CENTRO STUDI
PER LA STORIA
DEL MODERNISMO

FONTI E DOCUMENTI

13

Studi in onore
di Lorenzo Bedeschi I

Istituto di Storia
dell'Università
di Urbino
1984

FONTI
E DOCUMENTI

Rivista annuale

Comitato scientifico

Lorenzo Bedeschi
Alfonso Botti
Camillo Brezzi
Rocco Cerrato
Maurilio Guasco
Luciano Martini
Dino Mengozzi
Franco Molinari
Luciano Pazzaglia
Francesco Pitocco
Stefano Pivato
Annibale Zambarbieri

Segretaria di redazione

Elena Dall'Occa Orlandi

Direttore responsabile

Carlo Bo
(supplemento a «Studi Urbinati», nuova serie b)

Direzione e Amministrazione

Istituto di storia, Via Saffi 19
61029 Urbino

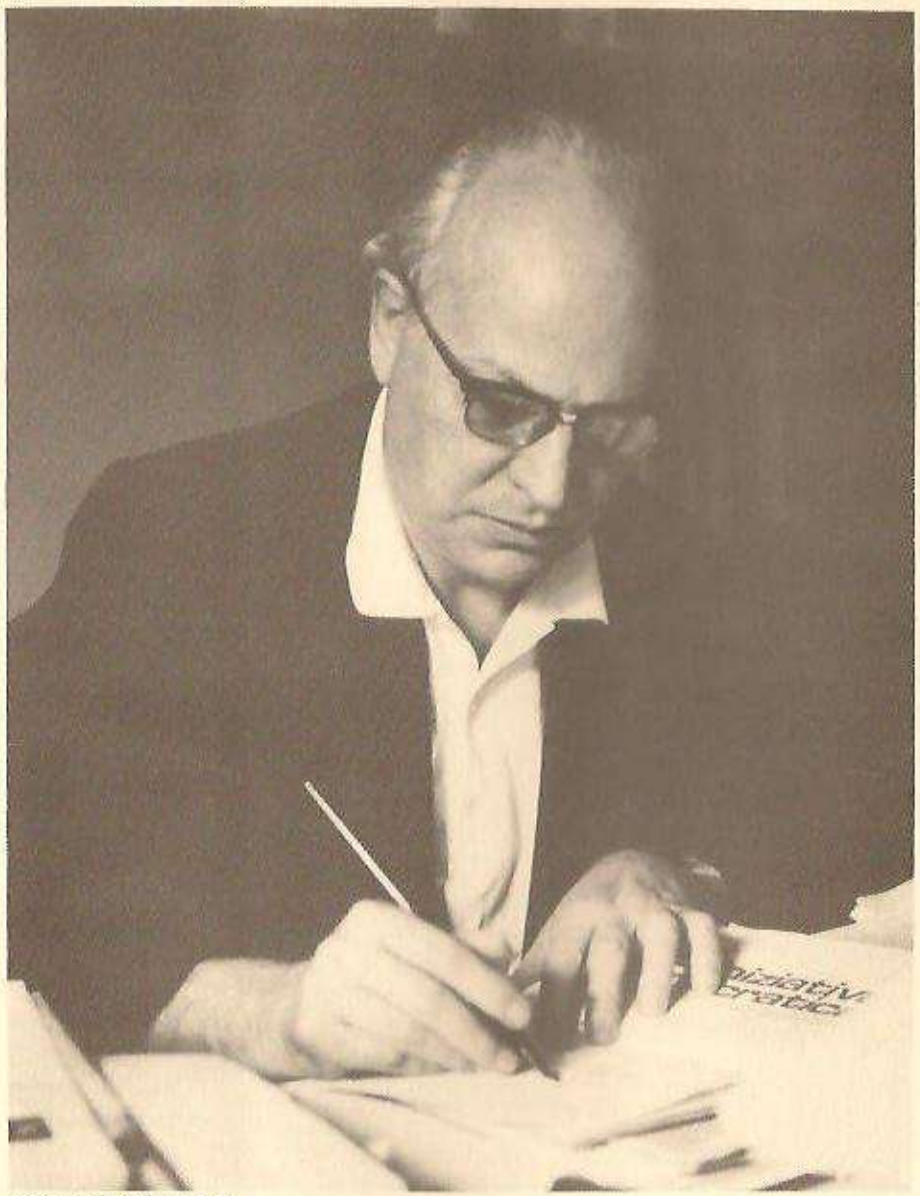
Stampatore

Maggioli Editore
Via Crimea 1
47037 Rimini

Venditore

Libreria "La Goliardica"
Piazza Rinascimento, 7
61029 Urbino

Un numero Lire 35.000



LORENZO BEDESCHI
Ordinario di storia dei partiti e movimenti politici - Direttore dell'Istituto di storia

CENTRO STUDI
PER LA STORIA
DEL MODERNISMO

FONTI E DOCUMENTI 13

Studi in onore di Lorenzo Bedeschi I

Istituto di Storia
dell'Università
di Urbino
1984

PROPRIETA' LETTERARIA RISERVATA

© Copyright 1986 by Maggioli Editore - Rimini

Stampato in Italia - Printed in Italy

Modulgrafica Maggioli - Santarcangelo di Romagna

I volumi 13 e 14 sono stati curati da
Alfonso Botti, Rocco Cerrato e Stefano Pivato

Indice

DODICESIMO FASCICOLO

Il rettore pag. 9

L'itinerario storiografico di Lorenzo Bedeschi » 13
di **Alfonso Botti, Rocco Cerrato, Stefano Pivato**

Bibliografia degli scritti di Lorenzo Bedeschi » 45

1. MODERNISTICA

Une figure originale et cachée de pretre moderniste. Kantien, socialiste et mystique, Jean-Marie Grosjean (1868-1940) pag. 71
di **Emilie Poulat**

Ernesto Buonaiuti, Alfred Loisy et Friedrich Heiler » 89
di **Lidia Von Auw**

Idealismo storicistico e cristianesimo trascendente: Adolfo Omodeo e Ernesto Buonaiuti » 97
di **Giacomo De' Marzi**

Buonaiuti e Formiggini: un incontro fra storiografia religiosa e nuova editoria » 119
di **Rocco Cerrato**

« Stuolo di figli perfido e ribelle ». Chiesa, cristiano sociali e democratici cristiani nella crisi del 1902 » 155
di **Camillo Brezzi**

Lacroix, Semeria, Fogazzaro. Momenti di una amicizia pag. 197
di **Maurilio Guasco**

Unamuno e il modernismo religioso » 243
di **Alfonso Botti**

Olinto Marella tra il 1900 e il 1926 » 281
di **Mauro Pesce**

Per un modernismo ebraico? Felice Momigliano (1866-1924) » 313
di **Alberto Cavaglion**

Un periodico letterario antimodernista: « San Giorgio » (1912-1913) » 353
di **Dino Mengozzi**

Intorno ad alcune omissioni di Tommaso Gallarati Scotti nelle lettere scelte di Antonio Fogazzaro a Piero Giacosa » 373
di **Alessandro Zussini**

DODICESIMO FASCICOLO

(Studi in onore di Lorenzo Bedeschi. I)

IL RETTORE

Non può e non deve mancare nel coro degli amici e dei discepoli di don Lorenzo la voce di uno che gli è stato sempre vicino e ha avuto modo di vedere con quanta passione ha sempre fatto il suo dovere di insegnante e di studioso. Intanto direi che se don Lorenzo Bedeschi è arrivato tardi a questo mestiere, ci è arrivato però con tutta la sua forza e con intatte le sue ragioni di uomo e di studioso. Per tentare un sia pure rapidissimo ritratto bisognerebbe partire dalla storia della sua famiglia, dal suo antico spirito municipale e soprattutto dal dato capitale della sua vita che è stato e resta quello della Romagna. Poi c'è stata la vocazione, gli anni di studio e contemporaneamente l'avvio delle sue meditazioni, sostenute e arricchite dalle esperienze umane. E' il Bedeschi che va in guerra, che si mette dalla parte giusta, che fa parte del piccolo esercito italiano di liberazione e poi — su su — dentro la confusione di speranze del dopoguerra. E' in questo secondo momento che don Lorenzo scopre il senso della politica, prima vissuta direttamente con

grande impegno e poi anche questa passata al vaglio di ragioni più alte, per cui a poco a poco il giornalista, il cronista, l'interprete si fanno amici della storia.

