dal «sensus communis» di Lamennais come fonte e garante della conoscenza umana. Dopo la condanna di Lamennais sotto Gregorio XVI, Ubaghs mitigò ripetutamente le sue posizioni chiamate tradizionalismo (o anche ontologismo), di modo che alla fine rimase un semitradizionalismo moderato. Nel 1836 Ubaghs trasmise le sue opere a Roma per controllo. Il cardinale Segretario di Stato, Luigi Lambruschini, rispose: «Ho letto poi gli elementi della filosofia razionale del Sig[no]r Ubags e mi è grato di esprimerle [al Nunzio].... giusta lode per questo suo lavoro e per li sani principii nel medesimo contenuti, in specie ove trattasi dei criteri di verità e dei mezzi di ritrovarla»¹². Vari avversari dell'Università cattolica scatenavano critiche pubbliche all'insegnamento dei Lovanesi, ed il nuovo Nunzio presentò formalmente alcune opere di Ubaghs e di Charles De Coux all'esame della Congregazione dell'Indice. Secondo i voti espressi dai Consultori, Mons. Paul Cullen, il futuro cardinale, e l'abate Giuseppe Zuppani dei Camaldolesi, la Congregazione chiese a Ubaghs la rettifica di alcune espressioni e proposizioni. Ubaghs preparò una nuova edizione dei due libri, trasmessi dal Nunzio Gioacchino Pecci (futuro Leone XIII) alla Congregazione dell'Indice per controllo. Alla fine, nel 1846, Ubaghs ricevette una lettera con piena "assoluzione": «Significo, declarationes illas atque varietates, quas monente S. Congregatione in novissima tuorum operum Logicae ac Theodiceae editione fideliter abundanterque effecisti, voto ac sententiae ejusdem S. Congregationis prorsus respondisse»¹³. La lettera, scritta «mandato Cardinalis Praefecti», cioè in

¹¹ Sull'affare di Ubaghs e le persone coinvolte cfr. G. Martina, *Pio IX*, e soprattutto adesso la tesi di Johan Ickx, *'In attesa che Roma parli...'. La causa di Gerard Casimir Ubaghs, professore all'Università cattolica di Leuven, presso la S. Congregazione dell'Indice e la Suprema Congregazione del Sant'Offizio (1837-1867)*. Diss. phil. Roma (Univ. Gregoriana) 2000. Fino alla pubblicazione di questa tesi, resta il miglior lavoro André Franco, *Geschiedenis van het Traditionalisme aan de Universiteit te Leuven 1835-1867*. Leuven 1956.

¹² Lettera di Lambruschini al Nunzio in Belgio, da Roma 1 novembre 1836, in: Aloys Simon, *Documents relatifs à la nonciature des Bruxelles (1834-1838)*. Bruxelles-Rome 1958, p. 287, citata anche da J. Ickx, *'In attesa...'*, parte D, nota 42.

¹³ Lettera del P. Antonino Degola OP, Segretario della Congregazione dell'Indice, a Ubaghs, del 1 settembre 1846, in: Ad. Delvigne, *Les doctrines philosophiques de Louvain et les Congrégations romaines 1834-1866. Une page d'histoire*

nome del cardinale Angelo Mai, era firmata dal Segretario della Congregazione, il domenicano Tommaso Antonino Degola, di Alassio, nipote del famoso giansenista Eustachio Degola di Genova. Ubaghs credeva per molti anni di aver corrisposto agli ordini della Congregazione, «prorsus respondisse». Venti anni più tardi, i Cardinali del Sant'Uffizio decretarono, «che sebbene l'anzidetto autore abbia in alcuni luoghi attenuate ed addolcite le forme esterne delle sue opinioni filosofiche, nondimeno sostanzialmente ha lasciato identici i principi»¹⁴. Sorvolo sulle conseguenze (con ritiro di tutti i libri dall'insegnamento, dimissioni di Ubaghs e grida di vittoria dei nemici dell'Università cattolica di Leuven) ed anche sulle mosse pubbliche e segrete dei venti anni che intercorrono fra la lettera di Mai/Degola del 1846 ed il Decreto del S. Uffizio del 1866; mi restringo a uno sguardo all'interno della Congregazione dell'Indice dove nella seconda metà degli anni '50 si tentava di ripetere l'assoluzione, avvenuta in precedenza in favore di Ubaghs. Sembra che i già nominati cosiddetti liberali all'interno della Congregazione, il Prefetto D'Andrea, il segretario Modena, con i Consultori Vercellone, Fania da Rignano, Tizzani ecc. tentassero un bis del *Dimittantur* su Rosmini. A differenza però della causa Rosmini, il padre Giovanni Perrone del Collegio Romano giocò allora un ruolo molto importante, coadiuvato anche dall'esterno dai suoi discepoli, come dal vescovo di Brugge, Jean-Baptiste Malou¹⁵. Forse il p. Perrone insinuava a Pio IX l'idea di capovolgere la maggioranza creando una Congregazione mista fra Indice e S. Uffizio. Naturalmente, tale strategia dottrinale non lasciava alcuna chance per i cosiddetti liberali, ed in seguito ad una lettera di D'Andrea a favore dei Lovanesi, fatta smentire dalla S. Sede, il Prefetto della Congregazione diede le dimissioni. A D'Andrea seguì il cardinale Ludovico Altieri, Camerlengo del Collegio dei Cardinali, un moderato. Ma anche le sue disperate iniziative per salvare la dignità della sua Congregazione dall'abbraccio soffocante da parte del S. Uffizio fallirono completamente contro il partito del padre Perrone e dell'assessore Raffaele Monaco La Valletta, nominati qui soltanto come partes pro toto del gruppo anti-moderato. Visto il fallimento dei suoi tentativi di liberarsi dal big brother del S. Uffizio nella causa lovaniense, Altieri diede le dimissioni alla fine del 1864. Con la caduta della seconda testa al vertice della Congregazione dell'Indice, la frazione antimoderata, rappresentata dal p. Perrone all'interno della Congregazione, aveva vinto la battaglia dottrinale con una strategia molto efficiente: sopraffazione dei moderati della Congregazione dell'Indice, uniformando la maggioranza di essa a quella del S. Uffizio.

contemporaine. Bruxelles 1893, p. 40. Sul p. Tommaso Antonino Degola, nativo di Alassio intorno al 1776, morto nel 1856 a 80 anni, segretario dell'Indice sin dal 1822 con dimissioni date nel 1849, cfr. Innocentius Taurisano, *Hierarchia Ordinis Praedicatorum*, Romae 1916, p. 120.

¹⁴ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, Decreta S. Officii, vol. 1866 sotto la data del 21 febbraio. Si tratta degli stessi libri *Logica* e *Theodicea* di Ubaghs, di cui già nel 1846.

¹⁵ Sul p. Giovanni Perrone SJ (1794-1876) cfr. la voce di Peter Walter, in: LThK, 8 (1999), col. 38 ss; su J.-B. Malou (1809-1864), figura molto importante nell'affare, cfr. la voce in LThK, 6 (1997), col. 125 ss, e tutto il lavoro di J. Ickx.

Un altro cosiddetto affare celebre riguarda il filosofo e teologo Anton Günther¹⁶, nativo di Lindau nella parte tedesca della Boemia del Nord, vissuto a Vienna come insegnante privato e scrittore. La filosofia di Günther, semi-idealista, intendeva conciliare l'auto-accertamento dell'Io e dell'Essere (sulla scia di Descartes), con una netta divisione fra spirito e materia (in seguito all'Idealismo tedesco) di modo che per l'ilemorfismo antico e tomistico restava poco spazio. Dopo le prime polemiche ed una denuncia dalla Renania (ambiente di Colonia) alla Congregazione dell'Indice nel 1852 nacque una procedura di straordinaria dimensione per quanto riguarda la pubblicità e la produzione di carte, lettere e voti all'interno della Congregazione dell'Indice. Si schierarono quasi le stesse fazioni fra i Consultori (Benedettini, Francescani ed altri fra i difensori di Günther, Gesuiti contrari, come il padre Giuseppe Kleutgen¹⁷), tutto in analogia agli affari di Rosmini e di Leuven. Ed il prefetto D'Andrea con il segretario della Congregazione, il padre Modena, tentarono fino all'ultimo quel ruolo che nel presente contesto si può chiamare «defensio ex officio»: agli occhi dei moderati come D'Andrea, una difesa fair ed accettabile non era prevista dalle norme della procedura, e quindi, i moderati tentarono una specie di difesa d'ufficio. Quando infine la Congregazione dell'Indice si vide confrontata con il pericolo di essere scavalcata e quasi estromessa, cioè con i tentativi di concludere la causa Günther non più con un decreto della Congregazione, ma con un Breve pontificio, i moderati al dicastero dell'Indice cambiarono tattica. Aniché perseguire un'assoluzione dei testi di Günther, irrealizzabile nell'ambiente del dicastero, D'Andrea ed i suoi puntarono sulla cosiddetta semplice messa all'Indice (proibizione delle opere senza alcuna motivazione): tale decreto sembrava il minor male per Günther, per evitare un Breve pontificio con un elenco di tante proposizioni condannate che tradizionalmente figura molto in alto nella graduatoria delle condanne romane.

Infatti, la Congregazione dell'Indice decretò una cosiddetta condanna "semplice" delle opere di Günther ai primi dell'anno 1857, per evitare il peggio, cioè un Breve pontificio contro il Viennese. Il partito contrario però ottenne entro mezz'anno un rovesciamento rispetto alle posizioni della Congregazione dell'Indice: con l'aiuto del padre Kleutgen, del Cardinale bavarese Carl August von Reisach e di altri, Pio IX emanò il Breve solenne *Eximiam Tuam* del 15 giugno 1857. Tale Breve conteneva la più solenne condanna pontificia delle dottrine che un sacerdote abbia subito in tutto il secolo XIX, oltre a quelle di Lamennais. Era uno schiaffo morale del Pontefice nei confronti della Congregazione dell'Indice, che tentò di ignorarlo, considerando sempre il proprio Decreto del gennaio 1857 come atto finale nella causa di Günther, quindi non il Breve del giugno seguente. Si parlava del Breve pontificio, con critica ostentativa, non come di un atto del magistero, ma come di

¹⁶ Cfr. la mia voce su A. Günther e sul Güntherianismo in: LThK, 4 (1995), coll. 1105-7 (con bibliografia).

¹⁷ Sul p. Joseph Kleutgen SJ (1811-1883), importante per la storia della neoscolastica e per le condanne pronunciate dalla S. Sede negli anni '50, cfr. la voce di Peter Walter in: LThK, 6 (1997), col. 135.

una «lettera privata»¹⁸ del Papa, e non meraviglia che qualche güntheriano desiderava che tale lettera fosse messa all'Indice.

Concludo con qualche considerazione e alcune domande.

1. Le tre cause maggiori di Rosmini, di Ubaghs e di Günther hanno in comune come oggetto il pensiero ed i libri di tre sacerdoti cattolici con indiscussa adesione alla loro Chiesa. Tutti e tre avevano molti seguaci e simpatizzanti e furono protetti da Cardinali e vescovi.
2. Non mancavano contemporanei che non la pensavano come Rosmini o gli altri teorici nominati, anzi ne erano avversari per motivi filosofici, come nel caso di Günther per la sua speciale variante sull'autoaccertamento tipo «cogito ergo sum» cartesiano; comunque, anche fra tali critici o avversari non tutti credevano che le teorie in discussione uscissero dal limite consentito a un pensatore cristiano-cattolico. Come era accaduto con il pluralismo delle scuole classiche dell'Agostinismo, Tomismo, Scotismo ecc., anche le nuove scuole di Rosmini, Günther ecc. passarono per compatibili e non necessariamente contrastanti con le dottrine definite dalle autorità della Chiesa romana.
3. Non solo nei vari paesi europei, ma anche all'interno della Curia romana ed in particolare della Congregazione dell'Indice si riproducevano sostanzialmente, non dico in maniera quantitativa, gli schieramenti internazionali intorno alla pretesa incompatibilità di Rosmini, Günther ecc. con la dottrina della Chiesa cattolica: pro e contra. Gli affari celebri elencati dimostrano che il mitico monolitismo della Curia romana appartiene al mondo delle favole. Forse l'esistenza dell'odierno fondo archivistico degli "affari maggiori" si deve proprio alla molteplicità discorde dei voti, memoriali, interventi scritti pro e contra, tutti nati appunto perché la pretesa incompatibilità delle proposizioni e teorie dei singoli autori con la dottrina della Chiesa non era ovvia.
4. All'inizio del '900, il filosofo francese Maurice Blondel abbandona il concetto classico del Cattolicesimo in singolare, cioè dell'unico cattolicesimo, ed analizza fra i cattolici contemporanei due mentalità opposte e diverse, parlando di «deux catholicismes», uno chiuso e l'altro aperto ai tempi moderni. Specialmente dopo il 1848 si osservano spostamenti e cambiamenti di mentalità fra i cattolici, frequenti sviluppi anche biografici nella stessa persona fisica come nel caso di Döllinger che cambia da ultramontano combattente a cattolico liberale. Sviluppi analoghi si vedono anche all'interno della Curia romana, per esempio nella biografia del vescovo Vincenzo Tizzani,

¹⁸ Sul Breve pontificio *Eximiam Tuam* del 1857, considerato come «Privatschreiben» di Pio IX, cfr. Herman H. Schwedt, *Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 101 (1990), pp. 301-43, in particolare p. 333. Ivi p. 328 la lettera di Franz Peter Knoodt, güntheriano, del 1857, richiedente che il Papa mettesse sull'Indice dei libri proibiti il proprio Breve pontificio contro Günther, includendovi anche tutti i decreti elaborati dalla Congregazione dell'Indice: «dass der h. Vater diesen seinen Brief [Breve] samt der Arbeit der Indexkongregation auf den Index setzt».

intransigente e poi liberale-cattolico, oppure nel cardinale D'Andrea e nel Padre Modena, protagonisti degli affari celebri in parola e tutti in gioventù tutt'altro che liberali.

5. I sociologi e gli storici dovranno cercare le cause ed i modi in cui un gruppo dei due o dei vari "cattolicismi" nell'800 riuscì a sopraffare un altro gruppo, rosminiano o altro, servendosi dell'autorità papale. Appropriarsi dell'autorità istituzionale per i propri scopi potrà definirsi anche come bonapartismo, sia in forma di improvviso Putsch, come dicono i tedeschi, o colpo di mano, sia in forma di progressiva privatizzazione del potere e delle istituzioni. Sarebbe interessante una ricerca sui come e perché della condanna di una parte del cattolicesimo procurata dalla parte rivale, servendosi di un potere in crescendo centralismo, per realizzare i propri scopi, quello che qui appunto si chiama privatizzazione di una istituzione.

6. Manca una ricerca sistematica sulle giustificazioni usate dalla S. Sede per spiegare singole condanne e divieti. Con troppi ragionamenti divergenti, con pretesti palesi e costruzioni apologetiche, i rappresentanti della S. Sede vendevano i loro prodotti, cioè i divieti romani e le rispettive motivazioni. Dopo la condanna delle opere di Georg Hermes, la S. Sede inventò l'argomentazione che dopo la morte dell'autore non si potessero rivelare le sue proposizioni sbagliate¹⁹; quarant'anni più tardi, si condannarono 40 proposizioni, dichiarate appositamente postume. Una ricerca dettagliata dovrebbe analizzare le molteplici spiegazioni, giustificazioni ed apologie private, semiufficiali ed ufficiali della Curia nell'800 nel contesto delle condanne dottrinali.

7. Varie Chiese, anche gruppi non religiosi, hanno sempre respinto o condannato certe teorie sulla base delle proprie costituzioni, dichiarando certe dottrine come nocive, antiumane o immorali (ateismo, violenza, pornografia ecc.). Però la S. Sede non ha mai spiegato nell'800 con ragioni tratte dal proprio deposito di fede, cioè dalla rivelazione di cui si proclama custode, perché oltre a una condanna in forma di rimprovero si debba procedere a un divieto di lettura con sanzioni pesanti. La S. Sede non ha mai pubblicato una prova derivante dalla propria costituzione, cioè dalla rivelazione, che obbligasse oppure imponesse usare un divieto di certi libri. I divieti dei libri (*prohibitiones librorum*) con scomunica per i trasgressanti, negli affari celebri menzionati, non vengono discussi e

¹⁹ La Santa Sede scriveva agli Hermesiani che per legge o uso costante («de constanti Sanctae Apostolicae Sedis instituto»), il solenne Breve di condanna contro Hermes (1835) non poteva comunicare gli errori trovati, perché l'autore era già morto (nel 1831): «in libris scilicet reprobandis nequiquam pervulgari aut communicari propositiones illas, ob quas Pontificium fertur damnationis decretum, praesertim quando auctor decesserit»: Lettera dell'incaricato della S. Sede, cardinale Emmanuele De Gregorio, all'ermesiano Francesco S. Biunde, del 14 gennaio 1836, pubblicata in: Franz Xaver Biunde, *Enarratio et Refutatio Incriminationum, quibus et rem et disciplinam Hermesianam nuper proesuti sunt Leodiensium Auctores*. Treviris 1837, p. 57. Sul contesto cfr. Herman H. Schwedt, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*. Rom-Freiburg 1980, p. 208. La S. Sede trovava anche durante la vita dell'autore pretesti per la «tradition de l'Index, de ne pas communiquer les motifs de la condamnation» all'autore o a altri, come nella risposta ufficiale del 1913 a Henri Brémond (morto nel 1933), pubblicata in: André Blanchet, *Histoire d'une mise à l'Index. La 'Sainte Chantal' de l'Abbé Brémond. Études Brémondiennes*. Paris 1967, p. 157.

passano quasi come «ça va sans dire», come un diritto ovvio della S. Sede senza necessità di giustificazione. La ricerca dovrebbe analizzare come, se non ad extra, la S. Sede almeno per se stessa si autoassicurava con prove chiare sulla necessità derivante dal deposito di fede, che si dovesse vietare la lettura di certi libri con sanzioni canoniche. E nel caso non si trovassero tali prove, quali conseguenze derivano da un abuso d'ufficio di chi finge di possedere il diritto di emanare tali divieti.

8. Un'ultima considerazione riguarda la gerarchia curiale nella strategia dottrinale. Sembra che esistesse, nelle cause celebri della Congregazione dell'Indice nell'800, una specie di gerarchia fra varie istanze e dicasteri romani. La Congregazione dell'Indice era il dicastero competente per le cose di tutti i giorni, sopraffatta e scavalcata dal S. Ufficio come da un fratello maggiore. Ma anche questa Congregazione del S. Ufficio, come istanza dottrinale elevata stava a sua volta sotto una "cupola" più alta nella strategia dottrinale. Almeno dopo il 1848 erano onnipresenti negli affari di Günther e di Leuven il futuro dogma mariano del 1854 ed il Sillabo del 1864. Questi due documenti dottrinali, progettati come unico atto magisteriale e perciò sempre da considerarsi collegati, si oppongono ai valori centrali dell'epoca moderna e fanno quasi ombra strategica sulle singole cause. La doppietta del 1854 e 1864, dogma e Sillabo, costituisce la cupola dottrinale romana almeno nel 3° quarto dell'800, anche per le cause maggiori. Per quanto riguarda la causa di Leuven, la pubblicazione dello studio di Johan Ickx permetterà di aprire nuove prospettive nella intricata strategia dottrinale della S. Sede in quegli anni.

NOTE E RIFLESSIONI STORICHE SULLE CONDANNE ECCLESIASTICHE DELLE OPERE DI GIOBERTI

1.

La ricca documentazione, ora pubblicata a cura di Luciano Malusa²⁰, sulla condanna all'Indice delle *Cinque piaghe della Santa Chiesa* e della *Costituzione secondo la giustizia sociale* di Antonio Rosmini, oltre ad accrescere le ragioni di perplessità – riguardanti principalmente le procedure – che il decreto del 30 maggio 1849 suscitò fin dalla sua pubblicazione, fornisce nuovi dettagli degni di riflessione circa il coinvolgimento, in quello stesso atto di condanna, del discorso di padre Ventura sui morti di Vienna e del *Gesuita Moderno* di Vincenzo Gioberti.

In senso generale, non si può anzitutto non rilevare una palmare contraddizione tra le ragioni di urgenza, se non di emergenza, richiamate negli atti preparatori del decreto e invocate a giustificazione dell'eccezionalità delle procedure seguite, e il ritardo con cui il decreto fu reso pubblico: cioè, tra la data del 30 maggio e quella del 31 agosto, quando esso fu affisso alle porte delle chiese romane e divulgato sul «Giornale di Roma». Il ritardo trova ora una spiegazione nella volontà pressante di Pio IX di inserire nel decreto la formula di sottomissione di Rosmini²¹: tale atto, viceversa, era stato escluso a priori nella seduta della congregazione generale del 30 maggio, la quale aveva giudicato il Rosmini uomo «di tal tempra, che non cedrebbe al giudizio della Sacra Congregazione»²², onde si era deciso di procedere senz'altri indugi. Più difficile trovare una ragione convincente delle vie tortuose seguite nella successiva ricerca dell'interessato. Un atto di sottomissione avrebbe potuto essere, in teoria, richiesto direttamente a Rosmini, in partenza da Gaeta, quando, il 9 giugno, Pio IX lo ricevette in udienza, e si limitò a comunicargli che le sue opere erano sotto esame. Sul silenzio di Pio IX circa la condanna già comminata sono state avanzate diverse supposizioni: ma è senz'altro credibile che il papa volesse che la comunicazione seguisse l'*iter* formale. Successivamente, sino al 15 luglio, Rosmini risiedette a Caserta, sotto il controllo della polizia napoletana che sapeva benissimo dove si trovava: quindi si spostò ad Albano, ospite

²⁰ Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi, a c. di L. Malusa, Ed. Rosminiane, Stresa, 1999.

²¹ Annotazione di mons. Giannelli in margine alla sua relazione a Pio IX, ivi, p. 13.

²² Relazione dello stesso, ivi, p. 12.

del cardinal Tosti, dove rimase due mesi²³. Comunicazione del decreto fu, invece, inviata per posta al maestro del Sacro Palazzo a Roma, con due lettere, di analogo tenore, per il nunzio a Torino e per il nunzio a Parigi, dove Rosmini mai aveva messo piede²⁴. Finalmente, il 13 agosto ad Albano, Rosmini fu raggiunto dalla comunicazione ufficiale dell'avvenuta condanna con la richiesta di sottomissione, alla quale aderì «puramente, semplicemente, e in ogni miglior modo possibile», con una lettera del 15 agosto al Maestro del Sacro Palazzo. Il decreto aveva così potuto vedere la luce alla fine di agosto con la data dell'approvazione e della promulgazione pontificia, risalente al 6 giugno, e con la formula di sottomissione del solo Rosmini, avvenuta, per le ragioni esposte, oltre due mesi più tardi. Si può aggiungere, a dimostrazione della precipitazione con cui la Congregazione dell'Indice aveva proceduto, che il decreto designava una delle due opere rosminiane in questo modo: «Delle cinque Piaghe della Santa Chiesa trattato dedicato al Clero cattolico *etiam* con Appendice di due lettere sulla Elezione de' Vescovi a Clero e Popolo»: colpiva perciò l'edizione dell'"operetta" rosminiana che non comprendeva la terza lettera al canonico Gatti²⁵, onde si sarebbe potuto pensare che, in termini strettamente canonici, questo testo fosse esente dalla condanna.

L'analisi dei documenti induce a formulare due considerazioni, tra loro collegate: in primo luogo che gli intendimenti della Congregazione e quelli di Pio IX non coincidevano, risultando il pontefice palesemente interessato a rendere pubblica la sottomissione di Rosmini non meno che alla condanna delle sue due opere, e non avendo da parte sua chiesto alla Congregazione, almeno in quell'occasione, di procedere né contro Gioberti né contro Ventura; in secondo luogo, che l'obiettivo primario della condanna, o, per meglio dire, di *quell'*atto di condanna, erano le due opere di Rosmini, e che, per converso, da lui principalmente Pio IX desiderava ottenere esplicita e formale sottomissione. Più in generale, come vedremo meglio, tutta la storia del decreto desta l'impressione che la Congregazione dell'Indice avesse inteso forzare la mano dell'incerto pontefice.

2.

Che la condanna del discorso di Ventura e della ben più celebre opera di Gioberti avesse un carattere, per dir così, aggiuntivo (e imprevisto) nella formulazione del decreto, è confermato dai resoconti delle riunioni che prepararono il decreto. Ne risulta che nella seduta della congregazione

²³ *Della Missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, a c. di L. Malusa, Ed. Rosminiane, Stresa 1998, pp. 168-74.

²⁴ La "ricostruzione storica" del p. Cicognani, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice* cit., p. 66.

²⁵ Oggetto della condanna era dunque non l'edizione originale (Veladini, Lugano, 1848), bensì l'edizione Batelli, Napoli, 1849, che aveva appunto in appendice due delle tre lettere al Gatti, uscite sul giornale «Fede e Patria» di Casale, le quali già erano state pubblicate a parte (Casuccio, Casale, 1848) e ripubblicate in forma rielaborata ed estesa (Libreria Nazionale, Napoli, 1849). Da notare che tutte e tre le lettere comparvero invece nell'altra edizione napoletana della *Cinque Piaghe* (Tip. Tramater, 1849). La terza lettera al Gatti era importante poiché l'autore vi chiariva il senso della propria proposta di elezioni vescovili a clero e popolo.

preparatoria del 29 maggio si presero in considerazione esclusivamente le opere di Rosmini; e che fu solo la congregazione generale del 30 maggio, per iniziativa dei cardinali che ne facevano parte, a deliberare di «proporre» al pontefice «di unire nel Decreto da pubblicarsi per li ridetti due opuscoli (di Rosmini) l'Opera del signor Abate Gioberti "Il Gesuita Moderno" (...) opera già esaminata per ordine della Santità Vostra e giudicata degna di una proibizione da una Congregazione particolare, cui la medesima Santità Vostra ne aveva affidato l'incarico. Di unirsi ancora, similmente colla stessa cautela, l'Orazione colla sua Prefazione del P. Ventura "I martiri o i morti di Vienna"». L'accumulo nella condanna dell'opera di Ventura e di quella di Gioberti alle due di Rosmini, veniva poi giustificato con un'argomentazione ovvia (togliere quei «pessimi scritti» dalle mani dei buoni fedeli) e con una seconda ragione a dir poco sconcertante: «Per non addimostrare che un Decreto dell'Indice si restringa a condannare i parti del solo Rosmini»²⁶. Sembra quasi che le opere di Gioberti e di Ventura fossero condannate per tenere compagnia a quelle del povero Rosmini.

Ma le cose non stavano esattamente così. Lasciando da parte il caso di Ventura, sulla cui condanna sappiamo poco (salvo che si sottomise il 10 settembre, *dopo* la pubblicazione del decreto), c'è quel cenno ad una speciale commissione in precedenza incaricata dell'esame del *Gesuita Moderno*, che suscita molti interrogativi.

Sul fatto che da tempo in ambienti curiali si stesse pensando a interventi censori sul *Gesuita Moderno*, non ci sono dubbi; sono invece incerte le informazioni di cui disponiamo sull'avvio di un procedimento formale, tanto che il caso di quella "peculiare congregazione" richiamata negli atti della riunione dell'Indice del 30 maggio '49 resta, allo stato della documentazione, un mistero. Molti ne hanno parlato, ma nessuno, che io sappia, finora ha esibito una documentazione che consenta per lo meno di risolvere gli interrogativi di natura cronologica. Il Monti, nella sua opera sui gesuiti in Piemonte²⁷, cita una testimonianza del canonico Fieramonti secondo cui «in principio di luglio» del '49 si era commesso l'esame del *Gesuita Moderno*: il che risulterebbe del tutto illogico se il decreto di condanna già era stato approvato e sottoscritto. Il Pirri, in modo più credibile, parla dell'insediamento della commissione all'indomani dell'allocuzione di Pio IX nel concistoro segreto del 20 aprile 1849, cavandosela però col dire che la commissione «non si sa perché, mandò le cose per le lunghe e solo nei primi di luglio incominciò a mettersi all'opera»²⁸: neppure il Pirri è in grado di spiegare il particolare non proprio irrilevante che la condanna del *Gesuita Moderno* era intervenuta nel frattempo né di comprovare la sua inquietante affermazione che «la commissione straordinaria (...) non fece che suffragare *post factum* una condanna già

²⁶ Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice cit., p. 12.

²⁷ A. Monti S.J., *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia torinese*, Ghirardi, Chieri, vol. V, p. 59.

²⁸ (P. Pirri S.J.), *Vincenzo Gioberti e la Sacra Congregazione dell'Indice*, "La Civiltà Cattolica", 1927, IV, p. 20.

decretata»²⁹. Più di recente il Martina³⁰ rimanda addirittura alla riunione della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari del 5 febbraio 1848, quindi di oltre un anno (e che anno!) precedente; ma in questo modo l'illustre studioso di Pio IX sembra escludere, senza dirlo, l'esistenza stessa della commissione speciale!³¹.

3.

La condanna comminata quasi di passaggio e in modo a dir poco irrituale al *Gesuita Moderno*, deve, perciò, essere considerata solo come un episodio o un capitolo di una storia molto più complessa. Di fatto, in quell'opera giobertiana si compendiano due questioni diverse, seppur connesse: cioè la questione dell'antigesuitismo e quella concernente il pensiero di Gioberti come "sistema" giudicato pericoloso e condannabile nel suo insieme.

Non è il caso di ricostruire qui nei dettagli l'intricata vicenda – intessuta di sollecitazioni in senso opposto da parte dei diversi "partiti" curiali, nonché di reticenze e incertezze di Pio IX – che aveva accompagnato, fin dalla sua pubblicazione, *Il Gesuita Moderno*³². È tuttavia opportuno osservare che sulle sorti di quell'opera era venuto a incidere, per ragioni che solo indirettamente la riguardavano, e in misura via via crescente, il molto più intricato "caso Gioberti". Oltre ad essere oggetto di forti contrasti in ambienti curiali, il caso era stato suscitato, in via riservata ma pressante, dal re Carlo Alberto: il quale addirittura alla fine del 1847 aveva sollecitato il pontefice ad un intervento ecclesiastico, con l'invio a Roma del vescovo di Mondovì, Ghilardi; e aveva ribadito la propria richiesta il 10 settembre del 1848 – dunque non molto tempo prima della nomina regia di Gioberti a presidente del consiglio sardo – con una lettera personale a Pio IX, dove si accennava con vivo allarme al seguito dilagante che le idee di Gioberti conseguivano tra il clero e si attribuiva alla propaganda giobertiana la responsabilità di colpire alle fondamenta la monarchia sabauda³³.

Molte sono, peraltro, le fonti che testimoniano l'imbarazzo, ma anche le resistenze di Pio IX – che, tra l'altro, nel maggio 1848 concesse tre udienze a Gioberti durante la sua visita a Roma – di fronte alle istanze, provenienti da molte parti e soprattutto dagli ambienti più vicini alla Compagnia di Gesù, per una condanna delle dottrine giobertiane. In questo contesto si situarono tre episodi tra

²⁹ Ivi, IV, p. 211. A dire il vero, un'analogia inversione procedurale sembra essersi verificata anche nel caso di Ventura, dato che la relazione concernente la sua opera condannata il 30 maggio, redatta dal consultore dell'Indice mons. Bigli, porta la data del 24 luglio; cfr. G. Martina S.J., *Pio IX (1846-1850)*, Univ. Gregoriana ed., Roma, 1974, p. 371 nota.

³⁰ G. Martina S.J., *Pio IX* cit., app. VII, p. 547.

³¹ Tuttavia alle pp. 369-70 lo stesso autore accenna a un processo già in atto nell'aprile '49 contro *Il Gesuita moderno*, che "si concluse il 30 maggio"; ma senza specificare a quale organo tale processo era stato affidato.

³² I. Rinieri, *Il Gesuita Moderno*, Genova, 1932. Sui tentativi fatti da Gioberti per ottenere al *Gesuita Moderno* il permesso di libero smercio negli Stati Pontifici, dove di fatto l'opera ebbe larga circolazione, cfr. i documenti editi da R. Alessandrini, *Quattro lettere di V. Gioberti sul "Gesuita Moderno" indirizzate alla Segreteria di Stato*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 1980, pp. 7-37.

³³ A. Monti S.J., *La Compagnia di Gesù* cit., pp. 46-56.

loro collegati³⁴. Anzitutto la presentazione al pontefice del parere sul *Gesuita Moderno* redatto dal censore padre Giusto da Camerino già nel gennaio del 1848: il testo accostava ad apprezzamenti laudativi per *Il Gesuita Moderno*, critiche serrate che riguardavano sia l'antigesuitismo giobertiano sia, più in generale, l'aura di "liberalismo intellettuale" che percorreva la sua opera, sia l'uso di pericolose espressioni panteistiche. Il secondo episodio riguarda la già ricordata riunione del 5 febbraio 1848 della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, in cui, a proposito della ventilata condanna del *Gesuita Moderno*, si ebbe uno scontro animato tra i cardinali Lambruschini e Orioli, favorevoli alla condanna, e i cardinali Mai e Ostini, contrari (principalmente per ragioni di opportunità): i due ultimi suggerirono di invitare riservatamente Gioberti, tramite il vescovo della diocesi in cui risiedeva, a «chiarire o correggere i punti che gli sarebbero indicati». Su tale proposta s'innesta il terzo episodio, non privo di aspetti confusi: quella della lettera datata 16 marzo 1848 del Segretario di Stato vaticano³⁵ indirizzata all'arcivescovo di Cambrai (dove però Gioberti non risiedeva...), cardinale Giraud. Il documento, come tutte le precedenti discussioni, riguardava esclusivamente *Il Gesuita Moderno* e dipendeva in parte, quanto ai contenuti, dal parere di Giusto da Camerino. Vi si invitava il destinatario ad adoperarsi con Gioberti affinché «quello che sarebbe ufficio della Chiesa, sia da lui medesimo spontaneamente adempiuto»³⁶. Queste parole, in verità non chiarissime, traevano qualche maggior lume dal testo della lettera, che peraltro non giunse mai nelle mani del Giraud (è persino dubbio che sia stata spedita), mentre fu consegnata da Pio IX a Gioberti in persona in occasione dell'udienza del 25 maggio, ricevendone assicurazioni di pronto adempimento dei suoi desideri, e fu dallo stesso pontefice comunicata a Carlo Alberto, per ribattere alla velata insinuazione di debolezza nei confronti del focoso abate. La missiva costituiva, in realtà, un capolavoro di sottigliezza diplomatica, ricca com'era di riconoscimenti e lodi altisonanti nei confronti del *Gesuita Moderno*, accompagnati dall'osservazione che c'erano «in quest'opera molte cose, che o per la vemenza dello stile o per l'ambiguità dell'espressione potevano indurre nei lettori opinioni non vere, e dispiacere grandemente alle persone pie, ed alle meno religiose dar occasione di confermarsi nei loro errori con l'autorità d'un grande e religioso ingegno»³⁷. Seguiva un'elencazione di numerosi ma disparati punti da "correggere" (con l'argomento dominante della possibilità che ingenerassero fraintendimenti contro le intenzioni dell'autore), sino a toccare, soltanto in conclusione, la questione della polemica contro i gesuiti: dove si evocava il dolore di «tutti gli animi religiosi» che «per cagione di quest'Opera nelle bocche di cattolici popoli si

³⁴ G. Martina S.J., *Pio IX cit.*, pp. 187-9.

³⁵ La lettera, già pubblicata nel 1851 da due giornali cattolici, fu ripresa in appendice da D. Berti, *Di Vincenzo Gioberti, riformatore politico e ministro*, Barbera, Firenze, 1881, pp. 251-7, che l'attribuisce al cardinal Gizzi, seguito poi da molti, i quali non hanno rilevato che a quella data il Gizzi non era più da un pezzo Segretario di Stato; G. Martina l'attribuisce invece all'Antonelli.

³⁶ D. Berti, *Di Vincenzo Gioberti cit.*, p. 257.

³⁷ Ivi, p. 252.

mescolino gli applausi al nome di Gioberti sacerdote cattolico con le imprecazioni al nome de' Gesuiti»³⁸. Il suggello della lettera restava, per così dire, sospeso a mezz'aria, poiché esprimeva il vivo desiderio del Santo Padre che l'«autore medesimo» provvedesse a «emendare le opinioni e le passioni da questo suo libro ingenerate o invigorite»: dove l'accento sembrava cadere più sulla necessità di rimediare agli effetti deplorabili prodotti dal libro che sulla richiesta di una vera e propria ritrattazione di errori acclarati. Pare, comunque, una forzatura notevole dedurre da quella lettera l'idea, enunciata dal Pirri³⁹, che la condanna del Gesuita Moderno «era già stata decisa» – da chi? – sin dal febbraio-marzo 1848. È vero invece che la lettera portava i segni di un instabile compromesso tra opinioni opposte, e, nello stesso tempo, aveva il tono di un preavvertimento.

4.

Nonostante la contraria opinione del Pirri, è difficile sottrarsi alla sensazione che un salto qualitativo nella considerazione e nella definizione del caso Gioberti si verificasse tra la fine del 1848 e l'inizio del 1849. In senso generale esso era stato preparato dal profondo cambiamento di clima politico ed ecclesiastico determinato dalle vicende romane e pontificie dell'autunno '48 e dalla contemporanea radicalizzazione delle posizioni giobertiane, che andavano in senso opposto a quello suggerito o richiesto dalla lettera del Segretario di Stato. Ma sul piano strettamente dottrinale, a rompere i delicati equilibri ecclesiastici pro o contro Gioberti, a vincere le ultime resistenze di Pio IX e, insomma, a far precipitare la situazione in senso sfavorevole all'abate piemontese, ebbe parte notevole la pubblicazione, nei primi giorni del 1849, del volume del gesuita Carlo Maria Curci, *Una divinazione sulle tre ultime opere di Vincenzo Gioberti, "I prolegomeni del Primato", "Il Gesuita Moderno", "L'Apologia del Gesuita Moderno"*. L'opera di Curci, da annoverarsi tra i capolavori della letteratura controversistica dell'800, argomentava circa il nesso organico esistente tra l'antigesuitismo di Gioberti e i principi fondamentali del suo pensiero filosofico-religioso (con particolare riferimento alla teorica giobertiana riguardante i rapporti tra cristianesimo e civiltà), staccandosi qualitativamente dalla letteratura polemica che l'aveva preceduta per dimostrare, in modo esemplare e ineguagliato, come fosse impossibile distinguere la polemica anti-gesuitica dal complesso del "sistema" giobertiano.

Il libro di Curci colpì molto Pio IX, che se la prese anche con il povero padre Giusto da Camerino, sostenendo che, a suo tempo, gli aveva rappresentato il *Gesuita Moderno* come opera esente da errori; e colpì pure altri personaggi curiali, e lo stesso cardinale Angelo Mai, fino allora, in senso lato, filo-giobertiani. E nondimeno ancora nel discorso di Pio IX al concistoro segreto del 20 aprile, il passo pontificio, successivamente espunto dal testo stampato, di forte riprovazione nei

³⁸ Ivi, p. 256.

³⁹ (P. Pirri S.J.), *Vincenzo Gioberti e la Sacra Congregazione dell'Indice* cit., p. 18.

riguardi di Gioberti – peraltro non nominato – concerneva esclusivamente la sua responsabilità di calunnioso suscitatore di moti anti-gesuitici. Tutto ciò induce a concludere che il compito della fantomatica commissione esaminatrice, se davvero fu allora o poco più tardi costituita, doveva essere limitato all'analisi del *Gesuita Moderno*.

5.

La condanna all'Indice del *Gesuita Moderno* proprio per il fatto di essere giunta non inattesa, ma senza che se ne esplicitassero le ragioni in una qualsiasi sede istituzionale – posto che la delibera della Congregazione dell'Indice aveva rinviato all'opera della speciale commissione esaminatrice, la quale, se esisteva, non aveva compiuto il suo lavoro – offriva il fianco a rilevanti questioni di metodo. A differenza di Rosmini, Gioberti, pur sottoposto a innumerevoli pressioni e consigli di obbedienza, non solo non si sottomise, ma colse l'occasione per radicalizzare le proprie critiche. Tra i molteplici documenti che ne danno testimonianza, ci sono due lettere di Gioberti all'abate Pacchiani dell'anno successivo, in cui le questioni di forma sfumavano in quelle di sostanza. Quanto alla forma, egli attribuiva la condanna non alla Congregazione dell'Indice, ma a quella famosa «commissione straordinaria di Cardinali, che procedette con violazione di tutte le regole solite, e che fu mossa evidentemente da uno scopo politico e fazioso»⁴⁰: seguendo questa convinzione, Gioberti avanzava il sospetto che il decreto di condanna fosse stato retrodatato (e, in un certo senso, ove si consideri la data di pubblicazione, coglieva nel segno). Partendo da qui, rivendicava il diritto, se non il dovere, di non prestare ossequio ad un decreto emanato da un'autorità che, a suo avviso, in nessun modo poteva essere identificata con quella della Chiesa. In ogni caso, osservava che non apparteneva alle regole né alla prassi ecclesiastica pretendere una sottomissione formale «pel semplice divieto di un libro». Ma, poi, nella seconda lettera si spingeva molto più in là, svelando il fondo recondito del suo pensiero, quando parlava, con punte sarcastiche che gli erano proprie, dell'infallibilità pontificia come di «opinione che io non ho mai combattuta per buon rispetto; ma che tengo assurda per ogni verso, e soprattutto inaccordabile con la storia, la quale ci mostra ed attesta irrepugnabilmente gli scappucci dei Pontefici, così seduti come in piedi, o acconciati e parlanti per ogni guisa»⁴¹. Insomma, Gioberti sollevava la questione dei limiti dell'autorità nella Chiesa e dei vincoli formali delle sue manifestazioni.

Ma la reazione di Gioberti alla condanna induce anche a pensare che avesse maturato una sua opinione, convalidata dalle informazioni di cui disponeva, circa la natura preliminare del decreto del 30 maggio: l'idea, cioè, che si trattasse di un'avvisaglia di provvedimenti molto più

⁴⁰ Ivi, p. 24.

⁴¹ Ivi, p. 28.

pesanti nei suoi confronti; e che avesse incominciato ad apprestare le munizioni per un conflitto che si prospettava lungo.

6.

Notevolmente prolungata nel tempo fu infatti la vicenda che doveva portare dalla condanna del *Gesuita Moderno* del 30 maggio 1849 al decreto del Sant'Uffizio del 14 gennaio 1852, inserito nel decreto dell'Indice del 22 gennaio dello stesso anno, con cui venivano condannate tutte le opere di Gioberti in qualunque lingua pubblicate. È strano che la storiografia recente abbia sottovalutato o del tutto trascurato questo atto, certamente più impegnativo, e molto più accuratamente preparato, del primo. Per esempio, Giacomo Martina, nella sua monumentale e documentatissima opera su Pio IX, non ne fa cenno. Eppure – anche lasciando da parte la documentazione inedita che, per le ragioni che diremo, dovrebbe essere vasta – esiste una messe di documenti e di testimonianze edite, in parte risalenti allo stesso Gioberti o ai suoi seguaci (come Massari), in parte ai protagonisti del procedimento.

Sappiamo che l'iniziativa formale di Pio IX per un esame di tutte le opere di Gioberti risale al novembre del 1849, cioè all'indomani dell'indirizzo collettivo dei vescovi romagnoli riuniti ad Imola il 4 ottobre 1849, che fu la molla che mise realmente in moto la causa.

L'indirizzo dei vescovi romagnoli non è tanto indicativo per i termini con cui definiva la figura di Gioberti («Idra della novella eresia che, tutte le precedenti in una sola accogliendo, mira a distruggere non una ma tutte le verità cristiane», «caposetta italiano», «uomo fatale in cui tutto si compendia il gran sistema umanitario, che di presente minaccia (la Chiesa) di una quasi universale apostasia»), quanto perché diceva apertamente che i suoi sottoscrittori consideravano la condanna del *Gesuita Moderno* il «preludio di più solenne condanna di altri libri non pure, ma di tutto il sistema ben anco dello sciagurato sofista», confutando l'opinione, data come condivisa dai più, che «tutti gli errori di Gioberti quasi per intiero si restringono alla sanguinosa, orribile guerra mossa contro la benemerita Compagnia di Gesù», mentre, per ammissione dello stesso autore, *Il Gesuita Moderno* doveva essere considerato semplicemente «la chiosa e il commento di tutti i suoi scritti e in particolare del *Primato* e dei *Prolegomeni*». A sostegno delle loro argomentazioni i vescovi romagnoli accludevano all'indirizzo un'opera antigiobertiana del minore conventuale G.M. Caroli⁴².

⁴² *Il sistema filosofico di Vincenzo Gioberti*, opera pubblicata sotto lo pseudonimo di T. Zarelli e uscita in due edizioni (1848 e 1849) con il falso luogo di Parigi, poi riedita con titolo leggermente mutato a Bologna nel 1850, e confutata da Gioberti nel *Discorso preliminare* della nuova edizione della *Teorica del Sovrannaturale* del 1850. Sull'autore cfr. voce di M. Themelly in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XX.

Da questo momento, e solo da questo momento, il caso Gioberti prendeva nuova e definitiva forma sotto il profilo della procedura di intervento censorio a carattere globale. Tale procedura fu, in realtà, accuratissima e si svolse in parallelo, e con qualche interessante, ancorché finora trascurata, interferenza, con l'esame delle opere di Rosmini, conclusosi, a differenza di quello relativo alle opere giobertiane, con la famosa e controversa sentenza di *Dimittantur*.

La Congregazione dell'Indice nominò anzitutto una commissione di censori formata da alcuni dei suoi consultori, tra i quali il domenicano Giacinto De Ferrari, il francescano Antonio Fania da Rignano, il minore conventuale Giovanni Battista Tonini e il canonico Angelo Fazzini, cui fu affiancato a quanto sembra anche padre Curci⁴³. Significativo il fatto che, salvo il Fazzini, erano tutti membri di ordini religiosi. Delle censure redatte nel corso del 1850 dal De Ferrari e dal Tonini è noto il testo a stampa. Il primo attribuiva la fama di Gioberti all'incanto della sua lingua mirabile che gli aveva permesso di spargere a piene mani «veleno tra i fiori»; ma il suo ontologismo intuitivo produceva la totale dissoluzione della dogmatica cattolica. Il secondo, che era – aspetto non trascurabile – un amico ed un estimatore di Rosmini, se la prendeva in particolare col “panteismo” della filosofia giobertiana, che conduceva direttamente al concetto di onnipotenza del popolo-dio, libero di darsi leggi e governanti e sacerdoti e papi prescindendo dagli ordinamenti e dai dogmi cattolici e sostituendo al culto cristiano quello della natura, alla maniera di Spinoza. Il Tonini, al cui parere fu poi attribuita parte decisiva nel determinare il pronunciamento del Sant'Uffizio, non esitava a riconoscere che i tempi per una condanna esemplare erano propizi, perché le passioni popolari nei riguardi di Gioberti si erano ormai molto attenuate. Quanto agli aspetti formali, il consultore si pronunciava a favore di un breve pontificio, che esponesse i capitali errori per i quali le opere di Gioberti venivano condannate.

7.

Pio IX non dovette ritenere sufficienti questi pareri preliminari, dato che, nell'aprile del 1851, richiese al segretario della Congregazione dell'Indice, il domenicano Vincenzo Modena, di predisporre una «commissione de' più assennati ed esperti in cosiffatte materie», ai quali «sottoporre le predette censure da raffrontarsi con le opere» di Gioberti⁴⁴. Di questa commissione venne chiamato a far parte anche il padre barnabita Carlo Vercellone esperto di ontologismo e studioso eminente delle opere del cardinale Gerdil, oltre che amico ed estimatore di Gioberti: tanto da essere indicato quale capo di un “partito” filo-giobertiano, presente nella commissione, dal procuratore romano del Rosmini, padre Bertetti, il quale sembrava molto desideroso che il

⁴³ S. Pagano, *Carlo Vercellone e la condanna delle opere di Vincenzo Gioberti*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 1988, pp. 425-70.

⁴⁴ Ivi, p. 431 nota.

procedimento contro Gioberti si concludesse rapidamente con la condanna, e più tardi salutò con soddisfazione il fatto che il Vercellone fosse sospeso da consultore in seguito al parere da lui espresso nella causa giobertiana⁴⁵.