Ma per capire bene questi passaggi, tutti così ben legati fra di loro e inseparabili, bisogna rifarsi alla fede dell'uomo, al ministero del sacerdote: non è un giuoco ma don Lorenzo diventa storico a titolo pieno attraverso questa strada spirituale. Legge le cose del mondo con un altro occhio epperò riporta tutto all'eterno: una meditazione che lo aiuta a comprendere meglio le ragioni confuse e segrete degli uomini per riportarle a un altro tribunale e quindi per giudicarle con uno spirito più ricco di verità. E' a questo momento che gli viene incontro un messaggero, è il suo, il nostro don Primo Mazzolari. Quale è stata la lezione del parroco di Bozzolo? Si badi bene, non solo una lezione morale e spirituale ma una lezione tutta laica e civile. Don Mazzolari lo ha aiutato a entrare nei prolegomeni della storia attuale, della storia fra la fine della seconda guerra e gli anni Cinquanta. Si è presentato come un testimone dei conflitti e dei disordini morali del fascismo prima e dell'Italia liberata poi, gli ha fatto conoscere la gente dei piccoli paesi del Po, la miseria, la partecipazione di pochi generosi e dall'altra parte l'ostinazione e la protervia di chi intendeva e voleva che le cose rimanessero com'erano sempre state. E' il soffio della storia minuscola ma che alla fine fa il mondo, la realtà, che disegna la nostra stessa esistenza. Direi che uno dei grandi meriti di don Lorenzo uomo e di don Bedeschi storico sia stato proprio questo: avere capito il cuore di Mazzolari e di avercelo illustrato e restituito in pagine indimenticabili.

Ma don Mazzolari non gli insegna soltanto questo, gli insegna a leggere sotto la cronaca, a dipanare la matassa delle passioni umane che l'abito religioso non solleva e neppure annulla. Così si riallaccia alla vicenda del modernismo e va detto che don Bedeschi è stato il primo a fare ritorno in quelle terre misteriose che la polvere degli anni avevano contribuito a rendere lontane e confuse. Fonda all'Università di Urbino, il Centro studi per la storia del modernismo, *più tardi darà vita alla sua rivista che onora gli studi religiosi e infine ottiene di portare a quella che era intanto diventata la sua Università, un tesoro: l'archivio Sabatier. Finalmente Bedeschi può assumere con tutti i crismi il suo posto e in questa nuova veste, che non brucia quella di prima ma al contrario la esalta, comincia la sua carriera di maestro. Nel libro ci sono tutte le notizie necessarie per fissare questo itinerario; si può ben dire che con la sua antica passione e con il nuovo fervore don Bedeschi ha trovato il suo posto nel coro degli storici, sì da formare una scuola. Che cosa ha portato in questo suo nuovo mestiere? Bisognerebbe chiederlo alle schiere dei suoi allievi, a quanti hanno frequentato la sua scuola di perfezionamento, a quanti — e sono molti — che hanno ricevuto dal suo esempio stimoli e sollecitazioni.*

L'età non lo ha piegato, neppure lo hanno distolto i dolori; anzi con il passare del tempo e nella memoria di una creatura d'eccezione, quale è stata sua sorella, don Bedeschi non ha cessato il suo lavoro, caso mai lo ha intensificato. Ne fa fede la sua ricca bibliografia, soprattutto ne fa fede il suo spirito indomito. Caso mai, quando sente il peso del passato, avverte

la fatica dell'esistenza don Lorenzo si rifugia ancora una volta nell'interrogazione della storia, intesa come conflitto eterno delle nostre passioni e delle nostre miserie. E' qui che lo storico rimette nelle stanze della fede il suo bagaglio e anche questo deve essere inteso come un dono, come un'offerta. Penso che proprio qui stia il premio più alto e più ambito, un premio che è il frutto di mille convergenze e il simbolo del fiume che corre alla sua foce. Non è dai semplici e puri maestri che arrivano lezioni del genere; no, qui c'è il segno di un impegno completo, il bisogno di collegare la lettura degli uomini a un'altra verità.

Chi gli è stato vicino come me per quasi vent'anni lo può ben dire in tutta coscienza, epperò il debito diventa un onore. Ecco perciò don Lorenzo Bedeschi ha onorato la sua scuola, dedicandole la parte più segreta e nascosta del suo cuore generoso.

Carlo Bo

L'ITINERARIO STORIOGRAFICO DI LORENZO BEDESCHI

di **Alfonso Botti, Rocco Cerrato e Stefano Pivato**

1. Come storico, Lorenzo Bedeschi — di famiglia romagnola essendo nato a Bagnacavallo nel 1915 — appartiene a quel drappello di studiosi degli anni cinquanta che, ritornati dalla guerra e deposta la divisa militare o partigiana, si sono conquistati i galloni sul campo senza una particolare sponsorizzazione accademica. Per costoro le coincidenze anagrafiche e cronologiche con le situazioni politiche hanno rappresentato indubbiamente quelle fortuite coordinate che poi ne hanno influenzato e, sotto il profilo accademico, condizionato il *curriculum vitae et studiorum*.

In Bedeschi quest'insieme di elementi si può dire che si percepisce quasi esemplarmente nelle progressive tappe della sua produzione letteraria. Infatti egli, all'indomani della laurea su « Il cardinal Cajetano e Lutero » presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma coincidente con la dichiarazione di guerra dell'Italia nel 1940, riceve la precettazione per l'Albania e il Montenegro come cappellano militare dell'83 Fanteria divisione « Venezia ». In Balcania, fra le alterne vicende belliche, resta fino alla caduta del fascismo. Rientrato fortunosamente in patria dopo l'armistizio e, alla fine del '43 attraversate le linee tedesche a nord di Cassino per raggiungere l'Italia liberata, entra a far parte del costituito Corpo Italiano di Liberazione. Con questo dal febbraio al luglio '44, partecipa all'avanzata liberatrice del basso Abruzzo e delle Marche, rimanendovi ferito. Dimesso dall'Ospedale militare, viene chiamato

dagli Alleati — che già gli avevano offerto i microfoni di Radio Napoli dopo l'attraversamento delle linee — alla propaganda del P.W.B. nella redazione della Radio VIII Armata operante a ridosso della zona di operazioni e poi di Radio Trieste fino agli ultimi mesi del 1945.

Dunque, quasi un quinquennio di vita dedicata ad una attività completamente estranea agli studi con tutti quei retaggi — positivi e negativi — ch'essa doveva lasciare. Primo fra tutti la difficile adattabilità all'accademia nella maniera tradizionale per l'inattesa lezione di vita nel frattempo sperimentata e per la conseguente ansia di non essere assente alle pulsioni reali della società tanto vivaci in quegli anni di riconquistata libertà (nel frattempo, per la laurea in lettere, si era iscritto all'Università di Napoli prima e di Bologna poi).

Una partecipazione, per la verità, alla quale Bedeschi non pare si fosse mostrato indifferente neanche in precedenza come ha scritto Arrigo Boldrini nella prefazione al diario bedeschiano *Uno che ha attraversato la linea* (Ravenna, 1966) e che recentemente ha trovato conferma ufficiale in un fascicolo della Polizia fascista nell'Archivio Centrale dello Stato (PS: CTG, K2, Busta 12). Nel quale fascicolo insieme ad un quaderno manoscritto ci sono quattro note del Ministero dell'Interno. Nella prima di queste, in data 16 dicembre 1941, si dice espressamente essere stati sequestrati « scritti sovversivi » dovuti alla penna del capellano militare don Lorenzo Bedeschi e alle autorità competenti si impone di « muovergli opportune contestazioni specie in merito alla conservazione degli scritti offensivi al Duce ». Poi in una seconda dello stesso Ministero, in data 21 febbraio 1942, è detto fra l'altro: « Preso atto del contenuto della nota sopradistinta, considerato che trattasi di Cappellano militare attualmente alle armi in territorio occupato, la posizione dello stesso sarà esaminata alla fine del conflitto ». Processo che ovviamente non poté più essere fatto per la piega degli avvenimenti bellici e politici.

2. La chiara scelta antifascista, acquisita fin dalla prima giovinezza ed alla quale non sono estranei, oltre all'ovvia maturazione della personalità, gli umori e le tensioni della sua terra, diviene una componente basilare della sua mentalità per la valutazione dell'attualità politica e religiosa e per la scelta ed individuazione degli stessi oggetti attorno ai quali tessere la ricerca storica. Non è casuale dunque che ad Urbino, divenuto ormai professore all'Università, organizzi il primo convegno di studi sulla Resistenza nelle Marche ed un convegno internazionale di studi su Giacomo Matteotti. Col saggio *L'Ideologia politica del Corpo di Liberazione* (Urbino, 1974) contribuisce a storicizzare e a trarre fuori dalle anguste secche di una certa memorialistica di stampo reducistico, aspetti poco noti o apparentemente secondari della Resistenza. Il volume si inserisce così in un dibattito storiografico che, attorno alla metà degli anni '70, precisa i propri interessi con studi sull'esercito italiano e i suoi generali.