Il Vercellone redasse una sorta di contro-censura, estesa ed argomentata, anche questa stampata ad uso interno, col titolo di *Opinamenti del Padre D. Carlo Vercellone barnabita consultore intorno alle opere di Vincenzo Gioberti*⁴⁶. Essa fu presentata alla Commissione preparatoria del 23 maggio 1851 e fatta pervenire, con integrazioni, alla Congregazione dell'Indice pochi giorni dopo. Lo studioso barnabita vi prendeva in considerazione i quattro pareri di De Ferrari, Tonini, Curci e Fania da Rignano. Gli *Opinamenti* del Vercellone partivano dalla constatazione che nelle censure esaminate si esprimevano opposti giudizi. Il consultore attribuiva tale «discrepanza» alla natura molto ardua degli argomenti «i quali appartengono alla più sublime metafisica», deducendone logicamente che alcuni dei consultori non avevano inteso le dottrine dell'autore. Per giudicare quei pareri occorreva dunque, in prima istanza, stabilire chi aveva saputo intendere ciò che doveva giudicare. Vercellone liquidava rapidamente il caso di Curci, facendo notare che il suo intervento concerneva unicamente *Il Gesuita Moderno*, che era già stato condannato. Notava quindi che il parere del Tonini risultava essere stato compilato in soli otto giorni, e che l'autore «forse per la brevità che si era proposto di osservare non aveva creduto necessario di citare nessuno de' testi del Gioberti, ai quali egli intese appoggiare la propria censura». Ciò, secondo il Vercellone, impediva di adempiere al compito assegnatogli, che prevedeva un raffronto tra le censure formulate e le opere di Gioberti. Ragionando in senso generale egli esprimeva l'opinione che le accuse di panteismo rivolte a Gioberti fossero interamente smentite da una corretta analisi dei testi.

Quanto alle due altre, più estese, censure del Fania da Rignano e del De Ferrari, che erano quelle più evidentemente contrapposte, il Vercellone si schierava totalmente e convintamente a favore della prima e confutava punto per punto la seconda. Argomentava diffusamente, contro l'opinione del De Ferrari, sulla natura rigorosamente ortodossa della tradizione ontologista che proveniva da Sant'Agostino sino a Malebranche, Vico e Gerdil, rilevando che al De Ferrari, il quale si era rivelato poco esperto e male informato di quell'indirizzo teologico, era di fatto interdetta ogni effettiva comprensione del sistema di Gioberti, per non essere il censore in grado di intendere il linguaggio giobertiano e conseguentemente il senso delle sue dottrine. Consentiva invece il Vercellone con il parere del Fania da Rignano, che aveva mostrato di comprendere «i veri principi ontologici del Gioberti» e perciò aveva saputo «riscontrarli egregiamente (...) colle dottrine di San Tommaso di San Bonaventura e di altri esimii dottori e teologi». In conclusione il Vercellone

⁴⁵ Ivi, pp. 439 nota e 449.

⁴⁶ Ivi, pp. 453-70.

asseriva di «non essere riuscito a trovare nelle opere di Gioberti nessun grave errore contro la fede e la dottrina cattolica», appellandosi altresì alle «molte e gravi ragioni di prudenza, le quali sembrano decisamente richiedere che la Chiesa mantenga il silenzio su queste opere», e infliggendo un'ultima stiletta all'opera del Caroli, *alias* Zarelli, col dire che la futilità delle sue critiche, universalmente riconosciuta, avrebbe dovuto indurre a evitare, piuttosto che a procedere nella condanna di Gioberti.

Un estremo tentativo di “salvare” Gioberti fece poi il Vercellone con una lettera al cardinale Brignole, prefetto dell'Indice, dove ribadiva la sua tesi che condannando Gioberti si sarebbe condannato Gerdil, e asserendo che la condanna sarebbe stata inevitabilmente attribuita a ragioni politiche «e peggio ancora». Disgraziatamente per lui la data della lettera coincise con quella del decreto di condanna.

8.

Allo stato della documentazione si può ragionevolmente asserire che prima della metà del 1851 erano stati raccolti tutti gli elementi utili per giungere ad una sentenza.

Occorre però anche ribadire come il profilo del “caso Gioberti” fosse nel frattempo progressivamente mutato: dalle contestazioni rivolte agli aspetti della sua opera che riguardavano prevalentemente questioni di ordine ecclesiastico o la tematica dei rapporti tra cristianesimo e civiltà e tra religione e progresso, o aspetti controversi della morale cattolica, si era passati – nella logica di un'estensione dell'analisi all'intera produzione giobertiana – ad un ordine di questioni metafisiche, concernenti la fondazione filosofica e teologica del “sistema” giobertiano. In questo senso il caso Gioberti era diventato terreno di confronto e di conflitto tra scuole e tradizioni teologiche diverse, secondo una linea che già aveva accompagnato lo sviluppo dell'ormai lunga polemica, ma che, sino allora, era rimasta sullo sfondo. Per tale aspetto, il caso Gioberti – come quello parallelo e intrecciato di Rosmini – , ove lo si osservi dal punto di vista della produzione dottrinale della Chiesa e della definizione del suo retroterra teologico, risentì del profondo mutamento di orizzonti che la grande crisi del '48 – crisi ecclesiastica e religiosa, non meno che crisi politica – aveva provocato. Si può dire, in sintesi, che le condanne del maggio '49 avevano fissato una prima discriminante di più immediata rilevanza pratica o istituzionale, cioè riguardante il governo, la natura e i poteri della Chiesa, chiudendo uno stato di eccezione che la provvisoria caduta del potere temporale aveva, per così dire, riassunto e simboleggiato; ma quelle condanne avevano anche consegnato al futuro una somma di problemi più generali, di cultura e di struttura teologica. Le vicende del '48 avevano posto alla Chiesa, in modo pressante, il problema della restaurazione di un ordine dottrinale più sicuro, omogeneo e garantito, che andava molto al di là della pura restaurazione pontificia. Che si trattasse di un mutamento di orizzonti era stato percepito,

in particolare, dal drappello di padri gesuiti capeggiati dal Curci – il quale proprio dalla polemica con Gioberti aveva saputo trarre molteplici, sebbene allora inconfessate, lezioni – , i quali, in quegli stessi frangenti, avevano deciso di dar vita a una rivista che sin dal titolo riecheggiava, mutandone il senso, un tema così eminentemente giobertiano, «La Civiltà Cattolica».

La definitiva e completa condanna delle opere giobertiane – compreso *Il Primato morale e civile degli Italiani* – apparteneva dunque ad una fase storica di ridefinizione dei confini dell'ortodossia, o, per meglio dire, dei paradigmi teologici, ecclesiologici e disciplinari sui quali l'ortodossia cattolica doveva essere misurata: il cammino che portava alla *Quanta Cura* e al *Sillabo*, al dogma dell'infalibilità pontificia e al predominio del neo-tomismo ne risultò grandemente accelerato.

Resta da chiedersi se la decisione di chiudere finalmente la causa giobertiana con una condanna di carattere generale, resa ancor più solenne dal fatto di essere rimessa, in ultimo, alla competenza del Sant'Uffizio, e nonostante la persistenza di opinioni opposte tra gli autorevoli consultori che erano stati interpellati, non sia, tuttavia, da attribuire alla nuova emergenza di questioni di natura politico-ecclesiastica, più che di specie teologica o metafisica, prodotta dall'apparizione del *Rinnovamento civile d'Italia*.

Come è noto, l'ultimo impegnativo lavoro di Gioberti, nel quale, tra l'altro, l'autore dichiarava estinta la prospettiva di un risorgimento nazionale sotto la guida morale del pontefice, proclamava la insostenibilità del potere temporale e formulava il principio di separazione istituzionale tra Stato e Chiesa⁴⁷, fu pubblicato a Parigi nel novembre del 1851. Di conseguenza nessuno dei consultori poteva esserne informato né l'aveva sottoposto ad analisi. Ma l'opera giobertiana era di tale portata critica e polemica da legittimare in modo definitivo, solo ad un primo sguardo, e tanto più dopo il tornante quarantottesco, l'idea di una deriva dottrinale e disciplinare dell'autore, rispetto a punti decisivi, in via di consolidamento, dell'ortodossia e dell'autorità istituzionale della Chiesa. È perciò molto verosimile che l'apparizione del *Rinnovamento* abbia impresso al procedimento anti-giobertiano l'ultima accelerazione, sebbene sia forse eccessivamente meccanico il rapporto di causa-effetto tra le «pesanti accuse al potere temporale dei Papi» contenute nel *Rinnovamento* e la condanna del 14 gennaio 1852, suggerito per esempio dal Reusch⁴⁸. Ma in proposito, come su molti altri punti, vorremmo saperne di più.

⁴⁷ F. Traniello, *Rosmini e Gioberti interpreti del '48*, in *Rosmini e Roma*, a c. di L. Malusa e P. De Lucia, Atti del Simposio internazionale in onore di A. Rosmini (Roma, 26-29 novembre 1998), Sezione storica, Centro Internazionale di Studi Rosminiani-Fondazione Capograssi, Stresa-Roma, 2000, pp. 357-98.

⁴⁸ H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, II, pp. 1136-9.

LETTERIO MAURO

**LE PROCEDURE DELLE CONDANNE OTTOCENTESCHE DI AUTORI CRISTIANI:
RIFLESSIONI SULL'APPLICAZIONE DELLA SOLLICITA AC PROVIDA***

1.

Nella relazione introduttiva a questo Seminario, con la chiarezza e la incisività che gli sono consuete, Luciano Malusa ha indicato, tra i temi più urgenti da affrontare in relazione alle condanne ottocentesche di pensatori cristiani, quello delle procedure seguite dalla Chiesa in tali circostanze. Vorrei fare mia questa indicazione, e qui brevemente tentare di approfondirne le implicazioni, nella convinzione che una indagine in tal senso consenta di meglio comprendere non soltanto il contesto di queste condanne, ma anche le loro stesse motivazioni. Credo sia del tutto imprescindibile, in questa prospettiva, porsi alcuni precisi interrogativi: dal punto di vista procedurale furono sempre e puntualmente, per dir così, “rispettate le regole” e, in caso contrario, quali ragioni vennero addotte a giustificazione di ciò? Tutte le volte in cui ci si allontanò da tali regole, si procedette comunque in modo omogeneo, oppure furono adottate differenti linee di comportamento? In sostanza: quale ruolo svolsero effettivamente, nei diversi casi di condanna, le norme stabilite da Benedetto XIV nella *Sollicita ac provida*, la costituzione del 9 luglio 1753, nella quale veniva prescritto alle due Congregazioni che avevano a che fare con le opere dell’umano pensiero (quella dell’Indice e quella del Santo Uffizio⁴⁹) il metodo cui attenersi appunto «in examine ac proscriptione librorum»⁵⁰?

Si tratta di interrogativi tanto più imprescindibili in quanto riguardanti dottrine e opere di pensatori cristiani, ossia, come Malusa ha ricordato, «di persone fedeli alla Chiesa, che eretiche non erano e non volevano essere», e nei confronti delle quali, perciò, proprio in base alla *Sollicita* sarebbe stato necessario usare particolari cautele. Dal punto di vista delle garanzie offerte agli autori e alle pubblicazioni “sotto esame” questo documento appariva senza dubbio ineccepibile, dato che esso si preoccupava di assicurare, da un lato, la piena competenza e l’altrettanto piena libertà di giudizio dei membri dell’Indice e del Santo Uffizio, dall’altro, attraverso una serie di precisi e rigorosi

*Farò uso, qui di seguito, della seguente abbreviazione: AA.EE.SS. = Archivio della Sacra Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari, presso la Segreteria di Stato della Santa Sede, Sezione per i rapporti con gli Stati - Archivio storico, Città del Vaticano.

⁴⁹ Sui rapporti tra queste due Congregazioni, con particolare riferimento al periodo che qui più ci interessa cfr. L. Malusa, *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, in Antonio Rosmini e la Congregazione dell’Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1999, pp. XXII-XXV.

⁵⁰ *Sollicita ac provida*, in *Magnum Bullarium Romanum*, Benedicti Papae XIV *Bullarium*, t. IV, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1757 (rist. an. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1966, p. 115).

“passaggi”, la più ampia tutela delle ragioni e del buon nome degli autori inquisiti⁵¹. Nel caso in cui questi ultimi fossero dei cattolici, la *Sollicita* introduceva, come si è detto, ulteriori guarentigie: se la causa era di competenza del Santo Uffizio, essa disponeva che, dinanzi a un parere favorevole alla censura di un’opera a stampa emesso da un primo revisore, e successivamente approvato dagli altri consultori, tale opera venisse sottoposta al giudizio di un secondo revisore e, qualora questi fosse in disaccordo col primo, a quello di un terzo. Ove continuassero a permanere dei dissensi, i cardinali membri della Congregazione avrebbero potuto pronunciarsi conclusivamente sull’intera questione soltanto dopo un secondo parere da parte dei consultori. Ma vi era di più. Il papa avocava espressamente a sé e ai cardinali membri della Congregazione la decisione definitiva circa cause particolarmente delicate a motivo o della gravità della materia o dell’autore sotto giudizio o di altre analoghe circostanze⁵².

Non meno rigorose erano le procedure cui doveva attenersi la Congregazione dell’Indice. L’*iter* prevedeva, infatti, che alla eventuale condanna di un testo di autore cattolico, previamente esaminato in triplice istanza da parte di vari membri di essa, venisse aggiunta la formula *donec corrigatur* o *donec expurgetur*, mirante con tutta evidenza a ridimensionarne la gravità; inoltre, il decreto di censura non doveva essere reso di pubblico dominio senza prima averne dato comunicazione all’autore (o a un suo delegato), segnalandogli quanto, nel testo in questione, era necessario togliere, modificare o correggere. Una volta soddisfatta quest’ultima condizione, anzi, l’autore stesso doveva essere ascoltato direttamente dalla Congregazione; si trattava, precisava la *Sollicita*, di una pratica frequentemente seguita in passato e dettata «summa aequitatis et prudentiae ratione», che consentiva all’interessato di tutelare la propria buona fama, della quale, in ogni caso, era chiamato a farsi carico uno dei consultori, nominato «ex Officio»⁵³.

2.

⁵¹ Cfr. *Sollicita ac provida* 3-4, 6-8, 17-19, pp. 116-8, 121.

⁵² «Cum autem sit veteri institutione receptum, ut Auctoris Catholici Liber non unius tantum Relatoris perspecta censura, illico proscribatur [...], volumus eam consuetudinem omnino servari; ita ut si primus Censor Librum proscribendum esse iudicet, quamvis Consultores in eandem sententiam conveniant, nihilominus alteri Revisori ab Eadem Congregatione electo Liber et Censura tradantur; suppresso primi Censoris nomine, quo alter iudicium suum liberius exponat. Si autem secundus Revisor primo assentiatur, tunc utriusque animadversiones ad Cardinales mittantur, ut iis expensis de Libro decernant: at si secundus a primo dissentiat, ac Librum dimittendum existimet, tertius eligatur Censor, cui, suppresso priorum nomine, utraque censura communicetur. Huius autem Relatio, si a priore Consultorum Sententia non abludat, Cardinalibus immediate communicetur, ut ipsi, quod opportunum fuerit, decernant. Sin minus, iterum Consultores, perspecta tertia Censura suffragium ferant; idque una cum omnibus praefatis relationibus, Cardinalibus exhibeatur, qui, re ita mature perpensa, de controversia denique pronunciare debebunt. Quotiescumque autem Pontifex, vel ob rei, de qua in Libro agitur, gravitatem, vel quia id Auctoris merito, aliisque circumstantiis tribuendum censeat, Libri iudicium coram se ipso in Congregatione Ferae quintae habendum decrevit; quod saepe a Nobis factum fuit, et quoties ita expedire iudicabimus, in posterum quoque fiet». *Sollicita ac provida* 5, p. 117.

⁵³ Cfr. ivi 10, p. 119.

Ora, se si prende in esame il più volte ricordato provvedimento censorio del 30 maggio 1849, appare chiara non soltanto la sostanziale inosservanza della *Sollicita*, ma anche la notevole diversità delle procedure seguite nei confronti dei tre autori (Rosmini, Gioberti, Ventura) coinvolti in esso. Per quanto riguarda Rosmini, la mancata applicazione delle principali norme previste dalla costituzione di Benedetto XIV fu oggetto, come è noto, di un vivace dibattito sulla stampa, all'indomani, si può dire, della condanna; assai significativamente, anche i giornali meno critici nei confronti di quest'ultima, pur evitando di entrare nel merito di eventuali "irregolarità" procedurali, implicitamente le riconobbero, accennando alle circostanze del tutto eccezionali che avevano posto la Congregazione dell'Indice nella necessità di «non [...] operare coi sempre desiderabili riguardi»⁵⁴ nei confronti del pensatore roveretano.

Di fatto, come Rosmini doveva più tardi denunciare con forza nel *Commentario della Missione a Roma*, «Niuna di quelle procedure che Benedetto XIV prescrive doversi adoperare con iscrittori cattolici prima di venire alla proibizione di qualche loro opera nella sua bolla *Sollicita*»⁵⁵, fu seguita nel suo caso: per limitarci a qualche esempio⁵⁶, pur trattandosi di autore dichiaratamente ortodosso, si omise la norma di interpretare il suo pensiero nel modo a lui più favorevole, attraverso un confronto e una contestualizzazione accurati delle tesi "incriminate" contenute nelle *Cinque piaghe* e nella *Costituzione*, così come si omise di comunicargli l'avvenuta condanna prima della pubblicazione del relativo decreto, o di aggiungere a quest'ultimo la formula restrittiva *donec corrigatur*.

Su tale complessa e delicata questione doveva ritornare, circa trent'anni più tardi (precisamente nel 1880), in un periodo di accese polemiche sul valore del *Dimittantur*, il domenicano Marcolino Cicognani, autore, per conto del suo confratello card. Zigliara, di un'ampia, benché partigiana, ricostruzione dei processi istruiti dall'Indice contro Rosmini (sino all'assoluzione del 1854) mirante a scagionare tale Congregazione (di cui egli stesso era stato per vari anni consultore) dall'accusa di avere operato scorrettamente nei confronti del filosofo. Il p. Cicognani riteneva, tra l'altro, che le "irregolarità" di cui sopra si è detto, e in particolare la mancata comunicazione all'interessato del decreto di condanna prima della sua pubblicazione, potessero giustificarsi, ancora una volta, alla luce delle circostanze straordinarie nelle quali l'Indice si era trovato ad agire. Egli menzionava «le terribili condizioni di quei tempi, lo imperversare del turbine rivoluzionario, che metteva ogni cosa in disordine», come pure la dispersione dei membri delle varie Congregazioni romane e la

⁵⁴ Così si esprime l'estensore del lungo articolo *L'Indice, Rosmini, Gioberti, Ventura, i gesuitofobi, i gesuitomani, il giusto mezzo*, apparso su «Fede e Patria» il 5 ottobre del 1849, pp. 313-7 (la citazione è tratta da p. 314).

⁵⁵ *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, a cura di L. Malusa, Sodalitas, Stresa 1998: *Commentario*, p. 172.

⁵⁶ Sulle numerose irregolarità procedurali che caratterizzarono il provvedimento censorio nei confronti di Rosmini del 30 maggio 1849 mi permetto di rinviare al mio saggio *La condanna rosminiana del 1848-49 alla luce della costituzione Sollicita*, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice* cit., pp. CIX-CXLI.

conseguente impossibilità di un loro regolare funzionamento, concludendo: «il pericolo si diceva grave; una più larga diffusione di dottrine non sane in un terreno disposto ad accoglierle e farle sue, poteva produrre fatalissimi frutti, e richiedeva sollecito provvedimento»⁵⁷.

A tutto ciò si era aggiunta, a suo dire, la invincibile protervia dello stesso Rosmini: «I Signori Cardinali [membri della Congregazione] osservarono che già il Rosmini conosceva da qualche tempo che erano censurabili i suddetti suoi opuscoli, e che invece di sottomettersi al giudizio superiore aveva risposto che gli si facessero conoscere li capi da emendarsi. Per tal maniera si verrebbe ad istituire una questione con un privato che porterebbe molto alla lunga, e che sarebbe anche di disdoro per la S. Congregazione. E che è assolutamente contro la sua prassi. Si verrebbe ancora [...] a perder molto tempo con danno grave e certo dei fedeli che rimangono incerti sulla cattolicità di essi scritti [...]. Per terzo ancora osservarono che il Rosmini è di tal tempra che non cederebbe al giudizio della S. Congregazione. Per queste ragioni hanno creduto di escludere la interpellazione proposta come non più necessaria»⁵⁸.

Accanto alla sin troppo evidente incomprensione, per non parlare di vera e propria distorsione, delle parole e dell'atteggiamento del pensatore roveretano, e all'esplicito riconoscimento di una effettiva “violazione” delle norme, pur giustificata da ragioni di opportunità, va rilevato in questo testo almeno un altro elemento: il curioso ribaltamento nella valutazione dei fatti, giacché era proprio la decisione di non interpellare Rosmini ad andare contro la prassi della Congregazione, una decisione a dir poco singolare e spiegabile, nella migliore delle ipotesi, appunto con la totale incomprensione dell'atteggiamento di quest'ultimo.

3.

Certo non meno singolare, dal punto di vista procedurale, fu il caso degli altri due autori presi di mira dalla condanna. A quest'ultima si giunse, infatti, riguardo ad essi direttamente, cioè senza che i loro scritti fossero stati preventivamente sottoposti ad alcuna indagine; né mai in precedenza, ad onta di quanto espressamente affermato dal p. Cicognani, che parla del *Gesuita moderno* e del *Discorso funebre pei morti di Vienna* come di «libri già proibiti nelle Congregazioni precedenti»⁵⁹, vi era stato a questo riguardo alcun provvedimento da parte dell'Indice. Sul fatto che il *Gesuita moderno* fosse «da condannarsi» si era già espressa, per la verità, sin dal 5 febbraio 1848, la Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari sulla base del “voto” assai ampio del p. Giusto

⁵⁷ M. Cicognani, *La S. Congregazione dell'Indice e la questione rosmينiana*, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice* cit., pp. 34-5.

⁵⁸ Ivi, pp. 50-1.

⁵⁹ Ivi, p. 45.

da Camerino; essa, tuttavia, per le pressioni di Giovanni Corboli Bussi (che ne era il segretario⁶⁰), si era premurata, assieme alla Segreteria di Stato, di invitare per via epistolare l'arcivescovo di Cambrai, card. Giraud, ad avvertire Gioberti, che all'epoca risiedeva a Parigi, della esigenza di chiarire il proprio pensiero relativamente ad alcuni punti dell'opera⁶¹. In ogni caso, il parere espresso da questa Congregazione non equivaleva affatto a una condanna, sia perché ad esso non aveva, comunque, fatto seguito alcuna regolare inchiesta da parte dell'Indice, sia perché all'organo che lo aveva emesso competeva esclusivamente l'autorizzare il deferimento di un'opera sospetta appunto all'Indice⁶².

Se si esamina, quindi, l'*iter* seguito nei confronti di Gioberti, non si può fare a meno di notare come anche in questo caso la procedura "ufficiale" sia stata notevolmente disattesa, ma al tempo stesso, curiosamente, in un clima di cautela e di riguardi di cui Rosmini non aveva certo goduto⁶³. Senza che il cardinale Giraud avesse potuto contattarlo, Gioberti rientrò, infatti, in Italia nella primavera del 1848 e vi compì un viaggio che segnò l'apice della sua popolarità, preludio all'assunzione da

⁶⁰ Sulla figura di questo abile e prudente collaboratore di Pio IX cfr. G. Martina, s. v. *Corboli Bussi, Giovanni*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1983, pp. 775-8.

⁶¹ Nella lettera inviata, a nome del papa, al card. Giraud il 16 marzo 1848 (e per il cui testo completo vedasi D. Berti, *Di Vincenzo Gioberti riformatore, politico e ministro*, Barbera, Firenze 1881, pp. 251-7), il Segretario di Stato card. Gizzi, dopo aver elogiato, nel *Gesuita moderno* la «dottrina svariata che vi si contiene», l'«altezza di concetto con cui è rappresentata in una splendida unità», la «vaghezza dello stile con cui è colorita», non manca di rilevare la presenza in esso di ambiguità e arditezze espressive che «possono indurre nei lettori opinioni non vere, e dispiacere grandemente alle persone pie, ed alle meno religiose dar occasione di confermarsi nei loro errori con l'autorità di un grande e religioso ingegno» (p. 252). Dopo avere elencato i punti dottrinalmente più discutibili dello scritto giobertiano (tra gli altri, la poca chiarezza di quest'ultimo nei confronti del giansenismo e del panteismo), la lettera così conclude (pp. 256-7): «Tutte queste ragioni impertanto fanno al Santo Padre desiderar vivamente che l'autore medesimo, e per la propria fama e per l'esempio nella Chiesa, e per quella giustizia di cui ogni scrittore ha tanto maggior debito, quanto maggiore ha ingegno e sapere, emendi le opinioni e le passioni da questo suo libro ingenerate o invigorite. Egli può farlo tanto più nobilmente, quanto gli effetti sono andati al di là dell'intenzione [...]. Ond'è che io debbo premurosamente pregare la Eminenza Vostra a volersi valere di quella occasione, che meglio parrà alla sua prudenza, per far conoscere al signor abate Gioberti, come il Santo Padre desidera che quello, che sarebbe ufficio della Chiesa, sia da lui medesimo spontaneamente adempiuto».

⁶² Sulla storia di questa Congregazione cfr. L. Pásztor, *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e 1850*, «Archivum Historiae Pontificiae», VI, 1968, pp. 191-318. La competenza di questa Congregazione, istituita nel 1814 da Pio VIII e strettamente legata alla Segreteria di Stato, «si estendeva alle più diverse questioni: da quelle concernenti i complessi rapporti fra Chiesa e Stato [...], a quelle riguardanti problemi esclusivamente spirituali, dogmatici, morali o disciplinari. La Congregazione non aveva dunque una propria particolare competenza concernente determinate materie: la sfera degli affari ecclesiastici che rientravano nella sua competenza era vasta e, fatto più importante, era indeterminata. Essa non doveva occuparsi degli affari durante tutte le fasi del loro *iter* ufficiale, solo intervenire *ad hoc*, esaminando i problemi che le erano rimessi, dare un parere in proposito o indicare le direttive per il loro disbrigo» (p. 195).

⁶³ Sull'intera vicenda cfr. il *dossier* conservato in AA.EE.SS., Regno di Sardegna, 204, 90, 1848, ff. 8r-98r. A proposito dei numerosi inviti a emendare il *Gesuita moderno* rivolti, anche a voce, a Gioberti cfr. anche la documentazione allegata da P. Pirri (*Vincenzo Gioberti e la Sacra Congregazione dell'Indice*, «La Civiltà Cattolica», 1927, vol. IV, pp. 11-28, 201-19), che tuttavia non modifica l'aspetto centrale della questione: tali inviti non equivalevano infatti, in ogni caso, a una regolare istruttoria né tanto meno a una condanna, per cui è legittimo dire che il provvedimento di censura nei confronti di questo scritto giobertiano scaturì da una procedura non conforme alle regole. Non del tutto a torto, quindi, il pensatore torinese osserva nella lettera del 4 marzo 1850 all'abate Luigi Pacchiani (in V. Gioberti, *Epistolario*, a cura di G. Gentile e G. Balsamo-Crivelli, X, Vallecchi, Firenze 1937, p. 33) che «Il decreto proibitivo del mio libro non viene dalla chiesa né dal papa. Non procede né anco dalla Congregazione dell'Indice, la quale esaminò da principio l'opera mia, e la giudicò non meritevole di censura. Esso fu rogato da una commissione straordinaria di cardinali che procedette con violazione di tutte le regole solite, e che fu mossa evidentemente da uno scopo politico e fazioso».

parte sua di responsabilità politiche sempre più rilevanti⁶⁴. Di tutto ciò (e soprattutto della fama del pensatore piemontese) tenne evidentemente conto l'autorità ecclesiastica, che in quei mesi si guardò bene dal dare seguito alla iniziativa intrapresa riguardo a lui; egli, dal canto suo, pur essendo informato di quanto gli veniva richiesto (a Roma, nel maggio, aveva, tra l'altro, reso visita al papa per ben tre volte), non ne tenne significativamente alcun conto, ma senza che ciò portasse ad alcuna conseguenza. Ancora il 21 novembre, infatti, a distanza di poco più di un mese dall'insediamento del nuovo ministero sardo guidato appunto da Gioberti, sempre la Congregazione per gli Affari ecclesiastici straordinari ricordava al cardinale Giraud come fosse espresso desiderio di Pio IX fargli al più presto pervenire la documentazione concernente l'uomo politico, stante anche il fatto che questi «ebbe, essendo in Roma, copia della lettera più lunga ed ostensibile; e quindi già conosce l'incarico che il S. Padre avea inteso di dare all'Eminenza Vostra»⁶⁵.

Per quanto riguarda, infine, lo scritto di Ventura, esso venne condannato senza essere stato oggetto non solo di alcuna vera e propria inchiesta da parte dell'Indice ma neppure di alcuna iniziativa proveniente da altra Congregazione. Certo, da tempo la linea seguita dal suo autore (culminata con l'aperta adesione alla rivoluzione romana del 15 e 16 novembre 1848) era ben nota all'autorità ecclesiastica e da quest'ultima giudicata come pericolosa; sotto questo aspetto l'occasione fornita dal decreto del 30 maggio non poteva che apparire quanto mai opportuna per “chiudere la partita” anche con lui. Ma il carattere del tutto occasionale della parte del decreto relativa a Ventura emerge con chiarezza alla luce soprattutto del fatto che, come si è giustamente rilevato⁶⁶, il parere del consultore Pio Bigli (incaricato dal card. Lambruschini dell'esame del *Discorso*) fu espresso soltanto il 24 luglio 1849, e quindi allegato con molto ritardo all'incartamento relativo alla condanna.

4.

Che cosa pesò di più sulla decisione di accomunare in un unico decreto censorio autori di così diverso orientamento, quali Rosmini, Gioberti e Ventura: la esigenza di colpire voci comunque dissenzianti sul piano politico⁶⁷ – «di proscrivere», per usare le parole dello stesso Gioberti, «ogni liberalismo fratesco o pretino»⁶⁸ – o piuttosto la preoccupazione di non alimentare, con la condanna

⁶⁴ Cfr. G. Rumi, *Gioberti*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 48-52.

⁶⁵ AA.EE.SS., Regno di Sardegna, 204, 90, 1848, f. 79v.

⁶⁶ Cfr. Malusa, *I documenti*, p. LXXII, nota 140; cfr. inoltre pp. LXXVI-LXXVII.

⁶⁷ Cfr. la relazione di mons. Giannelli, Prosegretario dell'Indice, a Pio IX, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice* cit., p. 12; cfr. inoltre Cicognani, *La S. Congregazione dell'Indice e la questione rosminiana*, ivi, p. 45.

⁶⁸ Lettera a Giuseppe Bertinatti (15 settembre 1849), in *Epistolario* cit., IX, Vallecchi, Firenze 1936, p. 329. L'espressione giobertiana si trova inserita all'interno di un giudizio estremamente negativo circa l'operato dell'Indice: «Le censure gaetine a prima giunta mi fecero ridere: perché mi parve squisitamente comico quell'accozzamento di Rosmini, Ventura e me nell'anatema [...]. Ma il fatto mi dolse pel povero Rosmini: perseguitato e malmenato anco nella persona [...]. La sua qualità di capo di un ordine religioso e la mistica natura dell'animo suo debbono rendergli più

del solo Rosmini, la tesi della esistenza di una congiura ai suoi danni⁶⁹? Se non è facile rispondere a questa domanda, più facile è, invece, concordare sulla notevole “disinvoltura” procedurale con cui l’autorità ecclesiastica operò in tutti e tre i casi, nei quali, come si è detto, venne violata, benché in misura diversa, la sostanza della *Sollicita*, ossia di quel documento che l’Istituzione aveva elaborato proprio al fine di regolare tale genere di questioni.

Ma non soltanto queste regole, ben precise e sufficientemente “rodiate”, furono in occasione della condanna del 30 maggio variamente disattese; vi fu anche, almeno nel caso di Gioberti, una evidente sovrapposizione di compiti, per dir così, da parte di alcune Congregazioni romane, che contribuì quanto meno a rendere più confusa la situazione e più irregolari le procedure. Si trattò di un evento addebitabile a una sorta di progressiva sfocatura dei loro rispettivi ruoli o ad altra, e più complessa, motivazione? E come si procedette nei confronti degli altri autori cristiani fatti oggetto di censure o condanne nel corso dell’Ottocento? Al chiarimento di queste e delle analoghe questioni ricordate in precedenza, come pure delle loro evidenti e molteplici implicazioni, credo che il Seminario odierno possa portare un contributo particolarmente prezioso.

dolorosa l’indegnità del trattamento». Non meno dure le valutazioni su questo punto contenute nella lettera di Gioberti a Vincenzo Salvagnoli (4 dicembre 1849), ivi, p. 360: «La censura di Gaeta destò qui [a Parigi] stomaco e riso. Io mi farei coscienza di occuparmene, e ad un monsignore che mi esortava per lettera ad imitare il *laudabiliter se subiecit* del Rosmini e del Ventura, risposi che io preferiva il *laudabiliter obmutuit*. Le palinodie del padre Ventura sono disapprovate da tutti i savi. Un dotto vescovo di qua mi diceva l’altro ieri: come va che voi altri Italiani fate tal caso dell’*Indice*, che fra noi non ha alcun valore? Il povero Teatino è a Mompellieri, e dicesi che stia attendendo a un’opera sulla Pentecoste. (Quando fu in disgrazia sotto papa Gregorio scrisse sull’Epifania). Il Rosmini è un altro uomo, ed è cosa indegna che alla censura de’ suoi scritti si uniscano i mali trattamenti verso la sua persona». Altrettanto esplicito è il giudizio giobertiano sulla natura “politica” della censura dell’Indice. Si veda al riguardo la già citata lettera del 4 marzo 1850 all’abate Pacchiani (in *Epistolario* cit., X, p. 34): «Il decreto di Gaeta fu dunque politico assai più che religioso, e fa parte della reazione politica che ora affligge gli Stati ecclesiastici. E per tale fu interpretato dalla parte più giudiziosa del clero di Parigi e di Torino».

⁶⁹ Si tratta di una esigenza che traspare soprattutto dalla già ricordata relazione di mons. Giannelli al papa (cfr. *Antonio Rosmini e la Congregazione dell’Indice* cit., p. 12), nella quale, tra le motivazioni addotte a giustificazione del coinvolgimento, nel decreto del 30 maggio, degli scritti di Gioberti e Ventura accanto ai due opuscoli rosminiani, si menziona quella di «non addimostare che un Decreto dell’Indice si restringa a condannare i parti del solo Rosmini».

PAOLO MARANGON

LE CINQUE PIAGHE ALL'INDICE: PROSPETTIVE DI RICERCA

Il libro *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, considerato da molti come il capolavoro di Antonio Rosmini, venne proibito dalla Congregazione dell'Indice con decreto del 30 maggio 1849 insieme alla *Costituzione secondo la giustizia sociale*, pure scritta da Rosmini, al *Gesuita moderno* di Vincenzo Gioberti e al *Discorso funebre pei morti di Vienna* di Gioacchino Ventura. Si tratta di uno dei casi più significativi di quel “dialogo difficile” tra Chiesa e pensatori cattolici che ha radici remote, attraversa tutto l'Ottocento e giunge praticamente fino a Giovanni XXIII e al Concilio Vaticano II. Su questa travagliata vicenda, che rappresenta una sorta di spartiacque all'interno dello stesso pontificato di Pio IX, parecchio è stato scritto anche in tempi recenti, particolarmente in occasione del bicentenario rosminiano del 1997⁷⁰, ma l'apporto più sostanzioso sul piano documentario e interpretativo è stato offerto dal volume *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice*⁷¹, nel quale per la prima volta viene resa nota la documentazione completa relativa alla condanna delle *Cinque piaghe*, accompagnata da alcuni saggi introduttivi che fanno luce su innumerevoli aspetti della genesi, della promulgazione e degli echi del controverso decreto⁷². Questo volume sembra costituire uno snodo importante, forse addirittura un punto di svolta nella storiografia rosminiana sull'argomento. Per almeno due ragioni, una di contenuto, l'altra di prospettiva storiografica. Quanto alla prima, parecchi spunti presenti dei citati saggi inducono a passare da un esame del caso specifico delle *Cinque piaghe* – intorno al quale verifiche e approfondimenti possono certo essere utili e auspicabili, ma probabilmente su ulteriori dettagli dell'intricatissima vicenda – a un'analisi più ampia e generale del rapporto spesso travagliato tra pensatori cattolici e istituzioni ecclesiastiche romane nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento: un'analisi di questo tipo, infatti, può rivelarsi particolarmente proficua per accostarsi anche al caso delle *Cinque piaghe* con ipotesi di ricerca e schemi interpretativi nuovi, più articolati

⁷⁰ Tra gli studi più rilevanti degli ultimi anni mette conto ricordare almeno i saggi di F. Traniello e di G. Martina pubblicati in *Il 'gran disegno' di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle "Cinque piaghe della santa Chiesa"*, a cura di M. Marocchi e F. De Giorgi, Vita e Pensiero, Milano 1999 e in *Rosmini e Roma*, a cura di L. Malusa e P. De Lucia, Centro Internazionale di Studi Rosminiani-Fondazione Capograssi, Stresa-Roma 2000. A questi vanno senz'altro aggiunti i contributi di L. Malusa e di L. Mauro premessi a *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbatì negli anni 1848-49. Commentario*, a cura di L. Malusa, Sodalitas, Stresa 1998.

⁷¹ A cura di L. Malusa, Sodalitas, Stresa 1999, con una pregevole bibliografia ragionata di P. De Lucia, alla quale rinvio per una rassegna completa degli studi che dalla metà dell'Ottocento si sono occupati della spinosa *querelle*.

⁷² I contributi di L. Malusa, L. Mauro, P. Marangon e S. Langella sono dedicati rispettivamente alla ricostruzione storica della “congiura” che portò al decreto del 30 maggio, alle irregolarità procedurali compiute dalla Congregazione alla luce della Costituzione *Sollicita*, all'irriducibile diversità di orientamenti ecclesiologici e politici tra Rosmini e la Curia romana negli anni 1848-49 e alle conseguenze della condanna sul rosminiano Istituto della Carità.

e di lungo periodo. E qui veniamo al secondo punto che mi preme evidenziare, quello della prospettiva storiografica. È noto che gli archivi delle Congregazioni dell'Indice e del Santo Uffizio sono stati recentemente aperti alla consultazione degli studiosi, stimolando anche gli storici ad interrogarsi sugli approcci scientificamente più fecondi per la valorizzazione dell'immenso patrimonio documentario divenuto accessibile⁷³. Non c'è chi non veda come anche il caso delle *Cinque piaghe* e più latamente l'intera questione rosminiana potrebbero trarre giovamento, soprattutto sotto il profilo metodologico e storiografico, dalla nuova fase di studi che si è aperta.

Sullo sfondo di queste considerazioni la pubblicazione integrale dei documenti relativi alla condanna delle *Cinque piaghe* sollecita forse un approfondimento e insieme un ampliamento dell'orizzonte d'indagine in almeno tre direzioni. In primo luogo sarebbe assai utile ricostruire in modo sistematico l'estrazione sociale e il profilo biografico-intellettuale dei componenti delle due Congregazioni romane preposte alla difesa dell'ortodossia cattolica dal 1815 al 1958, nonché quello dei numerosi consultori della cui collaborazione esse ordinariamente si avvalevano. Chi erano costoro? Dall'esame accurato dei verbali e dei "voti" delle sedute del 29-30 maggio 1849 emerge un indirizzo teologico e culturale che in senso lato potrebbe definirsi apologetico-controversistico: al di là del metodo così caratteristico di estrapolare e controbattere singole proposizioni al di fuori del loro contesto originario, non può sfuggire come in realtà le accuse più pungenti rivolte a Rosmini non muovano dalla confutazione argomentata delle sue tesi, che pure non manca soprattutto nel primo referto del Corboli Bussi e in quello di mons. Cannella, ma dall'accostamento di queste ultime a posizioni eterodosse o addirittura ereticali già condannate dalla Chiesa, col risultato di deformare gravemente l'autentico pensiero del Roveretano. In particolare sul terreno ecclesiologico l'orientamento sottostante ai "voti" dei consultori tende a dilatare la prerogativa dell'infallibilità ben oltre i limiti suoi propri, a enfatizzare il ruolo della tradizione in senso restrittivo e conservativo, a tutelare oltre misura la struttura verticistica e gerarchica della Chiesa, a proiettare sul mondo una visione immobilista dell'ordine sociale, in quanto presuntivamente fondato sul diritto divino naturale, con scarsissima considerazione delle dinamiche propriamente storiche. E tuttavia non è sufficiente limitarsi a questa generica descrizione della mentalità, del *background* teologico e della sensibilità culturale tipici di numerosi consultori delle due Congregazioni. Se si osserva più da vicino il caso delle *Cinque piaghe*, si rimane colpiti dalla sensibile differenza di levatura e talora anche di orientamento tra quelli incaricati di esprimere un giudizio sulle due "operette": Giovanni Corboli Bussi non è certo Giacinto De Ferrari, come pure

⁷³ Due convegni, in particolare, sono già stati dedicati a una prima messa a punto dei problemi metodologici e delle nuove prospettive di ricerca connesse con l'apertura dei due importantissimi archivi vaticani: cfr. *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, a cura dell'Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1998; *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, atti in corso di stampa a cura dell'Accademia dei Lincei.

Giovanni Battista Cannella non può essere messo sullo stesso piano degli improvvisati consultori napoletani, tra i quali l'Apuzzo e il Ferrigni sono di ben altra tempra del Celentano e del Piscopo. E dunque ci si potrebbe legittimamente chiedere: con quali criteri venivano individuati e nominati i componenti dei due dicasteri romani e i loro collaboratori? con quale logica effettiva erano poi incaricati di esaminare opere tra loro disparatissime? è un caso che Pio IX si sia affidato a due esperti di tendenza e levatura così diversa come il Corboli Bussi e il De Ferrari, mentre il neo-prefetto della Congregazione dell'Indice, card. Giacomo Brignole, abbia preferito consultori di orientamento assai più omogeneo in senso conservatore? Il paziente lavoro compiuto da Luciano Malusa⁷⁴ mostra con chiarezza quanto utili ed esplicative siano le informazioni relative al profilo biografico-intellettuale e alla carriera dei membri della Congregazione dell'Indice e dei vari consultori da essa coinvolti nella “congiura” antirosminiana. Un'indagine a più ampio raggio su altri casi analoghi – da Hermes a Gioberti, da Hirscher a Döllinger, a Curci – potrebbe condurre a comparazioni e a risultati di sicuro interesse per spiegare le motivazioni delle condanne e l'identità di questi oscuri censori⁷⁵, dal cui giudizio dipendeva spesso l'accoglienza positiva o negativa di un'opera e del suo autore ovvero la fortuna o la sfortuna in campo cattolico del pensiero dei maggiori intellettuali del tempo.

La seconda pista di ricerca è di taglio squisitamente istituzionale e riguarda la fisionomia e il funzionamento delle due Congregazioni in questione. Il saggio di Letterio Mauro⁷⁶ mette in luce inequivocabilmente le numerose e gravi irregolarità che hanno caratterizzato il procedimento a carico delle *Cinque piaghe* rispetto allo spirito e alla lettera della bolla *Sollicita* di Benedetto XIV. Si tratta di un'eccezione spiegabile con le note, burrascose vicende del biennio '48-'49, che hanno sicuramente condizionato l'operato della Congregazione dell'Indice, oppure queste o analoghe irregolarità si sono verificate anche in altri processi? se sì, in quali? più in generale: è possibile stabilire un funzionamento ordinario, regolare, fisiologico, dell'Indice e del Sant'Uffizio nel periodo 1815-1958? tale funzionamento ha conosciuto un'evoluzione rispetto agli anni della *Sollicita* e più latamente rispetto ai secoli XVI, XVII e XVIII? se sì, per quali ragioni?

Allarghiamo il campo d'indagine. Nella sua ricostruzione della “congiura” antirosminiana, Luciano Malusa evidenzia opportunamente il ruolo decisivo svolto dal card. Luigi Lambruschini, capo della vecchia guardia gregoriana denominata “partito genovese”, prima nel favorire le dimissioni del card. Angelo Mai da prefetto della Congregazione dell'Indice e la sua sostituzione

⁷⁴ *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, in Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice, cit., pp. XIII-CVIII, in particolare le pp. L-LIV, LXVIII-LXXII.

⁷⁵ Non è probabilmente casuale la fruttuosa collaborazione realizzata tra gli estensori dei saggi introduttivi a Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice e il prof. H.H. Schwedt, autore di *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Eine Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, Herder, Freiburg i. B. 1980.

⁷⁶ *La condanna rosminiana del 1848-49 alla luce della costituzione Sollicita*, in Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice, cit., pp. CIX-CXLI.

con il fedelissimo card. Brignole, poi nella convocazione e nella regia delle due sedute del medesimo dicastero che hanno condotto alla condanna delle “operette” rosminiane⁷⁷ e che forse non a caso si sono tenute «in domo, cui nomen *Collegio del Caravaggio Clericorum Regularium Congregationis Sancti Pauli vulgo Barnabiti*, apud Eminentissimum et Reverendissimum Dominum Cardinalem *Lambruschini* ibi degentem»⁷⁸. Ora il card. Lambruschini era bensì autorevole membro del Sant’Uffizio, ma non faceva, né mai aveva fatto parte della Congregazione dell’Indice. E questo proprio nel momento in cui egli orchestrava dall’esterno il precario funzionamento del dicastero in un frangente tanto delicato come quello della primavera 1849. Tutto ciò induce a interrogarsi seriamente sui complessi e spesso conflittuali rapporti intercorsi tra il Sant’Uffizio e la Congregazione dell’Indice a metà Ottocento e più in generale dal 1815 al 1958. Interferenze reciproche certamente vi sono state, ma di quale segno? in quali circostanze? con quali esiti? Almeno nel caso delle *Cinque piaghe* tutto lascia credere che l’azione del card. Lambruschini sia stata decisiva, appunto, e questo non è cosa di poco conto per l’esatta comprensione della vicenda.

C’è infine una terza pista d’indagine che può essere utilmente esplorata a partire dalla condanna del 30 maggio 1849 e che riguarda il capitolo assai controverso della proibizione per ragioni di opportunità. Il punto di vista dei censori delle due “operette” rosminiane è efficacemente sintetizzato nella “ricostruzione” del p. Cicognani: «Resta dunque fuori di ogni discussione che il vero motivo della condanna delle due operette rosminiane non fu estrinseco o di opportunità, ma intrinseco alle opere stesse, per le dottrine, e le proposizioni non conformi e contrarie alle dottrine religiose e sociali»⁷⁹. Di diverso parere l’interessato e buona parte dell’opinione pubblica del tempo: «Nondimeno – confidava il pensatore di Rovereto al cugino Leonardo – mi conforta l’essere stato assicurato che la proibizione non fu fatta perché si fosse trovata nelle dette mie operette alcuna proposizione degna di censura teologica, ma perché si credettero inopportune alla condizione politica dei tempi, dispiacendo sopra tutto a qualche potenza temporale ciò che vi trova scritto intorno alla maniera d’eleggere i Vescovi»⁸⁰. Credo di aver mostrato in altra sede⁸¹ che entrambi gli ordini di motivi concorsero in varia misura, a seconda dei “voti”, alla riprovazione delle due “operette”, ma il punto su cui mi preme attirare l’attenzione non è questo, bensì il concetto equivoco di “dottrina”. È noto che la costituzione *Sollicita* richiama i membri della Congregazione dell’Indice all’obbligo di valutare i testi sotto esame «animo a praeiudiciis omnibus vacuo», avendo

⁷⁷ L. Malusa, *I documenti di una condanna*, cit., pp. L-LVII, LX-LXVIII.

⁷⁸ Come recita il verbale della seduta della Congregazione Generale svoltasi il 30 maggio 1849: cfr. *Rosmini e la Congregazione dell’Indice*, cit., p. 9.

⁷⁹ La “ricostruzione storica” del padre Cicognani, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell’Indice*, cit., p. 58.

⁸⁰ Lettera di A. Rosmini a L. Rosmini, 9 ottobre 1849, in *Epistolario completo*, X, p. 621. Cfr. L. Mauro, *La condanna rosminiana*, cit., p. CXI (compresa la nota 5).

⁸¹ P. Marangon, *Rosmini e la Curia romana negli anni 1848-49: orientamenti ecclesiologici e scelte politiche*, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell’Indice*, cit., pp. CXLIII-CLXXXVI; Id., *Il Risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle “Cinque piaghe” di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000, pp. 368-92.

presenti esclusivamente «Ecclesiae Sanctae dogmata, et communem Catholicorum doctrinam», e soprattutto ricordava loro che, sulle questioni non strettamente legate alla fede, la diversità di opinioni tra i cattolici era non soltanto tollerata dalla Chiesa, ma pienamente legittima ai suoi occhi⁸². Ma quali erano le questioni non strettamente legate alla fede sulle quali il pluralismo delle opinioni era pienamente legittimo? Questo è il punto. Quando per «communem Catholicorum doctrinam» si intende, come mostrano di fare i censori delle *Cinque piaghe*, anche tutte le «dottrine religiose e sociali» contenute nel magistero ordinario dei papi, quali possono essere le questioni non strettamente legate alla fede? Dunque un primo, spinoso aspetto del problema mi pare sia quello dell'estensione del magistero ecclesiastico e dei suoi diversi gradi di autorevolezza e di normatività per la fede dei cattolici nei diversi periodi storici in cui sono operanti il Sant'Uffizio e la Congregazione dell'Indice. Dopodiché l'altra faccia del problema, che forse rappresenta il vero nocciolo di tutta la questione, è la percezione della storicità del *depositum fidei* da parte del magistero e più in generale il debolissimo senso della storia presente nella cultura ecclesiastica post-tridentina. Nella misura in cui il *depositum fidei*, soprattutto dopo il Concilio di Trento, viene concepito come un corpo dottrinale compiuto in se stesso – definito una volta per tutte in termini di ortodossia cattolica in polemica con le posizioni eterodosse dei protestanti e del pensiero moderno; certificato, interpretato e sviluppato esclusivamente dal magistero – il suo grado di astrattezza e di astoricità cresce in proporzione diretta e parallelamente si attenua, fino a scomparire, la percezione della gerarchia interna delle verità e quindi delle questioni non strettamente legate alla fede. Tutto allora diventa «communem Catholicorum doctrinam», anche la nomina regia dei vescovi, anche la monarchia di diritto divino e l'alleanza tra il trono e l'altare, anche la doverosa protezione della Chiesa da parte dello Stato: «il potere regale è stato conferito non solo per il governo del mondo, ma soprattutto per la difesa della Chiesa», ricordava nel 1846 Pio IX in un passo significativo della sua enciclica programmatica *Qui pluribus*, dunque «favoriscano [i principi] i nostri comuni voti, intenti e progetti con il loro aiuto e la loro autorità e difendano la libertà e l'incolumità della Chiesa»⁸³. Quando anche questo, anche l'immobilità dell'ordine sociale – in quanto presuntivamente fondato sul diritto divino naturale – entra a far parte organicamente della «communem Catholicorum doctrinam», non ci si può meravigliare che l'iscrizione all'Indice diventi strumento di battaglia politica, clava nelle mani della fazione più potente della curia romana, paravento dietro al quale – sotto il manto delle «dottrine religiose e sociali» – si regolano conflitti di ogni genere e si misurano rapporti di forza che nulla hanno a che fare con il genuino *depositum fidei*.

⁸² L. Mauro, *La condanna rosminiana del 1848-49*, cit., p. CXXIII. In nota l'autore cita la *Sollicita ac provida*, 17.

⁸³ Pio IX, *Qui pluribus*, in *Enchiridion delle encicliche*, II, Gregorio XVI-Pio IX, EDB, Bologna 1996, pp. 179-81.

PAOLO MARANGON

LE CINQUE PIAGHE ALL'INDICE: PROSPETTIVE DI RICERCA

Il libro *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, considerato da molti come il capolavoro di Antonio Rosmini, venne proibito dalla Congregazione dell'Indice con decreto del 30 maggio 1849 insieme alla *Costituzione secondo la giustizia sociale*, pure scritta da Rosmini, al *Gesuita moderno* di Vincenzo Gioberti e al *Discorso funebre pei morti di Vienna* di Gioacchino Ventura. Si tratta di uno dei casi più significativi di quel “dialogo difficile” tra Chiesa e pensatori cattolici che ha radici remote, attraversa tutto l'Ottocento e giunge praticamente fino a Giovanni XXIII e al Concilio Vaticano II. Su questa travagliata vicenda, che rappresenta una sorta di spartiacque all'interno dello stesso pontificato di Pio IX, parecchio è stato scritto anche in tempi recenti, particolarmente in occasione del bicentenario rosminiano del 1997⁸⁴, ma l'apporto più sostanzioso sul piano documentario e interpretativo è stato offerto dal volume *Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice*⁸⁵, nel quale per la prima volta viene resa nota la documentazione completa relativa alla condanna delle *Cinque piaghe*, accompagnata da alcuni saggi introduttivi che fanno luce su innumerevoli aspetti della genesi, della promulgazione e degli echi del controverso decreto⁸⁶. Questo volume sembra costituire uno snodo importante, forse addirittura un punto di svolta nella storiografia rosminiana sull'argomento. Per almeno due ragioni, una di contenuto, l'altra di prospettiva storiografica. Quanto alla prima, parecchi spunti presenti dei citati saggi inducono a passare da un esame del caso specifico delle *Cinque piaghe* – intorno al quale verifiche e approfondimenti possono certo essere utili e auspicabili, ma probabilmente su ulteriori dettagli dell'intricatissima vicenda – a un'analisi più ampia e generale del rapporto spesso travagliato tra pensatori cattolici e istituzioni ecclesiastiche romane nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento: un'analisi di questo tipo, infatti, può rivelarsi particolarmente proficua per accostarsi anche al caso delle *Cinque piaghe* con ipotesi di ricerca e schemi interpretativi nuovi, più articolati

⁸⁴ Tra gli studi più rilevanti degli ultimi anni mette conto ricordare almeno i saggi di F. Traniello e di G. Martina pubblicati in *Il 'gran disegno' di Rosmini. Origine, fortuna e profezia delle "Cinque piaghe della santa Chiesa"*, a cura di M. Marocchi e F. De Giorgi, Vita e Pensiero, Milano 1999 e in *Rosmini e Roma*, a cura di L. Malusa e P. De Lucia, Centro Internazionale di Studi Rosminiani-Fondazione Capograssi, Stresa-Roma 2000. A questi vanno senz'altro aggiunti i contributi di L. Malusa e di L. Mauro premessi a *Della missione a Roma di Antonio Rosmini-Serbati negli anni 1848-49. Commentario*, a cura di L. Malusa, Sodalitas, Stresa 1998.

⁸⁵ A cura di L. Malusa, Sodalitas, Stresa 1999, con una pregevole bibliografia ragionata di P. De Lucia, alla quale rinvio per una rassegna completa degli studi che dalla metà dell'Ottocento si sono occupati della spinosa *querelle*.

⁸⁶ I contributi di L. Malusa, L. Mauro, P. Marangon e S. Langella sono dedicati rispettivamente alla ricostruzione storica della “congiura” che portò al decreto del 30 maggio, alle irregolarità procedurali compiute dalla Congregazione alla luce della Costituzione *Sollicita*, all'irriducibile diversità di orientamenti ecclesiologici e politici tra Rosmini e la Curia romana negli anni 1848-49 e alle conseguenze della condanna sul rosminiano Istituto della Carità.

e di lungo periodo. E qui veniamo al secondo punto che mi preme evidenziare, quello della prospettiva storiografica. È noto che gli archivi delle Congregazioni dell'Indice e del Santo Uffizio sono stati recentemente aperti alla consultazione degli studiosi, stimolando anche gli storici ad interrogarsi sugli approcci scientificamente più fecondi per la valorizzazione dell'immenso patrimonio documentario divenuto accessibile⁸⁷. Non c'è chi non veda come anche il caso delle *Cinque piaghe* e più latamente l'intera questione rosminiana potrebbero trarre giovamento, soprattutto sotto il profilo metodologico e storiografico, dalla nuova fase di studi che si è aperta.

Sullo sfondo di queste considerazioni la pubblicazione integrale dei documenti relativi alla condanna delle *Cinque piaghe* sollecita forse un approfondimento e insieme un ampliamento dell'orizzonte d'indagine in almeno tre direzioni. In primo luogo sarebbe assai utile ricostruire in modo sistematico l'estrazione sociale e il profilo biografico-intellettuale dei componenti delle due Congregazioni romane preposte alla difesa dell'ortodossia cattolica dal 1815 al 1958, nonché quello dei numerosi consultori della cui collaborazione esse ordinariamente si avvalevano. Chi erano costoro? Dall'esame accurato dei verbali e dei "voti" delle sedute del 29-30 maggio 1849 emerge un indirizzo teologico e culturale che in senso lato potrebbe definirsi apologetico-controversistico: al di là del metodo così caratteristico di estrapolare e controbattere singole proposizioni al di fuori del loro contesto originario, non può sfuggire come in realtà le accuse più pungenti rivolte a Rosmini non muovano dalla confutazione argomentata delle sue tesi, che pure non manca soprattutto nel primo referto del Corboli Bussi e in quello di mons. Cannella, ma dall'accostamento di queste ultime a posizioni eterodosse o addirittura ereticali già condannate dalla Chiesa, col risultato di deformare gravemente l'autentico pensiero del Roveretano. In particolare sul terreno ecclesiologico l'orientamento sottostante ai "voti" dei consultori tende a dilatare la prerogativa dell'infallibilità ben oltre i limiti suoi propri, a enfatizzare il ruolo della tradizione in senso restrittivo e conservativo, a tutelare oltre misura la struttura verticistica e gerarchica della Chiesa, a proiettare sul mondo una visione immobilista dell'ordine sociale, in quanto presuntivamente fondato sul diritto divino naturale, con scarsissima considerazione delle dinamiche propriamente storiche. E tuttavia non è sufficiente limitarsi a questa generica descrizione della mentalità, del *background* teologico e della sensibilità culturale tipici di numerosi consultori delle due Congregazioni. Se si osserva più da vicino il caso delle *Cinque piaghe*, si rimane colpiti dalla sensibile differenza di levatura e talora anche di orientamento tra quelli incaricati di esprimere un giudizio sulle due "operette": Giovanni Corboli Bussi non è certo Giacinto De Ferrari, come pure

⁸⁷ Due convegni, in particolare, sono già stati dedicati a una prima messa a punto dei problemi metodologici e delle nuove prospettive di ricerca connesse con l'apertura dei due importantissimi archivi vaticani: cfr. *L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano*, a cura dell'Accademia nazionale dei Lincei, Roma 1998; *L'inquisizione e gli storici: un cantiere aperto*, atti in corso di stampa a cura dell'Accademia dei Lincei.

Giovanni Battista Cannella non può essere messo sullo stesso piano degli improvvisati consultori napoletani, tra i quali l'Apuzzo e il Ferrigni sono di ben altra tempra del Celentano e del Piscopo. E dunque ci si potrebbe legittimamente chiedere: con quali criteri venivano individuati e nominati i componenti dei due dicasteri romani e i loro collaboratori? con quale logica effettiva erano poi incaricati di esaminare opere tra loro disparatissime? è un caso che Pio IX si sia affidato a due esperti di tendenza e levatura così diversa come il Corboli Bussi e il De Ferrari, mentre il neo-prefetto della Congregazione dell'Indice, card. Giacomo Brignole, abbia preferito consultori di orientamento assai più omogeneo in senso conservatore? Il paziente lavoro compiuto da Luciano Malusa⁸⁸ mostra con chiarezza quanto utili ed esplicative siano le informazioni relative al profilo biografico-intellettuale e alla carriera dei membri della Congregazione dell'Indice e dei vari consultori da essa coinvolti nella “congiura” antirosminiana. Un'indagine a più ampio raggio su altri casi analoghi – da Hermes a Gioberti, da Hirscher a Döllinger, a Curci – potrebbe condurre a comparazioni e a risultati di sicuro interesse per spiegare le motivazioni delle condanne e l'identità di questi oscuri censori⁸⁹, dal cui giudizio dipendeva spesso l'accoglienza positiva o negativa di un'opera e del suo autore ovvero la fortuna o la sfortuna in campo cattolico del pensiero dei maggiori intellettuali del tempo.

La seconda pista di ricerca è di taglio squisitamente istituzionale e riguarda la fisionomia e il funzionamento delle due Congregazioni in questione. Il saggio di Letterio Mauro⁹⁰ mette in luce inequivocabilmente le numerose e gravi irregolarità che hanno caratterizzato il procedimento a carico delle *Cinque piaghe* rispetto allo spirito e alla lettera della bolla *Sollicita* di Benedetto XIV. Si tratta di un'eccezione spiegabile con le note, burrascose vicende del biennio '48-'49, che hanno sicuramente condizionato l'operato della Congregazione dell'Indice, oppure queste o analoghe irregolarità si sono verificate anche in altri processi? se sì, in quali? più in generale: è possibile stabilire un funzionamento ordinario, regolare, fisiologico, dell'Indice e del Sant'Uffizio nel periodo 1815-1958? tale funzionamento ha conosciuto un'evoluzione rispetto agli anni della *Sollicita* e più latamente rispetto ai secoli XVI, XVII e XVIII? se sì, per quali ragioni?

Allarghiamo il campo d'indagine. Nella sua ricostruzione della “congiura” antirosminiana, Luciano Malusa evidenzia opportunamente il ruolo decisivo svolto dal card. Luigi Lambruschini, capo della vecchia guardia gregoriana denominata “partito genovese”, prima nel favorire le dimissioni del card. Angelo Mai da prefetto della Congregazione dell'Indice e la sua sostituzione

⁸⁸ *I documenti di una condanna tra le passioni del Risorgimento ed i fraintendimenti ecclesiali*, in Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice, cit., pp. XIII-CVIII, in particolare le pp. L-LIV, LXVIII-LXXII.

⁸⁹ Non è probabilmente casuale la fruttuosa collaborazione realizzata tra gli estensori dei saggi introduttivi a Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice e il prof. H.H. Schwedt, autore di *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Eine Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, Herder, Freiburg i. B. 1980.

⁹⁰ *La condanna rosminiana del 1848-49 alla luce della costituzione Sollicita*, in Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice, cit., pp. CIX-CXLI.

con il fedelissimo card. Brignole, poi nella convocazione e nella regia delle due sedute del medesimo dicastero che hanno condotto alla condanna delle “operette” rosminiane⁹¹ e che forse non a caso si sono tenute «in domo, cui nomen *Collegio del Caravaggio Clericorum Regularium Congregationis Sancti Pauli vulgo Barnabiti*, apud Eminentissimum et Reverendissimum Dominum Cardinalem *Lambruschini* ibi degentem»⁹². Ora il card. Lambruschini era bensì autorevole membro del Sant’Uffizio, ma non faceva, né mai aveva fatto parte della Congregazione dell’Indice. E questo proprio nel momento in cui egli orchestrava dall’esterno il precario funzionamento del dicastero in un frangente tanto delicato come quello della primavera 1849. Tutto ciò induce a interrogarsi seriamente sui complessi e spesso conflittuali rapporti intercorsi tra il Sant’Uffizio e la Congregazione dell’Indice a metà Ottocento e più in generale dal 1815 al 1958. Interferenze reciproche certamente vi sono state, ma di quale segno? in quali circostanze? con quali esiti? Almeno nel caso delle *Cinque piaghe* tutto lascia credere che l’azione del card. Lambruschini sia stata decisiva, appunto, e questo non è cosa di poco conto per l’esatta comprensione della vicenda.

C’è infine una terza pista d’indagine che può essere utilmente esplorata a partire dalla condanna del 30 maggio 1849 e che riguarda il capitolo assai controverso della proibizione per ragioni di opportunità. Il punto di vista dei censori delle due “operette” rosminiane è efficacemente sintetizzato nella “ricostruzione” del p. Cicognani: «Resta dunque fuori di ogni discussione che il vero motivo della condanna delle due operette rosminiane non fu estrinseco o di opportunità, ma intrinseco alle opere stesse, per le dottrine, e le proposizioni non conformi e contrarie alle dottrine religiose e sociali»⁹³. Di diverso parere l’interessato e buona parte dell’opinione pubblica del tempo: «Nondimeno – confidava il pensatore di Rovereto al cugino Leonardo – mi conforta l’essere stato assicurato che la proibizione non fu fatta perché si fosse trovata nelle dette mie operette alcuna proposizione degna di censura teologica, ma perché si credettero inopportune alla condizione politica dei tempi, dispiacendo sopra tutto a qualche potenza temporale ciò che vi trova scritto intorno alla maniera d’eleggere i Vescovi»⁹⁴. Credo di aver mostrato in altra sede⁹⁵ che entrambi gli ordini di motivi concorsero in varia misura, a seconda dei “voti”, alla riprovazione delle due “operette”, ma il punto su cui mi preme attirare l’attenzione non è questo, bensì il concetto equivoco di “dottrina”. È noto che la costituzione *Sollicita* richiama i membri della Congregazione dell’Indice all’obbligo di valutare i testi sotto esame «animo a praeiudiciis omnibus vacuo», avendo

⁹¹ L. Malusa, *I documenti di una condanna*, cit., pp. L-LVII, LX-LXVIII.

⁹² Come recita il verbale della seduta della Congregazione Generale svoltasi il 30 maggio 1849: cfr. *Rosmini e la Congregazione dell’Indice*, cit., p. 9.

⁹³ La “ricostruzione storica” del padre Cicognani, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell’Indice*, cit., p. 58.

⁹⁴ Lettera di A. Rosmini a L. Rosmini, 9 ottobre 1849, in *Epistolario completo*, X, p. 621. Cfr. L. Mauro, *La condanna rosminiana*, cit., p. CXI (compresa la nota 5).

⁹⁵ P. Marangon, *Rosmini e la Curia romana negli anni 1848-49: orientamenti ecclesiologici e scelte politiche*, in *Antonio Rosmini e la Congregazione dell’Indice*, cit., pp. CXLIII-CLXXXVI; Id., *Il Risorgimento della Chiesa. Genesi e ricezione delle “Cinque piaghe” di A. Rosmini*, Herder, Roma 2000, pp. 368-92.

presenti esclusivamente «Ecclesiae Sanctae dogmata, et communem Catholicorum doctrinam», e soprattutto ricordava loro che, sulle questioni non strettamente legate alla fede, la diversità di opinioni tra i cattolici era non soltanto tollerata dalla Chiesa, ma pienamente legittima ai suoi occhi⁹⁶. Ma quali erano le questioni non strettamente legate alla fede sulle quali il pluralismo delle opinioni era pienamente legittimo? Questo è il punto. Quando per «communem Catholicorum doctrinam» si intende, come mostrano di fare i censori delle *Cinque piaghe*, anche tutte le «dottrine religiose e sociali» contenute nel magistero ordinario dei papi, quali possono essere le questioni non strettamente legate alla fede? Dunque un primo, spinoso aspetto del problema mi pare sia quello dell'estensione del magistero ecclesiastico e dei suoi diversi gradi di autorevolezza e di normatività per la fede dei cattolici nei diversi periodi storici in cui sono operanti il Sant'Uffizio e la Congregazione dell'Indice. Dopodiché l'altra faccia del problema, che forse rappresenta il vero nocciolo di tutta la questione, è la percezione della storicità del *depositum fidei* da parte del magistero e più in generale il debolissimo senso della storia presente nella cultura ecclesiastica post-tridentina. Nella misura in cui il *depositum fidei*, soprattutto dopo il Concilio di Trento, viene concepito come un corpo dottrinale compiuto in se stesso – definito una volta per tutte in termini di ortodossia cattolica in polemica con le posizioni eterodosse dei protestanti e del pensiero moderno; certificato, interpretato e sviluppato esclusivamente dal magistero – il suo grado di astrattezza e di astoricità cresce in proporzione diretta e parallelamente si attenua, fino a scomparire, la percezione della gerarchia interna delle verità e quindi delle questioni non strettamente legate alla fede. Tutto allora diventa «communem Catholicorum doctrinam», anche la nomina regia dei vescovi, anche la monarchia di diritto divino e l'alleanza tra il trono e l'altare, anche la doverosa protezione della Chiesa da parte dello Stato: «il potere regale è stato conferito non solo per il governo del mondo, ma soprattutto per la difesa della Chiesa», ricordava nel 1846 Pio IX in un passo significativo della sua enciclica programmatica *Qui pluribus*, dunque «favoriscano [i principi] i nostri comuni voti, intenti e progetti con il loro aiuto e la loro autorità e difendano la libertà e l'incolumità della Chiesa»⁹⁷. Quando anche questo, anche l'immobilità dell'ordine sociale – in quanto presuntivamente fondato sul diritto divino naturale – entra a far parte organicamente della «communem Catholicorum doctrinam», non ci si può meravigliare che l'iscrizione all'Indice diventi strumento di battaglia politica, clava nelle mani della fazione più potente della curia romana, paravento dietro al quale – sotto il manto delle «dottrine religiose e sociali» – si regolano conflitti di ogni genere e si misurano rapporti di forza che nulla hanno a che fare con il genuino *depositum fidei*.

⁹⁶ L. Mauro, *La condanna rosminiana del 1848-49*, cit., p. CXXIII. In nota l'autore cita la *Sollicita ac provida*, 17.

⁹⁷ Pio IX, *Qui pluribus*, in *Enchiridion delle encicliche*, II, *Gregorio XVI-Pio IX*, EDB, Bologna 1996, pp. 179-81.

UMBERTO MURATORE

**ROSMINI E LA SUA SOTTOMISSIONE ALL'AUTORITÀ DELLA CHIESA IN
OCCASIONE DELLA CONDANNA DEL 1849**

Nella vita di ogni uomo vi è in genere un punto ultimo ideale, una specie di io trascendentale, verso il quale convergono tutti i pensieri, le azioni e le reazioni compiute in piena coscienza e libertà. Potremmo chiamare questo punto finale il senso ultimo dell'esistenza, la prospettiva definitiva e globale sotto la quale guardiamo e valutiamo ciò che ci capita. Esso è suscettibile di allargamento e di approfondimento, ed interagisce con tutti i nostri orizzonti mentali e volitivi particolari, ai quali impone un certo ordine gerarchico, ma dai quali riceve anche nutrimento e talvolta orientamento.

Ora, è chiaro che per Rosmini il punto di vista ultimo e onnicomprensivo rimane il punto di vista religioso. Per vivere più intensamente e in pienezza la dimensione spirituale dell'esistenza si fece prete prima e poi religioso, per attendere *unicamente* alla salvezza della propria anima si unì ad altri confratelli in una congregazione nuova, l'Istituto della Carità. Ed è sotto questo punto di vista, quello del Rosmini sacerdote e religioso, che vorrei brevemente commentare la sua sottomissione alla condanna del 1849. Una prospettiva sulla quale gli studiosi di solito sorvolano perché, per sua natura, non ha il supporto di minuti riscontri storici: essa infatti è per lo più una vista interiore, viene rivelata dal protagonista solo agli amici intimi, ha il sapore di una presa di posizione più esistenziale che obiettiva.

Rosmini dunque, appena riceve la notizia della condanna, si sottomette subito e incondizionatamente. Sotto questa risposta immediata non vi è solo il gesto istintivo di un uomo umile e generoso, ma una lunga e meditata disciplina ascetica, nella quale la logica della ragione viene completata e approfondita dalla sapienza della fede. Vediamone qualche linea.

Rosmini, nelle stesse *Cinque piaghe della Santa Chiesa*, che furono causa della condanna, aveva posto a modello i grandi vescovi del passato, i quali sapevano unire insieme, al più alto grado, scienza e santità, ma con questa accortezza: la scienza veniva coltivata non come un esercizio autonomo o parallelo alla santità, bensì come un ausilio a servizio della santità. Essi cioè erano dotti perché l'esercizio perfetto e completo della carità richiedeva per se stessi e per gli altri il maggior sviluppo possibile dell'intelligenza. Era l'amore di Dio e la carità del prossimo il primo possente motore che li spingeva a esplorare i vari campi dello scibile umano. Una scienza innestata sul ceppo della santità, e ad essa subordinata. Era dunque logico che Rosmini, nel momento in cui gli si chiedeva a nome della Chiesa una sottomissione dell'intelligenza alle supreme ragioni della fede,

rispondesse piegandosi: l'*unum necessarium*, in quel momento, non era stabilire chi avesse ragione o torto, ma mantenere limpido il sentiero della santità.

Ma che cosa c'entrava in questo frangente la santità? La Chiesa istituzione con quale autorità poteva interferire nei rapporti intimi fra Dio e la propria coscienza? Nella logica spirituale di Rosmini la Chiesa era il luogo privilegiato della santità. Si diventa santi, infatti, rendendo con la propria vita gloria a Dio. E «quando si tratta di tutta la Chiesa – spiega Rosmini nelle *Massime di perfezione cristiana* – non v'ha più dubbio; essa da lui [cioè da Dio] fu eletta ad istrumento della sua gloria, senza possibilità alcuna di pentimento per tutto il corso dell'interminabile eternità»⁹⁸. Il cristiano dunque deve servirla, amarla, “versare il suo sangue” per essa, come fecero Gesù Cristo e i martiri. Mettersi fuori della Chiesa, peggio ancora ribellarsi ad essa, significa esporsi al rischio di cercare la gloria propria invece che quella di Dio.

Non dimentichiamo poi che Rosmini era un religioso, cioè un cristiano col voto di *obbedienza*. Di più, all'interno dell'Istituto della Carità da lui fondato egli era un *presbitero*, cioè un religioso che aveva fatto un voto strettissimo di obbedienza al Papa. E Pio IX aveva firmato l'atto di condanna: per cui egli non aveva spiritualmente altra scelta che quella del silenzio obbediente.

Questa condanna, tuttavia, assieme alle amarezze portava con sé un fondo di letizia. Rosmini, e lo si vide anche emergere nelle fasi del processo, agli occhi di alcuni suoi avversari era un superbo e un testardo, che difficilmente avrebbe rinunciato alle proprie idee. L'occasione della condanna dava a lui l'opportunità di smentire tali sospetti e di testimoniare concretamente, attraverso l'umile sottomissione, la limpidezza del suo amore alla Chiesa e la sincerità del suo attaccamento al Papa. E' una verifica che tante persone, pur dotate di spirito profetico, nel momento della prova non hanno superato (pensiamo al La Mennais); altre persone non hanno avuto modo di testimoniare l'amore alla Chiesa che insegnavano; a Rosmini la Provvidenza riservò anche il privilegio di superare questa prova del fuoco. Così il suo insegnamento si fece più completo, e quando ricevette una condanna ben più pesante nel 1888, pur essendo egli morto da tre decenni, i suoi amici sapevano già come comportarsi se volevano essere fedeli allo spirito rosminiano. E questa *profezia obbediente* finì col diventare, all'interno della Chiesa, una scuola di comportamento e di stile che servì ad orientare nel futuro altri credenti. Pensiamo, tanto per fare un esempio, a Geremia Bonomelli e ad Antonio Fogazzaro: ambedue, nel momento di forti resistenze clericali, trovarono nel comportamento di Rosmini un modello cui conformarsi.

Ma questa docilità nei confronti dei tribunali ecclesiastici non cozza violentemente contro la ragione? Non ci troviamo nel tipico caso in cui la fede mortifica l'intelligenza, costringendo la volontà ad un comportamento irrazionale? Come poteva Rosmini conciliare la sua tante volte

⁹⁸ Seconda massima, n. 4.

proclamata amicizia alla verità, il rispetto della persona, il dovere della chiarezza, la libertà del filosofare, con la sottomissione ad una condanna vaga, la quale non specificava neppure a che cosa in particolare doveva sottomettersi? E se egli pensava che la condanna era ingiusta, la sua sottomissione non rischiava di diventare un puro gesto esteriore e formale, un'azione che rasentava l'ipocrisia?

La risposta a tali interrogativi esige un ragionamento un po' più complesso. Comunque la conclusione finale di Rosmini è che la sottomissione implica non una mortificazione della ragione, bensì un suo oltrepassamento, e al tempo stesso un completamento.

La sua spiritualità è ben lontana dall'escludere o accantonare l'uso della ragione. In una delle *Massime di perfezione cristiana*, la sesta, Rosmini raccomanda di «disporre tutte le occupazioni della propria vita con uno *spirito d'intelligenza*», e il primo numero di questa massima recita: «Il Cristiano non dee giammai camminare nelle tenebre, ma sempre nella luce». Anche nelle *Regole dell'Istituto della Carità*, aveva dedicato un capitolo allo *spirito d'intelligenza*. La spiegazione filosofica di che cosa egli intenda, quando esorta ad agire con spirito d'intelligenza, la si può trovare, fra l'altro, nell'*Introduzione alla filosofia*. In sostanza egli parte dalla constatazione che esistono, nel cristiano, due luci, quella naturale della ragione e quella soprannaturale della grazia che sprigiona la fede. Non vi è contrasto fra le due luci, anzi la grazia, che è un dono di Dio, si innesta nell'intelligenza e la completa e l'arricchisce, portando nuova luce e nuova forza di volontà. Lo spirito d'intelligenza consiste proprio nell'uso, allo stesso tempo, del lume naturale e del lume soprannaturale, della ragione e della fede: chi agisce usando ambedue i lumi crea il nuovo modello del *sapiente cristiano*.

Applicando simile ragionamento all'atto della sottomissione in questione, noi vediamo spesso emergere l'uso che Rosmini fa dei due lumi. La sua ragione umana non poteva non vedere la passione con cui alcuni fratelli nella fede si accanivano contro i suoi scritti, la complicità del silenzio che si era creata attorno alla sua persona, il mediocre spessore intellettuale dei suoi critici e giudici, la bassa tensione etica e spirituale che faceva da sfondo a tutta la vicenda, ecc. Sentiva fortemente l'esigenza e il dovere di contrastare simile andazzo, che non faceva onore né alla giustizia, né alla religione che quegli uomini pensavano di servire. Si è battuto con tutte le forze perché queste scorrettezze fossero evitate prima della condanna, e comunque venissero alla luce per futura memoria dopo la condanna. Soffriva internamente nel vedere la giustizia e la carità così bistrattate, il suo desiderio di riforma della Chiesa – per la quale aveva combattuto tutta la vita – frainteso e quindi allontanato nel tempo, il suo amore e la sua fedeltà al Vangelo scambiate per orgoglio personale e per veleno sottile. Capiva perfettamente che tutti i suoi sudori per far risorgere

all'interno della Chiesa un alto servizio di carità intellettuale e spirituale stavano per essere accantonati, o peggio vanificati, con scelte che facevano poco onore sia alla verità, sia alla carità.

Ma su queste considerazioni interveniva l'altra luce, quella della fede, che portava altre considerazioni, le quali erano anch'esse *razionali* e davano un senso ultimo alle prime. La Chiesa, gli diceva quest'altra luce soprannaturale, è guidata non dagli uomini, ma dal suo fondatore, Gesù Cristo, il quale non permetterà che la affondino né i suoi avversari, né tanto meno i suoi membri. Gesù Cristo vigilerà sulla sua Chiesa sino alla fine del mondo, e la guiderà in modo così sapiente, che i suoi stessi mali di oggi diventeranno trofei di vittoria al tempo da lui ritenuto opportuno. Se dunque il Fondatore e capo assoluto della Chiesa permette che alcuni suoi amici soffrano temporaneamente, anche a causa dei loro fratelli nella fede, è perché egli si ripromette da queste sofferenze e incomprensioni un bene maggiore per la Chiesa stessa. Chi dunque ama il bene duraturo della Chiesa non deve guastare con la propria fretta il paziente disegno di Dio. Egli sa che se i suoi giudici temporanei hanno ragione, allora non c'è motivo di ribellarsi, perché anch'egli vuole non il suo bene ma quello della Chiesa. Se hanno torto, non c'è ugualmente motivo di ribellarsi, perché Dio, che vigila sulla sua Chiesa, non permetterà che si faccia male spirituale – il solo che conta nell'economia della salvezza – ai suoi amici, e a tempo opportuno riporterà a galla la giustizia e la verità.

È dovuta a questa serie di ragionamenti, ampiamente da lui svolti nell'opera *Teodicea*, la grande tranquillità e serenità d'animo con cui affrontò i giorni della condanna, e dell'obbedienza che seguì appena la condanna gli fu comunicata. L'intera vicenda gli apparve come un'alta scuola di spiritualità. Egli, fine psicologo, poté sperimentare in prima linea quel guazzabuglio del cuore umano che aveva analizzato nelle pagine del *Trattato della coscienza morale* e nella *Psicologia*. Assistette dal vivo al modo in cui la madre Chiesa avanza verso il Regno di Dio attraverso la fragilità e le pecche degli uomini che la rappresentano sulla terra; e tale fragilità, che la tiene crocifissa accanto al suo Capo e Fondatore crocifisso, gliela fece amare più teneramente, ed aumentò in lui il desiderio di servirla fino all'effusione del proprio sangue. Il suo sguardo penetrante, infatti, la sua intelligenza di fede, gli faceva intravedere più fulgidamente, proprio attraverso le fessure della debolezza umana, la potenza la sapienza e la bontà di Dio per l'uomo.

La fede di Rosmini fece un altro passo avanti. Egli si convinse talmente delle ragioni soprannaturali di ciò che gli era capitato, da vivere le promesse future quasi fossero già compiute. Se Dio promette ai suoi amici la ricompensa, ed egli non può non essere verace, allora perché non vivere già oggi la gioia della ricompensa futura? Stava in questo pensiero, credo, la radice di quella letizia o godimento spirituale che egli annunciava ripetutamente a quanti in quei giorni cercavano di

consolarlo. Per chi riposa totalmente in Dio non esiste situazione che costringa ad essere tristi; si può esserlo per gli altri, ma non per se stessi.

I sentimenti sopra esposti ricorrono spesso nelle lettere che Rosmini inviava in quei giorni ai tanti amici, i quali si erano data premura di esprimergli la loro solidarietà. Mi limito a citare, a titolo di esempio ed a chiusura di queste brevi riflessioni, due brani. Il primo è tratto dalla risposta all'abate Paolo Barola, di Roma. Rosmini, riferendosi alla condanna, scrive: «Tanto è poi vero quello che voi dite, che non si può rinvenire nulla di più dolce che il sapere con certezza di ragione e di fede, e il tener fermissimo, averci un Nume ottimo, sapientissimo, potentissimo, regolatore di tutte le umane cose, soccorritore di quelli che in lui confidano; che l'improvviso avvenimento testé accadutomi del vedere due mie opericciuole ascritte all'indice dei libri proibiti per nulla alterò la mia pace, e la contentezza dell'animo mio, anzi espresse dal medesimo sentimenti sinceri di ringraziamento e di lode a quella Provvidenza divina, che disponendo ogni cosa coll'amore, anche questo per solo amore permise»⁹⁹.

Il secondo brano è preso dalla risposta al confratello don Michele Parma, che abitava a Domodossola: «Vi ringrazio nondimeno che vogliate anche partecipare alle strane e per poco incredibili vicende per le quali mi conduce la Provvidenza, a cui non fallisce giammai l'immutabile consiglio. Io, meditandola, l'ammiro; ammirandola, l'amo; amandola, la celebro; celebrandola, la ringrazio; ringraziandola, m'empio di letizia. E come farei altrimenti se so per ragione e per fede, e lo sento con l'intimo spirito che tutto ciò che si fa, o voluto o permesso da Dio, è fatto da un eterno, da un infinito, da un essenziale Amore? E chi potrebbe corruciarsi all'amore?»¹⁰⁰.

⁹⁹ *Epistolario Completo*, vol. 10, pp. 599-600 (lettera del 12 settembre 1849).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 603 (lettera del 16 settembre 1849).

GIANLUCA CUOZZO

**LE DOTTRINE RELIGIOSE NEL GIOBERTI DELLE OPERE POSTUME:
LA CONDANNA A CONFRONTO CON LE OPERE “ACROAMATICHE”***

Il solo mio merito è di aver trasferito sul limitare della filosofia quelle semplici e magnifiche parole che furono scritte dal dito di Dio sul frontespizio della Rivelazione [V. Gioberti, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, Let. VIII, vol. II].

1. La composizione delle opere postume: la continuità della speculazione giobertiana

Una delle operazioni critiche e filologiche che hanno accompagnato l'accusa di eterodossia nei confronti dell'opera filosofica di Gioberti, tanto da diventarne quasi un tratto sintomatico imprescindibile, consiste nell'aver distinto rigidamente un primo da un secondo periodo della sua speculazione. La maggior parte della critica, pur esprimendo in relazione a questa pretesa inconciliabilità giudizi di valore differenti, data l'apparente plausibilità di questa periodizzazione della biografia intellettuale giobertiana, è poi rimasta in modo pressoché analogo gravemente condizionata da quella stessa visione dicotomica di fondo. E ciò, dunque, vale sia per le interpretazioni “apologetiche”, che hanno sottolineato l'ispirazione autenticamente religiosa delle opere postume di Gioberti, sia per quelle, ben più numerose, che tendono a negare, al cospetto della centralità che il tema idealistico della «mentalità assoluta» assumerebbe in esse, un ruolo di rilievo alla positività del dato rivelato ed all'«esternità» del verbo religioso. Ora, quest'ultima tendenza, scrive A. Del Noce, si ritrova in modo esemplare nella proposta gentiliana di una religione cristiana «dissociata dal platonismo», di cui la *Protologia* giobertiana sarebbe stata l'imprescindibile precorritrice: si tratta cioè di quella *filosofia cristiana* propugnata dallo stesso Gentile, «separata totalmente dall'idea di rivelazione soprannaturale» (ed a cui è quindi essenziale il «rifiuto attualista di qualsiasi dato come presupposto»), che egli vedeva profilarsi nella concezione *poligonica* ed essenzialmente *premodernista* del Cristianesimo, così come essa emerge dalle opere postume di Gioberti¹⁰¹.

*Per le opere di Gioberti e le maggiori raccolte di scritti postumi giobertiani i rimandi sono stati realizzati direttamente nel testo, fra parentesi tonda, attraverso le abbreviazioni sotto elencate. Il numero romano corrisponde al volume, mentre quello arabo si riferisce alla pagina dell'opera citata: *Del Bello*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dalla Società filosofica italiana), a cura di E. Castelli, Milano, Bocca, 1939= *DBI*; *Del Buono*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dalla Società filosofica italiana), a cura di E. Castelli, Milano, Bocca, 1939= *DBn*; *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, Ediz. Naz. delle Opere edite e

Secondo questa prospettiva interpretativa variamente condivisa, da un periodo per così dire tradizionalista e fedele al dogma rivelato, che grosso modo va dalla *Teorica del sovrannaturale* (1838) al *Primato morale e civile degli Italiani* (1843), si giungerebbe così ad una fase idealistica del pensiero giobertiano, espressa dalle opere postume della maturità (*Protologia, Filosofia della rivelazione, Della riforma cattolica*), indicate a più riprese nell'epistolario giobertiano come «opere acroamatiche» (o esoteriche): appellativo con cui Gioberti intendeva indicare, conformemente al principio ontologico di ascendenza leibniziana della *virtualità* (in termini giobertiani, la “presenza incoativa” della metessi nell'esperienza mimetica del mondo), il nucleo di verità più profondo della propria dottrina, già espresso, sebbene ancora in modo oscuro ed involuto, nelle opere filosofiche sino ad allora pubblicate. Negli scritti postumi, secondo la maggior parte dei critici, da Bertando Spaventa e Giovanni Gentile a Santino Caramella e Luigi Stefanini, da Giovanni Saitta e Carmelo Sgroi a Augusto Del Noce ed Augusto Guzzo, sarebbe invece da ravvisarsi una vera e propria svolta nella speculazione filosofico-religiosa di Gioberti, tanto profonda e radicale da rappresentare una vera e propria *cesura* nella sua biografia intellettuale. In essa difatti emergerebbero i tratti specifici, non più riducibili ad un pensiero tradizionale che «si abbarbica nella religione», di una filosofia che, di volta in volta, si ricongiunge o con i vertici della speculazione europea rappresentata innanzitutto dall'hegelismo (da qui il giudizio di Spaventa che fa di Gioberti, conformemente alla tesi della circolazione europea del pensiero, lo «Hegel italiano»)¹⁰²; o con il più puro trascendentalismo di un Kant peraltro già interpretato idealisticamente (e, a tal fine, dichiara Gentile, occorre semplicemente

inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di U. Redanò, Milano, Bocca, 1939, 3 voll.= *EF; Introduzione allo studio della filosofia*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Calò, Milano, Bocca, 1939-1941, 2 voll. (per il terzo volume di quest'opera, assente nell'Edizione Nazionale, ho fatto ricorso all'edizione riveduta e corretta dall'autore sulla seconda di Bruxelles, Capolago, Tipografia Elvetica, 1849)= *ISF; Teorica del sovrannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e sul progresso civile delle nazioni e Discorso preliminare alla seconda edizione della “Teorica del sovrannaturale”, a cura di A. Cortese, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti diretta da E. Castelli (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici), Padova, CEDAM, 1970-1972, 3 voll.= *TS e DP; I frammenti “Della riforma cattolica” e “Della libertà cattolica”, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di C. Vasale, Padova, CEDAM, 1977= a seconda del saggio citato, *RC o LC; Protologia*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Bonafede, Padova, CEDAM, 1983-1986, 4 voll.= *Pr; Filosofia della rivelazione*, Ediz. Naz. delle Opere edite e inedite di V. Gioberti (Promossa dall'Istituto di Studi filosofici e dal Centro internazionale di Studi umanistici), a cura di G. Bonafede, Padova, CEDAM, 1989= *FR*.**

¹⁰¹ A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 214-5. Del Noce ritiene che il progetto gentiliano di una riforma religiosa consisteva nello spingere «a tal punto l'elemento religioso dell'hegelismo, da portarlo a realizzare un cattolicesimo purificato da elementi mitici, e a tal punto il momento laico da sopprimere ogni al di là inteso alla maniera di altra e trascendente realtà; ma [...] questo oltrepasamento era possibile soltanto attraverso il ripensamento del pensiero di Hegel a partire dalla tradizione italiana [innanzitutto Gioberti]. È perciò l'elemento cattolico a render chiara la distinzione tra Gentile e Hegel»; detto altrimenti, prosegue Del Noce, «Gentile poteva continuare a sentirsi cattolico, in nome della tesi della poligonìa [giobertiana]; il permesso di sentirsi, e poi di dirsi tale, gli veniva da quel lontano padre spirituale che era l'abate Gioberti»: *ivi*, p. 211.

¹⁰² Si veda *La filosofia di V. Gioberti*, Napoli, Vitale, 1863, vol. I, pp. 4-5 (il secondo volume doveva incentrarsi sui rapporti fra Hegel e Gioberti delle opere postume, ma non vide mai la luce).

liberare la filosofia giobertiana dal dogmatismo dell'«intuito obbiettivo del vero»¹⁰³, vero e proprio momento dualistico di matrice platonica che permea di sé un giobertismo ancora inconsapevole della sua portata dirompente nel contesto dell'ontologismo tradizionale)¹⁰⁴; o che assurge alla sintesi schellinghiana, in quella pura identità indifferenziata che è la mentalità assoluta enunciata nella *Protologia*, di natura e spirito, soggetto e oggetto, ideale e reale (da qui, secondo Caramella, la possibilità di ravvisare nel torinese il vero prosecutore della filosofia schellinghiana)¹⁰⁵; o che si risolve in una filosofia che finisce per cedere alle tentazioni sul piano teoretico del razionalismo, e su quello politico del primato secolaristico della civiltà sulla sfera religiosa e della prassi politica sulla trascendenza della verità (è questa la valutazione, almeno in parte, di Del Noce a proposito della «religione civile e terrena» giobertiana, contrapposta a quella «mistica e ascetica», e del superamento del *Risorgimento*, inteso quale «restaurazione creatrice», nel *Rinnovamento civile* «che mette d'accordo il cristianesimo col secolo»)¹⁰⁶; se non addirittura che finisce per porre i presupposti del modernismo (penso ai giudizi di Gentile, di A. Omodeo, di U. Padovani e, ancora una volta, di Del Noce, secondo cui nella *Riforma cattolica* Gioberti realizzerebbe

¹⁰³ A. Del Noce sostiene che momento essenziale per la costruzione gentiliana dell'attualismo sia stato il «liberare» la filosofia rosminiana e giobertiana dalla nozione «dommatica» di intuito, in cui a parere di Gentile permaneva ancora come mero residuo la vecchia opposizione metafisica di soggetto ed oggetto, conformemente all'apparente «ontologia realista» dei due pensatori del Risorgimento italiano (Gioberti e Rosmini). Gentile, sostiene Del Noce, ha creduto che «se spogliamo di questa accidentalità l'uno e l'altro pensiero, essi si unificano in una filosofia nuova [l'attualismo]; ma perché ciò possa avvenire, occorre abbandonare l'antikantismo di Rosmini condiviso da Gioberti [...]. Nella sua ricerca [di Gentile] di liberare l'essenzialità critica di Rosmini e di Gioberti dalla loro "accidentalità dommatica", Gentile ha raggiunto una nuova filosofia che non è più né quella di Kant, né quella di Hegel, né quella di Rosmini, né quella di Gioberti». Ma, osserva ancora Del Noce, «manca [in Gentile] una vera e propria critica dell'intuito, ovvero si accetta la critica che ne aveva fatto lo Jaja, senza spiegare perché o contro chi Rosmini vi avesse fatto ricorso. È vero, Gentile poteva allora pensare che l'abbandono di questa tesi potesse venire concesso come un dato di fatto, un risultato della storia; ma il lettore di oggi non può contentarsi di questa premessa»: *Giovanni Gentile*, cit., p. 84; sicché rimane tutt'ora irrisolta la questione se l'attualismo gentiliano sia consistito realmente in un «inveramento» della filosofia di Gioberti e di Rosmini, e abbia dimostrato che la «filosofia italiana del Risorgimento, vista nel suo momento rigorosamente critico, abbia percorso lo stesso cammino della filosofia idealistica tedesca»: *ivi*, p. 87. O se invece, ben diversamente, non si possa dire che la «storiografia filosofica gentiliana segni la sconfitta della teoria spaventiana della circolarità; o quella dello sviluppo unitario della filosofia moderna verso la radicale immanenza [...] "da Cartesio a Nietzsche"»: *ivi*, p. 90 e nota 90.

¹⁰⁴ Cfr. G. Gentile, *I profeti del Risorgimento*, terza ediz. accresciuta, Firenze, Sansoni, 1944, pp. 249-50.

¹⁰⁵ S. Caramella ritiene che si possa stabilire una certa corrispondenza tra l'intuito dell'Ente giobertiano e l'intuizione intellettuale schellinghiana, fino a definire Gioberti – contrapponendosi così a B. Spaventa, che vedeva nel filosofo torinese lo «Hegel italiano» – «il nostro Schelling»: «Per l'uno e per l'altro la conoscenza si raggiunge con una apprensione immediata: intuito, intuizione trascendentale. Ma l'intuito giobertiano differisce in questo dall'intuizione schellinghiana, che quella è accidentale, o per lo meno si verifica solo caso per caso, questo è invece universale e veramente trascendentale, poiché onnipresente all'intendere e suo principio costitutivo»: *Il Gioberti critico dell'idealismo postkantiano*, «Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino», LX, 1924-25, p. 46.

¹⁰⁶ A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 210. In realtà il giudizio di Del Noce non è sempre coerente con quanto riportato. Per l'evoluzione dell'interpretazione delnociana di Gioberti mi limito a rimandare al saggio di A. Campodonico, *L'ontologismo rivisitato*, in *I filosofi e la genesi della coscienza culturale della «nuova Italia» (1799-1900)*, «Atti del Convegno di S. Margherita Ligure» (23-25 ottobre 1995), a cura di L. Malusa, Napoli, Istituto italiano per gli Studi filosofici, 1997, pp. 107-17; nonché a G. Riconda, *Gioberti e la filosofia torinese del 900*, in *Atti della Giornata Giobertiana* (Torino, 20 novembre 1998), a cura di G. Riconda e G. Cuzzo, Torino, Trauben, 2000, pp. 109-21.

modernisticamente «la sostituzione della concezione che oggi si suol dire orizzontale della religione, rivolta alle realtà terrestri e al loro progresso, alla verticale») ¹⁰⁷.