Tuttavia ciò che contraddistingue l'analisi di Bedeschi dalla coeva produzione storiografica è il campo di indagine che egli stesso indica nella introduzione utilizzando una nota asserzione blochiana sulla finalità della storia che risponde al « bisogno di cercare, di trovare l'uomo là dove esso è (o dove talvolta si nasconde), l'uomo vivente, l'uomo sensibile, l'uomo pieno di passione e di ardore e di temperamento ». Da tale preoccupazione discende l'originale impianto del volume condotto non tanto attraverso le circolari ufficiali dei comandi militari ma dalle fonti che permettono di « interpretare le reazioni soprattutto della base e del personale subalterno (p. 13) ». Attraverso l'attenzione alla concretezza dei non protagonisti manifesta il gusto e l'interesse ricorrente per coloro che hanno combattuto dietro le quinte. Una preoccupazione che si ripropone ancor più recentemente ne *La Romagna e i generali inglesi* (Milano, 1982) quando promuove lo studio di una delle pagine più trascurate della Resistenza: quella relativa ai prigionieri alleati di guerra.

Ma nell'Italia democratica, tesa alla ricostruzione materiale e istituzionale, il reintrodursi nelle aule universitarie — a parte le difficoltà oggettive sopraggiunte e quelle soggettive già accennate — in chi proveniva dalla lotta di liberazione poteva sembrare forse erroneamente un eludere le problematiche incalzanti per non parlare dell'indilazionabile necessità di procurarsi un lavoro retribuito. Perciò non pochi che intendevano continuare l'impegno civile sul piano culturale, senza escludere in prospettiva l'approdo universitario, preferivano per il momento vie diverse e parallele che proprio in quel periodo di grandi mutamenti si aprivano. Tra queste, l'impiego maggiormente in linea con l'impegno culturale era certamente rappresentato dalle redazioni di giornali e di case editrici, bisognose di forze nuove non compromesse col vecchio regime. Non è perciò senza significato che la maggioranza degli storici contemporaneisti degli anni sessanta e settanta abbia percorso quegli itinerari o altri omologhi.

Bedeschi dalla redazione alleata di Radio Trieste passa stabilmente a quella del quotidiano cattolico bolognese « L'Avvenire d'Italia », uno dei pochi giornali cui era stata lasciata la vecchia testata per la dignità dimostrata durante il regime fascista. In questa sede egli copre successivamente le mansioni di redattore ordinario, di inviato speciale e di corrispondente parlamentare romano fino al 1966. In tale anno si presenta al concorso per la libera docenza in storia contemporanea, a cui da vari anni si preparava con una specifica saggistica collaterale al suo lavoro giornalistico.

In seguito al felice esito del concorso si dedicava interamente all'insegnamento universitario scegliendo, come sede, l'Ateneo urbinate per l'amicizia col Rettore prof. Carlo Bo e per l'amore alla città feltresca. Amore e fedeltà mai smentiti anche quando qualche anno dopo, vinta la cattedra di Storia dei partiti e movimenti politici, egli ha continuato a considerare Urbino come la sua città d'elezione e a lavorare orgogliosamente per il prestigio di quella Università. Nella quale Bedeschi, direttore dell'Istituto di storia, promoveva insieme ai suoi colleghi varie iniziative culturali, per tacere della Scuola di perfezionamento in storia e del Dottorato di ricerca in Storia dei partiti e movimenti politici da lui diretti in tutti questi anni.

3. I primi orientamenti dell'interesse storico bedeschiano, ancorché sfumati, erano percepibili fin dai primordi del suo lavoro giornalistico. Si legavano prevalentemente al movimento cattolico divenuto, per molti dopo la vittoria democristiana, uno dei principali temi d'interesse scientifico. Tanto più che la storiografia l'aveva fino allora o trascurato oppure trattato piuttosto apologeticamente. Ma le attenzioni di Bedeschi non sembravano andare al movimento cattolico ufficiale (sul quale stavano lavorando da un lato Scoppola, Fonzi, De Rosa e dall'altro Jemolo, Candeloro e Spadolini), ma piuttosto a certe frange minoritarie e parallele di cattolici che — senza troppa fortuna nei tempi brevi — avevano operato dall'inizio del '900 nel campo sociale, culturale e politico se non proprio in aperto contrasto con l'autorità ecclesiastica allora fortemente centralizzatrice, almeno ai margini dell'ufficialità. Chiari dunque i suoi indirizzi di ricerca, oltreché di simpatia, per i movimenti di base più che di vertice, del personale umano più che dell'istituzione.

In tale prospettiva gli era risultata indirettamente molto utile l'attività giornalistica che lo accreditava presso certi ambienti piuttosto chiusi e gli permetteva di conoscere fatti e persone appartenenti a quelle minoranze incomprese, scoprire e impadronirsi di documenti custoditi nelle curie o tenuti segreti dagli interessati superstiti; i quali peraltro erano portati a scorgere nei nuovi eventi politici un precipitato storico della loro lontana e allora incompresa seminagione. Data da questi anni la raccolta di un prezioso patrimonio documentaristico, forse unico in Italia per le sue caratteristiche, che Bedeschi ha realizzato negli anni e di cui si parlerà più sotto. Egli sarà poi lo storico delle minoranze.

Naturalmente il nucleo essenziale cui miravano le sue ricerche di carattere scientifico riguardavano le motivazioni ideologiche e religiose restrostanti, i motivi politici della subita emarginazione o dell'eventuale condanna sia da parte catolica che da parte laica, i mutamenti avvenuti nella società civile e religiosa in base ai quali quei « cattolici disubbidienti » — come poi Bedeschi chiamò tali minoranze — potevano ormai dirsi anticipatori incompresi. Del resto non è un caso che il suo primo studio, quale appare dall'elenco degli scritti, risulti dedicato a don Minzoni, il prete ucciso dai fascisti per le sue idee democratiche nel 1923.

4. Le indicazioni finora proposte permettono di stabilire un raccordo abbastanza ravvicinato fra lavoro storiografico e biografia. Una relazione questa che si concretizza simpaticamente nella predilezione riservata alla propria terra d'origine. Viene in tal modo individuato uno dei settori più presente nella sua ricerca: quello legato alla « storia locale ».

Bedeschi infatti elabora, sia pure nell'ambito di una storia cultural-religiosa, una propria metodologia nello studio della storia romagnola. Per comprenderne adeguatamente l'originalità occorre premettere che quando egli inizia, verso la metà degli anni sessanta, ad occuparsene, il mondo accademico la guardava ancora con malcelata diffidenza, quasi si trattasse di una storia minore, non adeguatamente motivata. Certo era legittimato da una serie di studiosi locali, soprattutto ecclesiastici, che lui stesso più volte rivisiterà nel suo lavoro di storico e che avevano saputo coniugare felicemente preoccupazione pastorale, franca apertura intellettuale e metodo scientifico di ricerca.

Ad uno di questi è dedicato proprio il più lucido forse e significativo dei suoi primi lavori: l'edizione critica degli *Scritti Politici* di Francesco Lanzoni (Brescia, 1968). Nella lunga introduzione, tracciandone la figura scrive: « L'assillante problema, che è al fondo del travaglio di Lanzoni cattolico moderno, sta nella ricerca di

una cerniera fra azione temporale e azione religiosa, di un travaso vitale fra cultura laica ed etica cristiana, fra storia civile e storia religiosa, senza strozzature dall'una e dall'altra parte per un mutuo arricchimento ed una solidale promozione di civiltà latino-europea. Subordinata a questo, la ricerca della formula tecnica per far praticamente coesistere, animandosi a vicenda, le due realtà del nuovo ordinamento storico ». In Lanzoni convivono — secondo Bedeschi — il sacerdote attento più ai valori mistici e spirituali dell'esperienza di fede che alle esigenze e possibilità del riformismo ecclesiastico, lo studioso che applica serenamente all'agiografia ed alla storia della chiesa i severi principi della critica storica, il credente che ritiene ormai inderogabili l'impegno politico e sociale ed il sicuro approdo alla concezione democratica. Ne *Le Memorie* aveva scritto: « Alcuni laici ed ecclesiastici della città e della diocesi non mi guardavano di buon occhio, perché fui sempre devoto alle idee della *Rerum Novarum*, e vidi con simpatia che i miei allievi si occupassero del movimento democratico-cristiano ». La sua fiducia nella società democratica è totale. Per questo esige l'esercizio completo della libertà in ogni direzione rivendicandola per tutti i cittadini senza discriminazione fra cattolici, laici e socialisti. Ne coglie anzi il valore epocale: « Domani si apre pel Cristianesimo, pel Cattolicismo un nuovo periodo della sua storia millenaria ». Pur in una sua certa atipicità, Lanzoni incarna la figura di sacerdote democratico che esprime con la sua vita prima ancora che con gli scritti la provvidenziale riconciliazione fra cristianesimo e democrazia.