Anche chi, come L. Stefanini, ha sottolineato la matrice cristiana del personalismo giobertiano, non si è sottratto a quel duplice sguardo che finisce per aver di fronte a sé non più un solo Gioberti, bensì due pensatori distinti (i cosiddetti «due Gioberti» di cui parla ironicamente G. Bonafede) ¹⁰⁸; e ciò quasi sempre con l'intento di dimostrare come il secondo, libero dalle pastoie di una tradizione filosofica nazionale dogmatica e provinciale (che nel caso di Gioberti, secondo Benedetto Croce, dipenderebbe dalla «forma mitologica giudaico-cristiana» del suo pensiero) ¹⁰⁹, chiarisca e porti a massima coerenza il primo. Secondo Caramella, Gioberti, a causa di quest'ambiguità di fondo che si ripresenta a più riprese nel corso della sua travagliata biografia intellettuale, rischierebbe addirittura di scomparire, alla stregua di un personaggio pirandelliano, sotto le molteplici e quanto mai mutevoli maschere della sua personalità, così da trovarsi di fronte «un *primo* Gioberti rousseauviano e alfieriano (1817-1819), poi ancora antimonarchico ma tormentato piuttosto dai problemi del fideismo e del moralismo (1819-1820), e infine legato al fascino del pensiero romantico della Restaurazione francese – tradizionalismo cattolico e monarchico costituzionale; un *secondo* Gioberti, assai più travaglioso, studioso di Vico e di Platone e della filosofia scozzese (1821-1822) poi colto da una “tempesta” di sensismo e di razionalismo (1822-1823), infine di nuovo credente, ma con le forze del romanticismo e del misticismo agostiniano (1823-1826). E più tardi vedremo un *terzo* Gioberti kantiano e rosminiano, un *quarto* panteista, spinozista e democratico, tra il 1827 e 1834: finché non si arriva all'esilio di Bruxelles e [...] agli altri Gioberti che tutti sanno» ¹¹⁰.

Se questa prospettiva interpretativa si dimostra di volta in volta come ingenerante frantendimento, giungendo in ultimo a scomporre Gioberti in un mosaico di personalità e di dottrine tra loro inconciliabili, un giudizio circostanziato ed attendibile sull'opera e sul senso genuino della filosofia giobertiana sembra dunque debba innanzitutto rinunciare a guardare Gioberti con quello *strabismo speculativo* di fondo, a causa di cui già Spaventa lamentava nel pensiero del torinese la compresenza paradossale di motivi teoreticamente fecondi (in senso *idealistico*) e di altri dogmatici (nel senso del *dualismo platonico-cristiano*), tali da paralizzare ogni autentico progresso filosofico

¹⁰⁷ La tesi relativa al modernismo di Gioberti, in realtà, è stata formulata per la prima volta da G. A. Borgese: «Il torto di Gioberti, come il torto di molti modernisti, consiste nel giocare sull'equivoco: nel pensare la parola *cattolico*, come se significasse *umano e universale*, salvo a pronunciarla come se volesse dire quelle precise e limitate cose che ciaschedun uomo comune sente affluire alla sua mente ogni qual volta vi ritornino quelle quattro sillabe. Come è cattolico, in quest'ultima e grande sua opera [*Della libertà cattolica*], Vincenzo Gioberti, sono cattolici moltissimi razionalisti, che non vestirono l'abito talare né entrarono mai in una chiesa e passano per atei»: *Il caposcuola ignoto del modernismo cattolico* (V. Gioberti), in *La vita e il Libro. Saggi di letteratura e di cultura*, Torino, Bocca, 1910, p. 402.

¹⁰⁸ *I due Gioberti*, «Humanitas», 1948, 3, pp. 41-7.

¹⁰⁹ *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 10^a ed., Bari, Laterza, 1958, p. 397.

¹¹⁰ *La formazione della filosofia giobertiana*, Genova, Libreria Editrice Moderna, 1926, pp. 17-8. Per ciò che riguarda più propriamente la fase cosiddetta «panteistica» di Gioberti, si veda la *Nota: lo spinozismo di Gioberti*, op. cit., pp. 193-9.

nel senso dell'immanentismo; quasi che Gioberti abbia realmente «contemplato il mondo con due occhi diversi, e pensato con due diversi pensieri»¹¹¹.

Lo studio attento dei manoscritti e delle opere edite di Gioberti mostra chiaramente quale sia stato il senso effettivo dell'evoluzione del suo pensiero. Le postume, innanzitutto, come già aveva dovuto ammettere Gentile¹¹², non sembrano tanto concludere una fase precedente della sua dottrina, ancora legata al dogmatismo dell'intuito e ad un «realismo tipicamente platonico»¹¹³, per inaugurarne e realizzarne un'altra alternativa ed assolutamente nuova, volta all'abolizione (in senso hegeliano) del dualismo di soggetto-oggetto nella pura immanenza dello spirito che sa se stesso come proprio, unico ed infinito oggetto del sapere. Esse, ben diversamente, sembrano accompagnare precocemente un lungo e tortuoso cammino speculativo che, nonostante correzioni, ripensamenti, il timore di censure e critiche occasionali (fatte o subite) che lo portarono a rivedere i propri giudizi (e, al tal proposito, sono innegabili quelle «innegabili oscillazioni di appassionata ricerca»¹¹⁴ su cui la critica ha richiamato l'attenzione), non si è mai allontanato da quella matrice prima del suo pensiero che è l'*ontologismo* (in quel senso più generale del termine che è già rinvenibile nella prima opera filosofica edita, la *Teorica del sovrannaturale*): «Oltre ad altri significati meno specifici [...] il termine è stato soprattutto usato a designare la teoria secondo cui la conoscenza di Dio, per intuizione a priori (visione) è la condizione di possibilità di ogni altra conoscenza»¹¹⁵; essa, continua Del Noce, non sarebbe altro che l'ultimo esito di «una corrente religiosa che procede da S. Agostino e che [...] consiste nel contatto immediato e vissuto dell'anima

¹¹¹ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, Napoli, Vitale, 1863, p. 19.

¹¹² Lo stesso Gentile, nell'*Introduzione alla Nuova Protologia*, Bari, Laterza, 1912, sottolinea come i primi riferimenti alla *Protologia* si possano scorgere chiaramente nell'epistolario giobertiano fin dal 19 novembre 1840, in una lettera indirizzata a G. Baracco in cui si parla di un'opera che Gioberti avrebbe voluto stampare per esporre gli «elementi, non già della filosofia nel senso consueto di questa parola, ma di quella protofilosofia o scienza prima [...] che finora non fu trattata da nessuno nel modo in cui io la concepisco». Gli accenni all'opera in questione da questa data in poi proseguono senza sosta, facendosi sempre più espliciti, per culminare nella lettera indirizzata a P. D. Pinelli dell'11 maggio 1845 in cui si dice: «Due sono le opere da pubblicarsi, delle quali ho il disegno compiuto. L'una è la *Protologia*, che farà quattro o cinque volumi e che abbraccerà *summa capita* tutte le parti della filosofia. L'altra è la *Filosofia della rivelazione*, e comprenderà un numero di tomi presso che uguale. Siccome però è difficile il determinare la lunghezza di un'opera filosofica prima che sia distesa, se questo secondo scritto sarà troppo lungo, lo dividerò in due, e l'uno di essi verterà intorno al cattolicesimo, considerato come istituzione sociale e strumento della civiltà» – dove in quest'ultima affermazione è forse da scorgere un riferimento a quel gruppo di pagine manoscritte che saranno pubblicate da Massari col titolo di *Riforma cattolica*.

¹¹³ U. Redanò, *Introduzione agli Errori filosofici di A. Rosmini*, vol. I, p. XVIII. Gioberti stesso sostiene di professare un «realismo platonico e cristiano», che «rinnova il realismo genuino del medio evo, e ne accetta i perfezionamenti dei moderni, pigliando dal Malebranche la visione ideale; dal Vico la distinzione capitale ed essenzialissima dell'essere e dell'esistere, e la storia come l'individuazione temporaria e successiva delle idee eterne; dal Leibniz i principi del dinamismo e della sua filosofia prima; dalla scuola scozzese, la teorica della percezione»: *EF*, vol. II, p. 206 e p. 66.

¹¹⁴ Cfr. U. Redanò, *Vincenzo Gioberti*, Torino, SEI, 1958, p. 4.

¹¹⁵ A. Del Noce, voce *Ontologismo*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Firenze, Sansoni, 1967; ora in *Da Cartesio a Rosmini*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 488-9.

con Dio»¹¹⁶, ovvero nell'immediata presenzialità dell'Idea obiettiva e sovrintelligibile da cui il pensiero creato deriva tutta l'intelligibilità ad esso possibile. Si tratta, secondo Gioberti, di una realtà obiettiva assolutamente indeducibile – l'esistenza realissima dell'Ente, «quale realtà mera, semplicissima, assoluta, necessaria, perfetta» (*ISF* II, 150) – da cui ogni nostro ragionamento deve necessariamente partire come da una sorta di «precognizione originaria» (*EF* II, 114), la quale più che un atto di conoscenza è assenso, riconoscimento, ossequio, dipendenza e apertura estatica a ciò che ci costituisce come esseri razionali e liberi. Nel pensiero immanente, scrive Gioberti, «lo spirito intuisce l'essere, ma non lo afferma; è l'essere in questo caso che come conoscibile afferma sé stesso. Perciò un tale intuito è una vera *rivelazione* nel senso rigoroso della parola» (*Pr* I, 195). In tal senso l'«intuito non è propriamente un [s]oggetto che riguardi l'ente intelligibile come oggetto, ma piuttosto un effetto o termine che riguarda l'ente intelligibile come il suo principio e la sua causa» (*Pr* I, 116).

La composizione delle opere postume, da quel che Gioberti stesso afferma nell'epistolario, dal punto di vista contenutistico (prescindendo quindi da quegli aspetti formali e stilistici, che avrebbero dovuto trasformare lo stato frammentario in cui quelle opere ci sono pervenute nella magniloquenza che caratterizza solitamente le pagine edite di Gioberti) era già bell'e conclusa nel 1845, appena due anni dopo l'apparizione del trattato *Del buono*, e poco dopo l'ultimo volume degli *Errori filosofici di Antonio Rosmini*, opere in cui sono riconfermate *in toto* le tesi ontologiche sostenute nell'*Introduzione* (1840). Queste tesi, brevemente, sono tutte raccolte intorno al primato dell'oggettività e trascendenza dell'Idea (la quale, ad un tempo, è «Primo ontologico», in quanto principio reale, e «Primo filosofico», in quanto principio ideale) ed alla *passività fondamentale* dello spirito creato; tesi queste implicite nella formola ideale *l'Ente crea l'esistente*, la fonte prima di tutto lo scibile scolpita da Dio in un passato memorabile nelle viscere del pensiero immanente (l'intuito obiettivo dell'Idea, quale stato iniziale ed incoativo dello spirito creato e «santuario della coscienza» aperto al divino): il pensiero immanente, scrive Gioberti, «emergendo dall'azione creatrice, e traendone la virtù intuitiva, dee cominciare ad esercitarla, movendo dal principio produttore, cioè dall'Ente stesso [...] mediante il concetto di creazione; cosicché in quel primo intuito egli discende da Dio a sé, in vece di tenere il cammino contrario» (*ISF* II, 194).

Senza poter addentrarmi in questa sede sulle indubbe novità introdotte da alcune dottrine postume giobertiane – novità su cui peraltro mi sono soffermato in altra sede, con particolare attenzione alla cosiddetta «Logologia» ed al progetto incompiuto di una *Teologia infinitesimale*¹¹⁷ –

¹¹⁶ Id., *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, in *Il problema dell'ateismo*, a cura di N. Matteucci, 4° ed., Bologna, Il Mulino, 1990, p. 472.

¹¹⁷ Per queste due dottrine mi permetto di rimandare al mio volume *Ermeneutica e rivelazione. Un'interpretazione del pensiero filosofico di V. Gioberti alla luce delle opere postume*, Milano, Mursia, 1999; e al mio saggio *Protologia e palingsia nel pensiero di V. Gioberti*, in *Atti della Giornata Giobertiana*, cit., pp. 133-58.

voglio soltanto mettere in rilievo la comunanza di presupposti e d'intenti degli scritti postumi con le dottrine *essoteriche* (ovvero quelle espresse nelle opere edite dall'autore) appena enunciate: si tratta di alcune esigenze dottrinali comuni, irrinunciabili per il pensiero giobertiano, che qui possono essere soltanto enunciate per punti: a) l'ontologismo come dottrina della "partecipazione misteriosa" all'Idea (da qui l'importanza della nozione del sovrintelligibile, che spinge la *Protologia* all'enunciazione di un'*ontologia del mistero dell'essere*, di cui già la *Teorica del sovrannaturale* aveva posto i fondamenti)¹¹⁸; b) la centralità del dogma del peccato originale nella gnoseologia giobertiana (sicché, scrive Gioberti, «la verità rivelata del peccato originale è necessaria per costruire una metodologia scientifica e ragionata» (*ivi* I, 287)¹¹⁹, e per sottoporre seriamente la facoltà razionale ad una critica trascendentale, valutando attentamente i limiti e le possibilità effettive dell'umano conoscere). Corollari imprescindibili di queste dottrine sono la definizione da parte di Gioberti del proprio ontologismo come «imperfetto e di riverbero», il quale fa sì che per l'uomo l'idea dell'Ente perda in parte quell'aspetto del tutto rassicurante di «sole degli spiriti», che per semplice irraggiamento si stende senza opacità su tutta la vastità del creato, rendendolo perfettamente intelligibile e trasparente alla mente dell'uomo; e l'affermazione dell'originario *carattere ancipite* dell'idea dell'Essere. Sicché l'intuito, nell'afferrare «l'atto creativo come evidenza e mistero e l'Idea come intelligibile e sovrintelligibile» (*RC*, 202), partecipa ad entrambi gli aspetti del *Logos* divino, ed è dunque in se stesso scisso, illuminato ed oscurato nello stesso tempo dall'Ente che, quasi *Giano bifronte*, gli si manifesta come essenzialmente ancipite e bilaterale.

Proprio a partire da queste particolari inflessioni del pensiero giobertiano ritengo si possa apportare qualche chiarimento in relazione alla nozione di *ontologismo*, liberandola, almeno per ciò che concerne Gioberti, dalle accuse di giungere ad immanentizzare l'Idea dell'essere (rinnovando una sorta di «panteismo subbietivo», per usare la terminologia del torinese) e ad abolire la sfera religiosa del mistero divino (dando per scontato che ontologismo significhi ammettere un'intuizione iniziale perfettamente trasparente del vero, simile alla visione che di Dio soltanto i beati o le

¹¹⁸ «L'essere si rischiarà da sé stesso, come intelligibile. Ma l'intelligibilità risponde inadeguatamente all'essere, cioè a dire, che non tutto l'essere ci apparisce come intelligibile. V'ha una parte di esso, di cui abbiamo solo un'idea astrattissima e generalissima, senza il menomo concetto concreto, e che concretizziamo in virtù di una credenza istintiva: ella è l'essenza»: *TS*, vol. II, p. 226, nota XXVI.

¹¹⁹ «Come potremmo senza di essa [la verità rivelata del peccato] dar ragione di questa impotenza comune degli uomini a procedere pel vero metodo [quello ontologico], e [di] questa debolezza relativa dello stato più alto e più nobile del pensiero [l'intuito]?»: *Pr*, vol. I, p. 287. Si potrebbe dire che per il filosofo torinese l'errore fondamentale dell'idealismo consista propriamente nell'aver del tutto obliato il fatto primitivo «che l'uomo è caduto dal suo stato originale»; da qui l'illusione hegeliana di poter pervenire ad un sapere assoluto dell'Assoluto, quasi che il pensiero umano nel suo stato postlapsario e quello divino non si distinguano in alcun modo. Ora, a ben vedere, per Gioberti «il pensiero divino è l'identità dell'intuito e della riflessione», e «l'uomo possiede solo un'ombra del pensiero divino nel pensiero immanente. Ma v'ha questo divario, che noi non possiamo afferrare il pensiero immanente se non per via del riflessivo, e questo si richiede alla nostra cognizione; laddove ogni atto riflesso vuol essere escluso dalla divina natura»: *ivi*, pp. 287-8.

intelligenze angeliche possono avere); accuse che, a più riprese, la Chiesa ha opposto a questa dottrina, insinuando il sospetto che essa abbia il proprio esito ultimo nel razionalismo (se non addirittura nel panteismo, giudicato peraltro da Gioberti come l'«apoteosi superba ed empia della scienza umana»)¹²⁰. Simili rimproveri, alla luce di quanto detto, sembrerebbero piuttosto aver a che fare con l'*ontoteismo*, rispetto alle cui insidie la filosofia giobertiana della maturità apparrebbe come *una risposta* (anche nel senso di un'autocritica e di un superamento della propria fase giovanile di pensiero)¹²¹ resa possibile solo grazie alla rielaborazione di quel pensiero cristiano da Gioberti assunto nella versione del tradizionalismo francese (di Bonald e Maistre, innanzitutto) e dell'ontologismo franco-savoiano (di Malebranche e del cardinale S. Gerdil). Sicché l'ontologismo giobertiano, come è stato giustamente osservato, può leggersi come «il risultato teoretico della sua dichiarazione dell'errore del mondo moderno», vale a dire il panteismo, l'ontoteismo e lo psicologismo¹²², dottrine a cui lo svolgimento della filosofia moderna sembrerebbe fatalmente condannata nella sua deriva nichilistica. Ora, il pensiero a cui Gioberti si riallaccia, alternativo a quello soggettivista e nullista caratterizzabile, per così dire, da un epocale «oblio dell'essere»¹²³ (nel senso giobertiano, antitetico a quello rosminiano, dell'essere *reale ed obiettivo*) a favore di un soggetto che si crede di poter dedurre tutta la realtà dalle sue idee o concetti, consiste in quella linea storica del pensiero tradizionale¹²⁴, da Platone a Gerdil, di cui nel trattato *Del Bello* egli traccia schematicamente le tappe decisive, approfondendone peraltro la portata religiosa sul piano del «principio ontologico» di creazione, la «panacea universale delle eresie filosofiche»:

¹²⁰ Queste accuse, in particolare, sono formulate chiaramente nelle sette proposizioni del Decreto del Sant'Uffizio del 18 settembre 1861; cfr. A. Fonck, voce *Ontologismo*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Parigi, Librairie Letouzey et Ané, vol. XI (parte prima), coll. 1047-8.

¹²¹ Sono illuminanti a questo proposito le due lettere a L. Ornato del 7 gennaio e del 5 febbraio 1833, in *Epistolario di V. Gioberti*, Ediz. Nazionale a cura di Giovanni Gentile e di Gustavo Balsamo Crivelli, vol. I, Firenze, Vallecchi, 1927, pp. 142-7 e pp. 152-67.

¹²² A. Del Noce, *Per una interpretazione del Risorgimento (Il pensiero politico del Gioberti)*, «Humanitas», 1961, 13, p. 40.

¹²³ A. Campodonico, op. cit., p. 109.

¹²⁴ È una delle tesi più significative della vasta opera storico-filosofica di A. Del Noce che Gioberti, insieme a Rosmini, sia collocabile in una linea storica di pensiero che attraverso Malebranche risale direttamente a Cartesio, quale pensatore religioso della libertà divina, della creazione da parte di Dio delle verità eterne, dello stato di errore abituale del sensualismo e dell'egocentrismo infantile come «peccato originale della conoscenza», e del dubbio quale esercizio metodico dell'attenzione includente in sé la possibilità di un'autentica conversione religiosa. Dopo l'accentuazione pascaliana di quei motivi radicalmente antiumanistici presenti nella filosofia cartesiana – sebbene essi nel cartesianismo fossero espressi sotto il manto di una «disposizione spirituale molinista» in cui egli di fatto li aveva pensati, disposizione che porterà il pensiero moderno e laico ad un «umanesimo scientifico» di tipo illuministico – temi quali sono appunto quelli della assoluta libertà divina e della creazione delle idee divine; dopo tutto ciò, dunque, il tentativo di riaffermazione di un «umanesimo teocentrico» definisce secondo Del Noce la storia dell'«ontologismo cristiano moderno», che passa per l'appunto da Malebranche, attraverso Vico e Gerdil, a Rosmini e Gioberti: *Il problema Pascal e l'ateismo contemporaneo*, cit., *passim*. G. Riconda, riprendendo queste tesi storiografiche di Del Noce, sostiene che «si potrà [...] vedere la storia del pensiero moderno da Cartesio a Malebranche a Pascal a Vico e a Rosmini [...] come un progressivo approfondimento delle ragioni della trascendenza contro l'ateismo e un ritrovamento e affinamento del pensiero tradizionale e delle tesi metafisiche che gli sono proprie. Tesi che [...] possono riassumersi nell'affermazione della Trascendenza e nella definizione dell'uomo per il suo rapporto alla trascendenza (il che egli [Del Noce] esprime con i termini, a mio parere ancora bisognosi di ulteriore determinazione, di *ontologismo* e di *partecipazione*)»: *Pensiero tradizionale e pensiero moderno*, «Annuario Filosofico», 1988, 4, p. 15 (il corsivo è mio).

Secondo una dottrina antichissima, che risale alle prime origini del genere umano, conservata in parte dai filosofi orientali, non ignorata da Platone, maturata dagli Alessandrini, purgata da ogni mistura di panteismo per opera dei primi maestri cristiani e singolarmente da Santo Agostino, professata da alcuni illustri realisti del medio evo, e per ultimo innalzata al grado di teorema scientifico da Niccolò Malebranche, l'uomo possiede le idee specifiche delle cose in quanto le vede in Dio stesso per virtù della comunicazione naturale e immanente che ogni spirito creato ha colla Mente creatrice, onde nasce l'intender nostro e l'intelligibilità delle cose. Ma il metodo di Malebranche, benché rigoroso, come Sigismondo Gerdil ha mostrato, procedendo per via di esclusione ed essendo indiretto, non basta alla scienza, né ha potuto salvare la teorica malebranchiana dalle aggressioni dei falsi filosofi e mantenerla in piedi. Io mi sono adoperato [...] a stabilir la dottrina vetusta e autorevole di cui il Malebranche fu il semplice ristoratore, sopra più salda base, mostrando che la visione ideale è una conseguenza diretta dei primi principii di tutto lo scibile e che risulta rigorosamente dai vincoli apodittici della mente umana col suo Creatore. L'uomo, in quanto riflette e filosofeggia, sale da sé a Dio, il che far non potrebbe se prima non fosse disceso da Dio a sé stesso, mediante l'operazione anteriore dell'intuito, senza di cui la riflessione non potrebbe aver luogo. Il modo con cui il nostro pensiero trapassa da Dio a sé medesimo, è analogo al modo con cui lo spirito pensante e ogni cosa creata procedono dal loro principio; giacché l'ordine della cognizione vuol rispondere a quello della realtà, e il legame ideale della notizia di Dio con quella che l'uomo ha di sé, dee immedesimarsi col vincolo reale di Dio colle sue fatture [...]. Ora il vincolo reale del necessario col contingente è la *creazione*; dunque lo spirito, come conoscente, muove da Dio, perché è da Dio creato, perché in virtù dell'intuito percepisce l'atto creativo, perché ne è testimone e spettatore continuo, perché lo vede direttamente e immediatamente coll'occhio dell'animo come apprende coi sensi le proprietà dei corpi, perché ripugna che la prima cognizione delle cose non sia immediata o le rappresenti altrimenti disposte e ordinate che non sono in sé stesse (*DBI*, 20-21).

2. La dottrina delle postume religiose di Gioberti: la questione della “riforma religiosa”

Se la versione giobertiana dell'ontologismo sembra essere immune da quelle insidie che portarono la Chiesa nel Concilio Vaticano I alla discussione relativa all'eventualità di una condanna *in toto* delle tesi ontologistiche (discussione che si concluse, com'è noto, con un rinvio dell'intera questione, per la complessità e l'entità della dottrina in causa, ad un suo esame preventivo di carattere conciliare che non ebbe mai luogo)¹²⁵, un diverso ordine di problemi è posto dalle postume religiose, in cui il torinese tende a mostrarsi non solo sotto le spoglie dell'innovatore della filosofia italiana, bensì anche come un vero e proprio “riformatore religioso”. Qui, evidentemente, la questione si fa ancor più insidiosa, poiché s'intreccia – da un punto di vista della storia degli effetti, s'intende – con l'effettiva condanna espressa dal Magistero pontificio contro il *modernismo*;

¹²⁵ Questo rinvio, in particolare, fu determinato dall'opposizione del cardinale Bilio, prelado dell'ordine dei Barnabiti e fedele alle dottrine del Gerdil, alle pressioni dei cardinali Sisto Riario Sforza e Gioacchino Pecci, che avevano presentato al Concilio un *Postulatum* contro l'ontologismo, in particolare nella sua versione, lontana dal giobertismo, che sosteneva una «conoscenza immediata e naturale di Dio»: cfr. A. Fonck, voce *Ontologismo*, cit., coll. 1055-8.

dottrina che, come si è già accennato, nella sua «ricerca di un accordo tra religione e pensiero moderno, interpretando questo pensiero come scienza anziché come metafisica, e illudendosi sulla pretesa neutralità della scienza»¹²⁶, alcuni critici hanno visto *in nuce* proprio nel pensiero giobertiano delle postume religiose.

Al centro di quest'ultimo ordine di considerazioni saranno dunque alcune dottrine che sembrano volgere, almeno ad un primo sguardo, nella direzione del modernismo, come la dottrina dello sviluppo metessico del dogma¹²⁷, quella della «poligonia obiettiva del vero», quella di una «gnosi ortodossa», e quella della «dittatura dell'ingegno extragerarchico». Anche a questo proposito procedo schematicamente per punti.

a) Il dogma, secondo la *Riforma cattolica*, nonché identificarsi con un dato obiettivo conoscibile una volta per tutte, si risolve in un'entità viva e flessibile, che contiene in sé i germi della sua «futurizzazione», di quel suo dispiegamento scientifico o «esplicamento dinamico» (*RC*, 65), cioè, in cui è attivamente impegnata la riflessione filosofica; e si tratta di una riflessione ermeneutica che, data l'inesauribilità ed il carattere di mistero del proprio oggetto, il quale «non può mai essere esausto» dal pensiero razionale, è destinata a progredire indefinitamente, senza mai poter adeguare la verità (*Pr III*, 139). Ora, nonostante questo dispiegarsi progressivo del vero, elemento caratterizzante del pensiero di Gioberti è che la verità rivelata non possa in se stessa mutare, variare ed alterarsi nel corso del tempo, al pari di ogni altra forza creata. Il dogma, infatti, diviene soltanto *ex parte subiecti*, e si esplica unicamente in quanto è «subbiettivato», appreso e assunto in una libera interpretazione da parte dell'umano ingegno. In tal senso, «il progresso del dogma non consiste nella sua essenza, ma nel suo sviluppo ed espressione; giacché l'espressione di una dottrina e il suo esplicamento sono tutt'uno». Questo esplicamento del mistero si realizza nell'*opinione*, che è la parte mutevole e «accomodatizia» del dogma.

¹²⁶ A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 228.

¹²⁷ La condanna del modernismo fu affidata dapprima al decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili sane exitu* (3-4 luglio 1907), in cui però il termine modernismo (pur essendovi implicito) non appare ancora; e, poco dopo, all'enciclica *Pascendi dominici gregis* (8 settembre 1907), che non fa che riprendere e precisare il testo di quella prima condanna. In quel decreto, la cui bozza si deve ai teologi parigini G. Letourneau e P. Bouvier, con l'intento implicito di proporre un nuovo *Syllabus*, le proposizioni dalla 20° alla 38° sono dedicate alla concezione cattolica del dogma (in particolare quello cristologico), discutendo le due questioni fondamentali della sua origine e del suo preteso sviluppo storico. Le dottrine a tal proposito criticate sono il *soggettivismo*, che riduce il dato rivelato ad una semplice percezione della nostra coscienza immediata; lo *storicismo*, che riduce la trascendenza del verbo religioso ad un evento fra gli altri da interpretarsi autonomamente dalla tradizione della Chiesa; il *pragmatismo* teologico, che fa della verità dogmatica una semplice norma di condotta per il vivere nel secolo; e, infine, l'*evoluzionismo*, che relativizza la religione sottomettendola ad uno sviluppo storico indefinito. Nell'enciclica di Pio X, sotto accusa è soprattutto il «metodo d'immanenza» dei modernisti (M. Blondel), che individuano la genesi psicologica dei dogmi in una sorta di sentimento immediato e primitivo di Dio, la cui nozione è quindi ridotta ad un dato soggettivo, naturalmente ancora indeterminato, capace di assurgere a dogma vero e proprio soltanto grazie al lavoro riflessivo dell'intelligenza, la quale nel corso della storia svolge e dà concrezione a quella prima notizia soggettiva ed indeterminata. Cfr. J. Rivière, voce *Modernismo*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, cit., vol. X (seconda parte), coll. 2009-48.

Il dogma è fuori del tempo, e partecipa alla immanenza di Dio e del vero. Quindi non è progressivo. L'opinione al contrario è temporanea e suscettiva di avanzamenti. Il dogma crea l'opinione, come l'Ente crea l'esistente. L'opinione è il mimetico, il sensibile del dogma ideale. È il dogma subbiettivato nell'uomo, e in atto di evoluzione, di esplicazione, di transito. Quindi varia continuamente. Consta di un apparente elemento e di uno vero. Il vero chiuso nell'opinione è il dogma stesso. – Quindi l'opinione è vera in quanto è dogma (FR, 40).

b) La cosiddetta “poligonia giobertiana” si collega strettamente a quest'ordine di considerazioni. Il suo presupposto gnoseologico-ermeneutico si trova nel celebre frammento 238 della *Riforma cattolica*, in cui Gioberti esalta l'autonomia e la creatività dello spirito creato:

Convieni [...] che il fedele per credere agli oracoli ecclesiastici, ne cerchi prima il senso genuino [...]. Dunque il cattolico è autonomo, libero, giudice, primo non solo quanto alla Chiesa, ma eziandio quanto alla sua parola; la quale parola abbraccia il dogma; e contiene non solo la scrittura, ma la tradizione. Dunque la libertà cattolica non potrebbe essere maggiore di quella che è [...]. L'autorità cattolica tutta quanta si fonda nella libertà dell'individuo. L'atto libero creativo dell'individuo fonda con un *fiat* la fede e con essa fede il suo oggetto. È un *fichtismo applicato alla rivelazione*. L'uomo a rigore crea a sé stesso la sua Chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma. E ciò fa in tutti i casi, anche quando non crede di farlo, anche quando si sforza di fare il contrario; perché è metafisicamente impossibile che un atto di volontà non sia radicalmente autonomo (il cors. è mio).

Sono pagine queste cruciali per la comprensione del pensiero di Gioberti, tanto più importanti quanto più in esse sembra venir meno quella conciliazione tra autorità religiosa e libertà filosofica che è, così mi pare, uno dei capisaldi delle postume religiose. La libertà e la creatività dell'umano ingegno sembrano qui infatti assorbire e risolvere in sé il momento dell'autorità; tuttavia, a ben vedere, questa libertà non è assoluta, bensì «autonomia creata, che dipende [...] dall'atto creativo, e copia, imitazione, partecipazione di tale atto». Inoltre il giobertiano *fichtismo applicato alla rivelazione*, per cui l'uomo crea il suo Dio, la sua Chiesa, ecc., si riduce alla semplice «ermeneutica *ab intrinseco*» (che è come una «seconda creazione del vero obiettivo»: RC, 35) del fatto positivo della rivelazione: essa crea, ma meglio sarebbe dire *ricrea*, precisamente il suo Dio, la sua Chiesa, il suo culto, e non Dio, la Chiesa, e il culto in assoluto. Vale a dire: ogni interpretazione, *subbiettivazione* ed appropriazione personale del dato rivelato è lo svolgimento scientifico di un aspetto dell'infinita poligonia del vero sovrintelligibile. Senza quell'interpretazione quel dato aspetto del vero non vi sarebbe in alcun modo, perché esso s'identifica senza residuo con quella data apprensione ed enunciazione personalmente orientata dell'Idea infinita. Ora, secondo Gioberti, tutto questo non minaccia minimamente l'unicità e l'assoluta semplicità della verità in sé, che non può dirsi in alcun modo *creata* dall'uomo. Essa, in se stessa inoggettivabile, trascendente e sempre ulteriore rispetto ad ogni atto di apprensione conoscitiva, è difatti la fonte inesauribile di ogni possibile interpretazione e la condizione di possibilità delle «infinite determinazioni opinabili»

di fatto possibili. La *costituzione* umana della verità concerne dunque sempre e soltanto quell'aspetto finito, determinato e relativo di essa (l'opinione), e non il suo nucleo obiettivo più profondo, che come tale permane uno ed inaccessibile.

Il cattolicesimo è l'Idea e come l'Idea è multilaterale. Senza cessare di essere uno e immutabile vi sono tanti cattolicesimi quanti spiriti che lo contemplan; come ogni oggetto finito ha tante forme diverse quanto i veggenti; giacché ogni veggente sendo in un loco diverso lo coglie sotto un diverso aspetto di prospettiva. Altrettanto accade al vero. Vi sono tanti veri quanti i conoscitori; giacché tutti essi *non possono esaurirne la cognizione*. Dio solo è adeguato al vero, perché a sé. Si può dunque dire che nessun vero è ammesso più che da due intelletti (*ivi*, p. 201).

c) La figura del "Gioberti-filosofo", in numerosi appunti pubblicati postumi nella *Riforma cattolica* e nella *Filosofia della rivelazione*, come si diceva, cede insensibilmente il passo a quella del "Gioberti-riformatore religioso". Ma di che riforma si tratta? Essa, scrive il torinese, consiste nel porre capo ad una *Gnosi ortodossa* (o «vero acroamatismo cattolico»), in cui la libertà dell'«esegesi o interpretazione ideale» e l'autorità della tradizione religiosa trovano il loro «punto di bilico dialettico». Una tal filosofia, secondo Gioberti, ha in sé la fede come suo momento vitale e costitutivo, in quanto il dogma rivelato è ad un tempo punto di partenza e di arrivo, l'alfa e l'omega di ogni riflessione filosofica. Si può dunque rappresentare «la filosofia uscente dalla teologia, come Galatea dal sasso, e la farfalla dalla crisalide» (*LC*, 215). Il risultato di questa singolare prospettiva è la rivalutazione dei *veri Gnostici* descritti da Clemente Alessandrino: quegli spiriti magnanimi, onnicomprensivi e sovranaturalmente ispirati, autori di «una scienza vasta e profonda», che soli secondo Gioberti hanno saputo conciliare la sapienza dei filosofi pagani con la religione cristiana. Essi, seguendo «l'evoluzione del Logo», che via via svela al pensiero umano nuovi lati ed aspetti della poligonia del vero, fecero del Cristianesimo non un sistema stazionario e regressivo, che «cristallizza il dogma colle sue formole», bensì quella «scienza progressiva del dogma immutabile» che «si va perfezionando di mano in mano secondo il corso della civiltà e gli incrementi successivi delle altre dottrine, non solo pareggiandole in questo stadio ascendente, ma superandole tutte e a tutte sovrastando in estensione, in profondità, in eccellenza» (*ivi*, 15, 17). Infatti, secondo Gioberti «il vero è flessibile, perché poligonico e dotato d'inesausta potenza. – La religione vera dee adunque avere tale flessibilità inseparabile dalla vita e dall'organismo. Per essa dee potersi adattare a tutte le esigenze della civiltà. – Se la religione non segue il progresso civile, v'ha morte cronica; se precipita il suo corso, morte violenta» (*ivi*, 28). Ora, «la vita nasce dall'unione del progresso colla stabilità», e «consiste nella sintesi dialettica del moto e della quiete, della immutabilità e della variazione, della permanenza e della metamorfosi» (*ivi*, 61), ovvero «nella *conservazione* e nel *perfezionamento* insieme accoppiati» (*ivi*, 70).

Conformemente a questa concezione dialettica, il vero pensatore gnostico dovrà tenere insieme i «due pensieri della Chiesa; l'uno immutabile, perenne, immanente, eterno come Dio stesso; l'altro sottoposto al flusso del tempo e alla varietà dei luoghi, successivo, variabile. Il primo abbraccia il dogma divino e rivelato; il secondo le opinioni umane. Questo fa spiccar quello, e ne è una prova» (*ivi*, 14).

Questa concezione di una Gnosi ortodossa si condensa nel dettato paolino *Oportet haereses esse*¹²⁸. Il filosofo, avendo come proprio compito quello di svolgere riflessivamente il dato intuitivo e la parola rivelata, si deve liberare di volta in volta dalle interpretazioni e formulazioni passate della verità, cercando di superarle ed inverarle (in quanto mera frontiera negativa del territorio del vero dogmatico) in direzione di una maggiore penetrazione ed esplicazione razionale del *mistero dell'Essere*. Egli deve cioè «rendere al dogma le sue generalità e il suo margine» indefinito, e «distruggere l'opinione che sotto forma dogmatica è un vero scetticismo» (*RC*, 197). Per questo compito negativo e di critica della tradizione, l'interpretazione emergente della verità, quasi nuova opinione che «rampolla appié del vero»¹²⁹, si qualifica secondo Gioberti come «obbiezione», come esame critico delle opinioni correnti, come atto temperato di libertà e cauto congedarsi da parte dell'ingegno nei confronti di tutte le formulazioni correnti e tradizionali della verità, le quali si mostrano ormai inadeguate a cogliere quei nuovi aspetti dell'Idea che sgorgano incessantemente dalla sua infinita struttura poligonale.

L'obbiezione, il dubbio, l'eresia in senso lato, sono così un momento necessario e vitale nello sviluppo dialettico e scientifico della tradizione; essi non sono altro che l'effetto dell'irruenza e del conseguente scuotimento prodotto nel sistema logico (o *topografia ideale*) della verità da ogni nuova opinione ed interpretazione ideale che sia autenticamente ontologica e rivelativa, mettendo così a nudo un lato dell'infinita poligonìa del vero fino a quel momento insospettato ed inaccessibile al pensiero umano. Secondo Gioberti, infatti, ogni «opinione è buona a luogo e a tempo; ma passata la sua convenienza, dee sottentrarle un'opinione migliore. Solo il dogma dee

¹²⁸ Riporto qui soltanto i passi più significativi: «*Oportet haereses esse*, dice S. Paolo. Perché? Perché la divisione e il conflitto è condizione necessaria della dialettica cosmica nello stato attuale. L'analisi ereticale è ora scadente, e la sintesi comincia. L'antica teologia tutta analitica era buona solo per quella. Il tempo è giunto di cominciare la teologia sintetica e metessica»: *RC*, p. 98. «*Oportet haereses esse*. L'eresia è l'opposto negativo, che serve al lavoro della dialettica religiosa. Ma l'eresia in se stessa è sofistica, poiché è solo negativa, e non contiene oltre l'opposizione il principio dell'armonia. – Diventa dialettica nella Chiesa, che se ne serve all'armonia. L'eresia è dunque un male che serve al bene, e dal bene è giustificata. E tal è ogni male permesso dalla Provvidenza. Perciò l'eresia in un senso appartiene alla Chiesa, in un senso ne è fuori. Ne è infuori in se stessa; ma pertiene alla Chiesa come stromento dialettico. Notisi infatti che come stromento dialettico è innocente, non sofisticato, poiché si riduce all'*obbiezione*. Ma l'*obbiezione* in quanto s'inalbera contro il teorema e la scienza diventa eresia»: *ivi*, pp. 55-6.

¹²⁹ Gioberti rimanda a Dante, *Par.*, IV, 44: «Nasce [...] a guisa di rampollo, / Appié del vero il dubbio; ed è natura / Ch'al sommo pinge noi di collo in collo». Questa obbiezione dialettica, afferma il filosofo torinese, è «il solo scetticismo legittimo e utile; quello che fa avanzare la scienza. Il dubbio che rampolla *appié del vero* ha la sua radice nella limitazione del vero medesimo, che nella infinità sua da noi qui non si conosce ed è sempre intorniato di sovrintelligibile. Questo è la radice del dubbio, come l'intelligibile della certezza»: *Pr*, vol. II, p. 256.

essere immutabile. Quando tale immutabilità si trasferisce nell'opinione, il cattolicesimo diventa spurio, immobile, stazionario, retrogrado, inconciliabile coi progressi della civiltà e della scienza» (*ivi*, 182).

d) Conformemente all'esigenza appena enunciata di una Gnosi ortodossa, Gioberti, in alcuni passi della *Riforma cattolica*, parla della *necessità storica*, nell'ambito di un cattolicesimo sclerotizzato da interessi particolaristici («la setta gesuitica» innanzitutto, avversa com'è ad un progetto unitario e federale nazionale, e dunque in quanto nemica della civiltà), di una supremazia del libero ingegno rispetto all'ordinamento gerarchico: esso – potendosi manifestare come una supremazia temporanea del laicato e della libertà del pensiero filosofico sugli ordini gerarchici, o come una vera e propria «dittatura dell'ingegno» ponente capo ad un *interregno ideale* in cui il momento della «riflessione creatrice» domina su di una tradizione religiosa logora e ristagnante – ha lo scopo di liberare il Cattolicesimo da quelle sedimentazioni sclerotiche ed anacronistiche che impediscono il riattungimento di quella «fonte mai esausta d'intelligibilità» che è il vero sovrintelligibile; e ciò ha luogo «quando Roma conserva solo e non accresce o poco» (*RC*, 120), attenendosi soltanto ad un lato dell'Idea infinita. Da qui la preconizzazione di un «dittatore ideale», che potrà essere prete o laico: egli, in quanto uomo dialettico per eccellenza, «rinnova il sacerdozio primitivo», pervenendo ad una vera e propria «restaurazione creatrice» (nel senso suggerito da Del Noce) della verità religiosa.

3. Conclusioni. Gioberti e il modernismo

Evidentemente nelle opere postume ci sono dei motivi (in particolare la dialettica dogma-opinione, e la necessità di una *accomodazione poligonale* della verità alle varie costituzioni e tempre degli spiriti creati) che sembrano alludere embrionalmente alle tematiche che saranno proprie dei modernisti, gli *ecclesiae renovatores*. Tuttavia è importante rilevare come proprio in queste dottrine, sotto l'apparente affinità spirituale con esso, si possa trovare una critica *ante litteram* del modernismo; quasi che Gioberti abbia offerto, allo stesso tempo, sia la «motivazione ideale» indispensabile per la nascita del pensiero modernista¹³⁰, sia l'*antidoto* da adottare nei suoi confronti, senza peraltro dover necessariamente rinunciare a parlare di una *riforma ortodossa* in materia di religione. Analizzerò a tal proposito i punti che credo discriminanti del pensiero di Gioberti rispetto al modernismo.

¹³⁰ A. Del Noce, *Per una interpretazione del Risorgimento (Il pensiero politico del Gioberti)*, cit., p. 30.

a) In Gioberti, nonostante la necessità da lui avvertita di un profondo rinnovamento della Chiesa, vi è un'aspra critica di quel «subbiettivismo radicale» (o *psicologismo*, la corrente eterodossa della filosofia moderna che secondo il torinese si estende da Lutero e Cartesio fino a Kant, Fichte, Hegel) acriticamente accettato dai modernisti. In tal senso, compito del soggetto non è tanto quello di offrire una sua versione particolare delle verità di fede; ogni mente creata, ben diversamente, per quel vincolo creaturale (l'intuito primitivo) che la lega alla propria origine trascendente, è chiamato, per dir così, a penetrare negli arcani celati nell'essenza dell'essere per cercare di enucleare quel particolare aspetto del vero poligonale che (per una sorta di "prospettivismo ontologico" su cui è forte l'influenza di Cusano) soltanto a lei può essere pienamente rivelato. Gioberti, in altri termini, a partire dall'ontologismo tradizionale, elabora una concezione della *persona* umana, in quanto apertura sulla trascendenza e viva partecipazione al vero, immune da ogni insidia psicologista: l'uomo, cioè, in tutti i suoi poteri e le sue facoltà, partecipa intimamente all'azione creatrice di Dio. Anche l'attività riflessiva, in quanto libera esplicazione della forza metessica della mentalità creata, ha la sua radice nell'inaccessa essenza del divino, la cui infinita esondanza essenziale suscita indefinite determinazioni opinabili della verità. Ecco il senso della giobertiana «ermeneutica *ab intrinseco*»: l'interpretazione del dogma, anziché essere una soggettivazione radicale e razionalistica del vero, nasce ed è stimolata da quella continua insorgenza di significati che è l'origine infinita e mai oggettivabile di tutta la realtà. Per cui ogni nuova determinazione opinabile della verità, anziché far scadere la filosofia verso le varie forme di relativismo o di eclettismo filosofico, contribuisce al disvelamento di quell'aspetto del vero di cui una determinata persona, in quanto ente creaturale e partecipazione all'essere sommo, è intimamente compenetrata nella sua stessa essenza più profonda (lo stato abituale dell'intuito obiettivo, che è una sorta di «cordone umbilicale» che tiene unita la creatura all'*Idea fattrice*).

b) Lo svolgimento delle postume, inoltre, dedica molto spazio alle critiche di ciò che in termini odierni può essere definito come «storicismo integrale», altro presupposto accolto acriticamente dai modernisti per giustificare la necessità di favorire una evoluzione indefinita delle formule e dei dogmi. *Soggettività e storicità*, più che essere i due parametri sulla cui base misurare di volta in volta l'*efficacia pragmatica* del dogma, sono due elementi mimetici (o la scorza esteriore) del reale che nascono dall'inesauribile fecondità del nucleo inalterabile di verità del dogma religioso, la cui natura è quella di dispiegarsi creativamente per produrre di volta in volta il proprio orizzonte (o *ambiente*) storico di comprensibilità, da cui deve necessariamente partire lo spirito creato nel suo tentativo di apprendere ed interpretare la verità. Il dogma, in tal senso, non viene depotenziato per essere «accomodato» estrinsecamente alle richieste della scienza, ai bisogni della politica, e all'urgenza della situazione storica nel senso proprio del *pragmatismo teologico*;

esso, in quanto verità trascendente, sta semmai alla radice delle alterne vicende della storia dell'umanità, favorendo di volta in volta l'insorgere di quell'interpretazione del vero (sia esso scientifico, politico o sociale) che sia in grado di attingere quel particolare aspetto dell'«inesausta potenza» del verbo religioso da cui una determinata epoca, cultura e nazione risulta permeata nei suoi fondamenti più riposti. In tal senso la politica e la scienza, anziché cercare di piegare la verità agli interessi di particolari individui, devono riuscire ad *intuire* quel determinato compito che Dio ha loro assegnato, ed a cui il loro operato storico deve essenzialmente *ispirarsi* per non scadere in un mero «agire strumentale», lontano tanto dalla verità quanto dagli autentici bisogni spirituali dell'uomo: «Tre creazioni dell'ingegno: poesia (arte), scienza, azione. Sostanzialmente sono identiche. In ciascuna l'Idea rivela e pone sé stessa all'occhio del contemplante. Ma nella scienza (filosofia) si pone pura. Nella poesia e arte, si pone vestita di un'immagine [...]. Nell'azione opera sull'animo operante non meno che sull'ingegno dell'uomo, onde effettuare i prodigi della virtù pubblica e privata» (*Pr III*, 201).

Da qui il riferimento di Gioberti alle *individualità metessiche* (cfr. *Pr II*, 441), che è l'essenza del «dittatore ideale», da cui la storia e la cultura di un'intera nazione deve essere insensibilmente tratta alla sua destinazione ultima: si tratta di quelle personalità che risaltano per nobiltà d'animo, forza morale e di volontà, nella cui dottrina o azione politica il destino di un'epoca sembra fatalmente concentrarsi e, allo stesso tempo, trovare la forza propulsiva necessaria alla propria perfetta attuazione. Il loro agire, essendo metessico, è dunque essenzialmente *concreativo*; ovvero tutto ciò a cui essi ambiscono, ottengono (con la volontà) e scoprono (nella dottrina da essi avanzata) si situa in quel progetto creativo stabilito da Dio da tutta l'eternità:

V'ha una sola opera che riesce, cioè la creazione, e un solo operatore che ottenga il suo proposito, cioè la Provvidenza. Le altre cose e gli altri attori possono solo riuscire in quanto fanno parte di quel gran disegno e lo secondano. Ora l'ingegno grande è conscio dei suoi trovati, le sue ispirazioni sono in armonia col mondo e provengono dall'autore di esso. Sono dunque certi di riuscire (*ivi*, 181).

REAZIONI IN GERMANIA ALLE CONDANNE DELLA CHIESA

1. Distinzioni preliminari

1.1. La stratificazione del problema

Un'attenta disamina dell'effetto che le condanne della Chiesa ebbero in Germania e delle reazioni ad esse, richiederebbe più che una ricerca individuale, approfondimenti adatti – data la vastità della problematica – ad un lavoro di *équipe*, articolato in un organico progetto di ricerca, così come è stato fatto a proposito della situazione italiana e di cui si dà conto nei contributi del presente volume¹³¹. Quindi, in questa sede, vorrei presentare una breve e assai schematica panoramica di alcuni punti chiave su cui sviluppare una possibile analisi e ricostruire quel largo e differenziato orizzonte di prese di posizione e comportamenti che contraddistingue la situazione religiosa della Germania ottocentesca¹³². Ridurrò dunque la complessità del tema ad una serie di voci significative che dovrebbero servire come un primo sistema di coordinate da applicare ad un oggetto così poco coeso quale il mondo culturale, confessionale e politico tedesco nel secolo decimonono. Come la storiografia in passato ha fatto quasi esclusivamente, mi sono limitata a reazioni critiche, anche se sarebbero da aspettarsi risultati illuminanti da un esame delle voci positive – positive non soltanto per motivi tattici, ma per convinzione – in merito alle condanne.

Lo studio delle reazioni del mondo germanico o piuttosto *nel* mondo germanico alle condanne della Chiesa significa cercare di trovare risposte ad una serie di questioni determinanti: *in primis* occorre definire il gruppo di persone da prendere in considerazione: fedeli, teologi, “intellettuali”, studiosi, editorialisti, giornalisti? È necessario studiare corrispondenze, memorialistica, riviste, lettere pastorali e definire un'entità proteiforme quale l'“opinione pubblica” ottocentesca. D'altra parte un tale esame non potrebbe prescindere dall'approfondire i singoli casi e gli interessi ivi coinvolti. Bisognerebbe quindi indagare su chi interviene, con quale grado di presenza pubblica, con quali fini, con quale argomentazione. Inoltre è d'uopo chiarire a che cosa

¹³¹ Un importante passo in questa direzione attualmente è svolto da un progetto di ricerca presso l'università di Francoforte, dipartimento di storia della Chiesa, sotto la direzione dei professori Herman H. Schwedt e Hubert Wolf.

¹³² Ancor'oggi preziose le sintesi di Franz Schnabel; cfr. F. Schnabel, *Die katholische Kirche in Deutschland*, in *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, vol. 7, Friburgo 1965, e *Die protestantischen Kirchen in Deutschland*, in *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, vol. 8, Friburgo 1965.

precisamente si studia la reazione, ovvero cos'è la condanna della Chiesa oltre agli atti formali-giuridici che l'accompagnano.

Questa domanda tocca il problema della valenza dell'atto ecclesiastico sui vari livelli delle conseguenze giuridiche, psicologiche, simboliche, culturali, sociali ecc.¹³³, ma anche per esempio la questione dell'estensione geografica dell'effetto di una condanna. "Reazioni alle condanne" poteva significare reazioni alla politica della Chiesa in generale, che si rendeva concreta attraverso quelle stesse. In tale prospettiva, le condanne venivano considerate dai contemporanei quale parte di un sistema di dottrine che si stava profilando e a cui appartenevano anche il dogma dell'Immacolata Concezione, il *Sillabo*, il dogma dell'Infallibilità. All'opposto sono anche identificabili reazioni che si limitavano, consapevolmente o meno, a singoli casi, in cui la condanna era considerata una misura disciplinare come tante altre, quali per esempio la messa all'Indice, la revoca della *missio canonica* ecc., senza inserirsi in un contesto dottrinale complessivo¹³⁴.

1.2. Tra contingenza e orientamento sistematico: la valenza "politica" delle condanne

È possibile distinguere due linee interpretative nel variegato arcipelago delle reazioni alle condanne da parte dei contemporanei. Nel primo caso, le condanne, viste nell'insieme, apparivano come una presa di posizione coerente della Chiesa cattolica impegnata in una posizione di difesa dalla modernità "eretica". In questa prospettiva, parte integrante della discussione era costituita dal quesito se si trattasse di una coesa e continua presa di posizione "politica" o politico-culturale di *Weltanschauung*, o piuttosto di un'espressione di autentica teologia dogmatica.

Nel secondo caso, invece, si tendeva a considerare le condanne prevalentemente come un'arma applicata a singoli casi *ad hoc*. In quest'ottica si collocherebbe per esempio l'affermazione di Ignaz Döllinger che cita un consultore della Congregazione dell'Indice che gli avrebbe detto:

Non capisco il tedesco, e in genere a Roma solo pochi parlano questa lingua. Tuttavia basta che una personalità che gode di una certa stima in Vaticano denunci un libro, o ne traduca brani problematici in italiano o li faccia tradurre, per collocare questo libro su richiesta del referente all'Indice¹³⁵.

¹³³ Riguardo al problema della "valenza" per esempio dell'Indice («Index non viget in Gallia») cfr. H.H. Schwedt, *Michael Haringer C.S.S.R. (1817-1887), Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation*, in H. Hammans, H.-J. Reudenbach, H. Sonnemans (a cura di), *Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden vatikanischen Konzilien*, Paderborn 1990, pp. 439-89, in particolare p. 471 ss.

¹³⁴ Sulle varie forme di censura cfr. H.H. Schwedt, *Päpstliche Kommunikationskontrolle durch den römischen "Index der verbotenen Bücher"*, «Communicatio Socialis», 20, 1987, pp. 327-38; F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, vol. 1-2 (3 tomi), Bonn 1883-1885, ristampa Aalen 1967.

¹³⁵ J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses*, vol. 1-3, qui vol. 3, Monaco 1901, p. 336. Su Döllinger cfr. V. Konzemius, *Ignaz von Döllinger*, in *Theologische Realenzyklopädie*, IX, 20-26.

Le condanne sembravano allora acquistare una funzione più o meno strumentale e presentarsi come momento di passaggio e quindi contingente, in una fase di trasformazioni della Chiesa e della società. In tale contesto di opinioni inserirei anche chi tendeva a interpretare le condanne quale espressione di dissensi all'interno di un apparato istituzionale impegnato in un processo di ridefinizione di poteri e competenze. Quest'ultimo approccio ha offerto spunti ad ulteriori approfondimenti di matrice sociologica secondo cui la Chiesa si sarebbe trovata coinvolta non solo in una lotta al suo interno, circa il potere di definire quale fosse l'ambito dell'istituzione ecclesiastica e della vita religiosa, ma anche, parallelamente allo Stato e in conflitto con esso, in una lotta sul «controllo della comunicazione» nella società¹³⁶.

Il significato del “fattore politico” e dell'incidenza del rapporto Stato-Chiesa per la problematica delle condanne fu riconosciuto esplicitamente da chi, come Ignaz Döllinger, attingeva al contesto storico per sostenere la “comprensibilità” di certe misure punitive come nel caso della censura a Rosmini, Gioberti e Ventura considerata dallo storico tedesco appunto “comprensibile” in relazione alla confusione politica dalla quale l'Italia non riusciva a uscire¹³⁷. Interpretare le condanne in chiave “politica”, su questa falsariga, poteva anche servire ad attenuarne l'effetto, come si vede in un'altra valutazione del caso rosminiano: Franz Xaver Kraus (1840-1901), cattolico liberale antiultramontano, ammiratore, quasi seguace del Roveretano, insisteva sul fatto che nei confronti di Rosmini si era trattato soltanto di un provvedimento politico-disciplinare da non considerare una vera e propria dichiarazione di eterodossia di alcune sue enunciazioni¹³⁸. Contro l'idea della uniformità delle posizioni cattoliche, e quindi contro l'idea di un agire monolitico della Chiesa si continuava a percepirla e metterla in risalto le oscillazioni, se non addirittura le contraddizioni. Tra i tentativi di spiegare quanto poteva in tal modo apparire incoerente, ritornava il ricorso alle presunte o autentiche rivalità tra il personale ecclesiastico, in ispecie gli ordini religiosi. Cito il caso del padre redentorista Michael Haringer, fervido fautore dell'Indice che tuttavia si batté a favore delle opere storiche considerate problematiche dello stesso Franz Xaver Kraus.

Secondo i diari di Kraus, alla base della presa di posizione di Haringer c'era rivalità con i gesuiti, ma anche con altri esponenti del mondo cattolico tedesco che tra di loro polemizzavano per i differenti atteggiamenti politici, in particolare nei confronti della Prussia. Annota Kraus:

Ieri m'ha scritto padre Haringer di S. Alfonso a Roma, che di solito funge da consultore della Congregazione dell'Indice in merito ai libri tedeschi. Haringer mi scrive che il cardinale Hergenröther avrebbe l'intenzione di mettere

¹³⁶ H.H. Schwedt, *Päpstliche Kommunikationskontrolle durch den römischen “Index der verbotenen Bücher”*, cit.

¹³⁷ I. Döllinger, *Briefe und Erklärungen...über die Vaticanischen Decrete 1809-1887*, Monaco 1891, p. 171.

¹³⁸ F.X. Kraus, *Antonio Rosmini*, in *Essays*, vol. 2, Berlino 1892; cfr. anche C. Weber, *Franz Xaver Kraus und Italien*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 61, 1981, p. 168 ss.

la mia *Storia della Chiesa* all'Indice perché in essa vien data ragione al governo prussiano riguardo alla lotta contro la Chiesa¹³⁹.

Tale coincidenza tra motivi di rivalità e prestigio e motivi di dissenso su un livello politico e di opportunità, contribuì a relativizzare fortemente il valore dei provvedimenti disciplinari, o per meglio dire: attribuì ai provvedimenti disciplinari una valenza spiccatamente politico-strumentale.

1.3. L'incidenza della pluriconfessionalità in Germania sull'articolazione del problema

Parlando della situazione in Germania, non bisogna evidentemente sottovalutare l'apporto dell'aspetto per così dire "geopolitico" del problema che si presentava profondamente cambiato in seguito alle disposizioni degli anni 1803/1815. In conseguenza della secolarizzazione della Chiesa dell'Impero (*Reichskirche*) il regolamento delle questioni ecclesiastiche era passato alla competenza dei singoli Stati. Tolta la norma del *cuius regio eius religio*, facevano ora parte della Germania regioni miste dal punto di vista confessionale, quali la Prussia, la Slesia, la Renania¹⁴⁰. Di straordinaria importanza nelle conflittuali vicende religiose in Germania risultarono le fondazioni di Facoltà di teologia cattolica da parte degli Stati, spesso senza la previa consultazione delle autorità ecclesiastiche, anche per il fatto che le diocesi in parte furono ridefinite soltanto successivamente, dai concordati degli anni Venti. Tra le più prestigiose sono da ricordare la Facoltà di Tubinga fondata nel 1817 dal Württemberg¹⁴¹ e quella di Bonn fondata nel 1818 dalla Prussia e in seguito diventata nota per l'opposizione al seminario di Colonia¹⁴² e per il caso della condanna di Georg Hermes nel 1835¹⁴³. Mentre a Roma, dopo la ricostituzione della Compagnia di Gesù nel 1814 e la riapertura del Collegio Germanico nel 1818, si tentò di riallacciarsi esclusivamente alle tradizioni della Scolastica, in Germania si sviluppò invece tutta una varietà di impostazioni e scuole teologiche. Tuttavia, col seminario di Magonza, fondato nel 1805 da teologi alsaziani, si costituì un baluardo della tradizione scolastica, vincolato al papato e promotore di una rigida disciplina

¹³⁹ Annotazione del 5 febbraio 1883 in F. X. Kraus, *Tagebücher*, ed. da H. Schiel, Colonia 1957, p. 454; per il contesto cfr. H.H. Schwedt, *Michael Haringer C.S.S.R. (1817-1887)*, cit., in particolare p. 481 ss.

¹⁴⁰ Cfr. R. Lill, *Reichskirche-Säkularisation-Katholische Bewegung*, in *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*, a cura di A. Rauscher, vol. 1, Monaco/Vienna 1981, pp. 15-45.

¹⁴¹ Cfr. L. Scheffczyk, *Philosophie im Denken der Tübinger Schule*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, a cura di E. Coreth, W. Neidl, G. Pfligersdorffer, vol. 1, Graz/Vienna/Colonia 1987, pp. 86-108.

¹⁴² N. Trippen, *Das Seminar unter dem Einfluß von Neuscholastik und Ultramontanismus (1842-1875)*, in *Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert*, a cura di N. Trippen, Siegburg 1988, pp. 84-116.

¹⁴³ A. Franzen, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil. Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein*, Colonia/Vienna 1974; H.H. Schwedt, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, Roma-Friburgo-Vienna 1980.

religiosa la cui voce più autorevole divenne ben presto la rivista «Der Katholik»¹⁴⁴. Così, con l'aiuto di ex-alunni del Collegio Germanico, la scuola di Magonza diveniva prima anticipatrice e poi portatrice dell'ultramontanesimo e del messaggio del Concilio Vaticano I presso i tedeschi.

Solo a fatica la Chiesa cattolica in Germania si riprese dall'impatto della secolarizzazione. I cattolici si videro completamente impreparati a sostenere, senza la tradizionale struttura, la concorrenza intellettuale con la cultura protestante considerata diretta e autentica base della cultura classica e dell'idealismo filosofico. Se da un lato questa situazione provocò in molti ambienti cattolici uno spiccato senso di inferiorità nei confronti della cultura protestante dominante¹⁴⁵ e viceversa, da parte di questa, vere e proprie discriminazioni nei confronti della popolazione cattolica, d'altro canto si verificarono anche sia una ripresa culturale con il romanticismo, sia un risveglio di coscienza ecumenica unito alla convinzione che pretese dogmatiche e esclusivistiche di verità avevano condotto a lacerazioni confessionali e anche fortemente danneggiato la Germania e gli stessi cattolici, per cui occorreva rinunciare a polemiche e nostalgie¹⁴⁶. Ammoniva Ignaz Döllinger che non bisognava perdere tempo e che al contrario era l'ora per la «riunificazione delle chiese cristiane»¹⁴⁷, visto il progredire della secolarizzazione, vera minaccia per ambedue le confessioni. Tuttavia Döllinger rimase una voce relativamente isolata e per di più accusata di “semiprotestantismo”¹⁴⁸. La tendenza del *mainstream* cattolico in Germania s'indirizzava piuttosto verso l'ultramontanesimo intransigente.

2. Tentativi di “inquadramento” delle condanne da parte dei contemporanei

All'interno di questo contesto storico-culturale, sopra delineato in maniera generica, si articolano le varie prese di posizione e le reazioni all'operato disciplinare della Chiesa. Vorrei proporre di riassumerle in cinque grandi linee:

2.1. L'antagonismo delle “scuole”

¹⁴⁴ N. Trippen, *Le facoltà cattoliche di teologia in Germania nel XIX secolo tra pretese dello Stato e diffidenza della Chiesa*, in *Il “Kulturkampf” in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, a cura di R. Lill e F. Traniello (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, 31), Bologna 1992, pp. 389-420, qui p. 392.

¹⁴⁵ Cfr. G.B. Winkler, *Geschichtliche Bedingtheit west-neuzeitlicher Philosophie: Vom Humanismus der mediterranen Renaissance zum Zeitalter der Vernunft und der Säkularisation (1492-1789)*, in *Christliche Philosophie*, cit., pp. 46-59, qui p. 47.

¹⁴⁶ Una sintesi preziosa offre R. Lill, *Katholizismus und Nation bis zur Reichsgründung*, in A. Langner (a cura di), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn 1985, pp. 51-63.

¹⁴⁷ I. Döllinger, *Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872, Nördlingen 1988.

¹⁴⁸ P. Neuner, *Ignaz von Döllinger als Theologe der Ökumene*, in *Ignaz von Döllinger (1799-1890). Aus Anlaß seines 200. Geburtstages*, «Münchener Theologische Zeitschrift», 50, 1999, pp. 343-58.

Uno dei modelli di spiegazione delle condanne, diffusi nei dibattiti, era l'idea che alla base del conflitto stesse un'antagonismo di fondo tra due "scuole" o "tendenze" e precisamente l'antagonismo tra teologia "tedesca" e teologia "romana"¹⁴⁹. Tale spiegazione si nutriva della convinzione che le varie misure restrittive da parte della Chiesa di Roma seguissero una linea più o meno coerente, cioè formassero nell'insieme se non un vero e proprio apparato dottrinale almeno un complesso coeso di orientamenti. Viste in questi termini, le condanne e le altre misure non potevano più essere considerate contingenti e casuali ma parti essenziali di un compatto messaggio religioso-culturale.

A questo messaggio, percepito appunto quale sistema dottrinale, si opposero con la cosiddetta "scuola tedesca" rappresentanti di un mondo che, grazie ad una serie di fattori di carattere storico-culturale, rivendicava alcuni tratti peculiari in contraddizione con le tendenze che partivano direttamente da Roma o dalle "scuole romane" in Germania, come per esempio quella di Magonza¹⁵⁰. Tra questi tratti particolari si annoverava uno specifico concetto "moderno" e quindi più avanzato e "superiore" di scienza, anche di scienza teologica, nato dal diretto contatto e in concorrenza con i concetti di scienza della cultura protestante. In una conferenza all'assemblea degli scienziati a Monaco, Döllinger nel 1863 ribadì la tesi dell'esistenza di queste due scuole teologiche: «l'una si potrebbe chiamare la tedesca, l'altra è quella che si usa chiamare la romana»¹⁵¹. Le polemiche intorno alla vera o presunta "superiorità" della scuola teologica tedesca e le accuse di arroganza contro i suoi rappresentanti, espresse dalla pubblicistica di ambedue le parti antagonistiche, non potevano velare il fatto che il vero cuore della battaglia era la tensione che riguardava la competenza veritativa dell'autorità ecclesiastica. In questo senso, nella diatriba tra scuola romana e scuola tedesca si focalizzava una problematica ben più vasta: in effetti, è possibile individuare in maniera sintomatica la sovrapposizione di molteplici filoni conflittuali, che andavano da risentimenti personali a contrasti teologici-dottrinali in senso stretto a antagonismi politico-culturali. Cito ad esempio il caso del teologo di Tubinga Johann Evangelist von Kuhn (1806-1888), rappresentante appunto della "scuola tedesca", il cui processo – svoltosi in via eccezionale non

¹⁴⁹ V. Conzemius, *Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers. Deutsche gegen römische Theologie?*, «Historisches Jahrbuch», 108, 1988, pp. 406-29.

¹⁵⁰ P. Schmidt, *Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars 1552-1914*, Tubinga 1984.

¹⁵¹ Sull'Assemblea degli scienziati di Monaco del 1863 cfr. G. Schwaiger, *Die Münchener Gelehrtenversammlung 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, in Id. (a cura di), *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert*, Gottinga 1975, pp. 125-34.

presso la Congregazione dell'Indice ma al Sant'Uffizio¹⁵² – permette di discernere i vari intrecci di potenzialità conflittuale privata, religiosa, politica, ideologica¹⁵³.

Come accennato, un'importante elemento di consapevolezza della “teologia tedesca” era costituito dall'ecumenismo ritenuto suo compito particolare. Il superamento della divisione della Chiesa, agli occhi di chi si considerava rappresentante della “scuola tedesca”, non significava necessariamente e in via di principio trascurare l'autorità ecclesiastica, ma implicava piuttosto una maggiore sensibilità nei confronti dei reali conflitti prodotti dalla convivenza delle confessioni. Fu quindi percepito come un grave peso da parte di molti intellettuali cattolici quella che sentivano come un'indisponibilità da parte di Roma (compreso, evidentemente, il clero tedesco presente a Roma!) a vedere i protestanti in una chiave diversa da quella di minaccia di aggressiva eterodossia. L'accusa dell'indisponibilità a prendere atto della particolare situazione tedesca causata dalla convivenza biconfessionale o pluriconfessionale, si poteva mescolare con l'introduzione di un ulteriore fattore conflittuale rappresentato dalla tensione tra “periferia” e “centro”, con l'accusa da parte della periferia della non-comprensione dei propri problemi specifici¹⁵⁴, e la critica di insubordinazione e tendenze centrifughe lanciata dal “centro”¹⁵⁵. Il ritorno di questa argomentazione ricordava, *volens volens*, filoni più antichi e traumatici di conflitto quali la lotta tra le posizioni “gallicane” (o “febroniane” e “giuseppiniste” in Germania) contro pretese della “centrale” romana.

Bisogna accennare ancora ad un'altra chiave di lettura e cioè alla presenza di posizioni contrastanti all'interno degli stessi ambienti romani se non addirittura all'interno della stessa Curia. Herman H. Schwedt ha dimostrato come la tesi della compatezza del mondo cattolico romano e la negazione di conflitti al suo interno avessero costituito parte di una strategia difensiva di emarginazione di voci critiche¹⁵⁶. Di conseguenza, il rifiuto a concedere soltanto la possibilità dell'esistenza di un dissenso all'interno della Chiesa, o la presenza di “partiti”, si univa al tentativo di limitare l'attenzione al singolo caso eretico e di escludere il confronto con “scuole” o “correnti”. Viceversa l'innegabile, palpabile presenza di tali gruppi dissenzienti su cui tuttavia bisognava tacere, era evidentemente motivo di sofferenza personale per chi prendeva atto dei conflitti

¹⁵² Cfr. su Johann von Kuhn: Hubert Wolf, *Ketzer oder Kirchenvater? Johann Evangelist von Kuhn (1806-1888). Eine kirchenpolitische Biographie. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus und der Inquisition im 19. Jahrhundert*, vol. 1-2, Tubinga 1989 (dattiloscritto).

¹⁵³ L. Scheffczyk, *Philosophie im Denken der Tübinger Schule*, cit., p. 101 ss.

¹⁵⁴ Vedi p.e. la critica di Franz Xaver Kraus alla ignoranza romana in merito alla situazione tedesca; cfr. C. Weber (a cura di), *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus*, Tubinga 1983. Meno severo nella critica, ma con la stessa preoccupazione appare p.e. Alfred von Reumont, *Pro Romano Pontifice*, Bonn 1871.

¹⁵⁵ A. Franzen, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil*, cit.

¹⁵⁶ Fondamentale per l'intero contesto delle condanne H.H. Schwedt, *Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 101, 1990, pp. 301-43.

all'interno della Chiesa¹⁵⁷. Seguendo le tracce di Schwedt si può inoltre supporre che la violenza di alcuni di questi conflitti fu ulteriormente alimentata dal fatto che tutti i contraenti coinvolti erano appunto di area tedesca. Sarebbe da esaminare in quale misura la vicinanza di lingua e cultura avesse contribuito a rendere più agguerriti gli scontri, non solo per i noti motivi collegati per esempio a certe costellazioni di alleanze politiche (penso soprattutto al *Kulturkampf*)¹⁵⁸, ma anche perché venne, per così dire, trasferita a Roma tutta la esplosiva conflittualità del mondo tedesco, coinvolto forse più di altre aree nella necessità secolare di ridefinire il rapporto tra politica, religione e cultura¹⁵⁹.

2.2. Tra secolarizzazione involontaria e situazione di ghetto

I rappresentanti di una teologia “scientifica” o in generale di una scienza che si definiva moderna e critico-razionale, si opposero, spesso invano, alla costruzione da parte dell'ultramontanesimo di un nemico mortale della Chiesa composto indistintamente da filosofie e scienze contemporanee. La rinuncia alla differenziazione sollecitò a sua volta lo sdegno di chi si considerava frainteso o addirittura volutamente male interpretato. Il sospetto che si trattasse di polarizzazioni provocate per vari motivi, non da ultimo per screditare la teologia e filosofia tedesca agli occhi della Curia, fu condiviso da molti studiosi tedeschi. «Ciò che ci fa soffrire tanto», si lamentava un seguace del filosofo Georg Hermes dopo la condanna del maestro nel 1835¹⁶⁰, «è il fatto che Roma dalla Germania si lascia sempre di nuovo trarre in inganno e che poi deve pagare caro per la malignità dei suoi amici tedeschi»¹⁶¹.

Fu proprio questa visione di un prezzo molto caro da pagare da parte della Chiesa cattolica a destare preoccupazioni e critiche anche di chi si considerava un cattolico fedele a Roma. In una lettera del 5 settembre 1854 al cardinale Schwarzenberg, il vescovo Arnoldi di Treviri definì la condanna degli scritti filosofico-teologici di Anton Günther come una «grande sventura per la Chiesa cattolica in Germania»¹⁶². Se da un lato si faceva sentire la preoccupazione che questioni di dogma e di fede potessero degenerare in questioni “politiche” di tattica e di alleanze, d'altro canto,

¹⁵⁷ Tra i numerosi esempi cito il caso dello storico cattolico Johannes Janssen come risulta dalle sue *Lettere*; cfr. J. Janssen, *Briefe*, a cura di L. von Pastor, vol. 1-2, Friburgo 1920.

¹⁵⁸ Cfr. H. Maier, *Squilibri fra cattolici e protestanti a partire dal XVIII secolo. Un preludio al “Kulturkampf”*, in *Il “Kulturkampf” in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, cit., pp. 21-9.

¹⁵⁹ Su questa vastissima tematica si trovano lucide osservazioni in T. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866*, Monaco 1983, in particolare il capitolo *Religion, Kirche, Entchristianisierung*, p. 403 ss.

¹⁶⁰ H.H. Schwedt, *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, cit.

¹⁶¹ Citazione in H.H. Schwedt, *Das römische Urteil*, cit., pp. 385 e 523.

¹⁶² Cit. in E. e M. Winter, *Domprediger Johann Emanuel Veith und Karl Friedrich Schwarzenberg. Der Günther-Prozess in unveröffentlichten Briefen und Akten*, Vienna 1972, p. 99.

coll'aumentare del numero di condanne e scomuniche nel corso del secolo, si dovette temere che l'inflazione delle misure ecclesiastiche punitive screditasse la stessa istituzione della Chiesa, e, togliendo efficienza al singolo suo provvedimento disciplinare, contribuisse involontariamente alla tanto temuta secolarizzazione¹⁶³. Quanto Francesco Traniello ha dimostrato in merito alla situazione italiana¹⁶⁴ può essere, a questo riguardo, ribadito anche per le condizioni tedesche. Significativa in tale contesto ancora una volta la voce di Döllinger, convinto che l'irreparabile danno recato al prestigio della Santa Sede da condanne, scomuniche e altre misure punitive si sarebbe tradotto in un'accelerazione del processo di secolarizzazione¹⁶⁵.

2.3. Il discorso della scienza

A differenza tuttavia del caso italiano ove accanto alle preoccupazioni di carattere "religioso", nei conflitti intorno alle condanne, erano forti i motivi politici, in Germania, come abbiamo accennato, alla problematica religiosa si aggiunse prevalentemente quella "scientifica" e, in un senso più esteso, la dimensione "discorsivo-comunicativa". Insieme al tentativo filosofico di conciliare fede e ragione fu la storia della Chiesa a costituire uno dei terreni più discussi, sia in quanto disciplina accademica che come argomento antiinfallibilista¹⁶⁶. Tra gli storici cattolici in Germania, concretamente, si temeva una divaricazione tra storiografia scientifica e storiografia ultramontana-apologetica. Ma se la qualità oggettiva della scienza era in pericolo, lo era anche la stessa capacità dei cattolici di comunicare con il secolo. Esempio, in quest'ottica, era la posizione di Johannes Janssen¹⁶⁷, storico della Chiesa, entusiasta della Roma cattolica, considerata la "patria" dei cattolici. Insieme ad altri, Janssen era responsabile della versione tedesca di scritti che apparivano sulla «Civiltà Cattolica» e collaboratore della *Storia Universale* di Cantù per la parte sulla Germania¹⁶⁸. Le lettere di Janssen, edite dallo storico dei papi, Ludwig von Pastor, testimoniano la compresenza della fervida fedeltà cattolica per il papato e una forte sensibilità per i pericoli insiti in ciò che lo studioso percepiva come una chiusura intellettuale per opera dell'Indice. Janssen sarebbe quindi da collocare tra coloro che riuscivano a tenere distinta l'istituzione ecclesiastica portatrice del Vangelo, dalle misure e dagli strumenti disciplinari di essa. In una lettera

¹⁶³ Ciò non implica, anzi, che le singole punizioni non avessero colpito duramente e dolorosamente! Cfr. p.e. per l'analisi delle misure di disciplina nel caso concreto della diocesi di Friburgo I. Götz von Olenhusen, *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg*, Göttinga 1994.

¹⁶⁴ F. Traniello, *Religione, nazione e sovranità nel risorgimento italiano*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1992, pp. 319-68, qui p. 362 ss.

¹⁶⁵ Cfr. V. Conzemius, *Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers*, cit., in particolare § 4, p. 416 ss.

¹⁶⁶ Cfr. C. Weber (a cura di), *Liberale Katholizismus*, cit., p. XXII.

¹⁶⁷ Johannes Janssen, *Briefe*, cit.

¹⁶⁸ *Ibid.*, vol. 1, p. 54.

del gennaio 1869 a August Reichensperger, preminente figura del cattolicesimo renano, lo storico si esprimeva a proposito della rivista «Literaturblatt», pubblicata dal teologo Franz Heinrich Reusch, che in seguito avrebbe partecipato al movimento vetero-cattolico. Scrive Janssen:

Spero che la rivista di Reusch ultimamente non faccia più *ombrage* da nessuna parte. E che non dia più occasione a pie agitazioni neppure a quei signori stracattolici che non possono vivere senza l'Indice e preferirebbero il silenzio del cimitero sul campo della scienza tedesca [...]. Nell'interesse della scienza cattolica, La prego, caro amico, di voler esprimere una parola in favore della rivista quando c'è l'occasione¹⁶⁹.

Ma le lettere del Janssen illustrano anche un'atmosfera segnata da cautele, sospetti e mosse di autocensura in cui l'Indice appariva come un potere arbitrario, imprevedibile, sottratto alla stessa influenza del papa, e minaccioso, anche quando non agiva anonimamente, ma su iniziativa di persone concrete. Ne fa cenno una lettera dello storico del 1863 all'amica cattolica Maria von Sydow, moglie del ministro plenipotenziario protestante del Württemberg presso l'Assemblea Federale Tedesca a Francoforte. La lettera mandata da Roma parlava dell'assemblea degli studiosi che Döllinger aveva convocato a Monaco di Baviera destando sospetto e scandalo presso i gruppi ultramontani. Tra i critici di Döllinger c'era anche il cardinale Reisach di Monaco, già antagonista del filosofo Anton Günther condannato nel 1857, e ora interlocutore del Janssen.

Poi ebbi una lunga conversazione con il cardinale Reisach sull'assemblea degli scienziati a Monaco – scriveva Janssen – . Disse che negli atti stampati si trovavano alcuni brani che potevano rendere necessaria la loro messa all'Indice. Avrebbe cercato tuttavia di evitarlo. Mi chiedeva di non consegnare al Principe di Hohenlohe la copia che Döllinger mi aveva dato a questo scopo, per evitare che questi la desse a Plaßmann che subito l'avrebbe denunciata alla Congregazione dell'Indice. Disse che Döllinger stava provocando gli italiani negando loro la qualità scientifica [...]. Temo molto che si stia andando verso una brutta fine. Cosa sarà se si mette all'Indice la prolusione di Döllinger? Così dissi a Reisach e mi sembrò sensibile. Dissi anche che la cosa migliore sarebbe farla passare sotto silenzio e provvedere in tempo per l'assemblea a Würzburg dell'anno prossimo [...]. Il Cardinale ha detto che vorrebbe suggerire al papa di scrivere una lettera a Döllinger per discutere alcuni problemi filosofici; sarebbe un modo molto migliore piuttosto che procedere per la via dell'Indice. Le scrivo tutto ciò – concludeva la lettera – per darLe un'idea delle cose che qui agitano le menti sapendo che posso contare sulla Sua massima discrezione¹⁷⁰.

Dal momento che la voce di Janssen mi sembra rifletta in maniera significativa l'intreccio di motivi di preoccupazione con i momenti conflittuali che percorrevano il cattolicesimo contemporaneo, riporto ancora un altro passo della sua corrispondenza:

¹⁶⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 366.

¹⁷⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 202 ss.

La maggior parte dei miei colloqui degli ultimi tempi con il cardinale Reisach – scriveva in una lettera del 1863 – trattano dei rapporti tra la scienza romana e quella tedesca e della questione dell’infallibilità del Papa. Il Cardinale la tiene in gran considerazione chiamandola una questione essenziale della teologia insegnata in tutti i paesi rimasti cattolici, con l’unica eccezione della Francia (Gallicanismo). Dalla Francia, con l’aiuto del Febronianismo e Giuseppinismo, il dubbio intorno all’Infallibilità sarebbe entrato in Germania, ma soltanto nel secolo passato. Fino alla metà del Settecento la dottrina sarebbe stata accolta da tutti i seminari, tutte le università e tutti i teologi. Mi consigliò fortemente l’opera di Kleutgen *L’antica teologia e filosofia* considerandola un’opera scientifica di primissimo ordine¹⁷¹.

Effettivamente, Reisach, insieme al p. Curci, aveva provveduto alla traduzione in italiano dei libri del gesuita Joseph Kleutgen in cui l’autore difendeva la Scolastica contro la filosofia moderna degli Hermes, Hirscher e Günther, sviluppando la tesi che la lotta all’eresia poteva essere condotta soltanto rifacendosi esclusivamente alle opere dei grandi teologi e filosofi del cristianesimo “antico”.

L’atmosfera qui si fa sempre più avversa a Döllinger – constatava Janssen in una lettera del dicembre dello stesso anno – e il Cardinale dopo una lunga discussione ha detto «bisogna farla finita, con tutta questa storia». Ho ripetuto: Se si legano le mani ai rappresentanti della così detta scuola germanica sarà *altum silentium* nella scienza. Non parlo con ciò a favore della nuova scuola, ma tanto è chiaro: i fautori della vecchia scuola in Germania finora non hanno prodotto delle opere scientifiche significative. Di questo fatto a ragione vengono accusati dai fautori della nuova scuola¹⁷².

2.4. Scetticismi e ritiri

I cattolici tedeschi di tutti gli orientamenti sembrano aver condiviso l’idea della “scienza” quale chiave del secolo. C’era però poi chi, come il gesuita Kleutgen, altro protagonista nel processo contro Anton Günther, cercava di combatterla rivitalizzando autorevoli tradizioni, e chi invece, come Janssen, e prima di tutti Döllinger, tentava di misurarsi con i criteri delle scienze contemporanee, convinto che soltanto per questa via si sarebbe potuto vincere “l’inferiorità cattolica” e ripristinare un equilibrato dialogo con il mondo. Autori e pensatori, uniti nella preoccupazione che in Germania la Chiesa e i cattolici, rinunciando al confronto con la filosofia e scienza moderna, potessero rinchiudersi e essere rinchiusi in una situazione di ghetto culturale permanente e perdere il contatto con la realtà contemporanea, dimostrarono invece di divergere largamente per quanto riguardava le concrete possibilità di uscita da questo conflitto. A coloro che temevano la ghettizzazione culturale dei cattolici, le misure disciplinari dovevano apparire come colpi autolesionistici della Chiesa contro una sua autentica facoltà, cioè quella di dialogare con la società. Si consideravano i provvedimenti ecclesiastici un esplicito rifiuto di tale dialogo, con il

¹⁷¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 213.

¹⁷² *Ibid.*, vol. 1, p. 215.

rischio fortemente avvertito che nella Chiesa si stesse imponendo una posizione di mero difensivismo apologetico, che le conferiva un carattere esoterico. Testimoniano questa preoccupazione, anche se naturalmente con sfumature diverse, personaggi come Joseph Görres e Ignaz Döllinger. Il primo, grande figura della pubblicistica cattolica ottocentesca in Germania, certamente non sospetto di insubordinazione al papato, in merito all'enciclica *Mirari Vos* commentava in una lettera a Anton Günther:

Da quando i romani si sono accodati invece di camminare in testa alla storia come facevano prima, le loro vedute vengono bloccate dalle Alpi e non riescono più a trovare le parole per parlare al *saeculum*. Così succede anche qui: il Papa in linea di massima ha ragione, visto che non potrà mai concedere la libertà di coscienza e di stampa come loro la intendono [...]. Ma la bolla è dura e senza alcun riguardo alla persona. Non prende minimamente in considerazione né il luogo né le condizioni storiche e perciò la sua buona ragione diventa astrazione vuota¹⁷³.

Più dura ancora e meno pronta a differenziare tra strumenti, intenzioni e limiti essenziali della Chiesa, fu la posizione di Döllinger che, in una lettera del 1866, esprimeva la forte preoccupazione che invece di entrare in un dialogo ecumenico, i cattolici potessero essere vinti dalla scienza “protestante”.

Si vuole che diventiamo religiosamente e ecclesiasticamente *romani*, senza difesa nei confronti della scienza e letteratura protestante. Ecco l'obiettivo di quell'Ordine [...] il cui operato e effetto in Germania nei campi della teologia, nelle scuole, nella letteratura ritengo nocivo¹⁷⁴.

La visione di un trionfo protestante fu anche uno degli aspetti della implacabile critica di Döllinger nei confronti del dogma dell'Infallibilità. Scrivendo a Cesare Cantù constatò: «Déjà les protestants ne cachent plus leur joie. Si le décret de l'infailibilité du pape passe, ce sera un triomphe du protestantisme dans toute l'Europe»¹⁷⁵. La preoccupazione di Döllinger non mancava di motivi. Un osservatore protestante, in effetti, Ferdinand Gregorovius, storico della Roma medievale, interpretava il movimento composto da *Sillabo* e condanne, come l'ultima battaglia di una Chiesa moribonda. Tuttavia, nonostante le sue avversioni contro il cattolicesimo e l'ammirazione per la posizione di Döllinger, Gregorovius riconosceva l'esistenza di un rapporto tra cultura e religione cristiana, capovolgendo però l'idea neoguelfa: secondo lo storico protestante, era la “nazionalità latina” a continuare ad alimentare il cattolicesimo:

¹⁷³ Cit. in K. Buchheim, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, Monaco 1963, pp. 24-5.

¹⁷⁴ Cit. in V. Conzemius, *Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers*, cit., p. 426.

¹⁷⁵ Cit. in M. Belardinelli, *Döllinger e l'Italia: per una storia del dibattito sulla libertà nella Chiesa nell'Ottocento*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 36, 1982, pp. 381-407, 37, 1983, pp. 72-116.

Il Papato è una forma latina e cesserà di esistere soltanto con la fine della razza latina stessa. Se Gervinus avesse visto le migliaia di persone che sono accorse a questa festa, avrebbe cambiato la sua opinione riguardante la durata del Papato. I giudizi dei protestanti riguardo a ciò sbagliano nel modo di vedere il mondo latino che non conoscono e il cui movimento spirituale misurano secondo dimensioni germaniche. Il Papato e il cattolicesimo invece sono delle forme profondamente radicate nella nazionalità latina e in esse la sua vita continuerà ancora per molto tempo¹⁷⁶.

Quello che Döllinger aveva prospettato come «un triomphe du protestantisme dans toute l'Europe» secondo Gregorovius si traduceva in una precisa missione religiosa per la Germania:

Mentre la nostra epoca lavora dappertutto al decentramento del potere, Roma offre lo spettacolo di una deificazione del dispotismo che rasenta la pazzia. Se questo dispotismo dovesse concretizzarsi, se i vescovi per timore e fanatismo dovessero sottoporsi alla volontà del Papa, è da sperare che l'unità della Germania si possa compiere più rapidamente in una seconda Riforma (dicembre 1869)¹⁷⁷.

2.5. Linee di una tipologia delle reazioni critiche

A tutt'oggi, secondo i criteri applicati e i risultati esaminati, la storiografia in Germania e in Italia presenta una vasta gamma di risposte alla domanda se le politiche difensive e i provvedimenti punitivi della Chiesa ottocentesca fossero “giustificati”¹⁷⁸. È difficile valutare se il danno arrecato alla Chiesa dalle incomprensioni, frustrazioni e prese di distanza che accompagnarono le condanne, era un prezzo legittimo rispetto al rischio di ulteriori e più gravi scismi e disgregamenti del popolo cristiano. Dipende appunto dai criteri applicati, quale peso dare oltre a quello numerico, a quei cattolici che si sapevano esclusi dal *mainstream* del cattolicesimo o che credevano di non poterne seguire gli orientamenti. Per quanto sia problematica la dimostrazione effettiva del fenomeno di “secolarizzazione” tra i cattolici, mi sembra si possa affermare con Traniello che nelle reazioni alle condanne sono identificabili atteggiamenti e prese di posizione che anche se non prettamente definibili come “secolarizzati” hanno comunque resistito alla dominante evoluzione di Chiesa e cattolicesimo nell'Ottocento, tramandando piuttosto e rinnovando, almeno in parte, giudizi e visioni di più antica data.

Annovererei, tra questi, i dubbi riguardo la serietà e correttezza dei processi ecclesiastici, che ne invalidavano più o meno implicitamente la stessa legittimità. Se da un lato l'impegno e il fervore polemico dei protagonisti possono essere letti come un indicatore della profondità e dignità

¹⁷⁶ F. Gregorovius, *Diari romani (1852-1874)*, Roma 1969, p. 371 (annotazione del luglio 1867).

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 462 (annotazione del dicembre 1869).

¹⁷⁸ Sulle tradizioni “ultramontane” e “liberali” nella storiografia cfr. C. Weber, *Introduzione*, in *Liberaler Katholizismus*, cit.

delle tematiche in discussione, d'altra parte proprio la serietà rischiava di sgretolarsi nel momento in cui *tutte* le controversie sembravano acquistare una dimensione di verità eterna. L'apparente venir meno di una plausibile e condivisa graduatoria delle rilevanze rischiava di menomare o emarginare le verità della fede.

Eversivo riguardo al rispetto delle norme ecclesiastiche doveva risultare ogni velo di sfiducia intorno alla loro genesi. Chi credeva di avere motivo di dubitare dell'oggettività degli esami fatti dai consultori, era portato ad attribuire un valore solo relativo, soggettivo, ai risultati.

Alla consapevolezza degli intrighi (in particolare gesuitici) nella Curia si unirono risentimenti contro "l'apparato romano". Anche laddove la figura del papa non veniva responsabilizzata direttamente, la stessa constatazione opposta che il pontefice non era in grado di disciplinare il proprio sistema amministrativo-governativo doveva ledere il magistero.

Elencherei tra le reazioni alle condanne, inoltre, una diffusa atmosfera di sospetto alimentata ulteriormente dalla violenza delle reazioni nella stampa. Tra i casi più clamorosi si può citare ancora quello della condanna di Anton Günther che fu non solo accompagnata, ma certamente promossa dall'«Univers» di Veuillot¹⁷⁹.

Anche l'abbandono di discipline più rischiose da parte di alcuni studiosi e il ritiro su materie considerate più innocue sarebbe da menzionare tra gli effetti delle condanne. Come ricorda lo storico della Chiesa Heinrich Schrörs (1852-1928)¹⁸⁰,

è stato già detto che in conseguenza del Concilio Vaticano e delle battaglie intorno all'infalibilità del papa una parte dei teologi e degli uffici della Chiesa fu presa da un gran timore riguardo la storia della Chiesa osservata con profondo sospetto. Cose banalissime vennero dichiarate anticcesistiche. Ho avuto buona prova di questo sospetto che paralizzava ogni creatività. Se avessi pubblicato qualcosa facilmente sarei potuto cadere nella morsa della censura preventiva e diventare oggetto di misure disciplinari. Si racconta che il cardinale Richelieu avrebbe detto *donnez-moi quatre lignes d'un homme et je me charge de le faire pendre*. Ai miei tempi c'erano in Germania persone che sapevano quest'arte. Avrei dovuto consegnarmi a loro? Sarebbe stato un martirio che non sarebbe servito a nessuno, né tantomeno alla scienza, mentre a me avrebbe tolto la *venia legendi*. Mi bastava dovermi proteggere contro lo spionaggio che entrava fin dentro le aule dell'università. Perciò in quei tempi mi limitavo a mettere su carta soltanto degli studi innocui di storia dell'arte¹⁸¹.

Un senso di impotenza e quasi disperazione di fronte a ciò che veniva percepito come una vittoria fatale e perfida dell'ultramontanesimo in quanto distruttiva per la Chiesa, traspare nelle

¹⁷⁹ Cfr. H.H. Schwedt, *Die Verurteilung der Werke Anton Günthers*, cit.

¹⁸⁰ Su Heinrich Schrörs, chiamato nel 1886 all'università di Bonn dove dopo i traumi dell'esperienza vecchio-cattolica si stava riorganizzando la Facoltà cattolica di teologia, cfr. N. Trippen, *Heinrich Schrörs (1852-1928)*, «Rheinische Lebensbilder», 1985, pp. 179-98.

¹⁸¹ Cit. in *Liberaler Katholizismus*, cit., p. XII.

testimonianze di molti cattolici liberali. Cito dai diari dello storico Franz Xaver Kraus che annotava in merito al *Sillabo*:

Il nostro mondo teologico è più triste che mai, e il nuovo anno a noi teologi tedeschi dà dei presagi cupi [...]. Non occorre che dica quanto mi senta rattristato da quest'enciclica. Non ci si può nascondere che essa è in parte diretta contro tutti coloro che da un mezzo secolo cercano di conciliare il mondo moderno con la Chiesa, cioè che è diretta contro Lacordaire, Montalembert, Dupanloup, Brownson, Acton, Döllinger, contro tutti coloro che credevano nella possibilità che l'Europa ottocentesca si potesse riconciliare con Roma. Quest'enciclica è una vittoria del partito reazionario, neoscolastico, ma una vittoria di cui si dirà «ancora un'altra vittoria di questo genere, e tutto sarà perduto». I nemici della Chiesa con questa censura trionfano. Hanno ottenuto quanto desideravano, cioè la prova che la Chiesa cattolica è il nemico mortale della libertà della scienza e del progresso. Ecco a quale risultato può arrivare un partito. Si festeggia quest'enciclica perché la si considera l'urlo di rabbia impotente di una causa perduta. Temo che non si abbia del tutto torto¹⁸².

Nel commento al dogma dell'Infallibilità alcuni anni più tardi Kraus riprendeva l'accusa di sovversione del cattolicesimo da parte dei suoi stessi rappresentanti:

Dove si trova nella storia della Chiesa un avvenimento più doloroso, più terribile di questo Concilio Vaticano e di questo papa che si dichiara infallibile?! Un dono disastroso che Pio si fa dare, l'ultima carta giocata dal papato assoluto: o vince con essa, o sarà perso, se possibile, tutto, tutto. Ohimé, quanto è già perso! Noi cattolici, da un'offensiva intrapresa con successo, per molto tempo siamo respinti sulla difensiva. Di fronte all'immensa tensione tra di noi, l'unità cattolica è resa ridicola. Questo pontefice sta rischiando tutto, tutto, scienza e fede, teologia e chiesa¹⁸³.

Agli occhi di Kraus, dunque, enciclica e dogma dell'Infallibilità rappresentavano uno scandalo non solo per la loro inconciliabilità con la mentalità dell'epoca, che le rendeva inopportune, ma anche per la dialettica fatale secondo cui la strategia di difesa, invece di proteggere la Chiesa cattolica, in realtà la consegnava nelle mani dei suoi nemici. Per Ignaz Döllinger invece, colpito poco dopo dalla *excommunicatio maior*, si trattava di una questione di autentica eresia contro la vera dottrina cattolica «assicurata dalla scrittura e dalla tradizione»¹⁸⁴. La diagnosi andava quindi ben oltre la constatazione di un meccanismo dialettico di secolarizzazione involontaria. Si trattava invece di una negazione dell'ortodossia alla “nuova Chiesa”, instaurata dal Concilio¹⁸⁵. Come è noto, tale diagnosi

¹⁸² Cit. in *Liberaler Katholizismus*, cit., p. 43.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸⁴ Cit. in G. Denzler, *Das I. Vatikanische Konzil und die Theologische Fakultät der Universität München*, «Annuaire Historiae Conciliorum», 1, 1969, pp. 412-55, qui p. 438; cfr. anche N. Trippen, *Le facoltà cattoliche di teologia in Germania*, cit., p. 404.

¹⁸⁵ Cfr. V. Conzemius, *Die Kirchenkrise Ignaz von Döllingers*, cit., p. 406.

ha condotto, non Döllinger stesso, ma tanti altri studiosi, in particolare delle università di Bonn e di Breslavia, alla formazione della Chiesa vetero-cattolica¹⁸⁶.