Col prelato faentino, studiato anche in seguito per la campagna astiosa condotta contro di lui dall'antimodernismo romagnolo, Bedeschi ripropone figure di sacerdoti che realizzano una pastorale nella quale la presenza credente convive, sicura, coi valori civili della libertà e della democrazia. Anzitutto la risorgimentale figura di Giovanni Verità, poi Minzoni (di cui pubblica la prima biografia e per il quale la cura premurosa si manifesta nell'attenzione critica verso gli inediti, nella descrizione più volte compiuta della sua bio-

grafia, nella ponderata valutazione della sua storiografia) e ancora Zattoni, Ravaglia, Pasini, Nediani, Mauri, Genocchi, Montali.

La tipologia del prete diviene strumento per precisare le caratteristiche di una ecclesialità che si costruisce in senso partecipativo e sociale all'interno dello scontro ideologico e culturale della Romagna post-unitaria. Con vari saggi che illustrano l'anticlericalismo, il comportamento religioso, l'incontro-scontro fra le forze organizzate cattoliche e quelle della sinistra Bedeschi allarga la descrizione delle modalità, scansioni e periodizzazioni della mentalità collettiva della gente di questa provincia italiana. Lo studio più compiuto al riguardo, *Il modernismo e Romolo Murri in Emilia Romagna* (Parma, 1967), rimane il testo base per chi voglia porsi problemi di storia socio-religiosa riguardanti l'Emilia. In esso la crisi modernista è scelta come asse centrale attorno al quale delineare una ricostruzione storica nella quale le esperienze, certo minoritarie, dei murriani sono descritte e prendono risalto proprio per la loro capacità di interagire sia rispetto alla prassi istituzionale delle chiese locali sia in riferimento al quadro politico generale. Le posizioni dei giovani d'azione emiliani si qualificano sia come reazione ad un conformismo religioso, ormai retaggio di epoche passate, sia come opposizione ad un greve anticlericalismo che, pur alimentato da giuste rivendicazioni storiche, rallenta e rende eccessivamente passionale lo scontro ideologico.

In tali minoranze critiche traspare però anche una felice intuizione precorritrice poiché in loro cominciano a concretizzarsi le risposte adeguate e nuove di comunità ormai impegnate a vivere la propria esperienza di fede in una società irreversibilmente coinvolta nei processi di secolarizzazione. Il tutto non si spiega solo con la vivacità politica di queste popolazioni o con la ricorrente predicazione di Murri che percorre spesso la regione tenendo conferenze e dibattiti, alimentando amicizie, stringendo rapporti personali e imperituri. Bedeschi individua nella secolare presenza benedettina a Cesena e soprattutto nell'opera di padre Wolff, un originale elaboratore di spiritualità, le ragioni di una ricerca che, al di là delle apparenze, è profondamente ancorata al decisivo problema del rapporto fra tradizione ed inevitabili novità culturali.

5. Dalla storia locale ai fenomeni « di periferia »: un altro modo per indirizzare la narrazione storica su aspetti secondari, ma non per questo meno rilevanti della memoria civile e politica. Si vuole alludere a *Socialisti e cattolici nei comuni dall'Unità al fascismo* (Roma, 1973). In esso vengono analizzati l'atteggiamento politico-istituzionale del movimento cattolico e di quello socialista di fronte alla evoluzione delle strutture minime della vita amministrativa dello stato unitario, i comuni, definiti come « aggregati umani di base ». E' infatti con la comparsa del movimento socialista prima e di quello cattolico poi che inizia — secondo Bedeschi — una lenta corrosione di una idea sostanzialmente accentratrice della vita comunale. La classe dirigente liberale aveva in effetti ereditato una concezione dello stato per la quale gli enti locali altro non erano che una diramazione del potere politico centrale. In questo senso dunque, la parola d'ordine lanciata da Andrea Costa alla fine del secolo, « impadroniamoci dei comuni », nel tentativo di sovvertire dal basso all'alto lo statalismo liberale e l'azione successiva di Murri prima e di Sturzo poi, volta a rivendicare anche ai cattolici una politica municipalistica sulla linea delle rivendicazioni autonomistiche vengono considerate come una seminagione che — sia pure con intenti e finalità diverse — si sarebbero poi rinsaldate con le rivendicazioni dell'Italia repubblicana.

In effetti, se l'azione municipalistica di Costa, Murri e Sturzo tendeva a scomporre quell'indirizzo di « emarginazione delle classi subalterne » attuato dalla legislazione dello stato liberale, il fascismo avrebbe rappresentato « un fatale corollario delle premesse ideologiche culturali e istituzionali dello Stato liberale », per consumare anche nel settore municipalistico il suo disegno totalitario.

6. Con il volume *La sinistra cristiana ed il dialogo coi comunisti* (Parma, 1966) si giunge ad un altro dei fondamentali filoni di ricerca di Bedeschi. Il saggio nasce indubbiamente dal clima internazionale che fa seguito al XX Congresso del PCUS, dalla distensione e dal disgelo, nonché dalla temperie giovannea e post-conciliare. Ciò non tanto in termini anagrafici, quanto piuttosto per la prospettiva dell'analisi e per il punto di vista da cui muove. Vale a dire quelli dell'incontro tra mondo cattolico e mondo comunista, della critica sia dell'anticomunismo cattolico sia dell'anticlericalismo comunista. Al centro dell'indagine sono gli anni quaranta e l'inizio del decennio successivo; l'attenzione cade in particolare sull'esperienza cattolico-comunista e sulle avanguardie cristiane di Mazzolari. Una vicenda, quest'ultima, che Bedeschi conosce bene essendone stato parte in causa. Entrambe le scelte confermano ancora una volta l'interesse verso le minoranze cattoliche, verso le *élites* culturali e religiose precorritrici, mettendo in luce una particolare sensibilità per i risvolti psicologici che le caratterizzano e che nascono a partire dal « conflitto fra coscienza e disciplina, fra libertà spirituale e strutture storiche ». V'è altresì la chiara consapevolezza della necessità metodologica di distinguere queste esperienze dalla storia delle sinistre democristiane.

Più in particolare, per quanto concerne la vicenda cattolici-comunisti, Bedeschi si muove per la prima volta su un terreno inesplorato dal punto di vista critico e molto insidioso. La documentazione disponibile è, all'epoca, assai scarsa; molti dei protagonisti risultano reticenti. Soprattutto per questo, la ricostruzione — come riconoscerà lui stesso nel rifacimento del saggio nel '74 — risulta parziale e sbilanciata. Appare pendere infatti dalla parte di Rodano, non potendo tenere adeguatamente conto delle posizioni e delle ragioni di quanti avversarono, a suo tempo, lo scioglimento della Sinistra Cristiana. Ciò nonostante, per la prima volta, è tratteggiato l'ambiente culturale nel quale quei giovani crescono e maturano le proprie scelte, ne è seguita l'elaborazione ideologica e ricostruita la

rete delle relazioni personali e culturali. Ogni saggio ha una sua storia, per così dire, « interna » che si conclude con la pubblicazione. Ma ha anche una storia che inizia nel momento in cui giunge in libreria. La « seconda » storia di questo studio di Bedeschi è quella di aver contribuito a far uscire molti protagonisti allo scoperto e gran parte della documentazione dai cassetti. Con la conseguente fioritura di studi e l'affiorare, via via sempre più esplicito, di ipotesi interpretative discordanti, facenti capo in sostanza alle due ali del raggruppamento cattolico-comunista, circa l'esito della vicenda.

A questo punto va rivelato che quel saggio bedeschiano ha assecondato e cooperato anche alla realizzazione nel maggio 1968 di una iniziativa politca e parlamentare allora veramente audace, vale a dire la costituzione di un Gruppo indipendente di sinistra al Senato della Repubblica con esponenti cattolici e laici, eletti in gran parte dai voti comunisti. Tale progetto era stato proposto proprio da Bedeschi all'on. Napolitano (allora vicesegretario del PCI) e a Zangheri, poi tenacemente difeso presso l'on. Pajetta e l'on Macaluso, infine accolto dall'on. Luigi Longo e realizzato da Parri.

La ricerca su *Cattolici e comunisti* (Milano, 1974) risulta un integrale rifacimento del precedente lavoro; rifacimento reso possibile dalla documentazione divenuta disponibile, dalla letteratura nel frattempo intervenuta nonché dal consenso di Pio Montesi all'utilizzazione del proprio ricchissimo archivio. Vi è qui posto come centrale il dibattito sullo scioglimento del partito avvenuto nel dicembre del '45, ma è dall'ultimo scorcio degli anni trenta che l'indagine muove. Assai dilatato e approfondito risulta il contesto culturale e religioso all'interno del quale si formano i quadri dell'originale formazione politica. Di questo sono messe in luce le figure più significative ed influenti, sono portate a galla lontane parentele, battute tutte le piste, anche le più tenui sia in relazione alla componente che proviene dall'azione cattolica sia a quella che trova

sede di coagulo nel liceo Visconti e nel circolo La Scaletta. Le successive ricerche sull'argomento da parte di altri studiosi partiranno tutte da qui, non potendo prescindere dalla ricchezza di dati che il quadro tracciato contiene.

Il saggio segue poi l'evoluzione ideologica del raggruppamento alla quale corrispondono, come è noto, altrettante fasi politiche, rese evidenti dall'assunzione di denominazioni diverse. Non tacendo le resistenze e le aperte opposizioni che il gruppo incontra negli ambienti ecclesiastici e curiali, l'analisi si sforza però di far vedere anche come, oltre Tevere, le posizioni non siano all'inizio già sclerotizzate e volte al diniego. Vi abitano al contrario incertezze e titubanze, soprattutto spiragli di possibilismo sulle grandi questioni dibattute dalla chiesa pacelliana del tempo; il grado d'assenso e d'appoggio da fornire al partito degasperiano, la concreta fattualità di un pluralismo dei cattolici nella vita politica. Sui motivi dell'autoscioglimento — pressioni vaticane o intento di favorire la politica togliattiana d'unità nazionale, nella quale l'esistenza di un partito cattolico-comunista poteva costituire un intralcio all'incontro tra sinistre e DC — Bedeschi sospende il giudizio in attesa di ulteriori apporti documentari. Tra le righe è però la seconda delle precedenti ipotesi a prendere maggiormente quota e ad essere indicata come più plausibile. Vi è scritto infatti: « la constatata convergenza dei cattolici e delle gererchie ecclesiastiche attorno al partito degasperiano inducevano Togliatti a trattare con questo, data la grande forza che rappresentava. Perciò appoggiava subito il primo governo della DC riconoscendo ingombrante, se non proprio dannosa, ai fini di questa politica unitaria la presenza del Partito della Sinistra Cristiana ». Una valutazione, quest'ultima, che la successiva letteratura, perlomeno quella più serena, non preoccupata cioè di dimostrare tesi politiche d'attualità attraverso una storiografia di comodo, ha generalmente avvalorato.

Oltre che sui cattolici-comunisti il volume, non solo riprende la parte relativa alle avanguardie cristiane nella fase pioneristica del

dialogo tra cattolici e comunisti, ma tenta di inserire entrambe le esperienze in un quadro più generale che va dai « preti plebei » del reggiano di fine ottocento ai Cristiani per il Socialismo. Operazione « militante » e provocatoria rispetto ai moduli vigenti, che ha fatto arricciare il naso ad alcuni critici, ma che Bedeschi giustifica con la necessità di individuare « quel tenue filone rosso serpeggiante all'interno della cristianità e alimentato da esperienze o proposte che nell'attuazione o nei propositi non solo si distacca dal generico progressismo sociale cattolico, caratterizzato sempre da un rifiuto pregiudiziale acritico del socialismo, ma tenta addirittura un incontro sul piano operativo e cerca un approccio su quello politico in nome dell'unità della classe operaia fino a teorizzare un qualche accordo che però salvi il principio religioso ».

Non quindi la ingiustificabile messa in fila di episodi tra loro distanti e diversi, ma la presa d'atto dell'affiorare costante nella cattolicità dell'ultimo secolo di esperienze convergenti nelle finalità, che sorgono da congiunture particolari all'interno della Chiesa o sotto l'impulso dell'emancipazione operaia e che, comunque sia, segnano dal punto di vista oggettivo una continuità di presenza. Di qui il tentativo di una prima storicizzazione e la preoccupazione di scoprire, quando ve ne sono, i sottili fili sotterranei che le legano.

7. La tematica discussa nei due ultimi volumi indicati ci porta, di conseguenza, ad uno degli argomenti che ovviamente più accorpa la ricerca storica di Bedeschi: la presenza del movimento cattolico nella storia contemporanea italiana.

Come già si è visto, la prima angolazione dalla quale questa storia è interpretata è quella delle minoranze, delle esperienze di base, della preoccupazione di individuare percorsi di dialogo, ma anche di confronto critico fra centro e periferia, maggioranze e minoranze critiche, cattolici ubbidienti e disubbidienti. Si introduce così, anche se in prevalente forma di racconto, un modo di leggere l'esperienza dei credenti nel quale le categorie classiche della storio-

grafia ecclesiastica e religiosa quali l'ortodossia, l'ubbidienza, l'ossequio ed applicazione delle direttive ecclesiastiche sono rivisitate con un senso più acuto e vigile delle sfumature, delle diversificazioni, del confronto pluralistico. Il privilegiare queste nuove prospettive di lettura conduce, quasi insensibilmente, a ricercare un approccio complessivo più ricco ed articolato. Dall'attenzione totalmente intraecclesiale si passa alla preoccupazione, culturalmente più avvertita, di collocare il movimento cattolico nel più ampio processo di modernizzazione della storia d'Italia. I credenti devono districarsi in una serie di remore, escogitate artatamente dall'istituzione; si dibattono in vistose arretratezze culturali, ma sono ormai coinvolti irrimediabilmente nel lacerante e salutare confronto col mondo moderno; chiamati, di conseguenza, ad inventare ed esperire nuovi modi di presenza nella società civile.

E' noto che la disputa sul rapporto fra transigenza ed intransigentismo prima e confessionalismo ed autonomia politica dopo sono i termini che dividono la storiografia ed ogni ricercatore, in genere, viene collocato o si situa, lui stesso, all'interno di questa modellistica. Bedeschi risulta defilato rispetto a questi paradigmi. La prima sua preoccupazione è quella di documentare il carattere corale e di sicuro insediamento sociale del movimento suffragando il dato con materiali inediti, carteggi privati, testi sconosciuti dove il confronto delle ipotesi pastorali è apertamente dibattuto: una paziente filologia che suffraga con la quantità dei testi addotti l'urgenza di una nuova interpretazione. Già nelle pagine su *Le origini della Gioventù Cattolica* (Bologna, 1959), *I cattolici disubbidienti* (Roma, 1959), *I cattolici ubbidienti* (Roma, 1962) è leggibile abbastanza chiaramente l'intenzione di affidare soprattutto al carattere inedito della documentazione la proposta di una nuova lettura. E' però nel volume *I Pionieri della D.C. (1896-1906),* (Milano, 1966) che l'ipotesi si dispiega apertamente. Al di là del titolo, certamente restrittivo e frutto, più che altro, di un cordiale confronto polemico — il volume nel suo impianto base nacque infatti da una scommessa, conclusiva di un pubblico dibattito fra Bedeschi stesso e l'on. Giancarlo Paietta — l'antologia permette di misurare la vastità di impianto, la pluralità e varietà di voci, la feconda stagione innovativa propria del cattolicesimo italiano di inizio secolo.

8. Nella ricostruzione dettagliata delle ansie riformistiche dei cristiani del primo novecento si colloca, quale segno di predilezione ed originale paradigma di lettura, l'attenzione e la premura per Romolo Murri. Un personaggio che Bedeschi visita a scadenze ripetute e regolari con scoperta simpatia. Cura anzitutto i tre volumi: *Carteggio 1889-1897, Carteggio 1898, Carteggio 1899* (Roma, 1970, 1971 e 1977) con la consueta preoccupazione di allargare, con precisione filologica, la lista delle testimonianze e dei riscontri. La rete capillare delle amicizie e delle corrispondenze, collocate in ogni zona d'Italia, diviene la carta geografica della diffusione del murrismo e concretizza il criterio per apprezzare la consistenza del suo insediamento sociale. Ad una lettura storiografica organizzata prevalentemente attorno alla cifra politica egli contrappone una interpretazione nella quale la spiritualità viene scelta come preminente ancorché non unica chiave interpretativa che, nell'azione di Murri, individua anzitutto la preoccupazione di far maturare nella coscienza dei credenti un impegno prepolitico necessario poi per l'incontro fra fede e valori civili di libertà e democrazia, logica premessa all'autonomia politica dei cattolici nei confronti della gerarchia. Secondo Bedeschi, emerge con Murri una personalità dotata di una capacità organizzativa non comune ed in un certo senso aconfessionale nell'ambiente clericale di allora, appare un interesse del tutto nuovo per la cultura moderna, si manifesta una concezione organica ed evolutiva della società.

In base a queste coordinate si precisa il progetto politico murriano. Lo spirito intransigente si cala in una comprensione dei fatti nazionali ritenuti ormai irreversibili e dei fatti sociali, considerati di primaria importanza sulla scia della *Rerum Novarum,* e matura la coscienza secondo cui per fronteggiare la nuova situazione occorre

ricercare nuovi strumenti capaci di conservare ai cattolici una propria identità in vista di un loro inserimento nella vita del paese. Il sindacato ed il partito come organismi di intervento sociale sono ormai nell'orizzonte di questo pensiero. Nel 1898 nasce la *Cultura Sociale* ed inizia anche il periodo senza dubbio più felice e storicamente valido dell'azione murriana sia per la quantità delle forze cattoliche che riesce a mobilitare sia per la novità dei contenuti che inserisce violentemente in un settore del mondo clericale di fine secolo.