Mentre con la denuncia di eresia rivolta alla struttura ecclesiastica romana da parte dei gruppi vetero-cattolici veniva capovolta la definizione stessa di “Chiesa”, in altre reazioni si coglie il tentativo di correggere dall’interno l’immagine della Chiesa, attribuendo a chi era stato condannato il trionfo della più autentica umiltà cristiana. Condanna e sottomissione, in questa prospettiva, si trasformavano in una testimonianza di vera fedeltà nelle tribolazioni.

Nella sua sconfitta – osservava un seguace della scuola di Anton Günther dopo la condanna del filosofo – vedo una vittoria grandiosa. Morendo Cristo ha conquistato al mondo morto la vita eterna. Maltrattato e sconfitto ha vinto la palma meravigliosa della vittoria che non perisce. Mi sembra di poter cogliere una similitudine nel caso attuale [...]. Sconfitto, Günther ha ottenuto la vittoria più gloriosa; dalla sconfitta ora va verso il trionfo¹⁸⁷.

Una tale presa di posizione, mentre esaltava la vittima, tendeva a rendere anonimi gli antagonisti. Oltre alla figura del condannato, si spersonalizzava il contesto ecclesiastico, e le misure punitive acquistavano una certa inevitabilità senza essere attribuibili a persone concrete. Questo modo di reagire rientrava negli sforzi di ridefinire l’essenza stessa della Chiesa, nel senso che, agli occhi di molti contemporanei, non doveva essere “la Chiesa” a discriminare o escludere, ma delle forze anonime che affermavano di agire in nome della Chiesa. Vedrei nella stessa ottica una serie di commenti a proposito della scomunica di Döllinger, anche là dove, a differenza del caso sopra citato, si cercava di identificare e denunciare i concreti protagonisti dello scontro. Tra coloro che avevano difeso Ignaz Döllinger c’era per esempio il vescovo di Rottenburg Carl Joseph Hefele che commentava:

Döllinger è stato per così tanto tempo, quando altri dormivano ancora, il difensore della Chiesa cattolica. È il primo fra i teologi tedeschi, l’Aiace dell’ultramontanesimo. Viene sospeso e scomunicato, e questo da un arcivescovo che non ha neanche la millesima parte dei meriti di Döllinger. È orribile¹⁸⁸.

Nella critica di Hefele, per così dire “personalizzata”, il conflitto veniva ricondotto a una dimensione di comportamenti privati; al contempo si faceva sentire un forte sgomento di fronte ad una situazione che sembrava sottrarsi ad una spiegazione razionale. Anche in questo caso, a mio avviso, si trattava del tentativo di non coinvolgere la Chiesa in quanto tale, o più precisamente di

¹⁸⁶ Sulla Chiesa vetero-cattolica vedi Johann Friedrich von Schulte, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt*, Gießen 1887, ried. Aalen 1965; cfr. anche P. Neuner, *Ignaz von Döllinger als Theologe der Ökumene*, cit., p. 348 ss.

¹⁸⁷ Cit. in H.H. Schwedt, *Die Verurteilung der Werke Anton Günthers*, cit., p. 322.

¹⁸⁸ Cfr. in G. Denzler, *Das I. Vatikanische Konzil*, cit., p. 439.

evitare che le condanne potessero essere interpretate quali misure “della Chiesa”, ma piuttosto come strumenti usati comunque tra cattolici. In tale prospettiva non si trattava più della lotta tra ortodossia definita monoliticamente in senso romano, e eterodossia, ma di un antagonismo tra posizioni che con la stessa legittimità rivendicavano di essere “cattoliche”.

JOHAN ICKX

**GERARD CASIMIR UBAGHS, L'INDICE E LA SUPREMA CONGREGAZIONE DEL
SANT'OFFIZIO**

«Je me console en pensant que ma conscience ne me fait aucun reproche, et en espérant que Dieu acceptera mon sacrifice. Sicut Dominus placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum!». Così scrisse Gerard Casimir Ubaghs dopo aver appreso nel 1866 che le sue opere erano state condannate dal Sant'Offizio.

Ubaghs certo non era il più estremista o smodato degli innovatori cattolici della filosofia nell'800. Nato nel 1800 a Berg en Terblijt, ora situato nei Paesi Bassi al confine con il Belgio, Ubaghs si presenta per il sacerdozio a Liège dove viene ordinato nel 1824. Nel 1830 è nominato a tenere i corsi di filosofia nel seminario di Liège. Nel 1834, a trentaquattro anni, diventa professore di filosofia alla nuova Università Cattolica di Leuven. Ubaghs è stato per anni uno dei protagonisti di una corrente filosofica chiamata “semi-tradizionalismo”. Dal 1852 usa delle idee ontologiche ed in base ad alcuni riferimenti di Ubaghs stesso nelle lettere ora sono anche in grado, senza voler entrare in merito all'interpretazione filo-teologica di questa corrente filosofica, di affermare e di collocare nel tempo l'interesse per s. Tommaso d'Aquino. Il suo scopo è quello di risolvere il problema della dimostrazione dell'esistenza di Dio, problema che fece capo proprio alla prima denuncia “ufficiale” del nunzio Raffaele Fornari nel 1842.

Fin dall'inizio, nel 1834, l'orientamento della filosofia a Leuven era oggetto di critiche ed era denigrato sia in Belgio che a Roma. Gerard Casimir Ubaghs diventa per il mondo esterno l'uomo di spicco della dottrina lovaniense. Scritti ed opere di quest'autore arrivavano ininterrottamente a Roma per essere esaminati a causa delle loro idee “lamennesiane”.

Nei paragrafi che seguono, tratterò ed interpreterò in riassunto i trent'anni di processo a Roma di Ubaghs, che diventò in un'ulteriore fase anche il processo dei suoi colleghi professori. Prima però bisogna fermarsi su qualche spunto storiografico, perché in campo internazionale il personaggio di Ubaghs e lo studio della sua causa sono stati finora sottovalutati, anche se la causa e condanna di Ubaghs sono state ripetutamente trattate da diversi studiosi, per la maggioranza loro stessi professori o alunni dell'Università a Leuven. Leo Kenis, ora professore alla Katholieke Universiteit di Leuven, nel 1992 sintetizzava in gran parte l'opera dei suoi predecessori e quindi offre lo *status quaestionis* del caso Ubaghs come era dieci anni fa, prima dunque dei risultati

dell'attuale ricerca¹⁸⁹; il suo libro apparve solo in lingua neerlandese. I contributi più importanti ed utili però sono sempre ancora quelli di Alois Simon e André Franco.

Per l'attività della nunziatura a Bruxelles e per l'operato del cardinale Engelbert Sterckx, arcivescovo di Mechelen (Malines), abbiamo debiti di riconoscenza con Alois Simon, che nelle sue numerose pubblicazioni si riferisce al caso Ubaghs e mette in luce il ruolo svolto dal cardinale Sterckx e dalla nunziatura, con particolare attenzione alla prima condanna di Ubaghs nel 1843¹⁹⁰.

L'opera che davvero ha tuttora un valore incontestabile è la tesi dottorale di André Franco¹⁹¹. Nella sua tesi dattiloscritta in lingua neerlandese e presentata nel 1956 appare chiaro per la prima volta che fin dall'inizio il bersaglio è stato la "filosofia" o "la scuola" di Leuven, e quindi, anche i colleghi di Ubaghs. Franco svela l'identità e l'apparato degli avversari di Ubaghs, sia in Belgio che a Roma.

Il mio studio del caso Ubaghs è stato realizzato in base ad una quantità considerevole di nuovo materiale archivistico. Da un lato c'è la corrispondenza privata tra Ubaghs e François Ignace Labis ed i loro amici in Belgio e a Roma. Questo materiale archivistico finora non reperito si trova a Tournai in Belgio. L'altro nucleo è composto dagli archivi custoditi nell'Archivio della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede. Questi due nuclei archivistici hanno offerto il quadro storico e cronologico per la ricostruzione del processo contribuendo così a individuare i motivi sottostanti alle azioni dei lovaniensi. Si aggiungono a questi due una serie di archivi che sono stati consultati unicamente per chiarire i motivi ed i presupposti sottostanti delle persone coinvolte.

¹⁸⁹ Leo Kenis, *De Theologische Faculteit te Leuven in de negentiende eeuw 1834-1889* (Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, 143), Brussel 1992 (= La facoltà di teologia a Leuven nell'Ottocento 1834-1889).

¹⁹⁰ Alois Simon, *La politique religieuse de Léopold I^{er}. Documents inédits*, Brussel 1953; Id., *Lettres de Fornari (1838-1842)*, «Bulletin de l'Institut Historique Belge à Rome», 29 (1955), pp. 33-68; Id., *L'hypothèse libérale en Belgique. Documents inédits (1839-1907)*, Wetteren 1956; Id., *Correspondance du nonce Fornari 1838-1843* (Analecta Vaticano-Belgica, seconde série, C. Nonciature de Bruxelles, I), Bruxelles-Rome 1956; Id., *Aspects de l'Unionisme. Documents inédits 1830-1857*, Wetteren 1958; Id., *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles (1834-1838)* (Analecta Vaticano-Belgica, seconde série, C. Nonciature de Bruxelles, II), Bruxelles-Rome 1958; Id., *Réunions des évêques de Belgique. 1830-1867. Procès-verbaux* (Interuniversitair centrum voor hedendaagse geschiedenis. Bijdragen. 10), Leuven-Parijs 1960; Id., *Lettres de Pecci (1843-1846)* (Analecta Vaticano-Belgica, seconde série, C. Nonciature de Bruxelles, III), Bruxelles-Rome 1961; Id., *Instructions aux nonces de Bruxelles (1835-1889)* (Analecta Vaticano-Belgica, seconde série, C. Nonciature de Bruxelles, IV), Bruxelles-Rome 1961.

¹⁹¹ André Franco, *Geschiedenis van het Traditionalisme aan de Universiteit te Leuven 1835-1867*, [dactyl.], 2 voll., Leuven 1956.

Come accennato, è la corrispondenza privata di François Labis che è servita come primo nucleo archivistico. Labis aveva come zio il vescovo di Tournai, Gaspard Labis. François Labis è stato alunno e ammiratore di Ubaghs, del quale più tardi diventa l'amico più intimo, fatto finora totalmente ignorato dagli studiosi. Dopo due anni di studi a Leuven, Labis otterrà il titolo di dottore in teologia al Collegio romano nel 1846. Nel 1848, viene nominato nella diocesi segretario personale del vescovo mons. Gaspard Labis: François Labis godeva perciò di una posizione privilegiata per poter tenersi informato su quello che accadeva nell'episcopato belga ed egli fu un consigliere, perfino l'ombra, dello zio in diverse materie trattate nella diocesi.

Il suo archivio privato è una fonte ricca: contiene la più grande raccolta di corrispondenza privata di Ubaghs e dei suoi amici e sostenitori, scritta nell'arco di tempo che va dal 1853 al 1872. Studiando l'archivio di Labis mi sono subito accorto che anche i professori di Leuven disponevano di una rete di collaboratori sia a Roma che in Belgio, e quindi che Ubaghs ed i suoi colleghi erano – almeno negli anni 1859-1862 – molto più al corrente del processo di quanto finora si sia generalmente creduto. L'archivio di Labis mi ha infine aiutato a trovare la strada che conduceva ai nuclei archivistici importanti localizzati a Roma.

A Roma il compito più rilevante è stato quello dello spoglio degli archivi dell'Indice e del Santo Offizio. Del contenuto di questi archivi in merito al caso Ubaghs poco si sapeva a causa della segretezza assoluta mantenuta per più di 130 anni. La documentazione contiene anche opere autografe e stampate di Ubaghs. Una volta messo a confronto con il materiale custodito dalle Congregazioni romane, il significato dell'archivio Labis assumeva sempre più importanza, tant'è vero che il materiale offertoci da questi due nuclei, Labis e Sant'Offizio, costituisce la spina dorsale della mia ricerca sul caso Ubaghs.

1. Le prime censure avvenute a Roma negli anni dal 1837 al 1846¹⁹²

Confrontando il materiale archivistico con fatti già resi noti nelle pubblicazioni sopracitate, si può ribadire che quando, nel 1842, Raffaele Fornari inviò la *Theodicea* di Ubaghs all'Indice, la sua azione non fu l'inizio della questione, ma fu l'azione conclusiva di una campagna iniziata molto tempo prima. Già a partire dalla prima edizione della sua *Logica* nel 1836, essa viene segnalata a

¹⁹² È stata pubblicata sotto forma di estratto la prima parte della tesi dottorale che tratta la materia presentata in questo primo capitolo. Cf. Johan Ickx, «*In attesa che Roma parli...*». *La causa di Gerard Casimir Ubaghs, professore all'Università Cattolica di Leuven, presso la S. Congregazione dell'Indice e la Suprema Congregazione del Sant'Offizio (1837-1867)* [Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Historiae Ecclesiasticae Pontificiae Universitatis Gregorianae], Roma 2000, VIII+144 pp. Vi si trova anche l'indice generale della tesi.

Roma. Questa però non arriva ad una condanna. Inoltre si deve ribadire che Ubaghs stesso, e a più riprese, aveva chiesto a Roma una valutazione delle sue opere che però non gli arrivò.

Attraverso la persona di Ubaghs un gruppo reazionario, prima attivo tra i cattolici in Belgio, e solo in un secondo momento anche a Roma dove cerca di influire sull'orientamento della Santa Sede, mira a colpire la filosofia insegnata a Leuven, perché testimonianza della volontà di creare un sistema filosofico cattolico adeguato alle esigenze del tempo e in linea con lo spirito e le opinioni del cardinale Sterckx: la Chiesa non doveva temere di adattarsi a nuove forme e modi di pensiero presenti nella società post-rivoluzionaria. Le frecce degli avversari di Ubaghs erano necessariamente puntate contro l'Università cattolica, dove a intere generazioni di giovani intellettuali venivano inculcate proprio tali opinioni politiche e sociali fortemente difese da Sterckx.

Il termine "ultramontani" – troppo spesso usato dagli storici senza ulteriore distinzione – non rende perfettamente il significato rivestito da questo gruppo degli avversari. I Lovaniensi li chiamavano «les jésuites». Tuttavia non è assolutamente possibile sostenere che la Compagnia di Gesù come tale abbia concepito questa campagna contro l'Università di Leuven: si indica soltanto un gruppo particolare di reazionari zelanti, che – nel caso in cui non appartenessero alla Compagnia di Gesù – avevano dei legami con essa e che per il resto erano tutti in qualche modo esponenti della diaspora gesuitica durante il periodo della soppressione e subito dopo. A Roma essi trovavano un punto d'appoggio nella curia generalizia della Compagnia e nel Collegio Romano e si assicuravano in Belgio un canale di propaganda importante attraverso il «Journal Historique et Littéraire» di Pierre Kersten, questo per strumentalizzare la pubblica opinione.

La denuncia di Ubaghs, quindi, è opera di un gruppo di persone, e non di un solo individuo. L'analisi della denuncia ritrovata nell'archivio dell'Indice e che è servita come "unica vera delazione", indica che si tratta di un testo composto da diversi brani, originati in luoghi e tempi diversi e quindi redatti da diversi autori: lo scritto, chiamato da me «le diciannove pagine», fu composto in base a tre documenti: una censura di data anteriore, e che può essere identificata come redatta dal gesuita Van Everbroeck, professore al Collegio Romano; un'altra censura e critica generale all'indirizzo dei professori originata intorno al 1842 nell'ambito Pierre Kersten/Jean-Baptiste Malou, alunno del Collegio Romano, allora professore a Leuven e futuro vescovo di Brugge; infine le tesi d'accusa mandate nel 1842 da Fornari, forse ispirate da Vincenzo Gioberti, allora esule a Bruxelles, anche se personalmente attribuisco poco credito a quest'ultima supposizione. Queste 19 pagine furono scritte dal gesuita belga Augustin Delacroix, ministro-economista del Collegio Germanico-Ungarico a Roma e consultore dell'Indice a partire dal 1838, quindi in successione proprio di Raffaele Fornari, nominato in quell'anno internunzio a Bruxelles.

Attiro l'attenzione sul fatto che Delacroix è redattore e non l'autore delle diciannove pagine. La compilazione o forse meglio l'intreccio di tappe redazionali richiede qualche ulteriore spiegazione.

A Roma l'Università di Leuven diventa un'arma nella lotta tra la Segreteria di Stato e il cardinale Sterckx in merito allo statuto della nunziatura di Bruxelles nell'organigramma della Chiesa cattolica in Belgio. Nel 1842, dopo le difficoltà intorno allo statuto internazionale del Belgio e la personalità giuridica dell'Università di Leuven, la posizione di Sterckx e dell'Università di Leuven si fa sempre più precaria a Roma. Raffaele Fornari, promosso da internunzio a nunzio proprio in base al suo ruolo in queste vicende politiche, cerca per una volta e sempre di esercitare un controllo sul cardinale Sterckx e il rettore De Ram.

In tali circostanze il nunzio, ex-consultore dell'Indice, progetta una "condanna su ordinazione o dietro richiesta" della *Theodicea* di Ubaghs e di un articolo di Charles de Coux, quest'ultimo noto allievo di Lamennais e redattore del giornale «L'Avenir» e in quel momento professore a Leuven. Quindi, Fornari suggerisce una condanna «donec corrigatur», con rinvio della pubblicazione del decreto. Tipico è che il nunzio chiedeva la massima riservatezza da parte della Congregazione nel caso di condanna...

Le annotazioni di Fornari in merito alla *Theodicea*, custodite nell'archivio dell'Indice, sono annesse ad una censura esistente della *Logica* e ad una critica della filosofia di Ubaghs e del suo collega Tits: quest'operazione redazionale risulta nelle «diciannove pagine» nelle quali tutti gli scritti dei lovaniensi vengono criticati.

La *Theodicea* e l'articolo di Charles de Coux vengono censurati dall'Indice in base a questo documento, e ciò spiega perché nella sentenza finale appaiono anche riferimenti alla *Logica*. L'Indice ha fatto il lavoro come era solito in questi casi: rapido e in base alle esigenze del richiedente e non dell'autore incriminato come invece prescriveva la costituzione *Sollicita ac provida* di Benedetto XIV del 1753, la quale sanciva l'operato dell'Indice e del Sant'Offizio. I membri dell'Indice, cioè i cardinali, non hanno preso in considerazione i contributi dei consultori e le loro critiche, assai ponderate, che avrebbero dovuto servire per aiutare l'autore, furono riassunte in cinque proposizioni rudimentali, che – a quanto pare – furono comunicate a Ubaghs a viva voce dal nunzio Pecci, il futuro Leone XIII.

Da quel momento si sviluppa una prova di forza tra il cardinale Sterckx e la Segreteria di Stato, rappresentata dal nunzio a Bruxelles: il cardinale minaccia di rendere pubblica la censura che avrebbe causato un biasimo per i censori romani. Il fatto che nel frattempo Ubaghs si era collocato su una via dottrinale assai stretta e pericolosa fu in tale circostanze dimenticato. Sterckx fa intuire che egli si sente l'unico a trattare direttamente con Roma e che chi avrebbe condannato Ubaghs avrebbe condannato anche i vescovi del Belgio.

Su entrambi i punti, uscì vincitore: la causa fu conclusa dal suo rappresentante a Roma, mons. Aerts, rettore del Collegio belga e cugino di Sterckx, quindi non dalla nunziatura a Bruxelles, e l'Indice si dichiarò disposto a riesaminare il caso, tenendo conto della autodifesa di Ubaghs. Il professore contrasta le accuse e l'Indice si accontenta di questa spiegazione, previa qualche "aggiunta" o "chiarificazione" nella *Logica* e soprattutto nella *Theodicea*: il consultore mons. Paul Cullen, rettore del Collegio irlandese a Roma, però rimaneva incerto se non sfiducioso a proposito di alcune espressioni.

Anche se Ubaghs poi ha apportato solo qualche correzione nella sua *Theodicea*, nelle due opere, ricontrollate da Cullen su ordine di Gregorio XVI nel 1846, le correzioni furono considerate sufficienti. Il pontefice fu messo al corrente ma la sua morte, il 1° giugno 1846, impediva una conferma ufficiale per iscritto. A più riprese però parte dall'Indice un segnale che tutto era in ordine, ufficiosamente attraverso il prefetto dell'Indice, card. Angelo Mai, a mons. Pieter Aerts, e ufficialmente attraverso una lettera del segretario dell'Indice Degola a Ubaghs. Gli avversari intanto rimangono dell'idea che c'è stata una condanna ma del suo seguito non erano al corrente.

Riassumendo lo sviluppo del processo in quei primi anni, si può affermare che l'Indice, nell'esame delle opere di Ubaghs, commise un errore e che la Segreteria di Stato non ha dato la minima importanza alle regole prescritte nella *Sollicita ac provida*. Queste mancanze furono tenute ben nascoste, anche negli atti dell'Indice e nei diari del segretario domenicano Degola. Qualche frase in una lettera del cardinale Sterckx e qualche accenno nei voti dei consultori incaricati del secondo esame dopo la condanna del 1843, mi hanno permesso di ricostruire l'evoluzione assai complicata ma ugualmente sorprendente dell'intera vicenda.

2. La filosofia di Leuven diventa celebre

Di attività nell'Indice intorno a Ubaghs negli anni '50 non c'erano finora testimonianze. La mia ricerca ha messo in luce ben tre tentativi intrapresi per riattivare il processo: essi hanno avuto luogo tra gli anni 1852-1855. In questo secondo periodo l'affare Ubaghs passa da un contesto nazionale belga ad uno più internazionale. Il sistema filosofico di Leuven, del quale Ubaghs diventa col tempo il protagonista, fu visto da alcuni esponenti della Curia romana come un sistema assai moderato e assai realistico per essere accettato come base ideologica in caso di una presa di posizione della Chiesa nei confronti di alcuni problemi e questioni intellettuali sorti nella società moderna di allora. Da una prospettiva più ampia si può ritenere che il cattolicesimo costituzionale belga da parte di una frazione della Curia romana fu considerato un modello sostenibile

nell'organizzazione del rapporto tra Chiesa e Stato. Fin a quando Fornari, nel frattempo diventato cardinale, dirige i lavori intorno al *Sillabo*, questa frazione non trova la strada libera, ma dopo la sua morte nel 1854 (guarda caso, i tre tentativi di denuncia nell'Indice coincidono con il suo mandato!), e sotto la prefettura dell'Indice del cardinale d'impronta liberale Girolamo D'Andrea, diventava possibile il crearsi delle aperture.

Ora devo riferire un fatto eccezionale nella storia dell'Indice dell'Ottocento. La ripresa del processo negli anni '60 fu programmata e eseguita, non dagli avversari, ma dai sostenitori del professore lovaniense dentro l'Indice in collaborazione con alcuni religiosi belgi presenti a Roma. In particolare tre consultori, il benedettino Bernard Smith, il barnabita Carlo Vercellone e Antonio Maria da Rignano degli Osservanti minori, volevano a tutti i costi ottenere un giudizio positivo in merito all'ortodossia della dottrina lovaniense, salvaguardando così la presenza della dottrina lovaniense nel processo di preparazione del *Sillabo*. Gli avversari però riescono a sfruttare le irregolarità commesse dai sostenitori dei lovaniensi dentro l'Indice, il che conduce in un primo momento alla dimissione del cardinale prefetto D'Andrea e a lungo termine alla condanna definitiva dei professori di Leuven.

Da quando il card. D'Andrea aveva assunto la prefettura della Sacra Congregazione dell'Indice, essa era diventata uno strumento in mano al gruppo "liberale" interno alla Curia. I consultori e i membri di quella frazione si rendono responsabili di fughe di notizie dall'Indice, che sotto la prefettura di D'Andrea diventano una prassi quasi giornaliera. A tal riguardo si deve sottolineare il ruolo del segretario dell'Indice, il domenicano Modena, ma anche la manipolazione del processo da parte degli interessati attraverso lo stesso segretario ed alcuni consultori.

3. Il processo affidato ad una Congregazione mista dell'Indice e del Sant'Offizio

Dalla reazione di D'Andrea subito dopo il trasferimento del processo in mano al Sant'Offizio emerge che egli è stato davvero ingannato dai suoi stessi consultori e collaboratori e che non è stato cosciente di tutto quello che essi avevano fatto in suo nome.

Della seconda e della terza fase del processo è utile anche menzionare alcuni risultati concreti della nostra ricerca che potranno interessare gli studiosi, cioè l'individuazione di alcuni autori pseudonimi o nascosti di opere finora attribuite ad altri:

–La redazione de *L'exposé*¹⁹³, ascritto ai professori di Leuven, è dalla mano del rettore De Ram, dietro attività congiunta con il consultore Bernard Smith.

–L'opuscolo *La Curia Romana e i gesuiti* non è da attribuire al cardinale D'Andrea, prefetto dell'Indice. Probabile autore è Carlo Passaglia, noto teologo del dogma dell'Immacolata, poi uscito dalla Compagnia di Gesù, o, se non lui, qualcuno della sua cerchia.

–Dell'opuscolo di François Labis *Réponse au R.P. Dechamps* alcuni brani sono scritti da Ubaghs, in quel momento per ordine di Roma costretto all'inattività pubblicistica.

–Articoli pubblicati nei giornali belgi che gettono olio sul fuoco dagli anni '60 in poi furono scritti a Roma e trasmessi attraverso i francescani a François Labis.

–Sulle sette proposizioni contro l'ontologismo emanate dal Sant'Offizio nel 1861 posso offrire qualche nuovo dato: sono redatte su iniziativa del p. Peter Beckx, preposito generale della Compagnia, e devono essere considerate non solo indirizzate contro i filosofi francesi ma – come Ubaghs stesso aveva subito intuito – dovevano servire come elemento a suo sfavore nello svolgimento del processo a Roma.

Il trasferimento degli atti del processo al S. Offizio non può essere considerato solo come conseguenza degli abusi all'interno dell'Indice: esso va inquadrato piuttosto nell'importanza del processo Ubaghs dopo il 1860 in vista dell'orientamento ideologico della Santa Sede, cioè della lotta interna alla Curia per chi dovesse prevalere nella preparazione del *Sillabo*.

Nel titolo ho usato il termine «Suprema Congregazione» per indicare il Sant'Offizio, quindi molto prima di quando il termine viene ufficializzato. Infatti, nel periodo in cui si è svolto il processo di Ubaghs non esisteva tale «Suprema» Congregazione: Herman H. Schwedt colloca la sostituzione dell'aggettivo «sacra» con «suprema» solo nel 1913. Leggendo bene la *Sollicita ac provida* si capisce che era inevitabile che si arrivasse ad un ridimensionamento dell'Indice. I fatti presentati nella mia ricerca indicano che l'Inquisizione, o almeno un gruppo all'interno di essa, in un primo momento anche sotto impulso di elementi intransigenti della Curia, nella prassi utilizzasse già l'aggettivo «suprema» molti decenni prima della data sopraindicata. Sembra addirittura esserci stata una politica di questa frazione curiale mirata ad accreditare presso il mondo esterno la

¹⁹³ Dalla corrispondenza tra il consultore Smith e il rettore De Ram apprendiamo che un pacchetto che quest'ultimo inviava a Roma all'inizio del 1860 conteneva non soltanto una lettera al S. Padre, con tre *mémoires* allegate, cioè i contributi di Leuven per il Sillabo, ma in più – così ci rivela una lettera del 1° febbraio – una lettera e un *mémoire* indirizzato al card. D'Andrea, prefetto dell'Indice. Il 1° febbraio 1860 è esattamente la data della lettera e dell'esposto inviati dai professori di Leuven alla Congregazione dell'Indice, missiva che giocò in seguito un ruolo molto importante e che è conosciuta come l'*exposé* dei professori. Questo scritto fu la prima trattazione sistematica della filosofia lovaniense. Quindi i contributi di Leuven per il *Sillabo* e il processo di Ubaghs erano – non solo nell'interpretazione storica ma nella realtà storica stessa – intrecciati fin dall'inizio.

supremazia del proprio dicastero. Si consideri sotto questa luce quanto si è detto in questo convegno a proposito di Vercellone: egli cita di continuo Giacinto-Sigismondo Gerdil (1718-1802) sotto il quale impulso l'Indice aveva guadagnato notevolmente di autorevolezza: non per caso nella difesa di Ubaghs il Vercellone vedeva allo stesso tempo la difesa sia del testamento intellettuale sia di quello "curiale" del cardinale barnabita.

Protagonisti di tale atteggiamento sono stati l'assessore mons. Monaco La Valletta stesso e il Bonfiglio Mura, membro dell'Ordine dei Servi di Maria. Tutto ciò spiega la situazione di inferiorità in cui si trovavano i membri e i consultori dell'Indice nella Congregazione mista e la perdita di autorevolezza dell'Indice agli occhi degli altri membri della Curia romana. Non è ancora abbastanza chiaro se il declino dell'Indice ha comportato contemporaneamente la disfatta del gruppo filo-liberale all'interno della Curia come tale o se questa ha altre ragioni. La presenza di personaggi come ad esempio Bernard Smith e mons. Vincenzo Tizzani al Concilio Vaticano I non sembra aver realizzato molto del grande piano politico-ecclesiastico che essi avevano difeso mediante il processo di Ubaghs nell'Indice. Un nuovo studio della Curia romana in quel periodo dovrà tener conto di questi elementi e cercare anche ulteriori conferme in proposito.

4. La condanna di Ubaghs e dei suoi colleghi

Il 2 marzo 1866 il cardinale Sterckx, primate del Belgio, riceve uno scritto del cardinale Patrizi, segretario del Sant'Offizio, nel quale gli viene comunicato che il sistema filosofico insegnato a Leuven da Gerard Casimir Ubaghs contiene dei pericoli per l'ortodossia: di conseguenza la dottrina lovaniense non potrà più essere insegnata e i manuali di Ubaghs non potranno più essere utilizzati. Con questo verdetto definitivo Roma finalmente si esprime per la prima volta con chiarezza. La sottomissione di Ubaghs e il verdetto finale però colpiva quasi tutti professori, coinvolti o no. In Belgio la condanna di Ubaghs da parte del Sant'Offizio ha causato drammi personali, e non solo presso i professori colleghi di Ubaghs. Molti alunni di Ubaghs, più o meno noti, che in campo filosofico possono essere considerati i suoi "seguaci", divennero ben presto dei perseguitati. François Labis, segretario e teologo del vescovo di Tournai, ne costituisce un esempio.

Soltanto nel 1867 l'Università di Leuven si è arresa definitivamente alla sentenza di Roma che non aveva di mira soltanto l'insegnamento e le pubblicazioni di Gerard Casimir Ubaghs, ma colpiva l'intero orientamento filosofico dell'Università.

Più di una delle nostre constatazioni indica indubbiamente il fatto che il sistema di Leuven, come era descritto per la prima volta sistematicamente nel famigerato *exposé*, per un breve tempo stava per essere assimilato, sulla spinta di una corrente curiale, dal mondo cattolico. La battaglia accanita che si accende tra la Congregazione dell'Indice e quella del Sant'Offizio a partire dal 1859 in merito ai professori di Leuven, prova sufficientemente che per alcune persone il sistema di Leuven costituisce l'ultima possibilità per arrivare alla formazione di un sistema filosofico cattolico contemporaneo. Visto da una prospettiva più ampia, si può ritenere che il cattolicesimo costituzionale belga da parte di una frazione della Curia romana è considerato un modello sostenibile nell'organizzazione del rapporto tra Chiesa e Stato. Con la condanna di Ubaghs, il rifiuto dell'*exposé* e l'ammonizione implicita al cardinale Sterckx, è evidente che il progetto di questa frazione curiale è fallito.

L'intervento dei Pontefici sembra essere stato decisivo: sia nel 1846, quando sotto Gregorio XVI la questione fu risolta a vantaggio di Ubaghs, sia nel 1864 e 1866, quando Pio IX ha accettato la condanna decisiva di Ubaghs, o meglio delle dottrine che egli rappresentava. Gli sviluppi politici in Belgio e in Italia hanno rafforzato il papa nella sua opinione, che gli fu suggerita da altre persone. Si può capire la costernazione causata dall'atteggiamento di Sterckx in merito al primo Congresso cattolico di Mechelen nel quale parlò Montalembert. Sterckx ha sempre rifiutato di rivedere le proprie opinioni o di tornare sui suoi passi. Da quel momento la sorte dei professori era segnata. Pio IX ha sempre intravisto il pericolo della discordia e di uno scisma: l'esito finale del processo dimostra che questo è rimasto il suo principale timore, per il quale atteggiamento però molti intellettuali cattolici in Belgio hanno pagato un prezzo molto elevato.

Il ruolo del rettore De Ram nella causa di Ubaghs è stato importante ma allo stesso tempo ambiguo. Di lui si sa con quanta fermezza difendesse gli interessi dell'Università ma, qualche volta, ugualmente sotto l'influsso di una buona dose di autodifesa. Come accennato sopra, fu il De Ram a trattare e a redigere, all'insaputa degli professori, un documento che sarebbe diventato il loro *exposé*, uno *status quaestionis* sul patrimonio intellettuale dell'Università. Per di più c'è il fatto che il brano nella lettera dei professori del 1861, che avrebbe portato successivamente a gravi contese con l'episcopato, vale a dire in prima istanza con mons. Malou e mons. de Montpellier, risulta essere della mano di De Ram: il manoscritto della lettera prova come la redazione dell'intero testo può essere attribuita al rettore. Così anche la pubblicazione della lettera di D'Andrea nella «Revue Catholique» è avvenuta sotto la sua responsabilità. È chiaro che gli interventi e le azioni del rettore non hanno favorito i professori, anzi, spingendo Malou sempre più in una posizione difensiva, ne aumentavano di molto la tensione. Così, negli anni 1861-1862, si osserva una prova di forza personale tra De Ram e Malou, simile a quella tra Sterckx e Lambruschini nel 1842-1844. Rimane

la domanda se De Ram non sia rimasto vittima di un gioco di potere all'interno dell'Indice, del quale egli forse fu informato solo parzialmente.

L'azione dei francescani meno conosciuti come Anselmus Knapen, Bernardus Van Loo, e Jérôme van Rooy, finora non era stata messa in evidenza. Essi si presentano come alunni fedeli o amici del professore di Leuven e provengono per la maggior parte dalle zone di confine tra i Paesi Bassi e il Belgio. Talvolta però neanche loro erano privi di interessi "personali" per il loro ordine. La loro presa di posizione in favore di Ubaghs deve essere vista sotto un duplice aspetto. Da un lato considerano Ubaghs congeniale alla loro posizione in campo intellettuale, dall'altro personaggi come Bernard Van Loo e Anselmus Knapen rientrano bene negli interessi del gruppo liberale nell'Indice. Ma anche altri esponenti della famiglia francescana sostenevano Ubaghs: tra questi Antonio da Rignano.

Un personaggio chiave a partire dal 1861 sembra essere stato il redentorista Dechamps, futuro cardinale arcivescovo. Egli, per i suoi rapporti con la Corte Reale e per i contatti personali avuti con Pio IX a Gaeta, ha il vantaggio di non appartenere a nessuno dei due partiti contendenti quando entra in gioco. Nel 1862 si dimostra poco edificante quando tende una trappola per François Labis e non gli è estranea neanche una certa dose di opportunismo. Dechamps è l'unico che ha potuto sfruttare la causa di Ubaghs a suo vantaggio personale ed a vantaggio della sua congregazione religiosa. Il futuro cardinale ed arcivescovo di Mechelen ha avuto un ruolo decisivo nella condanna finale di Ubaghs e non ha esitato ad intervenire personalmente presso Pio IX.

Per ciò che riguarda alcuni membri della Compagnia di Gesù il quadro si presenta più complesso: il padre Van Everbroeck ha scritto una censura prima del 1840; in un'edizione della *Logica* di Ubaghs del 1836 si ritrovano annotazioni di Augustin Delacroix, lo scrittore delle diciannove pagine di accusa contro la filosofia di Leuven. Pierre Kersten molto prima del 1842 aveva annunciato a Malou una censura romana ed era anche al corrente dall'esito dell'Indice nel 1843. Il preposito generale Roothaan contava tra i suoi corrispondenti più importanti Montpellier, il diplomatico belga conte d'Oultremont e Kersten, che a loro volta avevano una corrispondenza fitta. Non c'è quindi da meravigliarsi se l'ombra della colpa per una denuncia di Ubaghs a Roma cadeva proprio su di loro.

Ci fu un tentativo da parte di Malou di importare la filosofia di Giovanni Perrone a Leuven, mentre all'interno del Collegio Romano esisteva un'atmosfera di tensione e conflitto. Carlo Passaglia non godeva di una brillante reputazione: i suoi interessi e l'orientamento del suo pensiero gli causavano lo scontro frontale con Perrone. Quest'ultimo applicava una teologia di tipo scolastico e apologetico: il carattere reazionario di tale teologia si richiamava sicuramente a dei personaggi che avevano tenuto vivo l'insegnamento della Compagnia prima della soppressione e che sfidavano

tutto quello che essi ritenevano in qualche modo favorevole a tutto ciò che aveva causato tale soppressione.

Anche il giovane Malou aveva trovato nel sistema di Perrone «il sistema» per eccellenza nella teologia, come molti altri teologi del suo tempo. In ogni altro tipo di teologia o filosofia essi fiutavano pericoli di hermesianesimo, lamennesianesimo, guntherianesimo, giansenismo e protestantesimo in generale. In questo senso il termine «lamennesiano» attribuito a qualcuno in Belgio indica semplicemente qualcuno che non condivide la linea “perronica”.

Che si trattasse davvero di una corrente monopolizzante nel campo filosofico-teologico lo dimostrano gli interventi in favore di Ubaghs a Roma dei barnabiti e dei francescani i quali, difendendo Ubaghs, cercavano di difendere e di salvaguardare la «loro» tradizione di pensiero, il valore della loro «scuola di filosofia». Ma che questa lotta in campo intellettuale servisse anche interessi nel campo politico, lo si può già supporre tenendo conto della presenza dei fratelli Dechamps, dei fratelli Malou, della famiglia Oultremont ed altri loro alleati nelle alte sfere della politica nel giovane regno belga, mentre gli alleati di Ubaghs brillano per la loro assenza dalla scena politica.

La crescente presenza della Compagnia di Gesù sul piano filosofico-teologico trovava la sua controparte sul piano politico-ecclesiastico, sia in Belgio che a Roma. Esisteva un legame speciale tra i dirigenti della curia generalizia della Compagnia di Gesù e il duo Montpellier-Kersten. Essi erano attivi dal vero inizio della causa di Ubaghs, cioè dal 1836, insieme a membri della Compagnia di Gesù. Ora il ruolo di questi ultimi due meriterebbe ulteriori studi. Soprattutto mancano dati verificabili sulla gioventù di Kersten e sulla sua formazione: forse solo così si potrà comprendere il suo impegno illimitato come fiancheggiatore dei gesuiti.

Di tutti i protagonisti Gerard Casimir Ubaghs è l'uomo più conciliante: egli è un filosofo che evita gli estremi ed è in continua ricerca della via media. Questa moderazione fu il risultato di una vita personale discreta e di una fede profondamente radicata. D'altronde, dopo il 1852 Ubaghs diventò sempre più un filosofo di primo piano in Europa: lo dimostrano le diverse edizioni dei suoi libri che si susseguono senza sosta e che hanno avuto successo anche fuori dai confini del Belgio. La sua vera tragedia – è stato già sottolineato – consiste nel fatto che Ubaghs stesso non è mai stato al corrente di molti eventi e, eccezione fatta per il breve periodo alla fine del 1860, neanche dell'evoluzione del processo. Dal presente studio emerge che non è Ubaghs il vero bersaglio: si trattava invece di escludere una certa corrente filosofica cristiana. Pietro Semenenko intuì tale sviluppo: questo consultore polacco “neo-tomista” nel suo ultimo voto indica che né Ubaghs né i suoi avversari avevano ragione, ma che le due correnti contendenti difendevano solo una parte della verità. Profetizzava addirittura che s. Tommaso d'Aquino avrebbe reso superflui i due sistemi.

Dopo la condanna finale, Ubaghs ha interamente rielaborato le quattro parti del suo corso, tentando invano di ottenere un'approvazione dell'Indice. Anche quest'ultima rielaborazione merita l'interesse degli studiosi di filosofia e teologia. Si può concludere pertanto che le opere di Ubaghs hanno sempre giocato un ruolo di secondo piano: è indiscutibile che in un primo momento la concorrenza tra poteri del nunzio e del cardinale arcivescovo in Belgio e più tardi l'influsso del lavoro preparatorio del *Sillabo* hanno condizionato l'esito del processo e viceversa. Ma questo Ubaghs non lo ha mai saputo.

DANIELE ROLANDO

PER IL RISPETTO DEL SANTUARIO DELLA COSCIENZA. MISS MAUD DOMINICA DOROTHEA PETRE, «COENOBIUM» E IL MOTU PROPRIO SACRORUM ANTISTITUM

Il problema delle condanne emesse dalla gerarchia ecclesiastica nel corso dell'Ottocento, o – nel caso che sto per affrontare – nei primi anni del Novecento, contro pensatori cattolici che, per parte loro, intendevano essere e soprattutto restare fedeli alla Chiesa, potrebbe apparire, da un punto di vista esterno alla Chiesa stessa, poco importante o interessante. Cercherò di dimostrare come, anche da un punto di vista di un laico impenitente, questo problema finisca invece per avere una rilevanza notevole non solo di tipo storiografico. Questo breve saggio intende infatti essere una sintetica ricostruzione teorica, con qualche finale riflessione meta-giuridica, di due reazioni anomale ad una di queste prese di posizione della gerarchia cattolica, per altro particolarmente famosa e significativa, la condanna del modernismo e soprattutto il *motu proprio Sacrorum Antistitum* che imponeva il giuramento antimodernista. La prima di queste, estremamente significativa nella sua lineare semplicità, di una ex suora che ebbe l'avventura di assistere George Tyrrell, non più gesuita, negli ultimi anni di vita¹⁹⁴; la seconda, di una rivista “laica” a tutti gli effetti, che, di fronte alla crisi modernista, finì per prendere una posizione non meno lineare ma, almeno nel panorama della cultura laica italiana dei primi del Novecento, abbastanza singolare¹⁹⁵. Cercherò infine di mettere in evidenza come queste due reazioni acquistino una particolare rilevanza all'interno dei dibattiti contemporanei sui diritti delle minoranze (e di converso delle maggioranze), e possano forse dare qualche ulteriore motivo di riflessione, non foss'altro perché costringono a concentrare l'attenzione sul fatto che non ci sono solamente minoranze (e

¹⁹⁴ Miss Maud Petre (1863-1942), autrice – oltre naturalmente che degli scritti che citeremo nel presente lavoro – in collaborazione con Tyrrell di notevoli testi di spiritualità (*Where Saints have trod*, London, Catholic Truth Society, 1903 e *The Soul's Orbit, Man's Journey to God*, London, Longmans, 1904), dopo la morte ha curato la pubblicazione della autobiografia di Tyrrell, completandola con un'accurata biografia (*Autobiography and Life of George Tyrrell*, London, Arnold, 1912), di alcune opere postume e di molte scelte di lettere. Ha raccontato le esperienze fondamentali della sua vita, segnata ovviamente dall'incontro con il grande “modernista” irlandese, in *My Way of Faith* (London, Dent, 1937); fondamentale il suo volume sul modernismo *Modernism. Its Failure and its Fruits* (London, Jack, 1918); in ambedue questi volumi si trovano importanti riprese del tema che ci interessa (nel primo cfr. soprattutto i sottoparagrafi *Inner Problems* e *Outer Problems* del cap. dedicato al modernismo; nel secondo il cap. *Modernism and Authority*) di cui per evidenti ragioni di spazio non abbiamo potuto tenere conto. L'episodio a cui si farà riferimento è stato raccontato per la prima volta da Albert Houtin (cfr. *Histoire du Modernisme catholique*, Paris, Chez l'auteur, 1913, pp. 319-21) che non accenna però al ruolo svolto nella vicenda da «Coenobium».

¹⁹⁵ Fondata nel 1906 da due amici, Enrico Bignami – socialista – e Arcangelo Ghisleri – repubblicano – con l'essenziale collaborazione, sia organizzativa sia teorica, di Giuseppe Rensi, caporedattore, con l'intento di costruire uno spazio aperto ai credenti non clericali di tutte le Chiese e di tutti i partiti, appunto per questo messa all'indice dall'autorità ecclesiastica nel 1907. Sulla fortunata impresa editoriale cfr. A. Cavaglioni, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste: la linea cenobitica*, int. a *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, Comano, Ed. Alice, 1992.

maggioranze) “etniche” – basate cioè su una vera o supposta differenza genetica – ma anche minoranze (e maggioranze) basate su scelte di coscienza che prima di essere collettive sono irrimediabilmente individuali, ma che ciò nonostante di fatto sono non meno cogenti. Il che ci porta alla molto liberale constatazione che tutti noi, in quanto possessori di una “coscienza”, siamo sempre, a seconda delle nostre possibili scelte, nello stesso tempo potenzialmente in maggioranza e in minoranza rispetto ad una qualche scelta collettiva, e che il problema del quadro di garanzie elementari entro cui inscrivere questo tipo di scelte, riguarda davvero tutti.

1. Due prese di posizione in una

L’ultimo numero dell’anno 1910 di «Coenobium. Rivista internazionale di liberi studi», luganese di nascita ma in gran parte italiana se si tiene conto non solo della lingua in cui venivano scritti la maggioranza degli articoli ma del tipo di formazione e di interessi della maggior parte dei più importanti collaboratori, si apriva abbastanza solennemente con una *Lettera aperta ai miei compagni di fede cattolica*, appositamente tradotta dall’originale appena apparso sul «Times», di Maud Petre; la lettera era preceduta da un breve, anonimo commento redazionale – molto probabilmente quindi o del direttore Enrico Bignami o del caporedattore Giuseppe Rensi – e da una serie di osservazioni, aggiunte al testo in forma di note di «un sacerdote nostro amico – degno d’ogni rispetto per doti di mente e di cuore» (come ci informa un *Notabene* finale); il tutto appunto sotto il titolo un poco enfatico *Per il rispetto del santuario della coscienza*. Analizzeremo prima la posizione della Petre, e passeremo quindi ad esaminare quella dei due anonimi commentatori della rivista.

1.1. Una “Lettera aperta” piuttosto radicale

Punto di partenza, se si vuole molto ingenuo, della Petre, è una dichiarazione dello stato di profonda «meraviglia» in cui si è venuta a trovare dopo la pubblicazione dell’Enciclica *Pascendi* e soprattutto dopo che il suo vescovo, a pubblicazione avvenuta del motu proprio *Sacrorum Antistitum* che introduceva per gli ecclesiastici l’obbligo del giuramento antimodernista, gli aveva scritto per chiedergli, sotto pena di scomunica, una dichiarazione ufficiale d’adesione all’enciclica e al precedente decreto *Lamentabili sane exitu*: «dieci anni or sono un tale atto – ovverosia il semplice fatto di scrivere una tale lettera – mi sarebbe sembrato quasi impossibile giacché non soltanto sono una semplice laica [...] ma una donna avversa ad ogni teoria avanzata riguardo al mio

«sesso e poco incline [...] alla vita e alla azione pubblica». Si tratta però di una dichiarazione da non sottovalutare: subito dopo infatti miss Petre aggiunge:

io fui richiesta di esprimere la mia opinione sotto forma di un'adesione ad alcuni documenti ecclesiastici, riguardo ai quali non mi era mai sentita autorizzata a dire la mia opinione. Ma ora si esigeva questa dichiarazione da me, persona cattolica e laica, e il fatto stesso di darla era necessariamente, in un dato senso, un'azione pubblica. Mi sforzo dunque ad uscire dal silenzio, ed eccomi in procinto di compiere un altro passo innanzi verso la pubblicità¹⁹⁶.

Dichiarazione importante in quanto con essa miss Petre rovescia consapevolmente i termini della questione che le era stata posta: non più una specie di trattativa privata e riservata tra la singola credente ed il suo vescovo Mons. Amigo¹⁹⁷ per risolvere i suoi privati scrupoli di coscienza e potere accedere senza particolare angoscia ai sacramenti, ma la dichiarata esigenza di affrontare questo stesso problema come un problema pubblico riguardante la coscienza di tutti i credenti.