A giudizio di Bedeschi, per l'interpretazione della storia successiva, occorre tener presente che, a prescindere dalle ragioni politiche di fondo, alla base del contrasto e poi della rottura fra il crescente movimento murriano e l'organizzazione ufficiale cattolica sta una precisa analisi economica e sociale. Il giovane leader marchigiano comprende che l'avanzante industrializzazione sconvolgerà il mondo agricolo rendendone obsoleti i vecchi ed esclusivi schemi interpretativi. Intravede inoltre l'emergere d'una attività imprenditoriale che subentrerà all'artigianato provocando il declassamento dell'economia rurale con il formarsi lento, ma inesorabile d'un proletariato industriale nelle periferie cittadine e bracciantile nelle campagne. La questione cattolica dovrà così intrecciarsi, anche per i credenti, con la questione sociale ben più dirompente ed innovativa rispetto agli equilibri economici e sociali dell'Italia postunitaria.

La presa di Murri sui giovani quindi non è dovuta — sempre secondo Bedeschi — tanto all'impeto polemico quanto all'analisi della mutata società italiana che egli intende certo recuperare alla chiesa secondo il sogno leoniano, ma attraverso i valori della libertà e della democrazia in netto contrasto col disegno restauratore di cui l'organizzazione laicale cattolica d'allora era una tenace assertrice d'accordo con gran parte della gerarchia ecclesiastica piuttosto disattenta alle trasformazioni strutturali avvenute.

Certo in tal modo la storiografia si personalizza nel senso che finisce inevitabilmente per dare più spessore ai personaggi e per in-

dirizzare verso loro tutto il proprio interesse, col rischio calcolato di lasciare in ombra le permanenze strutturali di lunga durata. Su questo versante anzi la continuità si manifesta per una ricorrente predilezione nei riguardi delle scelte personali che Bedeschi via via compie. Infatti l'attenzione simpatetica per Murri si rinnova — rinsaldata questa volta da una profonda e vissuta amicizia personale — per Mazzolari e ricompare, come si vedrà trattando del modernismo, anche con Buonaiuti.

9. Fra i documenti della « Fondazione don Primo Mazzolari » è conservata la bozza del primo numero del periodico *Adesso* stampato allora a Bologna dalla tipografia de *L'Avvenire d'Italia*. Nella pagina, in alto e a penna, è scritto: « Bologna, 17 gennaio 1949 ore 18. Mio carissimo don Primo. E' la prima bozza. Conservala per favore. Un giorno — penso — ci sarà caro riguardarla. Ti abbraccio don Bedeschi ». E' la chiara testimonianza del legame fraterno che unisce i due, insieme protagonisti con diversa importanza fra le "avanguardie cristiane" nell'Italia degli anni Cinquanta e fondatori del periodico. Ma in seguito il lavoro dello storico si è preoccupato anzitutto di conservare, con il rigore della filologia e dell'interpretazione, il timbro e la tensione di quella testimonianza. Contro una ricorrente operazione dell'oblio nella storia, come comportamento al servizio del potere che vuole censurare ogni presenza deviante, la conservazione integra dei testi e la loro corretta lettura è stata forse considerata da Bedeschi un'indispensabile servizio da compiersi nei riguardi della memoria di chi ha sofferto. Diversamente c'è il pericolo che la sicura e difficile obbedienza di don Mazzolari o di don Milani divenga in tanta storiografia attuale l'avallo per deformanti rappacificazioni che tendono ad obliterare il significato di rottura che la loro esperienza ebbe negli anni della stagione preconciliare, quando la lettura di *Adesso* era, ad esempio, proibita nei seminari.

Sono sostanzialmente due gli scavi fondamentali che Bedeschi opera nell'approfondire il mazzolarismo: uno nella linea della non

violenza e del rifiuto cristiano alla guerra e l'altro nella riproposta documentata del rapporto fra Mazzolari e il suo vescovo.

Soprattutto da *Obbedientissimo in Cristo* (Milano, 1974) Bedeschi fa scaturire la conferma sicura della spiritualità di don Primo facendo della sofferenza nell'obbedienza uno dei motivi centrali della sua conformità a Cristo, pascalianamente sentito in agonia fino alla fine del mondo. Ma è altrettanto documentata la diversa lettura della stagione storica, il contrapposto giudizio che investe l'operato politico dei cattolici, il denunciato ritardo sul tema decisivo della pace. Il modo di collocarsi all'interno della comunità, le virtù da privilegiare nel definire il comportamento dei credenti e di chi è investito di autorità nella chiesa sono i temi decisivi secondo l'interpretazione bedeschiana che dividono in maniera netta il sentire del parroco Mazzolari dalla mentalità e dalla teologia socializzate nelle organizzazioni e nei testi ufficiali della cattolicità italiana. La misura e la discreta riservatezza con cui vengono presentati e spiegati alcuni testi e lettere mazzolariane inedite rendono ancor più esplicite ed indelebili le differenze.

10. Mediata dalle ricerche sulle vicende politiche del movimento cattolico e dalla lettura partecipata per le avanguardie più vive del mondo ecclesiale, si delinea inevitabilmente la preoccupazione storiografica per il modernismo. Si giunge in tal modo all'aspetto centrale e decisivo del lavoro storico di Bedeschi.

A seguito dei sommovimenti religiosi suscitati dal pontificato di Giovanni XXIII e dal Concilio ecumenico Vaticano II, nella primavera del 1964, egli, su invito del prof. Carlo Bo, tiene all'Università di Urbino un corso di lezioni sulla storia del modernismo. L'interesse suscitato fra un discreto numero di studenti induce a continuare le lezioni anche negli anni successivi. Vengono promosse collateralmente le commemorazioni di Ernesto Buonaiuti e di Romolo Murri mentre i fermenti religiosi innovatori, chiaramente collegati a quella fase storica ed il clima di vivaci interessi storiografici

propri di quegli anni, inducono alcuni giovani studiosi ad orientare in quella direzione i loro interessi culturali. In tal modo si costituiva un Centro studi per la storia del modernismo che, approvato dalle autorità accademiche, si propone come momento di raccolta ed elaborazione di ricerche in questo settore. Bedeschi, che nel frattempo ha vinto il concorso ne assume la direzione mettendo a disposizione dei giovani studiosi, raccolti attorno a lui, il proprio archivio ricco di tanto materiale inedito. Nell'ambito del Centro poi si costituisce un comitato, collegato a studiosi di varie università italiane interessati alle stesse ricerche; viene così alla luce la rivista *Fonti e Documenti,* impegnata a studiare e ad analizzare le vicende della crisi modernistica soprattutto in Italia.

Successivamente, nell'autunno del 1978, l'ultraottantenne Louise Juston-Sabatier, grata per gli studi del prof. Bedeschi dedicati al suo genitore Paul Sabatier — il celebre autore della *Vita di san Francesco d'Assisi* — che i conterranei francesi sembravano aver dimenticato, donava al Centro urbinate il ricchissimo archivio paterno anziché alla Bibliothèque Nationale di Parigi che l'aveva chiesto.

A parte la ristampa, in traduzione italiana, del celebre testo sabatieriano che Bedeschi aveva curato, va certamente iscritto a suo merito l'aver messo in rilievo il ruolo importante avuto in Italia e altrove dello scrittore protestante durante la crisi modernista, per aver egli operato un continuo collegamento fra gli esponenti del riformismo religioso delle varie nazioni e fornito informazioni inedite alla stampa internazionale onde creare una corrente di simpatia nell'opinione pubblica verso i novatori.

Nello studio del modernismo Bedeschi, ancora una volta, ripropone alcune sue preoccupazioni fondamentali. Rimane anzitutto legato alla fedele e meticolosa pubblicazione dei testi, a scandagliare archivi, a ripercorrere con carteggi e inediti amicizie, scontri, percorsi culturali comuni o alternativi. Da tutto questo paziente lavoro di documentazione emergono senz'altro due novità abbastanza vistose.

La prima è che la decisione di studiare il modernismo italiano secondo la scansione regionale, da lui caparbiamente voluta anche contro il parere di altri insigni studiosi del movimento durante un convegno a Varenna nell'ormai lontano 1975, ha permesso una geografia documentata ed incontrovertibile del suo capillare radicamento nel nostro paese a dispetto dei tanti facili denigratori che parlavano e parlano del modernismo italiano come di un movimento di *élites* e di importazione senza alcun carattere di originalità. La seconda novità consiste nel fatto che con la geografia italiana del movimento si intreccia una sociologia che obbliga a distinzioni chiarificatrici al suo interno individuando una componente moderata, una mediana ed una radicale; connotazioni queste che rendono ormai obsolete le valutazioni generalizzanti e perciò generiche della crisi modernistica ed impongono invece la descrizione e valutazione delle varie teologie che la percorrono dimostrando in tal modo l'esistenza di un pluralismo di posizioni e di pratiche riformatrici.

Dalla varietà documentata delle pratiche teologiche modernistiche consegue la soluzione al problema del rapporto fra modernismo e cattolicesimo liberale. La consistenza della corrente radicale come componente primaria ed essenziale del movimento rende improponibile la soluzione che sostiene la continuità fra i due momenti non solo perché nel modernismo appare un salto di piano indotto dal prevalere della tematica teologica su quella politica ma anche perché rispetto alla critica, alla storia e all'uso teologico delle pratiche filosofiche vengono prospettati nuovi e diversificati parametri. Tale pluralismo di posizioni inoltre permette finalmente a Bedeschi di valutare in tutta la sua latitudine e complessità, l'orizzonte di riforma che il moderno, nella sua articolazione di razionalità e pratiche secolarizzanti, impone all'esperienza di fede. Non si tratta solo del problema della libertà e dell'autonomia del credente nella politica, ma del confronto con tutte le richieste critiche che il moderno pone al sacro ed al religioso e soprattutto del riconoscimento co-

dificato al ruolo che la storia ha nella progettazione di credibili proposte di fede. In tal modo il modernismo viene ad essere, nella storia del cattolicesimo contemporaneo, come un punto di non ritorno, il passaggio a nord-ovest per l'evangelizzazione del mondo d'oggi.

La complessa lettura proposta ha inoltre la funzione di dimostrare come non sia sufficiente una storiografia che si accontenti di interpretare le vicende di questa stagione ecclesiale confrontandole con l'unico criterio dell'ortodossia. In tal modo, oltre al dato ovvio di un criterio solo teologico, c'è il rischio di fare della storiografia la continuazione dell'azione orchestrata dall'antimodernismo che agiva esasperando appunto questo criterio. Per di più la discussione sull'essenza del cristianesimo che si trova storicamente al crocevia fra teologia liberale e modernismo costringe a discutere i criteri dell'ortodossia stessa e gli elementi primari della tradizione quale garante della continuità. La relazione ortodossia/eresia è dunque insufficiente a valutare, secondo Bedeschi, l'orizzonte e la problematica storica nella quale il modernismo risulta coinvolto. Occorre invece analizzarlo e descriverlo senza preclusioni e pregiudiziali con la sola preoccupazione di interpretarlo rispettandone tutta la pregnanza storica. Le scansioni regionali e la distinzione dei vari progetti riformatori diventano strumenti per collocare ed inquadrare le vicende dei vari protagonisti, i loro spostamenti, i collegamenti che stabiliscono, le ascendenze reciproche, le dipendenze e le diversità teologiche, le reattività che suscitano nell'opinione pubblica, ma soprattuto nella vita concreta delle comunità ecclesiali locali.

11. Bedeschi ci ha detto pure che decifrare le varie componenti del modernismo è positivo anche per la modellistica interpretativa del cattolicesimo contemporaneo. Esse infatti non sembrano riconducibili tout-court ai moduli proposti anche recentemente da alcuni studiosi ed invitano a sconfinamenti interdisciplinari necessari per letture intenzionate a cogliere le relazioni fra società civile

e religiosa. Nel volume, *Interpretazioni e sviluppo del Modernismo cattolico* (Milano, 1975, è abbozzata una visione complessiva retta dalla preoccupazione fondamentale di staccare lo studio del fenomeno da una visione storiografica rigidamente ecclesiastica per collocarlo all'interno e nell'interazione con lo sviluppo culturale e politico dell'Italia e dell'Europa di inizio secolo. Si tratta di dare al modernismo una maggiore dignità e consistenza storica. Partendo, a tal fine, da alcuni felici intuizioni di Gramsci quali l'esistenza, del resto già individuata anche da Labriola, di vari cristianesimi secondo le classi sociali che li esprimono, Bedeschi richiama la conseguente interazione fra vicende religiose e realtà socio-politica ed il riconoscimento della funzione e della consistenza autonoma delle ideologie e delle teologie.

Con un evidente intento di periodizzare e collocare quindi il fenomeno nei processi di durata storica, nel modernismo egli indica « il primo vasto contraccolpo della proletarizzazione moderna sul mondo cattolico ». E si preoccupa di tener presente la situazione socio-economica creata in Europa dalla seconda rivoluzione industriale: « Il movimento modernista è sostanzialmente riducibile, almeno nel suo aspetto qualificante, al tentativo e ai conati di trasferire l'esperienza di fede da un contesto precapitalistico a quello industriale ». In esso affiorano le rotture, i contraccolpi, i recuperi di continuità che la Chiesa esperimenta sempre nella transizione fra un modo di produzione ed un altro. C'è una correlazione logica e legittima fra questo tentativo di interpretazione complessivo e le distinzioni delle varie teologie riformiste prima elencate; è proprio anzi l'esistenza di queste ultime che inducono a questo allargamento dell'orizzonte ermeneutico.

L'imprecisione di qualche dettaglio non vanifica il tentativo, se soprattutto si ha ben presente che le attuali ricerche sulle pratiche interpretative, le nuove relazioni nel rapporto chiesa-mondo, l'incontro inevitabile fra teologia e scienze umane sono aspetti del quadro culturale contemporaneo che invocano una rinnovata metodologia anche per la storiografia ecclesiastica e religiosa.

Non è dunque pretestuoso affermare che nel Centro urbinate la lettura del modernismo ha cominciato ormai ad uscire dalle facili e scontate contrapposizioni ecclesiastiche per avviarsi ad una interpretazione che sappia collocare il fenomeno nel profilo ideologico del novecento europeo. La possibilità di tale ipotesi si consolida certo quando l'analisi sa orchestrare una serie complessa ed articolata di elementi, ma appare ancor più evidente se può esser esemplata su una figura che diventa emblematica rispetto a tutta la visione generale.

12. E' il caso di Ernesto Buonaiuti. La statura del personaggio e la sua presenza culturale ha costretto inevitabilmente Bedeschi ad allargare i termini cronologici dell'analisi storica. Le sue vicende infatti sono legate, oltre che alla crisi modernista, anche all'accordo concordatario, al rifiuto di prestare il giuramento fascista, al mancato riconoscimento della sua incontaminata dignità professorale nella nuova stagione dell'Italia repubblicana. Una biografia che percorre e segna di sé tutta la vicenda culturale di questo secolo.

Bedeschi con pazienza filologica ha visitato tutti i momenti della vicenda buonaiutiana recuperando, al solito, documenti inediti e carteggi rivelatori, studiando i rapporti con personaggi europei di primo piano quali Tyrrell, Loisy, Sabatier, Houtin, ridisegnando puntigliosamente i momenti e le motivazioni della repressione curiale, raccontando, con la mediazione di un fascio di carteggi inediti, la vicenda ecclesiastica del professore romano lungo i pontificati di Pio X, Benedetto XV e Pio XI (*Buonaiuti, Il Concordato e la Chiesa*, Milano, 1970). Chi voglia, dagli scritti del modernista romano e soprattutto dalle sue lettere, risalire al suo pensiero religioso, non può fare a meno, secondo Bedeschi, di periodizzarlo almeno con quattro variazioni che poi corrispondono ad altrettante fasi della sua vita. La prima che si identifica sostanzialmente col periodo modernista e radicale e si esaurisce nel 1910 circa. Vi subentra la fase del fervore culturale, finalizzato ai concorsi universitari e che, in pratica, si protrae fino alla malattia del 1921.

Con la degenza in ospedale, di fronte ad una prospettiva di morte e la successiva esperienza comunitaria di fede all'eremo di S. Donato o in casa sua con alcuni allievi, si ha la terza fase nella quale l'interpretazione escatologica e carismatica del messaggio evangelico diventa l'elemento predominante. Infine quella profetico-ecumenica che si protrae dagli anni trenta fino alla morte nella quale Buonaiuti formula la teoria dei quattro accattonaggi in attesa della palingesi universale secondo le prospettive gioachimite e condotta prima all'interno della Chiesa cattolica e poi, negli anni del secondo conflitto mondiale, al di fuori di essa, con la struggente nostalgia dell'esodo.