Posto come problema pubblico il giuramento antimodernista imposto dal *motu proprio* in questione assume un aspetto completamente diverso. Dato per scontato il fatto della minore incidenza di una sanzione ecclesiastica come la scomunica sui cattolici praticanti *non* ecclesiastici – «la privazione dei sacramenti e l'isolamento spirituale sono dolorosi in proporzione al valore che annettiamo ai sacramenti e alla comunione spirituale, ciascuno di noi sa, soggettivamente quale ne possa essere il prezzo ed è vano entrare in descrizione dei propri sentimenti» – il problema è infatti angoscioso e drammatico per «i nostri sacerdoti» dice miss Petre. Ciò in ultima analisi significa che chiedere ad un laico di prender pubblicamente posizione sul giuramento antimodernista, significa obbligarlo a prender posizione sulla condizione di libertà spirituale (ed anche ovviamente culturale) che il laico stesso desidera per i propri consiglieri spirituali: «il sapere che le sue guide non siano state forzate in fatto di coscienza dovrebb'essere per il laicato un questione vitale»¹⁹⁸. Il laico in questione si trova allora di fronte a due problemi: per un verso quello di dare un giudizio «su quell'indefinito fra i sistemi, chiamato modernismo», per altro verso, qualunque sia questo giudizio – anche ovviamente in caso di giudizio negativo – il laico deve decidere se approva che gli ecclesiastici «siano sottoposti ad un metodo di cosiddetta “vigilanza”, molto affine a ciò che noi usavamo chiamare spionaggio o delazione» e soprattutto siano all'improvviso obbligati a fare proprie soluzioni prefissate a problemi che fino ad allora erano considerati aperti alla libera discussione e non erano per nulla definiti *de fide*.

¹⁹⁶ Cfr. *Per il rispetto del santuario della coscienza*, «Coenobium», 1910, n. 6, pp. 2-3.

¹⁹⁷ Mons. Peter Amigo, dal 1904 vescovo di Southwark, con cui già Tyrrell aveva dovuto scontrarsi negli ultimi anni di vita fin dalla questione del *Celebret*, particolarmente zelante nella repressione antimodernista.

¹⁹⁸ Cfr. *Per il rispetto del santuario della coscienza*, cit., p. 6.

In ultima analisi quindi, di fronte ad una richiesta di questo tipo, un fedele laico che si rispetti non avrebbe, secondo la Petre, che tre possibilità. Firmare qualsiasi cosa, indipendentemente dalle proprie convinzioni, per preservare la propria vita dalla confusione ed evitare lo scandalo agli altri; discutere teologicamente i documenti in questione individuandone un senso compatibile con le proprie convinzioni, come da tempo erano abituati a fare molti anglicani con i loro Trentanove articoli; accettarli infine nel loro significato ultimo «interiormente ed esteriormente». Escluse a priori le due prime opzioni, perché poco corrette, solo la terza sarebbe per la Petre onestamente percorribile. Un'adesione del genere però sarebbe possibile solo se nel contempo l'autorità che la esige fosse pronta a dichiarare la fede nel decreto *Lamentabili* e nell'enciclica *Pascendi* egualmente essenziale quanto quella nel credo degli Apostoli; il che evidentemente non è; e questo rende inevitabilmente squilibrato il rapporto fra un'autorità ecclesiastica, che pretende l'obbedienza *de fide* verso qualcosa senza assumersi la responsabilità di definire questo qualcosa come tale, e il singolo credente in dubbio. Ovvio la conclusione:

noi non ritiriamo la nostra fedeltà ad un governo terreno perché talvolta eccede nella domanda della nostra sottomissione, né vorremmo rinunciare alla nostra fedeltà nei confronti dei superiori ecclesiastici se errano in simil modo. Ma in ambedue i casi vi è una legge che ci difende, vi è la nostra coscienza che ci illumina, e in nessuno dei due casi è ogni forma di resistenza *ipso facto* illegale¹⁹⁹.

Anche se la stragrande maggioranza dei fedeli, laici ed ecclesiastici, fosse disposta a riconoscersi nei contenuti dei due documenti, resterebbe infatti la necessità di tutelare «quei pochi pronti a resistere per impulso di coscienza» visto e considerato che «la legge di una ragionevole libertà non deve fare eccezione alcuna», come dimostra il fatto dell'intera forza dello Stato messa normalmente, oggi, a disposizione della liberazione di un solo schiavo o della garanzia dei diritti anche di un solo suddito.

1.2. La posizione di «Coenobium»

La partecipazione, anche a livello emotivo, al dramma della Petre, da parte della redazione della rivista, è notevole, e distingue in maniera netta questa rivista da ogni altra rivista laica coeva. L'anonimo introduttore mostra infatti immediatamente di aver inteso il senso profondo del discorso della Petre: è indispensabile sollevare «l'indignazione di tutti gli onesti» contro «la enorme coercizione che si sta esercitando su tutta intera una classe di cittadini – che non hanno perduto tale

¹⁹⁹ Ivi, p. 12.

qualità e i loro diritti entrando nel sacerdozio», la “libertà di coscienza” infatti «in libero Stato è patrimonio comune, e dovrebbe essere intangibile»²⁰⁰.

Questo tema appare ancora più centrale se, oltre la breve introduzione, si esaminano le note del misterioso amico sacerdote che si basano tutte su di una paradossale constatazione di questo tipo: «veramente è dolorosa l'indifferenza del pubblico per la guerra spietata mossa dal Vaticano contro il basso clero»²⁰¹. Il giuramento antimodernista avrebbe come conseguenza immediata infatti – data per scontata l'assoluta ricattabilità economica dei membri del clero, che ovviamente non dispongono né di mezzi adeguati di sostentamento né della possibilità di trovare lavori retribuiti fuori dal sacerdozio – la distruzione di ogni autonomia intellettuale dei semplici sacerdoti cattolici che sono stati posti brutalmente di fronte ad una alternativa, tra l'altro per la maggioranza di loro quasi incomprensibile, fra la possibilità di esplicitare liberamente la propria missione presso i fedeli e la non meno essenziale libertà di studio e di formazione intellettuale. A questo proposito anzi questo supposto sacerdote filomodernista in incognito aggiunge un elemento non di poco conto al quadro d'insieme. Poco prima della pubblicazione dell'intervento a più mani che stiamo esaminando, il 14 dicembre 1910, era apparso come articolo di fondo sul «Corriere della sera» un importante intervento di Luigi Einaudi contro la proposta di vincolare i professori universitari con un giuramento di fedeltà – titolo significativo: *Per la libertà di scienza e di coscienza: una gravissima minaccia all'università italiana*. In esso l'allora giovanissimo economista torinese combatteva con toni weberiani il pericolo che, da un obbligo del genere, potesse derivare o un generale scadimento morale del corpo dei professori universitari per eccesso di conformismo e di ipocrisia, oppure l'esclusione di tutti i docenti appartenenti «ai partiti estremi», indipendentemente dal loro valore intellettuale. Ma secondo l'anonimo estensore di queste note il passo chiave dell'intervento di Einaudi è il seguente: «contro quest'atto di intolleranza insana, prima che si sollevino i colpiti, abbiamo il dovere di insorgere noi che colpiti non siamo e che non possiamo essere sospetti di poca devozione alle istituzioni esistenti»²⁰². Il problema sta nel fatto che, nel caso del giuramento antimodernista, il silenzio dei non colpiti, sia dentro che fuori della Chiesa, era stato quasi completo.

Vale la pena di confrontare questa cumulativa presa di posizione con quella, anch'essa anonima, anche se firmata «Natano, il saggio»²⁰³, apparsa sulla stessa rivista, subito dopo

²⁰⁰ Ivi, p. 1.

²⁰¹ Ivi, p. 4 n. Secondo il Cavaglion (cfr. *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, cit., p. 167) si tratterebbe del «diacono laico Enrico Bignami», cioè del direttore della rivista che per l'occasione si era messo a recitare due parti. Anche se non credo che si possa escludere completamente l'esistenza di un personaggio come questo nel vasto numero degli ecclesiastici a vario titolo coinvolti nella crisi modernista.

²⁰² Ivi, p. 5 n.

²⁰³ Pseudonimo normalmente usato su «Coenobium» da Giuseppe Rensi (cfr. a questo proposito di nuovo A. Cavaglion, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste: la linea cenobitica*, cit., p. 29), ancora in piena fase social-idealistica.

l'apparizione dell'enciclica *Pascendi*, molto più complessa e sfaccettata. Tanto per cominciare, almeno *prima facie*, Natano il saggio dà ragione al papa: l'enciclica nel suo complesso descrive in maniera soddisfacente il cosiddetto modernismo e ha ragione nel denunciare l'incompatibilità fra le dottrine modernistiche e «il modo con cui la teologia cattolica nella sua costituzione ufficiale, interpreta e traduce i concetti che noi troviamo consegnati nei libri sacri del cristianesimo»; nello stesso tempo però il modernismo «è l'aspetto religioso di quell'universale ritorno del pensiero filosofico moderno, fuori dal positivismo da ultimo dominante, alle grandi idee informatrici della metafisica classica tedesca» – anche se il tentativo di dimostrare questa tesi appare particolarmente debole – e come tale «è venuto a rendere vero il cristianesimo» – cioè ha finalmente dato alle credenze cristiane una formulazione filosoficamente adeguata²⁰⁴. Una posizione, come si può vedere, molto simile a quella che contemporaneamente Giuseppe Prezzolini aveva appena preso o stava per prendere, con *Il cattolicesimo rosso* – la cui conclusione come è noto era apparsa in forma sintetica per la prima volta appunto su «Coenobium» – e *Cos'è il modernismo?*²⁰⁵. Seguono però due brevissime appendici che modificano almeno parzialmente il senso dell'articolo, visto che in realtà sono rivolte proprio contro quei laici alla Prezzolini o alla Gentile che avevano approvato o stavano per approvare l'enciclica: in primo luogo è contraddittorio dare ragione al papa, che tra le altre cose accusa i modernisti di ateismo e incredulità, e nello stesso tempo accusare i modernisti di fideismo e bigottismo – o è vera un'accusa o è vera l'altra – ma soprattutto è essenziale accorgersi che «menar buona al papa [...] l'asserzione che il modernismo non è più cattolicesimo, è riconoscere l'infallibilità pontificia»²⁰⁶ mentre in realtà, in mancanza di un oggettivo criterio storico di prova, un laico che si rispetti non avrebbe altra possibilità che accettare come cattolicesimo autentico sia quello del papa che quello dei modernisti, pur continuando a considerare quest'ultimo come “filosoficamente” più vero. Si tratterebbe in ultima analisi di accettare la natura irrimediabilmente pluralistica di termini come cattolicesimo – ma anche eventualmente liberalismo o socialismo e termini simili, anche se Natano il saggio si guarda bene dal trarre queste ovvie generalizzazioni. Il rispetto della libertà di coscienza di cui sopra, alla luce della presa di posizione di Natano il saggio avrebbe quindi un'inevitabile natura meta-giuridica: una cosa è definire ciò che consideriamo espressione filosoficamente più autentica di un fenomeno sociale o storico come il cristianesimo o il cattolicesimo, un'altra definire lo *standard* minimo che può consentire di

²⁰⁴ Cfr. Natano il saggio, *Modernismo e cattolicesimo*, «Coenobium», 1907, n. 6, soprattutto da p. 99 a p. 102. Peccato che fossero del tutto non convincenti i maldestri tentativi di ricondurre il pensiero di Le Roy per un verso a quello di Kant – vista la precipua funzione morale che Le Roy riserva ai dogmi – , per altro verso a quello di Hegel – data la natura “allegorica” che i suddetti dogmi acquisterebbero una volta ottenuto un significato prevalentemente morale.

²⁰⁵ Per tutto quello che riguarda il rapporto fra Prezzolini (e ovviamente Gentile e Croce) e il modernismo rimando al mio *Società liberale, escatologia e cattolicesimi possibili. Prezzolini v. Buonaïuti – Buonaïuti v. Prezzolini*, int. al volume *Il modernismo italiano. Le 'Lettere' di Buonaïuti e le obiezioni di Prezzolini*, Genova, NAME, 2000.

²⁰⁶ Natano il saggio, *Modernismo e cattolicesimo*, cit., p. 104.

riconoscere qualcuno come cristiano o cattolico. E questa distinzione dovrebbe valere per tutti, per il papa e per l'anticlericale più "mangiapreti".

2. Catholicism and Indipendence: una concezione "garantista" della Chiesa?

La comparsa della lettera aperta della Petre su «Coenobium» non è stata però un episodio isolato nella cultura religiosa italiana d'inizio Novecento. Un anno prima dell'insieme di testi che abbiamo appena esaminato un oscuro editore di Piacenza pubblicava, a poca distanza dall'edizione originale, l'unica versione autorizzata dall'autrice di una raccolta di saggi della stessa Petre: *Cattolicesimo ed indipendenza. Studi sulla libertà spirituale*²⁰⁷, alla luce del quale la lettera aperta che abbiamo appena esaminato assume tutto il suo valore. Scopo esplicito di essi, esplicitamente dichiarato nel *Prologo*, rivendicare «l'esercizio d'una fede più forte, non più debole, d'una fede non presuntuosa, ma coraggiosa fino all'audacia» certamente, ma anche, appunto per questo, prendere nettamente posizione sul problema del corretto uso dell'autorità dentro la Chiesa:

Non soltanto per le cose temporali, ma anche, e di più anzi, per le cose dell'anima non si può vivere isolati, ed allorché molti siano uniti assieme si ha bisogno di un'unica legislazione e d'una stessa autorità. Perciò vi è un dovere di ubbidienza che entro i suoi propri limiti ognuno deve lealmente soddisfare: ma al di là di quei limiti v'è un altro campo ove quel dovere non sussiste per nulla: Ogni dottrina, ogni legge deve fare l'ultimo appello alla nostra coscienza [...] e noi oltre ad avere una personalità corporativa abbiamo pure una personalità propria²⁰⁸.

Il problema sta però nel fatto che come «vi sono delle madri, le quali non permettono mai ai loro figli di crescere sino alla maturità» così sembra che anche i «reggitori ufficiali» della Chiesa sono «spaventati dai migliori spiriti tra i loro figli», dimenticandosi del fatto che come i figli non esistono in funzione dei genitori, così la Chiesa come istituzione esiste esclusivamente in funzione della libertà spirituale dei propri membri.

Non possiamo naturalmente prendere particolareggiatamente in esame tutti i saggi che compongono il volume; ci soffermeremo quindi solo su alcuni punti tematici relativamente

²⁰⁷ Traduzione di T. Sangiorgio, Piacenza, Società Editrice Pontremolese, 1909, che riproduce con alcune aggiunte l'edizione originale inglese (London, Longmans, 1907) e comprende anche la traduzione di *The Temperament of Doubt*, in origine apparso come opera autonoma (London, Catholic Truth Society, 1901). La presenza di miss Petre nella cultura italiana della fine dell'Ottocento e del primo Novecento, anche prescindendo dalla sua funzione di curatrice delle ultime opere di Tyrrell ed interprete del suo pensiero e della sua figura, non è stata del tutto marginale visto che inizia con "Aethiopum Servus". *Studio d'altruismo cristiano* (trad. di M. Trivulso, Milano, Premiata Libreria religiosa di L. Palma, 1898; ed. originale inglese, London, Osgood, 1896) – una biografia molto tradizionale di un tipico santo della controriforma come Pietro Claver, evangelizzatore degli schiavi negri nel porto sudamericano di Cartagena – e con un ampio e documentato profilo della figura di Lamennais, apparso a puntate sulla rivista di Buonaiuti.

²⁰⁸M. D. Petre, *Cattolicesimo ed indipendenza*, cit., pp. 6-7.

ricorrenti, particolarmente interessanti per il nostro discorso, debitamente estrapolati dal loro contesto. Ci scusiamo quindi fin d'ora dell'erronea impressione di sistematicità che saremo costretti a dare ricostruendo una possibile teoria della Chiesa da un insieme di saggi scritti dall'autrice in periodi diversi senza alcun intento sistematico, e raccolti solo successivamente come normalmente avviene, quando l'autrice si accorse delle affinità che li legavano.

Certamente alla base delle riflessioni della Petre – anche se si trova esplicitamente espressa nell'ultimo dei saggi in questione, nemmeno presente nell'edizione originale inglese – vi era una accentuata idealizzazione del proprio passato. I vecchi cattolici inglesi – comunità di cui i Petre erano stati membri eminenti fin quasi dall'epoca di Enrico VIII subendo per questo non poche persecuzioni²⁰⁹ – abituati da sempre a vivere come una minoranza gelosa della propria autonomia morale e religiosa e per un lungo periodo privi persino di una vera e propria gerarchia ecclesiastica ufficiale da cui dipendere direttamente, erano sempre stati dei cattolici molto particolari: «la casa inglese era il suo castello e l'anima del cattolico inglese era la sua più intima cosa». Per essi l'autorità ecclesiastica non sarebbe stata tutto sommato molto diversa dall'autorità civile: ambedue sarebbero state considerate come realtà verso cui essere rispettosamente deferenti ma nello stesso tempo da cui si pretendeva un corrispondente rispetto. In tutti i precedenti saggi aleggia infatti l'almeno allora utopistica speranza di poter fare di questa ideale piccola Chiesa periferica il modello della Chiesa universale.

Da qui un'altrettanto particolare teoria della specifica funzione del sacerdozio. Nella tradizione chiesastica ultramontana, che a poco a poco ha cominciato anche ad insinuarsi nella Chiesa inglese, alla quale era originariamente estranea – sostiene infatti la Petre – si è infatti finito per attribuire al sacerdote, descrivendolo con espressioni come «“senza padre, senza madre, senza generazione”: “eletto da Dio”: “re di giustizia, re di pace”: “sorgente di vita eterna”», un ruolo più che terreno. La qual cosa finisce tra l'altro per fornire armi agli anticlericali che normalmente si costruiscono un'analogia idea del sacerdote cattolico salvo poi darsi da fare per dimostrare come la realtà sia lontana dal modello. L'idea della Petre è invece in primo luogo che nella funzione sacerdotale si debba sempre distinguere fra la funzione intellettuale e quella spirituale: non tutti i sacerdoti possono essere onniscienti ed avere una risposta pronta ad ogni domanda, non solo perché questo è impossibile ma soprattutto perché questo non è il loro compito. Ma non basta: proprio espletando il suo ruolo 'spirituale', il sacerdote cattolico non può non accorgersi come ogni autentico spirito religioso, appunto perché tale, «è sempre metà nella Chiesa e metà fuori di essa [...] più la sua anima cresce nella dipendenza da Dio e meno cresce la sua dipendenza da un altro

²⁰⁹ La stessa Petre descriverà poi questa situazione scrivendo una biografia particolarmente ricca di documentazione del più importante dei suoi illustri antenati: cfr. *The Ninth. Lord Petre; or Pioneers of Roman Catholic Emancipation*, London, S.P.C.K., 1928.

intermediario»²¹⁰. In un certo senso quindi deve esercitare la sua autorità sulle anime dei fedeli in modo da annullarla progressivamente.

Ovviamente alla base di una simile concezione del sacerdozio sta un’analoga e corrispettiva teoria dell’autorità: l’«ubbidienza spirituale» viene infatti esplicitamente e chiaramente contrapposta all’«ubbidienza militare»: «se gli uomini non hanno imparato ad ubbidire non hanno neppure imparata la grande lezione dell’abnegazione e della soggezione al benessere generale, ma se anche non hanno imparato, in certe dovute circostanze, a disobbedire, potranno essere utili, sì, in quanto membri di una collettività, ma non in quanto fattori personali»²¹¹. Partendo infatti da un “vecchio libro” di Alfred de Vigny, *Servitude et grandeur militaires*, ed applicando gli schemi interpretativi, che De Vigny usava per descrivere e comprendere l’efficienza delle armate napoleoniche, alla Chiesa, miss Petre nota come pure sostituendo la “fedeltà” propria del fedele all’“onore” proprio del militare, in quanto movente immediato dell’azione, l’analogia non tenga a sufficienza. I nemici della Chiesa infatti non sono solo esterni ad essa e, d’altra parte, spesso e volentieri, la Chiesa ha bisogno di essi, ed in special modo di quelli interni per migliorarsi e riformarsi. Sono necessari egualmente ad essa tanto «il cattolico che muore per conservarla come essa è, e quello che muore per trasformarla» visto e considerato che «agli occhi dello Stato ogni attacco è ostile, non sempre però è così nella comunità spirituale»²¹².

Siamo a questo punto giunti al vero nocciolo del problema, che la Petre affronta commentando il ben noto motto dell’appena eletto Papa Pio X: «Instaurare omnia in Christo». Forse ideale stupendo e indiscutibile, si tratta di vedere quanto realizzabile. Fondamentale l’osservazione seguente:

L’ideale di uno Stato perfettamente cristiano può, sì, costituire lo scopo verso cui dovremmo muoverci continuamente, ma per lo meno sussiste sempre la questione se è possibile raggiungerlo finché la razza umana rimane soggetta a delle condizioni materiali

ma

la Chiesa in quanto è uno Stato politico e temporale – ha inevitabilmente le stesse caratteristiche della società civile [...]. Paradossale o no la verità è questa che la Chiesa, considerata sotto questo aspetto, – cioè come Chiesa visibile esterna – non può essere “cristiana” veramente come non può esserlo lo Stato²¹³.

²¹⁰ Cfr. M. D. Petre, *L’ordine di Melchisedecco*, in *Cattolicesimo ed indipendenza*, cit., p. 97. Testo apparso per la prima volta in forma abbreviata sul «Montly Register» nel 1902.

²¹¹ Cfr. M. D. Petre, *Ubbidienza spirituale e non militare*, in *Cattolicesimo ed indipendenza*, cit., p. 46.

²¹² Ivi, pp. 61-2.

²¹³ M. D. Petre, *Nigra sed formosa*, in *Cattolicesimo ed indipendenza*, pp. 71-4.

In ultima analisi quindi essa, come del resto lo Stato, ha soprattutto «il dovere di vivere solo in vista della sua naturale imperfezione». Certamente resta fondamentale il bisogno dell'autorità della Chiesa come di quella dello Stato – miss Petre non ha certo simpatie anarchiche – ma è sempre necessario tenere presente, sia quando si parla di Chiesa, sia quando si parla di Stato, «l'inevitabile imperfezione di un tal sistema». Da qui la situazione paradossale in cui spesso e volentieri si trova il magistero ecclesiastico:

I nostri superiori spirituali riconoscono che la Chiesa è divina ed umana, che ha un corpo oltre che un anima e che questo corpo è soggetto a molte malattie. Però parlando a nome della Chiesa, riconoscono la sua secondaria e materiale esistenza, in suo nome eziandio, vengono fuori gridandoci: “non mi toccate: io sono la sposa del Cristo!”²¹⁴.

Il loro è «un altro e più pernicioso male che non l'erastianismo», la tirannia cioè della Chiesa materiale, inevitabilmente imperfetta, su quella spirituale, che non tiene conto del fatto che, mentre a livello spirituale non può esserci nessun conflitto fra l'io individuale e la comunità invisibile, questo conflitto non può che aprirsi fra l'individuo e la Chiesa materiale, anche se è quasi impossibile prescrivere regole che controllino questo conflitto analoghe a quelle che vigono negli stati liberali.

C'è però una grossa difficoltà, tale non solo da mettere in pericolo questo modello teorico di Chiesa ma anche da aver di fatto già modificato in profondità – come la stessa Petre riconosce – quella idilliaca e felice piccola Chiesa inglese che era il suo più diretto punto di riferimento: il fenomeno delle conversioni. Chi si converte al cattolicesimo dal protestantesimo infatti lo fa spesso, riconosce la Petre, affascinato proprio da quest'uso improprio dell'autorità spirituale che la Petre rifiuta. Caso particolare, dopo tutto, della tendenza attuale all'«illimitata sottomissione all'autorità dei professionisti», che fa da contraltare a quella «di affermare i diritti del giudizio e dell'iniziativa privata», il neoconvertito, o per lo meno un certo tipo di neoconvertito, cercherebbe nell'autorità ecclesiastica lo stesso tipo di sicurezza che gli dà il suo avvocato o il suo medico. Il che presuppone, da parte del convertito in questione, la possibilità di dividere la propria vita in tante regioni, in ciascuna delle quali «qualche professionista avrà un'immediata prevalenza»²¹⁵. La difficoltà per lui sta però nel fatto «che gli interessi di tutta l'intera vita sono così sottili e penetrano talmente da per

²¹⁴ Ivi, p. 75.

²¹⁵ Cfr. M. D. Petre, *Responsabilità personale ed autorità professionale*, in *Cattolicesimo ed indipendenza*, cit., pp. 106-8. Ma su questo problema è importante anche il saggio successivo *Prima e dopo la conversione* (pp. 122-30).

tutto che riesce impossibile poterli circoscrivere in una sola zona»²¹⁶ e la religione di un individuo, nel senso profondo della parola, non può essere solamente un settore della sua vita: «se la religione non è che uno degli interessi della vita, come può esservi pure sovrana?». Osservazione che consente alla Petre di ribadire la sua posizione di fondo: pretendendo un'autorità illimitata la gerarchia ecclesiastica, passando indebitamente dal ruolo di esperta in teologia o liturgia ad esperta capace di condizionare la religione e quindi la vita dell'intero individuo, dilata in maniera inaccettabile la propria funzione: «lasciamo le particolarità tecniche ai professionisti di ciascun ramo, ma ricordiamoci che a noi spetta sommare tutti i vari interessi in uno solo [...] noi dobbiamo al Papa ed a Cesare ciò che è del Papa ed è di Cesare: ma anche dobbiamo ciò che loro spetta, alla nostra anima ed a Dio»²¹⁷.

Conclusione logica del discorso, una radicale e quasi milliana difesa della funzione delle minoranze dentro la Chiesa: «il “Regno di Dio”, inteso nel senso in cui può ammetterlo anche un positivista, è sempre stato nel suo iniziarsi un granello di senapa: da una minoranza è sempre venuto fuori tutto ciò che nel mondo v'ha di meglio»²¹⁸. Nessun problema di verità può essere infatti risolto a colpi di maggioranza – ed è significativo che il riferimento sia soprattutto a quella maggioranza che decise per l'infalibilità pontificia al Concilio Vaticano Primo – e quindi a maggior ragione nessun essenziale problema della coscienza religiosa potrebbe venire risolto in questo modo. All'autorità che pretende di rappresentare i diritti della maggioranza dovrebbero così restare aperte solo due strade: «o incorporare alle proprie vedute le vedute di lei, ovvero tollerarle lasciandole crescere forti o morire»²¹⁹.

3. Qualche riflessione finale

In un libro, oggi molto letto e molto di moda, per lo meno in ambiente anglo-sassone (visto che non ha avuto ancora una traduzione italiana), sulla *vexata quaestio* dei diritti delle minoranze etniche e culturali in un'epoca di grandi migrazioni e di inevitabile multiculturalismo, *Multicultural Citizenship* di Will Kymlicka, si possono leggere passi di questo genere:

Liberal principles impose two fundamental limitations on minority rights. First, a liberal conception of minority rights will not justify (except under extreme circumstances) 'internal restrictions' – that is the demand by minority culture to restrict the basic civil or political liberties of its own members [...].

²¹⁶ M. D. Petre, *Responsabilità personale ed autorità professionale*, in *Cattolicesimo ed indipendenza*, cit., p. 113.

²¹⁷ Ivi, p. 121.

²¹⁸ Cfr. M. D. Petre, *Le minoranze*, in *Cattolicesimo ed indipendenza*, cit., p. 157.

²¹⁹ Ivi, p. 162.

Liberalism is committed to (perhaps even defined by) the view that individuals should have the freedom and capacity to question and possibly revise the traditional practices of their community [...]. In short, a liberal view requires freedom within the minority group, and equality between the minority and majority groups²²⁰.

Dato per ammesso, se non altro per amore dell'ipotesi, che i cattolici d'inizio secolo si trovassero, in Italia ed in Francia (per non parlare naturalmente dell'Inghilterra e della Germania) nella situazione di una minoranza, istituzionale se non numerica, a cui veniva negato il riconoscimento della propria specificità culturale, non si può non vedere l'applicabilità di queste tesi alla situazione appena descritta. Da questo punto di vista quindi la presa di posizione ufficiale della rivista «Coenobium», che abbiamo appena esaminato, appare indiscutibilmente ed irrimediabilmente una presa di posizione kymlickana, molto ma molto *ante litteram*. Non a caso alcuni dei casi concreti discussi dallo stesso Kymlicka – ad es. il caso di due membri della *Hutterite Church* canadese, espulsi dalla comunità e quindi costretti a perdere ogni diritto ai beni frutto del loro lavoro ma legalmente proprietà comune della comunità, per aver messo in discussione per altro molto parzialmente i presupposti dogmatici della loro Chiesa²²¹ – assomigliano in maniera inquietante alla situazione dei sacerdoti cattolici come non solo miss Petre ma l'anonimo sacerdote la descrivono.

I testi da noi riassunti e brevemente commentati però ci permettono forse di aggiungere alcune osservazioni di principio: tanto per cominciare appare evidente, ancora più forse di quanto il prof. Kymlicka non ritenga, il nesso che lega i suoi due aurei principi: «freedom within the minority group» e «equality between the minority and majority groups». La lettera al «Corriere della sera» dell'illustre prof. Einaudi – paradossalmente nella sua funzione pubblica economista liberale e liberista ma, come privato cittadino, devoto cattolico – che si scandalizzava per la violazione della libertà di coscienza dei professori universitari ma a cui non veniva neppure in mente che il suo modo di ragionare, sacrosanto per un liberale, fosse applicabile anche ai sacerdoti costretti al giuramento antimodernista, è significativa. È proprio perché non si accetta, o non si accettava – e non lo accettavano né i cattolici tradizionalisti né i laico-liberali – di porre sullo stesso piano cultura cattolica e cultura liberale, che non si riconosceva nessun minimo diritto di protezione ai cattolici dissidenti, *dentro* la loro cultura, per dirla alla maniera di Kymlicka. È però impossibile e avrebbe dovuto esserlo anche nel 1910, almeno nell'ambito della nostra tradizione liberale, un multiculturalismo di qualsiasi tipo senza un reciproco riconoscimento di parità almeno virtuale, fatte salve naturalmente le opzioni ultime di coscienza. E la ragione ultima per cui i laico-liberali del 1910 non se ne accorsero, con la lodevole eccezione della redazione di «Coenobium», sta probabilmente nell'errore che Kimlicka attribuisce, probabilmente a ragione, anche a Stuart Mill: il

²²⁰ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 152.

²²¹ Cfr. *ivi*, pp. 161-2.

pensare che il liberalismo possa essere possibile solamente all'interno di un universo culturale omogeneo ove tutti, o per lo meno tutti i membri della classe dirigente, hanno gli stessi valori²²².

La posizione della Petre, che abbiamo cercato, appunto per questo, di mettere particolarmente in risalto, aggiunge qualcosa di non meno essenziale, prospettando di fatto, con la sua idealizzazione della vecchia Chiesa cattolica inglese e la sua un po' paradossale ecclesiologia, una specie di *status* prevalentemente elettivo dell'essere minoranza (ed evidentemente maggioranza). Si è veramente minoranza (o maggioranza) culturale quando si sceglie di esserlo, e fintanto che si sceglie di esserlo; e tanto più si idealizzano i valori propri della "minoranza" (o maggioranza) di cui si sceglie di far parte, quanto più essi dipendono dalla nostra libertà di scelta. Ogni *auctoritas* esercitata all'interno di una qualsivoglia minoranza ha il suo fondamento ultimo nella libera scelta di chi l'accetta come tale e si fonda in ultima analisi su di una negoziazione implicita od esplicita – anche se chi la esercita tende naturalmente a dimenticarselo, esattamente come tendevano a dimenticarselo il papa e mons. Amigo. Il che significa, da un punto di vista alla Kimlicka, ad es. che la domenica, invece del venerdì islamico o del sabato ebraico, è veramente importante solo per chi va effettivamente a messa; per gli altri, quelli che non ci vanno, dovrebbe essere la stessa cosa degli altri giorni, ed è inutile difendere il valore aggregativo di riti in cui più non si crede; fermo restando il fatto che qualora ci si creda essi assumono un significato sempre nuovo – ma questo vale anche per islamici ed ebrei. Significa anche però soprattutto che ogni gruppo o sottogruppo culturale non va mai pensato come una realtà omogenea e compatta – come papa Pio X pensava dovesse essere la Chiesa – ma sempre come un aggregato di ulteriori "minoranze" che negoziano esplicitamente, o più spesso implicitamente e inconsapevolmente, la loro appartenenza al gruppo, e lo fanno con tanta maggior decisione quanto più dispongono di una forte motivazione ideale a permanere nel gruppo stesso e a riconoscersi nei suoi valori ultimi. E la democrazia liberale moderna che vorrebbe essere "multiculturale" dovrebbe cercare di non ignorarlo.

²²² «For liberals like Mill, democracy is government "by the people", but self-rule is only possible if "the people" are "a people"-a nation», e appunto per questo «free institutions are "next to impossible" in a multination state» (ivi, p. 52). Sarebbe interessante cercare di applicare questa tesi kymlickana non solo al caso che ci interessa ma ad es. alla ben nota difesa d'ufficio che il liberale per antonomasia Benedetto Croce fece dell'inquisizione cattolica (cfr. *La libertà di coscienza e di scienza*, «La critica», 1909, pp. 287-92, ma soprattutto *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909, pp. 47-8, ancora più esplicita).

GIUSEPPE RICONDA

ONTOLOGISMO E FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Parto innanzi tutto dalla constatazione che il termine “ontologismo” è stato “rilanciato” nel nostro ambiente culturale da Augusto Del Noce, per designare com’è noto una linea di pensiero da lui intesa come alternativa all’ateismo, fenomeno innegabile della modernità, che ha i suoi rappresentanti in Cartesio, Pascal, Malebranche, Vico e Rosmini. In questa linea di pensiero per Del Noce l’ontologismo come “essenza filosofica” (opzione fondamentale) viene chiarendosi e costituendosi nella sua intenzionalità speculativa ultima, purificandosi anche da quegli elementi che portava seco ai suoi inizi e che avevano spesso suscitato la diffidenza dell’autorità ecclesiastica. Le figure storiche a cui Del Noce si richiama per illustrarla la lasciano trasparire solo se prese nel loro insieme, indicandola più che altro come direzione di pensiero, direzione continuabile e suscettibile di nuovi approfondimenti in relazione alle “sfide ulteriori” che per potere continuare ad affermarsi essa deve raccogliere e ai problemi che la storia comunque via via pone.

Del Noce non poteva certo ignorare:1) il *Decreto del Santo Uffizio* del 1861 in cui si rispondeva negativamente alla questione se si potessero insegnare *tuto* sette proposizioni “ontologistiche”, la reazione degli ontologisti del tempo (soprattutto della scuola di Lovanio, in Italia il dibattito certamente fu meno vivo) che non si riconobbero in esse e le polemiche che ne seguirono, che lasciarono comunque l’impressione di una certa diffidenza dell’autorità ecclesiastica nei confronti dell’ontologismo e da cui certo emergeva il rifiuto della visione immediata dell’essere stesso di Dio²²³; 2) le discussioni sull’ontologismo del Concilio Vaticano I, le posizioni dei teologi contro l’ontologismo, che avrebbero voluto la condanna «della visione immediata di Dio, non solo faccia a faccia, che è riservata ai beati, ma anche per una semplice visione del nostro spirito», anche se com’è noto una condanna da parte del Concilio non vi fu, ché subito il canone fu rigettato con la motivazione che l’ontologismo era “un sistema considerevolissimo” che non poteva essere studiato di passaggio, ma, data la gravità del soggetto, “doveva essere studiato conciliarmente”, e il Concilio si sciolse senza esprimersi su questo punto; 3) la messa all’Indice di opere di autori a cui egli pure si rifaceva: di Malebranche, della *Recherche* (1707) e degli *Entretiens* (1714) (anche se non si può dire senza avere visto i rapporti degli esaminatori se fosse messo all’Indice per le sue tesi ontologistiche: una ricerca in questo senso sarà possibile in futuro), di Gioberti, del *Gesuita moderno* prima (1849) e di “tutte le opere” (1852) poi (ma anche qui occorrerebbe approfondire la

²²³ Cfr. al proposito L. Foucher, *La philosophie catholique en France avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle* (1800-1880), Parigi, Vrin, 1955, specialmente i capp. VII e IX.

questione coll'esame dei documenti degli esaminatori e ricostruirla nella sua complessità: è auspicio che il gruppo che si è costituito attorno a Malusa proceda in questo senso); nonché la presenza nelle 40 proposizioni rosminiane condannate di quanto nel rosminianesimo vi era di sapore ontologistaico. Degli ontologisti a cui egli si richiamò solo il Gerdil non subì condanne, cosa che si è spiegata con il fatto che la Francia non aveva ancora conosciuto gli effetti negativi di dottrine panteistiche e razionalistiche come quella di Cousin a cui secondo certuni l'ontologismo era vicino e che spesso erano unite all'ontologismo nella condanna, e per il grande e complesso significato apologetico anti-illuministico della sua opera²²⁴.

Del Noce redigendo la voce "ontologismo" per l'*Enciclopedia filosofica* parte dalla definizione seguente: «teoria per cui la conoscenza di Dio, per intuizione a priori (visione) è la condizione di ogni possibilità di conoscenza»²²⁵, ma chiarisce poi che vi sono due possibilità per l'ontologismo, a seconda che si ponga come oggetto dell'intuito l'Essere reale stesso o che si riduca l'essere a Idea, a oggetto puro immanente alle coscienze.

Egli rifiuta la sua caratterizzazione come «soprannaturalizzazione del naturale», cioè di «dottrina che abolisca le frontiere tra la visione beatifica e la visione delle verità eterne quaggiù», e anzi afferma che «si può dire che l'ontologismo si presenti per la prima volta in forma organica e coerente, solo quando si pensa di avere raggiunto le premesse filosofiche indispensabili per la distinzione tra l'intuizione naturale di Dio e l'esperienza mistica in senso stretto: le condizioni per riferire il termine di "visione in Dio" alla conoscenza umana naturale senza pregiudicare perciò la distinzione fra naturale e soprannaturale». Ciò sarebbe avvenuto per la prima volta con la filosofia di Nicola Malebranche per il quale i limiti della nostra conoscenza tornano ad essere definiti nei precisi termini in cui li aveva posti il tomismo (conosciamo l'essenza delle cose materiali, ma non quella della nostra anima, conosciamo Dio solo in quanto è partecipabile dalle sue creature, quindi non vediamo con chiarezza e distinzione che la sua esistenza mentre ci è ignota la sua essenza assoluta). Del Noce nega l'esistenza dell'ontologismo in senso stretto (non di motivi ontologistaici) nella filosofia medioevale. Per quel che riguarda i rapporti con l'agostinismo avanza la tesi che nell'orizzonte cartesiano si determini una rottura della sua unità (la rottura fra l'agostinismo delle verità razionali e l'agostinismo del cuore, quello dell'ontologismo delle verità razionali e quello della sperimentazione delle verità religiose) parallela a quella che si compie con il giansenismo e Pascal. Malebranche resta comunque il protagonista di questa storia: se ne segnala lo sviluppo in Inghilterra dove si combina, con il Norris, con la dottrina dei platonici di Cambridge; negli

²²⁴ Per un'ottima recensione sintetica della questione da cui partire cfr. la voce *Ontologisme* di A. Fonck in *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. IX, coll. 1000-1061.

²²⁵ Cfr. *Enciclopedia filosofica*, ristampa della seconda edizione, Firenze, Lucarini, 1982, Vol. VI, pp.117-25. Ora in A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 485-99 (di qui saranno tratte le citazioni seguenti). Ivi, p. 485.

spiritualisti italiani (come il Fardella), il cui “umanesimo agostiniano” costituisce la precultura di Vico; in Gerdil che lo connette all’empirismo e alla dottrina del senso morale del Reid, aprendo così la via per un riscatto dell’ontologismo dall’idealismo gnoseologico. Gerdil ebbe grande influenza, sui rappresentanti della filosofia della restaurazione cattolica nella prima metà dell’Ottocento (Maistre, Bonald, Gioberti), alla quale «sono essenziali insieme l’anticartesiano e il richiamo a Malebranche». Gioberti viene considerato la figura di maggior rilievo, anche se si pone come problematica la riuscita di quello che si considera il tratto fondamentale del suo pensiero, la netta dissociazione di Malebranche da Cartesio tramite Vico. Da un lato si dice che Gioberti riconosce espressamente Malebranche e Vico come i suoi due autori, dall’altro ci si domanda se «il limite critico del giobertismo e insieme la ragione del suo scacco o almeno della sua incompiutezza come filosofia cristiana non sia proprio da ricercare in questa ricomprensione di Vico attraverso l’ontologismo»²²⁶.

Nella considerazione dell’ontologismo nel pensiero del novecento Del Noce si rifà a Carabellese. Carabellese non si richiama, egli dice, a Cartesio, ma a Kant; in nessun modo l’ontologismo carabellesiano può essere pensato come sviluppo di quello cartesiano-malebranchiano, ma, a prescindere dalle profonde differenze che li dividono, essi trovano il loro tratto comune «nell’essere entrambi una difesa della metafisica entro l’idealismo moderno», nel potersi designare entrambi come «la forma necessaria che l’idealismo moderno deve assumere quando intenda conservare l’idea della filosofia come metafisica ed evitare un rovesciamento in cui è pure portato a negarsi come idealismo»²²⁷.

Ancora Del Noce considera due altre qualificazioni dell’ontologismo, quella per la quale si designano con il termine i sostenitori dell’argomento ontologico e quella per cui esso viene usato per indicare l’affermazione della tesi esemplaristica, o la tendenza platonica in genere (il «realismo platonico»). Queste estensioni, egli diceva, «hanno una loro verità in una prospettiva storica, in quanto l’ontologismo deve presentarsi come la posizione di pensiero che porta l’argomento ontologico alla sua rigorosa coerenza e come la verità ultima dei “ritorni all’interiorità” di Platone e di S. Agostino, ma non possono puntualizzare una concezione. Danno anzi luogo ad equivoci: così si parla dell’ontologismo di Rosmini, quando invece nell’opera del Rosmini si deve vedere la più rigorosa critica dell’ontologismo che sia stata compiuta nella tradizione agostiniana»²²⁸.

In questo saggio di definizione v’è tutta una serie di problemi, l’elaborazione dei quali porterà ad una precisazione del senso che Del Noce annette al termine ontologismo quando lo usa per indicare la sua proposta speculativa.

²²⁶ Ivi, pp. 487-95.

²²⁷ Ivi, p. 497.

²²⁸ Ivi, pp. 486-7.

Partiamo anzitutto dal punto in cui si dice che l'ontologismo malebranchiano avrebbe portato ad una rottura dell'unità dell'agostinismo. Ancora nel 1958 (l'anno successivo a quello in cui scrisse, com'è presumibile, la voce ontologismo per l'*Enciclopedia filosofica*), in un articolo che annuncia in qualche modo la sua concezione dipolare della storia della filosofia, vedeva costituirsi nella modernità una «linea classica di pensiero cattolico» sul prolungamento di Malebranche, comprendente Vico Gioberti Rosmini, suggerendo che il malebranchismo appunto trovasse la sua continuità in Italia mentre nel pensiero francese prevalessse Pascal su Malebranche: Pascal era allora designato come il pensatore che nel rifiuto di quanto v'è di greco (di platonico) nell'agostinismo riproponeva una reinterpretazione dell'uomo e del suo destino in termini ebraici²²⁹.

Penso che questa posizione fosse dovuta alla ancora mancante consapevolezza dell'importanza dell'esistenzialismo per la problematizzazione della storia della filosofia, l'esistenzialismo come essenza filosofica che nei filosofi a cui si richiamava per il suo costituirsi (Pascal, Kierkegaard, Dostoevskij) riproponeva come imprescindibile il problema di una critica al razionalismo. Il razionalismo per Del Noce si configura com'è noto per l'affermazione del primato della filosofia sulla religione e per la negazione ad essa correlativa del miracolo e del mistero e quindi del peccato originale, dovendo nel suo quadro il male essere pensato come coincidente con la finitezza stessa. Esso è il presupposto di ogni ateismo, sicché una critica dell'ateismo deve innanzi tutto porsi come critica del razionalismo. Ma è proprio questo primato che è problematizzato dai pensatori indicati, anche se questa critica non è sufficiente da sola a vincere l'ateismo (come vedremo ad essa deve accompagnarsi la ripresa del motivo della partecipazione).

Veniamo così al *Problema dell'ateismo* (1964)²³⁰ in cui Del Noce va oltre alla definizione dell'ontologismo data per l'*Enciclopedia* e giunge ad una definizione "storica" (da intendersi nel senso che si è visto sopra) di esso. L'ontologismo, si dice, ha il suo inizio nel pensiero moderno con il tentato superamento malebranchiano di Pascal e la continuazione di Malebranche in Vico: la sua storia coincide con quella della riaffermazione dell'umanesimo dopo la critica pascaliana e nella riconquista della metafisica dopo il criticismo visto nella forma pascaliana e non in quella kantiana; è anche possibile designarlo come un superamento del negativismo pascaliano che ne integri però la novità (la tesi della complementarità di deismo e ateismo in cui è da ravvedersi la prima forma, in qualche modo esemplare, della critica al razionalismo). Nei rispetti dell'agostinismo accentua l'aspetto di filosofia della presenza di Dio, differenziandosi dall'esistenzialismo per la prevalenza in questo del Dio nascosto. Si delinea così la celebre linea Cartesio Pascal Malebranche Vico Rosmini. Il problema Pascal-Malebranche è approfondito nel senso che dall'esame del tentato e fallito

²²⁹ Cfr. A. Del Noce, *Pensiero cristiano e comunismo: "Inveramento" o "risposta a sfida"?*, «Il Mulino», 1959, pp. 307-18.

²³⁰ Cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964, IV ed. 1990, sp. le pp. 103-7 e 377-511.

superamento malebranchiano di Pascal emerge chiaramente che il motivo malebranchiano della partecipazione può essere mantenuto *solo* quando lo si liberi dalla subordinazione al razionalismo teologico in cui in Malebranche si trova unito o dal razionalismo filosofico in genere, liberazione che può avvenire *solo* attraverso una ripresa della critica pascaliana al razionalismo quale si configura nella tesi della complementarità di deismo e ateismo. Si pone così il problema di cui l'ontologismo vive: è possibile pensare l'essere come partecipazione e come mistero? Non si annulla il senso dell'essere e dei rapporti dell'uomo all'essere se i due termini vengono pensati separatamente o affermati unilateralmente? Si badi questo è il problema di cui l'ontologismo vive, ché una considerazione conclusiva della linea storica indicata, deve registrare che in essa è portata all'esasperazione l'opposizione fra tomismo e agostinismo e si verifica quella rottura dell'agostinismo di cui si è detto, e che il programma ontologista resta in Vico limitato ad una riaffermazione dell'umanesimo separato da ciò che aveva portato agli aspetti eretici del pensiero rinascimentale. Diverso però è il caso quando questa considerazione storica coglie l'unità di ispirazione dei filosofi che compongono questa linea nella ricerca di una essenza filosofica capace di resistere all'ateismo, ché allora nel suo svolgimento essa si rivela come intenzionalità ultima che muove questi filosofi e ha la sua espressione migliore in Rosmini. L'ontologismo, così "definito", permette comunque di porre esattamente un problema evitando fin da principio posizioni false e unilaterali, indicando la via per una sua soluzione.

L'altro problema lasciato aperto dalla definizione dell'*Enciclopedia* era quello di una valutazione di Gioberti e Rosmini. Ora non starò qui a rifare la storia che portò Del Noce da un primitivo entusiasmo per Gioberti (a dire il vero a mio parere mai venuto meno) a Rosmini. Il fatto è che nell'ontologismo doveva essere risolta l'ambiguità cartesiana mentre la filosofia di Gioberti finì con l'apparire a Del Noce colpita da una fondamentale ambiguità (a ciò fu portato dagli studi su Gentile, scritti fra il 1964 e il 1969 e ora raccolti in volume), cioè dalla compresenza di posizioni opposte egualmente sostenute²³¹. Questa compresenza in qualche modo era già stata avvertita precedentemente da Del Noce, che la trovava fra l'altro nella doppia considerazione giobertiana della modernità, ora considerata negativamente nei termini di un incurabile soggettivismo dissolutore di ogni metafisica, ora valutata positivamente nella linea Malebranche-Vico, una linea che secondo Del Noce Gioberti, anche per il mantenimento del giudizio opposto, non aveva saputo sviluppare adeguatamente²³². Gli studi su Gentile citati lo portarono ad insistere più sull'ambiguità

²³¹ Cfr. A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1990, pp. 208-11.

²³² Questo mi sembra il senso delle affermazioni sui limiti del giobertismo segnalati nella voce dell'*Enciclopedia*. Il massimo avvicinamento a Gioberti è del 1961, in due articoli scritti in occasione delle celebrazioni dell'Unità d'Italia in cui si poneva il problema dell'unità politica dei cattolici e della possibilità di una riforma in senso giobertiano del

giobertiana che non sugli elementi positivi nel giobertismo presenti. Il giudizio più equilibrato su Gioberti e Rosmini (rivendicato sin dal 1964 all'ontologismo) mi pare contenuto nel saggio-recensione all'edizione della *Teosofia* della Raschini. Il senso di questa grande opera di Rosmini viene visto propriamente nell'aver liberato l'ontologismo (inteso come partecipazione dell'uomo al divino) dal razionalismo, e quindi nello sforzo di dare una soluzione compiuta al problema fondamentale che l'ontologismo secentesco aveva posto. «La *Teosofia* rappresenta appunto un “Rosmini dopo Gioberti”, stimolato certamente dalle obiezioni giobertiane, ma insieme inflessibile critico di quei punti che potevano dare appiglio alla polemica [sc: da parte del neo-tomismo], cioè di quegli aspetti discutibili della filosofia di Gioberti, che sono anche gli aspetti fantastici e quelli in cui ha modellato l'ontologismo sulle sue esigenze politiche»²³³.

Vorrei insistere ancora su due punti. Innanzi tutto Del Noce parla nel *Problema dell'ateismo* non di ontologismo *tout court*, ma di ontologismo cristiano moderno. Ciò porta in piena evidenza non solo il problema se si possa parlare di un ontologismo medioevale, ma quello molto più importante del rapporto fra ontologismo tomismo e agostinismo. Ora su questi rapporti che sulla base dell'ontologismo avrebbero dovuto essere risolti nell'oltrepassamento dell'opposizione, in questo medesimo saggio si scrive: «gli studi rigorosi sul rapporto fra Rosmini e S. Tommaso sono appena agli inizi: e potranno forse portare a risultati sorprendenti, se si pensa che prima guida di S. Tommaso fu Dionigi, e solo subordinatamente Aristotele»²³⁴. E qui viene in chiaro, mi sembra di potere dire, la ragione dell'interesse che Del Noce dimostrò per l'opera storica di Gilson, volta fra l'altro a una ricostruzione del tomismo che ne portasse in piena luce le inflessioni agostiniane e ne sottolineasse i motivi che potevano segnare un incontro con l'esistenzialismo (dove anche l'importanza dello studio di Gilson per definire i rapporti fra ontologismo ed esistenzialismo)²³⁵. Probabilmente l'ontologismo nel pensiero di Del Noce poteva essere trascritto oltre che in termini rosminiani, anche in termini tomistici, di un tomismo essenziale (come essenziale era il rosminianesimo che raccomandava) fondato su quei due motivi di partecipazione e mistero di cui dicevo. La modernità dell'ontologismo infatti consiste non nell'essere mosso dall'esigenza di sostituire all'aristotelismo la filosofia moderna per giungere ad un'espressione razionale della fede, “aggiornandola” nei confronti della filosofia moderna, ma, come ho già suggerito, nel porsi come tentativo di risposta alla sfida che nell'ambito della filosofia moderna è gettata al cristianesimo: non un semplice ritorno alla tradizione ma un ritorno alla tradizione che sottolinei ed approfondisca

partito dei cattolici. Cfr. A. Del Noce, *Per una interpretazione storica del Risorgimento*, “Humanitas”, gennaio 1961, pp. 16-40, e *Interpretazioni revisionistiche e interpretazione storica del Risorgimento*, “Civitas”, 1962, pp. 15-34.

²³³ *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 550.

²³⁴ *Ivi*.

²³⁵ Cfr. A. Del Noce, *Chestov e Gilson*, «Archivio di Filosofia», 1980, *Esistenza Mito Ermeneutica*. Scritti per Enrico Castelli, vol. II, pp. 315-26. Cfr. anche *Fede e filosofia secondo Gilson*, in *S. Tommaso nella storia del pensiero*. Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, vol. VIII, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1982, pp. 301-7.

quegli aspetti di essa che permettono di riaffermarla nei confronti delle critiche rivolte ad essa nel seno della filosofia moderna o che possano mostrare come filosofando a contatto di essa si possano affrontare senza doverla abbandonare i nuovi problemi che la storia pone. Comunque il problema del rapporto fra l'ontologismo cristiano moderno e la tradizione tomistico-agostiniana è un problema che deve essere approfondito, anzi questo è il compito che inevitabilmente spetta a chi voglia riprendere e portare avanti il rosminianesimo, assieme a quello di scrivere una storia della filosofia secondo le categorie formulate nella *Teosofia*²³⁶.

Al problema se possa esistere un ontologismo che non sia cristiano si deve rispondere per la nuova posizione negativamente, ciò in considerazione del fatto che esso non può resistere alle critiche dell'attualismo e si trova coinvolto nella sua crisi insuperabile (tesi questa che meriterebbe un lungo sviluppo e che qui non può che essere accennata).

In secondo luogo Del Noce nel definire ontologismo la sua proposta speculativa vuole distinguerla da quella che è stata presentata per la condanna dai teologi del Vaticano I, che si configura per lui non come ontologismo *tout court* ma come una sua particolare forma, «come posizione logicamente vicina al razionalismo e al panteismo, in quanto affermando l'unità della ragione divina e dell'umana»: il carattere della sua proposta di ontologismo invece «consisterebbe in questa separazione dell'ontologismo dal razionalismo e si porrebbe come critica di ogni forma di ontologismo nel senso di posizione esposta al rovesciamento in razionalismo ed immanentismo» e in questo senso l'accordo con Rosmini (al tempo stesso ontologista e antiontologista secondo i due sensi di ontologismo) sarebbe pieno al punto che in questi termini Del Noce pensa di potere definire il nucleo della filosofia rosminiana²³⁷.

Abbiamo visto che Del Noce nella voce per l'*Enciclopedia* aveva riconosciuto accanto a un senso ristretto di ontologismo sensi più larghi, quello ad esempio che lo connetteva alle tesi dell'esemplarismo platonico-agostiniano e lo indicava come la verità ultima dei ritorni all'interiorità di Platone e Agostino. E abbiamo visto che, pur riconoscendo un elemento di validità in questo senso lo scartava poi perché in base ad esso si sarebbe dovuto chiamare ontologista anche un Rosmini. Ora Rosmini è chiamato ontologista (nel senso precisato) e forse il senso largo del termine ontologismo prima scartato potrebbe essere riabilitato. Un ontologismo separato dal razionalismo non può porsi altrimenti che come una teoria della partecipazione, quale emerge dallo stesso richiamo all'umanesimo nella sua "definizione storica": definizione dell'uomo per la sua partecipazione al divino, presenza nell'uomo di qualcosa (le idee che non possono essere fatte e disfatte a piacimento) che è in lui ma che non è da lui e che come tale rimanda alla trascendenza, ad una trascendenza che sfuma nel mistero. In questo senso può dirsi ontologista non solo Rosmini, ma

²³⁶ *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 552.

²³⁷ Ivi, pp. 540-1.

anche il Manzoni del dialogo *Dell'Invenzione*. L'uomo cioè si definisce per il suo rapporto originario con la verità, con l'essere in base al quale solo può definirsi il suo rapporto con il mondo: si tratta di riaffermare questa immagine dell'uomo contro quelle che vengono elaborate nel mondo moderno, che definiscono invece l'uomo solamente in rapporto con il mondo, celebrando le possibilità che ha di dominarlo o riassorbendolo in esso.

L'ontologismo, di nuovo uso categorie molto ampie e mi rendo conto di proporre tesi che avrebbero bisogno di ben altra giustificazione, è la forma che la "filosofia cristiana" (non per nulla lo stesso concetto di "filosofia cristiana" si forma in questo ambito) prende quando voglia rispondere al processo di secolarizzazione, che è parte così cospicua della modernità. Se per il processo di secolarizzazione l'uomo deve comprendersi in termini puramente mondani (Dio quando non è negato si pone come semplice garante delle realizzazioni umane o è confinato in una trascendenza che non ha alcun rapporto con il mondo), l'ontologismo invece, come si è appena detto, insiste che c'è nell'uomo qualcosa che non può spiegarsi in termini mondani e che rimanda ad una trascendenza che sfuma nel mistero. In questo senso può anche essere definito come una filosofia di tipo umanistico-cristiano della presenza di Dio. Ma l'umanesimo che l'ontologismo professa ha assorbito in sé le ragioni dell'antiumanesimo (è al di là dell'antitesi umanesimo-antiumanesimo da cui non seppe districarsi Pascal), insiste non solo sulla finitezza dell'uomo ma anche sulla sua situazione di peccato, sforzandosi di dimostrare però come anche in questa sua situazione si apra per lui lo spazio di un profondo impegno etico-politico in una prospettiva (forse qui introduco una mia curvatura personale) che non può che risultare escatologica. Quanto alla presenza di Dio che si annuncia negli elementi "divini" che l'uomo trova in sé non può certamente essere spinta sino alla negazione del mistero e aprire a questa dimensione ultima è certamente un compito dell'ontologismo che non voglia cedere al razionalismo: la trascendenza deve assumere la figura del mistero nell'atto stesso che ci si offre in certe evidenze.

Il problema dell'ontologismo è quindi quello di una definizione dell'uomo per una sua partecipazione all'essere in un orizzonte di mistero, nella chiara consapevolezza che il significato etico-religioso della vita è negato sia se si smarrisce il senso della partecipazione che quello del mistero. Io penso che in questo modo Del Noce ci abbia dato le indicazioni di come l'ontologismo ottocentesco possa essere continuato: di cosa vi sia in esso di vivo e di morto.

Al suo centro è il problema dell'intuizione intellettuale. Riabilitazione dell'intuizione intellettuale è la parola d'ordine dell'ontologismo ottocentesco e ciò pone un problema di straordinaria importanza che formulerei così: l'oltrepassamento degli esiti nichilistici del pensiero moderno è possibile solo attraverso una ripresa della problematica che sotto questa rubrica si raccoglie. Tutto sta a darne una formulazione veramente critica, capace di garantire al tempo stesso

la finitezza umana e la trascendenza: ora è da domandarsi se questa formulazione non sia stata data, come suggerisce Del Noce, da Rosmini sotto lo stimolo delle critiche di Gioberti, e se questa sia la via aperta dall'ontologismo ottocentesco ancor oggi proseguibile: il che non vuol dire ripeterla alla lettera ma elaborare comunque una teoria che tenga conto delle esigenze speculative irrinunciabili che in essa si annunciano. Quel che dalla teoria dell'intuizione intellettuale deve anzitutto essere raccolto è il motivo della recettività che è alla base della conoscenza umana e della stessa umana attività in tutti i suoi ordini e gradi, l'apertura essenziale costitutiva dell'umanità ad un essere che si dà nella sua evidenza, e al tempo stesso che si trascende nel mistero. Solo una filosofia della creaturalità costruita su queste basi può essere una risposta valida al nichilismo odierno, che tende a dissolvere l'Essere in un discorso formale-astratto assunto per concreto o nel gioco degli infiniti rimandi ermeneutici.

Su queste basi si capisce perché Del Noce tenesse ad usare per indicare la sua posizione questa parola ontologismo, distinguendola con essa da due altre posizioni, il cosmologismo e l'esistenzialismo.

Per cosmologismo intendeva una posizione tendente a confondere metafisica e scienza o a separarle al punto da rendere quasi insignificante la metafisica nei confronti della scienza, certi atteggiamenti di neoscolastici che coltivavano la metafisica un po' come gli hegeliani la filosofia della natura, qualcosa su cui non insistere troppo pur riconoscendola, data la sua sterilità, per darsi alla ricerca scientifica o a una teologia mantenente rapporti sempre più tenui con la metafisica. Nulla di più lontano dall'ontologismo di questo naturalismo con giustapposizioni fideistiche (anche se mai in questo ambito riconosciute come tali): l'ontologismo infatti è più che mai vicino alla posizione tradizionale, con la sua distinzione-conessione di scienza e sapienza e con la sua proposta di una certa unità di filosofia e teologia²³⁸.

Con esistenzialismo egli indicava invece essenzialmente una filosofia del Dio nascosto e ad esso anche obiettava di non riuscire veramente a giustificare l'attività etico-politica dell'uomo (pur nel riconoscimento della sua importanza per la problematizzazione della storia della filosofia e per l'impostazione della critica al razionalismo).

Ora, mentre mi pare assai chiara la distinzione dal cosmologismo e la critica ad esso, penso che queste critiche all'esistenzialismo siano in parte almeno ingiuste, soprattutto se riferite all'esistenzialismo religioso (all'esistenzialismo cioè che ha problematizzato il rapporto filosofia e religione nel senso che si detto, non solo Pascal, Kierkegaard e Dostoevskij, ma anche Marcel e Berdjaev) che in fondo è quello a cui Del Noce si riferisce. Circa la prima, vorrei osservare che l'esistenzialismo è sì una filosofia del Dio nascosto ma anche una filosofia del rapporto ontologico:

²³⁸ Cfr. *Chestov e Gilson*, cit., p. 325.

la sua rivendicazione del singolo nei confronti di un tutto naturalisticamente o idealisticamente inteso non deve fare dimenticare le sue affermazioni circa i suoi rapporti, sia pur problematici, con l'Essere. Ora tali rapporti sono problematici anche per l'ontologismo, dato che anche per l'ontologismo passano attraverso la libertà, sicché si tratta più che altro di accentuazioni diverse che, senza sminuire l'importanza delle diversità delle accentuazioni, indicano tuttavia una maggior comunanza di quella indicata da Del Noce. L'esistenzialismo non può spingere, senza divenire infedele a se stesso, la sua concezione del Dio nascosto sino alla rottura del rapporto ontologico (l'essere dell'uomo come un rapporto che si rapporta del Kierkegaard della *Malattia mortale*, primo grande trattato di analisi esistenziale). Il mancato riconoscimento di questo punto da parte di Del Noce si spiega forse con il fatto che il suo primo incontro con l'esistenzialismo avvenne con Chestov, in cui il tema del rapporto ontologico è effettivamente assente (cosa che ha portato alcuni a considerare il suo esistenzialismo incompleto o addirittura a non considerare questo pensatore come esistenzialista). Circa la seconda, se è difficile trovare questa giustificazione in Pascal (si ricordi la dottrina dei tre ordini, è questa la concessione che secondo Del Noce Pascal fa al libertino), la questione è certamente più complessa e da studiare in Kierkegaard, e il problema è certamente vivo in Dostoevskij: quanto a Marcel e a Berdjaev non continuiamo ad attingere da essi elementi per una comprensione della politica contemporanea, e sviluppando le loro indicazioni non si giungerebbe ad una posizione assai vicina a quell'umanesimo cristiano raccomandato da Del Noce?

Vorrei quindi concludere con un'osservazione personale. La ricostruzione approfondita delle questioni indicate è un'opera importante da svolgere. Essa deve svolgersi innanzi tutto nella ricerca delle ragioni dell'ontologismo, le ragioni che hanno portato alla sua affermazione come filosofia nella modernità, anche in relazione alla rinascita tomistica che indubbiamente ha segnato la fine della sua fortuna nella seconda metà dell'Ottocento. Il pericolo di panteismo e di razionalismo non è estraneo a chi fa professione di ontologismo, esso deve essere svolto evitando questi pericoli, così come c'è il pericolo di ateismo e irrazionalismo nell'altra grande possibilità di filosofia religiosa presentatasi nella modernità, l'esistenzialismo, che dev'essere parimenti svolto evitando questi due pericoli. Nella misura in cui si riuscirà a svolgere queste due possibilità filosofiche evitando questi pericoli, esse potranno anche fondersi in una sola, la quale, a mio parere, potrebbe costituire un ritrovamento del pensiero tradizionale in un approfondimento capace di mostrare tutta la rilevanza che esso possiede nei confronti dei problemi del nostro tempo e di darci un orientamento sicuro per affrontarli.

APPENDICE

Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede sul valore dei decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati

1. Il Magistero della Chiesa, che ha il dovere di promuovere e custodire la dottrina della fede e preservarla dalle ricorrenti insidie provenienti da talune correnti di pensiero e da determinate prassi, a più riprese si è interessato nel secolo XIX ai risultati del lavoro intellettuale del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), ponendo all'Indice due sue opere nel 1849, dimettendo poi dall'esame, con Decreto dottrinale della Sacra Congregazione dell'Indice, l'*opera omnia* nel 1854, e, successivamente, condannando nel 1887 quaranta proposizioni, tratte da opere prevalentemente postume e da altre opere edite in vita, col Decreto dottrinale, denominato *Post obitum*, della Sacra Congregazione del Sant'Uffizio (Denz 3201-3241).
2. Una lettura approssimativa e superficiale di questi diversi interventi potrebbe far pensare ad una intrinseca e oggettiva contraddizione da parte del Magistero nell'interpretare i contenuti del pensiero rosminiano e nel valutarli di fronte al popolo di Dio. Tuttavia una lettura attenta non soltanto dei testi, bensì anche del contesto e della situazione in cui sono stati promulgati, aiuta a cogliere, pur nel necessario sviluppo, una considerazione insieme vigile e coerente, mirata sempre e comunque alla custodia della fede cattolica e determinata a non consentire sue interpretazioni fuorvianti o riduttive. In questa stessa linea si colloca la presente *Nota* sul valore dottrinale dei suddetti Decreti.
3. Il Decreto del 1854, con cui vennero dimesse le opere del Rosmini, attesta il riconoscimento dell'ortodossia del suo pensiero e delle sue intenzioni dichiarate, allorché rispondendo alla messa all'indice delle sue due opere nel 1849, egli scrisse al Beato Pio IX: «Io voglio appoggiarmi in tutto sull'autorità della Chiesa, e voglio che tutto il mondo sappia che a questa sola autorità io aderisco»²³⁹. Il Decreto stesso tuttavia non ha inteso significare l'adozione da parte del Magistero del sistema di pensiero rosminiano come strumento filosofico-teologico di mediazione della dottrina cristiana e nemmeno intende esprimere alcun parere circa la plausibilità speculativa e teoretica delle posizioni dell'autore.
4. Le vicende successive alla morte del Roveretano richiesero una presa di distanza dal suo sistema di pensiero, e in particolare da alcuni enunciati di esso. È necessario illuminare anzitutto i principali

²³⁹ Antonio Rosmini, *Lettera al Papa Pio IX*, in: *Epistolario completo*, Casale Monferrato, tip. Pane 1892, vol. X, 541 (lett. 6341).

fattori di ordine storico–culturale che influirono su tale presa di distanza culminata con la condanna delle “Quaranta Proposizioni” del Decreto *Post obitum* del 1887.

Un primo fattore si riferisce al progetto di rinnovamento degli studi ecclesiastici promosso dall’Enciclica *Æterni Patris* (1879) di Leone XIII, nella linea della fedeltà al pensiero di S. Tommaso d’Aquino. La necessità ravvisata dal Magistero pontificio di fornire uno strumento filosofico e teoretico, individuato nel tomismo, atto a garantire l’unità degli studi ecclesiastici soprattutto nella formazione dei sacerdoti nei Seminari e nelle Facoltà teologiche, contro il rischio dell’eclittismo filosofico, pose le premesse per un giudizio negativo nei confronti di una posizione filosofica e speculativa, quale quella rosminiana, che risultava diversa per linguaggio e per apparato concettuale dalla elaborazione filosofica e teologica di S. Tommaso d’Aquino.

Un secondo fattore da tenere presente è che le proposizioni condannate sono estratte in massima parte da opere postume dell’autore, la cui pubblicazione risulta priva di qualsiasi apparato critico atto a spiegare il senso preciso delle espressioni e dei concetti adoperati in esse. Ciò favorì un’interpretazione in senso eterodosso del pensiero rosminiano, anche a motivo della difficoltà oggettiva di interpretarne le categorie, soprattutto se lette nella prospettiva neotomista.

5. Oltre a questi fattori determinati dalla contingenza storico–culturale ed ecclesiale del tempo, si deve comunque riconoscere che nel sistema rosminiano si trovano concetti ed espressioni a volte ambigui ed equivoci, che esigono un’interpretazione attenta e che si possono chiarire soltanto alla luce del contesto più generale dell’opera dell’autore. L’ambiguità, l’equivocità e la difficile comprensione di alcune espressioni e categorie, presenti nelle proposizioni condannate, spiegano tra l’altro le interpretazioni in chiave idealistica, ontologista e soggettivistica, che furono date da pensatori non cattolici, dalle quali il Decreto *Post obitum* oggettivamente mette in guardia. Il rispetto della verità storica esige inoltre che venga sottolineato e confermato il ruolo importante svolto dal Decreto di condanna delle “Quaranta Proposizioni”, in quanto non solo esso ha espresso le reali preoccupazioni del Magistero contro errate e devianti interpretazioni del pensiero rosminiano, in contrasto con la fede cattolica, ma anche ha previsto quanto di fatto si è verificato nella recezione del rosminianesimo nei settori intellettuali della cultura filosofica laicista, segnata sia dall’idealismo trascendentale sia dall’idealismo logico e ontologico. La coerenza profonda del giudizio del Magistero nei suoi diversi interventi in materia è verificata dal fatto che lo stesso Decreto dottrinale *Post obitum* non si riferisce al giudizio sulla negazione formale di verità di fede da parte dell’autore, ma piuttosto al fatto che il sistema filosofico–teologico del Rosmini era ritenuto insufficiente e inadeguato a custodire ed esporre alcune verità della dottrina cattolica, pur riconosciute e confessate dall’autore stesso.

6. D'altra parte, si deve riconoscere che una diffusa, seria e rigorosa letteratura scientifica sul pensiero di Antonio Rosmini, espressa in campo cattolico da teologi e filosofi appartenenti a varie scuole di pensiero, ha mostrato che tali interpretazioni contrarie alla fede e alla dottrina cattolica non corrispondono in realtà all'autentica posizione del Roveretano.

7. La Congregazione per la Dottrina della Fede, a seguito di un approfondito esame dei due Decreti dottrinali, promulgati nel secolo XIX, e tenendo presenti i risultati emergenti dalla storiografia e dalla ricerca scientifica e teoretica degli ultimi decenni, è pervenuta alla seguente conclusione:

Si possono attualmente considerare ormai superati i motivi di preoccupazione e di difficoltà dottrinali e prudenziali, che hanno determinato la promulgazione del Decreto *Post obitum* di condanna delle "Quaranta Proposizioni" tratte dalle opere di Antonio Rosmini. E ciò a motivo del fatto che il senso delle proposizioni, così inteso e condannato dal medesimo Decreto, non appartiene in realtà all'autentica posizione di Rosmini, ma a possibili conclusioni della lettura delle sue opere. Resta tuttavia affidata al dibattito teoretico la questione della plausibilità o meno del sistema rosminiano stesso, della sua consistenza speculativa e delle teorie o ipotesi filosofiche e teologiche in esso espresse.

Nello stesso tempo rimane la validità oggettiva del Decreto *Post obitum* in rapporto al dettato delle proposizioni condannate, per chi le legge, al di fuori del contesto di pensiero rosminiano, in un'ottica idealista, ontologista e con un significato contrario alla fede e alla dottrina cattolica.

8. Del resto la stessa Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, mentre annovera il Rosmini tra i pensatori più recenti nei quali si realizza un fecondo incontro tra sapere filosofico e Parola di Dio, aggiunge nello stesso tempo che con questa indicazione non si intende «avallare ogni aspetto del loro pensiero, ma solo proporre esempi significativi di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede»²⁴⁰.

9. Si deve altresì affermare che l'impresa speculativa e intellettuale di Antonio Rosmini, caratterizzata da grande audacia e coraggio, anche se non priva di una certa rischiosa arditezza, specialmente in alcune formulazioni, nel tentativo di offrire nuove opportunità alla dottrina cattolica in rapporto alle sfide del pensiero moderno, si è svolta in un orizzonte ascetico e spirituale, riconosciuto anche dai suoi più accaniti avversari, e ha trovato espressione nelle opere che hanno accompagnato la fondazione dell'Istituto della Carità e quella delle Suore della Divina Provvidenza.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza dell'8 giugno 2001, concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, ha approvato

²⁴⁰ Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Fides et ratio*, n. 74, in: AAS, XCI, 1999 – I, 62.

questa Nota sul valore dei Decreti dottrinali concernenti il pensiero e le opere del Rev.do Sacerdote Antonio Rosmini Serbati, decisa nella Sessione Ordinaria, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 1° luglio 2001.

+ **JOSEPH Card. RATZINGER**

Prefetto

+ **TARCISIO BERTONE, S.D.B.**

Arcivescovo emerito di Vercelli

Segretario

Programma del

Seminario internazionale di studi

CHIESA E PENSIERO CRISTIANO

NELL'OTTOCENTO:

UN DIALOGO DIFFICILE

Accademia Ligure di Scienze e Lettere

Palazzo Ducale – Piazza Matteotti, 5

Genova

Venerdì 2 giugno 2000

Ore 9

Registrazione dei partecipanti

Ore 9,15

Prima sessione

Saluti delle autorità

Introduzione al Seminario

Luciano Malusa

Università di Genova

Le “cause maggiori” della Congregazione dell’Indice nell’Ottocento

Herman Schwedt

Archivio diocesano di Limburg

Riflessioni sulla condanna delle opere di Gioberti

Francesco Traniello

Università di Torino

Discussione

ore 15,30

Seconda sessione

Tavola rotonda presieduta da Mario D'Addio, Università di Roma "La Sapienza":

Le condanne ottocentesche delle tendenze "riformistiche" nel pensiero cristiano: il loro senso e la loro possibile ricostruzione storica

Alejandro Cifres Giménez (Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede): *I documenti delle condanne dell'Ottocento presso l'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*

Giacomo Martina (Pontificia Università Gregoriana): *Per una "ricostruzione storica" delle condanne ottocentesche*

Peter Godman (Università di Tübingen): *Le censure delle Congregazioni dell'Indice e del Santo Uffizio tra Settecento e Ottocento*

Christiane Liermann (Fondazione "Villa Vigoni"): *Le condanne della Chiesa nelle reazioni della cultura tedesca*

Giuseppe Goisis (Università di Venezia): *Le motivazioni "politiche" delle condanne rosminiane*

Francesco Mercadante (Università di Roma "La Sapienza"): *Due differenti modi di affrontare il giudizio delle Congregazioni romane: Rosmini e Gioberti*

Umberto Muratore (Centro internazionale di Studi rosminiani): *Rosmini e la sua sottomissione all'autorità della Chiesa in occasione della condanna del 1849*

Giuseppe Riconda (Università di Torino): *L'ontologismo di Gioberti: motivo controverso di condanna*

Gianluca Cuzzo (Università di Torino): *Per una ricerca sulla condanna delle opere di Gioberti*

Sono previsti ulteriori interventi degli studiosi partecipanti al Seminario: Johan Ickx, Paolo Marangon, Letterio Mauro, Daniele Rolando, Giovanni Battista Varnier.

Elenco dei partecipanti al Seminario

Acerbi	Antonio	Univ. Cattolica S. C. Milano
Ammirati	Monica	Genova
Andrianopoli	Maria Carla	Università di Genova
Arosio	Marco	Univ. Cattolica S. C. Milano
Baldi	Luigi	Associazione Filosofica Ligure
Barcaro	Rosangela	CNR Genova
Bisconti	Ubaldo	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Boggero	Carlo	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Boldorini	Alberto	Genova
Bonanati	Enrica	Università di Genova
Bonetti	Aldo	Univ. Cattolica S. C. Milano
Botto	Evandro	Univ. Cattolica S. C. Milano
Bruzzo	Massimo	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Campodonico	Angelo	Università di Genova
Cassanello	Nicola	Genova
Cattanei	Luigi	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Cavaciuti	Santino	Università di Genova
Ceresola	Giovanna	Università di Genova
Chimirri	Giovanni	Milano
Cifres Giménez	Alejandro	Congr. Dottrina della Fede – Città del Vaticano
Cocorocchio	Ornella	Università di Genova
Cunico	Gerardo	Università di Genova
Cuozzo	Gianluca	Università di Torino
D'Addio	Mario	Univ. di Roma La Sapienza
Dellacasa	Maria Teresa	Genova
De Lucia	Paolo	Università di Genova
Facco	Marisa	Università di Genova
Firpo	Marina	Genova
Franck	Juan Francisco	I.A.P. Liechtenstein
Frisoni	Roberto	Genova
Ghirardi	Francesco	Genova

Giordano	Dagmar	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Godman	Peter	Università di Tübingen
Goisis	Giuseppe	Università di Venezia
Grandis	Giancarlo	Studio teologico S. Zeno – Verona
Gronò	Angela	Centro Universitario Cattolico – Roma
Guidi	Ines	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Ickx	Johan	Pont. Univ. Gregoriana – Roma
Ivaldi	Luisa	Associazione Filosofica Ligure
Jacopino	Emilio	Genova
Landucci	Giovanni	Università di Firenze
Langella	Simona	Università di Genova
Leggiero	Alessio	Pont. Un. Lateranense – Roma
Liermann	Christiane	Fondaz. Villa Vigoni – Como
Machiavelli	Maria	Associazione Filosofica Ligure
Malusa	Luciano	Università di Genova
Marangon	Paolo	Università di Torino
Marchi	Enrico	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Marsonet	Michele	Università di Genova
Martina	Giacomo	Pont. Univ. Gregoriana – Roma
Mattai	Giuseppe	Istituto Don Bosco – Alassio
Mauro	Letterio	Università di Genova
Mercadante	Francesco	Univ. di Roma La Sapienza
Merlo	Angelo	Genova
Messina	Gaetano	Genova
Michelini	Francesca	Università di Genova
Montale	Bianca	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Moratti	Guido	Genova
Morera	Gabriella	Associazione Filosofica Ligure
Morini	Anna Maria	Genova
Muratore	Umberto	Centro int. Studi rosminiani – Stresa
Nicolazzo	Fabio	Genova
Olgiate	Giustina	Biblioteca Berio – Genova
Ottonello	Franco	CNR Genova
Ottonello	Pier Paolo	Università di Genova

Pasini	Mirella	Università di Genova
Peloso	Anna	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Peloso	Giovanni Paolo	Accademia Ligure di Scienze e Lettere
Percivale	Franco	Sem. Vescovile – Ventimiglia
Pirni	Alberto	Università di Genova
Riconda	Giuseppe	Università di Torino
Rolando	Daniele	Università di Genova
Romanelli	Luciano	Genova
Romanelli	Maria	Genova
Ruminelli	Paola	Associazione Filosofica Ligure
Schwedt	Herman H.	Archivio diocesano di Limburg
Semino	Ignazio	Università di Genova
Tonelli	Ivano	Università di Genova
Traniello	Francesco	Università di Torino
Tringali	Massimo	Univ. di Roma La Sapienza
Tripodi	Anna Maria	Università di Genova
Varnier	Giovanni Battista	Università di Genova
Vismara	Paola	Università di Milano

INDICE DEI NOMI

I nomi indicati solamente in nota vengono citati con il numero di pagina seguito da n. Non si citano i nomi menzionati nei titoli delle pubblicazioni. Nei casi di pseudonimi e di papi menzionati anche con il nome secolare, viene indicato dapprima il nome con cui ciascun personaggio è conosciuto, e successivamente, tra parentesi, il nome effettivo.

A

- Acerbi, A., 201
Acton, J.E.E., 140
Aerts, P., 151
Agostini, D., 35, 39
Agostino Aurelio, s., 70, 104, 109, 182, 188
Aiace Telamonio, personaggio della mitologia greca, 142
Alessandrini, R., 62n
Alighieri, D., 115n
Altieri, L., 51
Amigo, P., 164, 177
Ammirati, M., 201
Andrianopoli, M.C., 201
Angeli Bertinelli, M.G., 5
Antonelli, G., 63n
Apuzzo, F.S., 85
Aristotele di Stagira, 186
Arnoldi, W., 131
Arosio, M., 201
Avogadro della Motta, E., 22

B

- Baldi, L., 201

Ballerini, A., 29, 33
Balsamo-Crivelli, G., 80n, 107n
Baltzer, J., 14
Baracco, G., 103n
Barcaro, R., 201
Barola, P., 96
Baudrillart, A., 43n
Bautain, L.E., 14
Bautz, F.W., 43n
Becker, K.J., 36
Beckx, P., 154
Beggiao, D., 35
Belardinelli, M., 137n
Benedetto XIV, papa, 47, 73-74, 74n, 76, 86, 150
Berdjaev, N.A., 190, 191
Bertetti, P., 22, 69
Berti, D., 63n, 79n
Bertinatti, G., 81n
Bertone, T., 197
Bighi, P., 61n, 81
Bignami, E., 162n, 163, 166n
Bilio, L., 110n
Bisconti, U., 201
Biunde, F.X., 55n
Blanchet, A., 55n
Blondel, M., 54, 111n
Boggero, C., 201
Boldorini, A., 201
Bonafede, G., 98n, 102
Bonald, L.-G.-A. de, 107, 181
Bonanati, E., 201
Bonaventura da Bagnoregio, s., 70
Bonetti, A., 201
Bonnetty, A., 14

Bonomelli, G., 93
Borgese, G.A., 101n
Borromeo, A., 43n
Botto, E., 201
Bouvier, P., 110n
Brémond, H., 55n
Brignole, G.L., 47, 48, 70, 86, 87
Brownson, O.A., 140
Bruzzo, M., 201
Bruzzone, G.L., 47n, 48n
Buchheim, K., 136n
Buonaiuti, E., 14, 16, 169n

C

Cadolini, I., 28
Calò, G., 97n
Campana, D., 47n
Campodonico, A., 101n, 108n, 201
Cannella, G.B., 85
Cantù, C., 133, 137
Carabellese, P., 182
Caramella, S., 99, 100, 101n, 102
Carbò, P., 36
Carlo Alberto di Savoia, Re di Sardegna, 62, 63
Casadei, B., 104n
Casara, S., 35
Caso, C., 6
Cassanello, N., 201
Castelli, E., 97n, 186n
Caterini, P., 45n
Cattanei, L., 201
Cavaciuti, S., 201
Cavaglioni, A., 162n, 166n, 167n

Cavanis, A.A. e M.A., 35
Celentano, F., 85
Ceresola, G., 201
Cesa, C., 6
Chimirri, G., 201
Cicognani, M., 33, 34, 58n, 77, 78, 81n, 87
Cifres Giménez, A., 200, 201
Clemente Alessandrino, 113
Cocorocchio, O., 6, 201
Cofrancesco, D., 6
Conzemius, V., 123n, 128n, 132n, 137n, 141n
Corboli Bussi, G., 78, 85, 86
Coreth, E., 126n
Cornoldi, G.M., 31, 34, 35, 36
Cortese, A., 97n
Cousin, V., 44, 180
Coux, C. de, 49, 150
Cracas, G.F., 45n
Croce, B., 102, 168n, 177n
Cullen, P., 50, 151
Cunico, G., 201
Cuozzo, G., 9, 32, 97, 101n, 200, 201
Curci, C.M., 14, 25, 26, 27, 28, 64, 65, 68, 69, 71, 86, 135
Cusano, N., 117

D

D'Addio, M., 200, 201
D'Andrea, G., 47n, 48, 51, 52, 54, 152, 153, 154, 157
Dechamps, V.-A.-I., 157
De Ferrari, G., 25, 28, 48, 68, 69, 70, 85, 86
De Giorgi, F., 83n
Degola, E., 50
Degola, T.A., 50, 151

De Gregorio, E., 55n
Delacroix, A., 149, 150, 158
Dellacasa, M.T., 201
Della Ragione, G., 5
Del Noce, A., 23, 98, 99, 100n, 101, 104, 108n, 110n, 116, 179, 180, 181, 182, 182-183, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191
De Lucia, P., 7, 72n, 83n, 201
Delvigne, A., 50n
Denzinger, H., 14, 27, 35, 193
Denzler, G., 141n, 142n
De Ram, P.-F.-X., 150, 153, 156, 157
Descartes, R., 51, 100n, 108n, 117, 179, 181, 182, 184
Dionigi Areopagita, 186
Döllinger, I., 14, 54, 86, 123, 124, 127, 128, 132, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142
Dostoevskij, F.M., 183, 190, 191
d'Oultremont, W., 158
Dupanloup, F.A., 140

E

Einaudi, L., 167, 176
Enrico VIII Tudor, Re d'Inghilterra, 171

F

Fabro, C., 24, 30, 34, 38, 46, 47
Facco, M., 201
Fania da Rignano, A., 25, 26, 28, 29, 48, 51, 68, 69, 70, 152, 157
Fardella, M., 181
Fazzini, A., 25, 28, 29, 68
Ferrigni Pisone, A., 85
Fichte, J.G., 117
Fieramonti: corrige Fioramonti, D., 60
Firpo, M., 201

Fogazzaro, A., 93
Fonck, A., 107n, 110n, 180n
Fornari, R., 145, 148, 149, 150, 152
Forte, D., 48n
Foucher, L., 179n
Franck, J.F., 201
Franco, A., 49n, 146, 147
Franzen, A., 126n, 130n
Friedrich, J., 123n
Frisoni, R., 201
Frohschammer, J., 14, 44

G

Gabriels, A., 47n
Gaggero, G., 5
Galatea, personaggio della mitologia greca, 113
Gatti, G., 59
Gentile, G., 80n, 98, 99, 100, 101, 103, 107n, 168, 185
Gerdil, S., 23, 28, 69, 70, 107, 108, 109, 110n, 154, 180, 181
Gervinus, G.G., 137
Ghilardi, G.T., 62
Ghirardi, F., 201
Ghisleri, A., 162n
Giannelli, P., 57n, 81n, 82n
Giano, divinità romana, 107
Gilson, E., 186
Gioberti, V., 6, 9, 14, 15, 17, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 38, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 97, 98, 99, 100n, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 124, 149, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 189, 199, 200
Giordano, D., 201
Giovanni XXIII, beato, papa, 83
Giovanni Paolo II, papa, 11, 196

Giraud, P., 63, 78, 79n, 80

Giusto da Camerino, 62, 63, 65, 78

Gizzi, P., 63n, 79n

Godman, P., 200, 201

Goisis, G., 200, 201

Görres, J., 136

Götz von Olenhusen, I., 132n

Grandis, G., 202

Gregorio XVI, papa, 11, 18, 49, 82n, 151, 156

Gregorovius, F., 137

Gronò, A., 202

Guidi, I., 202

Günther, A., 14, 17, 45, 47n, 51, 52, 53, 54, 56, 131, 134, 135, 136, 139, 142

Guzzo, A., 99

H

Hammans, H., 122n

Haringer, M., 125

Hefele, C.J., 142

Hegel, G.W.F., 99n, 100, 101n, 117, 168n

Hergenröther, J., 125

Hermes, G., 14, 44, 45, 54, 55n, 86, 126, 131, 135

Hilgers, J., 43n

Hirscher, J.B., 86, 135

Hohenlohe-Schillingsfürst, C., 134

Houtin, A., 162n

I

Ickx, J., 10, 17, 49n, 51n, 56, 145, 148n, 200, 202

Ivaldi, L., 202

J

Jacopino, E., 202

Jaja, D., 100n

Janssen, J., 130n, 133, 134, 135

K

Kant, I., 100, 117, 168n, 182

Kasper, W., 43n

Kaufmann, L., 47n

Kenis, L., 146

Kersten, P., 149, 158, 159

Kierkegaard, S.A., 183, 190, 191

Kleutgen, J., 52, 135

Knapen, A., 157

Knoodt, F.P., 53n

Kraus, F.X., 124, 125, 130n, 140, 141

Kuhn, J.E. von, 129

Kymlicka, W., 175, 176, 177

L

Labis, F.I., 147, 148, 154, 155, 157

Labis, G., 147

Lacordaire, H.D., 140

Lambruschini, L., 28, 49, 63, 81, 87, 157

Lamennais, F.R. de, 14, 44, 49, 53, 93, 150, 169n

Landucci, G., 202

Langella, S., 6, 84n, 202

Langner, A., 127n

Leggiero, A., 202

Leibniz, G.W., 104n

Leone XIII (Pecci, G.), papa, 11, 18, 31, 46, 50, 110n, 151, 194

Le Roy, E., 168n

Le Tourneau, D., 43n
Letourneau, G., 110n
Levillain, Ph., 43n
Liberatore, M., 34, 36
Liermann, C., 10, 17, 121, 200, 202
Liguori, A.M. de, s., 125
Lill, R., 126n, 127n
Loisy, A., 14, 19
Lutero, M., 117

M

Maccagni, C., 6
Macchi, V., 45n
Machiavelli, M., 202
Mai, A., 50, 63, 65, 87, 151
Maier, H., 131n
Maistre, J. de, 107, 181
Malebranche, N., 28, 70, 104n, 107, 108n, 109, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185
Malou, J.-B., 51, 149, 157, 158
Malusa, L., 7, 9, 11, 45n, 46, 57, 58n, 72n, 73, 74, 76n, 81n, 83n, 84n, 86, 87, 101n, 180, 199, 202
Manzoni, A., 188
Marangon, P., 9, 83, 84n, 88n, 200, 202
Marcel, G.-H., 190, 191
Marchi, E., 5, 202
Marcocchi, M., 83n
Marsonet, M., 202
Martina, G., 21, 30, 44n, 49n, 61, 62n, 63n, 67, 78n, 83n, 200, 202
Massari, G., 67, 103n
Mattai, G., 202
Matteucci, N., 104n
Mauro, L., 9, 73, 83n, 84n, 86, 88n, 200, 202
Mazzella, C., 36, 37
Mercadante, F., 104n, 200, 202

Merlo, A., 202
Messina, G., 202
Messori, V., 14
Michelini, F., 202
Mill, J.S., 177
Modena, V., 25, 26, 47, 48, 51, 52, 54, 68, 153
Monaco La Valletta, R., 51, 155
Monsagrati, G., 47n
Montale, B., 202
Montalembert, C.R., 140, 156
Monti, A., 60, 62n
Montpellier, T.A. de, 157, 158, 159
Moratti, G., 202
Morera, G., 202
Morini, A.M., 202
Mura, B., 155
Muratore, U., 9, 91, 200, 202
Murri, R., 14

N

Natano, il saggio (Rensi, G.), 162n, 163, 167, 168n, 169
Neidl, W., 126n
Neuner, P., 127n, 141n
Nicolazzo, F., 202
Nietzsche, F.W., 100n
Nipperdey, T., 131n
Norris, J., 181

O

Olgiati, G., 202
Omodeo, A., 101
Orioli, A.F., 63

Ornato, L., 107n

Orsino, S., 6

Ostini, P., 63

Ottaviani, A., 47

Ottonello, F., 6, 202

Ottonello, P.P., 202

P

Paarhammer, H., 47n

Pacchiani, L., 65, 80n, 82n

Padovani, U., 101

Pagano, S., 48n, 68n

Paolo di Tarso, s., 114n

Parma, M., 96

Pascal, B., 108n, 179, 181, 183, 184, 189, 190, 191

Pasini, M., 202

Passaglia, C., 14, 154, 158

Pastor, L. von, 130n, 133

Pásztor, L., 48n, 79n

Patrizi, C., 155

Peloso, A., 202

Peloso, G.P., 5, 202

Percivale, F., 202

Perrone, G., 25, 26, 27, 51, 158

Petre, M.D.D., 10, 14, 16, 161, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175n, 176, 177

Pfligersdorffer, G., 126n

Piastra, W., 47n

Pietro Claver, s., 169n

Pinelli, P.D., 103n

Pio VII, papa, 43

Pio VIII, papa, 79n

Pio IX, beato, papa, 11, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 45n, 51, 52, 53n, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 78n, 80, 81n, 83, 85, 89, 92, 140, 156, 157, 194

Pio X, s., papa, 11, 111n, 172, 178
Pirni, A., 202
Pirri, P., 60, 61, 64, 80n
Piscopo, R., 85
Plaßmann, H.E., 134
Platone di Atene, 102, 108, 109, 182, 188
Polonio Felloni, V., 5
Pontremoli, S., 6
Prezzolini, G., 168

R

Radice, G., 46n
Raschini, M.A., 185
Ratzinger, J., 14, 23, 36, 39, 197
Rauscher, A., 126n
Redanò, U., 97n, 103n, 104n
Reichensperger, A., 133
Reid, T., 181
Reisach, C.A. von, 52, 134, 135
Reudenbach, H.J., 122n
Reumont, A. von, 130n
Reusch, F.H., 44, 72, 123n, 133
Rezzi, L.M., 48
Riario Sforza, S., 110n
Richelieu, A.J. Du Plessis de, 139
Riconda, G., 10, 23, 101n, 108n, 179, 200, 202
Rinieri, I., 62n
Riva, C., 39
Rivière, J., 111n
Rolando, D., 10, 16, 17, 161, 200, 202
Romanelli, L., 203
Romanelli, M., 203
Roothaan, G., 158

Rooy, J. van, 157

Rosmini, A., 9, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 45, 46, 51, 52, 53, 53-54, 57, 58, 59, 60, 65, 68, 69, 71, 72n, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84n, 85, 88n, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 100n, 108n, 124, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 193, 194n, 195, 196, 200

Rosmini, L., 88

Rumi, G., 80n

Ruminelli, P., 203

S

Saitta, G., 99

Sallua, L., 35

Salvagnoli, V., 82n

Sangiorgio, T., 169n

Satolli, F., 36

Scarsi, M., 5

Scheffczyk, L., 126n, 129n

Schelling, F.W.J., 101n

Schiel, H., 125n

Schmidlin, J., 43n

Schmidt, P., 128n

Schnabel, F., 121n

Schrörs, H., 139

Schulte, J.F. von, 141n

Schwaiger, G., 128n

Schwarzenberg, F., 131

Schwedt, H.H., 9, 17, 43, 53n, 55n, 86n, 121n, 122n, 123n, 124n, 125n, 126n, 130, 131n, 139n, 142n, 154, 199, 203

Secchi Murro, G., 29

Semenenko, P., 159

Semino, I., 203

Šestov, L. (Švartzman, L.I.), 191

Sgroi, C., 99

Simon, A., 49n, 146
Smith, B., 48, 152, 153, 155
Soglia Ceroni, G., 45n
Sonnemans, H., 122n
Spaventa, B., 99, 101n, 103
Spinoza, B., 68
Stefanini, L., 99, 102
Sterckx, E., 146, 149, 150, 151, 155, 156, 157
Sydow, M. von, 134

T

Taurisano, I., 50n
Themelly, M., 67n
Tits, A., 150
Tizzani, V., 34, 48, 51, 54, 155
Tommaso d'Aquino, s., 36, 70, 145, 159, 186, 194
Tonelli, I., 203
Tonini, G.B., 25, 28, 68, 69
Toscani, G., 45n
Tosti, A., 58
Traniello, F., 9, 28, 32, 57, 72n, 83n, 126n, 132, 138, 199, 203
Tringali, M., 203
Tripodi, A.M., 203
Trippen, N., 126n, 139n, 141n
Trivulsio, M., 169n
Trullet, A., 33, 48
Tyrrell, G., 14, 16, 161, 164n, 169n

U

Ubaghs, G.C., 10, 14, 17, 45, 49, 50, 53, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153n, 154, 155, 156, 157, 158, 159

V

Van Everbroeck, C., 149, 158

Van Loo, B., 157

Varnier, G.B., 5, 200, 203

Vasale, C., 98n

Ventura di Raulica, G., 14, 20, 57, 59, 60, 61n, 76, 81, 82n, 83, 124

Vercellone, C., 25, 28, 29, 48, 51, 69, 70, 152, 154, 155

Veillot, L., 139

Vico, G., 70, 102, 104n, 108n, 179, 181, 182, 183, 184, 185

Vigny, A. de, 172

Vismara, P., 203

W

Walter, P., 51n, 52n

Weber, C., 124n, 130n, 133n, 138n

Winkler, G.B., 127n

Winter, E., 132n

Winter, M., 132n

Wolf, H., 121n, 129n

Z

Zarelli, T. (Caroli, G.M.), 67, 70

Zigliara, T.M., 31, 33, 34, 36, 77

Zuppani, G., 50