Dopo una tale impostazione generale bisognava affrontare l'aspetto più periglioso e problematico della sua vita: la sua concezione teologica rispetto l'ortodossia cattolica e in riferimento allo sviluppo generale del pensiero religioso europeo. Conseguentemente occorreva evitare di vedere in termini di contrapposizione frontale il conflitto fra lui e la chiesa e sostituire invece da una parte l'unità del suo disegno riformatore al di là dei cambiamenti di maestri e di filosofie e dall'altra ridimensionare gli equivoci e le incomprensioni frutto spesso della polemica e dello scontro contingente. Così facendo Bedeschi si è avvicinato alla questione buonaiutiana da una più equa angolazione e con quell'animo sereno che permette di inquadrarla nei giusti contesti storico-religiosi. Buonaiuti sostanzia il movimento con la ripresentazione della letteratura cristiana primitiva, con la critica al razionalismo della scolastica e nel segnalato pericolo di vincolare indissolubilmente la fede ad una qualsiasi filosofia, con la partecipazione liturgica e comunitaria ai misteri divini, con lo slancio qualitativo e non geografico della crescita cristiana nella tensione escatologica continuamente riproposta ai fedeli. Nella interpretazione storica del suo ruolo viene poi messo in risalto come mai sia trascurata la stretta relazione fra scelte personali e proclamazione di posizioni teoriche. Sono vari e tutti riconosciuti egualmente importanti questi aspetti della sua vicenda: la rivendicazione

del suo sacerdozio prescindendo dalle sanzioni ecclesiastiche che lo privano dell'esercizio liturgico; l'ostinazione a non farsi espellere dalla comunità giuridica dei fedeli prima e ad agire come partecipe anche dopo la scomunica. Altri dati poi maturano successivamente a dimostrare sempre in movimento, a volte anche contraddittorio, la sua evoluzione.

Per un verso Bedeschi lascia intendere che il modernismo buonaiutiano perde gradualmente alcuni elementi formali della radicalità e d'altra parte la esperienza religiosa del personaggio si autonomizza sempre più, nell'ambito della denominazione cattolica prima e d'un libero cristianesimo poi, con crescenti componenti pneumatiche. Più egli si introduce nella percezione dei valori spirituali e carismatici lasciandosi alle spalle la « rigida e gesuitica formazione seminaristica » maggiormente vengono meno in lui le cautele del linguaggio nei confronti dell'ecclesiasticismo e dell'ortodossia ufficiale. Bedeschi ne analizza il linguaggio e l'evolversi delle sue posizioni anche in rapporto a temi delicati quali quelli della cristologia, della comprensione del mistero eucaristico, della natura e qualità del « veniente Regno ». Ma non vengono mai minimizzate né sottaciute forme a volte vaghe, a volte imprecise, a volte ancora del tutto deludenti. Ombre queste che non vanno a scalfire la sostanza della sua tensione, la sincerità della sua testimonianza, la lucidità nella denuncia della carenza profetica della Chiesa romana alla fine degli anni trenta.

L'antropologia che soggiace alla sua teologia, secondo l'interpretazione bedeschiana, considera l'uomo come una creatura bisognosa di redenzione e conosce chiare ascendenze paoline ed agostiniane. La sua etica dell'impegno cristiano si riconosce nell'inversione dei valori, è mossa dall'agape di Cristo ed ha una dinamica rivoluzionaria assolutamente inedita per il cristianesimo addomesticato dei nostri giorni. La vita evangelica predicata e l'esperienza di redenzione nella vita associata del corpo di Cristo è caratterizzata dalla vocazione e dai doni carismatici. L'attesa del rinnovamento finale

muta la fede in speranza viva ed imprime a tutto il cristianesimo di Buonaiuti un impulso ed una forte tensione verso la novità assoluta del Regno.

Tentando un bilancio complessivo Bedeschi non tralascia di avvertire che il pensiero religioso buonaiutiano non sopporta la parcellizzazione e tanto meno la pedante analisi filologica, anche perché prescinde dalla costruzione metafisica per avvalersi invece di forti elementi evangelici con afflato profetico e riformatore. Riconosce invece che nel suo insieme esso respira uno spiritualismo di esperienza di fede più collettivo che individuale; che scavalca non di rado le formulazioni dogmatiche, ma che rispetta il trascendente per quanto intriso di immanentismo. Eppure, nonostante queste differenze rispetto alla dottrina ufficiale, nel pensiero buonaiutiano la redenzione in Cristo è più che mai precisa.

13. Lo studio della crisi modernista nella produzione bedeschiana si allarga a poco a poco ed inevitabilmente anche alla valutazione della sua reazione: l'opera di controllo e repressione messa in atto dalla gerarchia. Un tema quello dell'antimodernismo non facile ed oggetto solo recentemente di una ricerca specifica ed appropriata. Infatti non si tratta solo di elencare i vari personaggi del sottobosco ecclesiastico, le loro beghe, i loro sospetti e delazioni. Occorre anche misurare e documentare il livello organizzativo che tale opera riesce a mettere in campo, valutare fino a quale livello della gerarchia giunge la loro sponsorizzazione, soppesare la trama di compiacenze che può vantare. Al di là di tutta questa indispensabile opera di difficile documentazione è però la collocazione di questa modalità di comportamento nella strategia pastorale della chiesa di Pio X il punto di difficile e delicata lettura storiografica. Essa implica infatti una valutazione complessa che deve soppesare ad un tempo una varietà di elementi: dalle responsabilità esplicite e consenzienti a quelle consapevoli, ma taciute, dal quadro teologico giustificativo alle motivazioni etiche che avallano l'azione sia rispetto alla cultura e al diritto moderno e civile sia in relazione alle modalità cristiane dell'evangelizzazione. I tempi di una tale indagine e le ricerche d'archivio ad essa necessaria sono naturalmente complesse né facilmente eseguibili nell'arco di pochi anni.

In questo quadro la prima preoccupazione di Bedeschi è stata quella di individuare casi rigorosamente documentabili. Una serie di saggi degli anni settanta racconta in forma dettagliata e meticolosa la rete di controlli stabilita da alcuni uomini di curia, l'attenta supervisione che personalità ecclesiastiche (quali De Lai o Mattiussi ad esempio) compiono su questo lavorio individuando inoltre in Perciballi, Orione, Biasotti, Verdesi, Bricarelli e altri alcuni esponenti della delazione. Col volume *Lineamenti dell'antimodernismo. Il caso Lanzoni* (Parma, 1970) Bedeschi offre poi l'esempio di una analisi incentrata su un personaggio di notevole livello culturale ma collocato all'interno di vicende paesane bonarie ma anche meschine di una piccola diocesi di provincia. E questo contesto risulta particolarmente significativo perché mette in evidenza un *humus* favorevole a tale atteggiamento inquisitoriale.

Come si è detto, l'analisi dell'antimodernismo non può però esaurirsi nel racconto delle vicende personali dei perseguitati e dei persecutori. Deve proccuparsi di approdare agli aspetti organizzativi dell'impresa, all'esame dei finanziamenti, alla descrizione della rete dei collaboratori e alla elencazione degli strumenti di informazione che riesce a gestire. La sua opera infatti da una parte consiste nel controllo della gererchia sugli innovatori, ma dall'altra si articola nella capacità di organizzare l'opinione pubblica al fine di contrastare la forza suasiva delle nuove idee creando nella chiesa argini di contenimento e di separazione. Il contrasto che la cattolicità italiana conosce in quegli anni sulla tipologia propria della stampa religiosa, l'emergere al riguardo di due contrapposte visioni, la diversa pratica pastorale che le due concezioni mettono conseguentemente in atto sono tutti indizi dell'importanza attribuita in quel momento al controllo dell'opinione pubblica cattolica. Non è casuale che proprio

questo sia uno dei temi discussi nel processo di beatificazione di Pio X.

E' così spiegata l'attenzione bedeschiana alla querela Meda - *Unità Cattolica*, alla fine del *trust* grosoliano, al ruolo di De Töth e Cavallanti nella direzione della stampa integralista più autorevole.

Analogo lavoro di scavo viene compiuto in conseguenza della giusta scelta di dare particolare risalto alla funzione delle visite apostoliche nelle varie diocesi d'Italia. L'individuazione di tale fonte storica comporta l'esigenza di decifrare i meccanismi che presiedono in curia alla scelta dei visitatori, la loro estrazione sociale e religiosa, il *curriculum* dei loro studi e della loro formazione. Ma è soprattutto lo studio delle modalità con le quali viene condotta la visita, la ricognizione dei questionari ed infine l'analisi delle relazioni conclusive che permettono di configurare progressivamente la geografia di una Italia religiosa del tempo. Pur mirata alla conoscenza di minoranze vive e protagoniste la ricerca si incrocia e si arricchisce della coeva metodologia che la sociologia religiosa francese viene impostando e perviene in tal modo alla designazione di un quadro nel quale prende forma un'Italia minore, a volte appartata ma non per questo meno suadente per le controversie che la scuotono.

Nella definizione dei vari aspetti di questo argomento è inoltre necessario cogliere il salto di qualità che si realizza quanto l'analisi storica investe la funzione ed il ruolo che la stessa curia romana ha assunto in questa faccenda. I volumi *La curia romana durante la crisi modernista* (Parma, 1968) e *Riforma religiosa e curia romana all'inizio del secolo* (Milano, 1968) segnano tale passaggio. Precisano infatti che nello studio di questo problema è necessario, ma non sufficiente, cercare le responsabilità personali anche ai più alti livelli della gerarchia cattolica e dimostrano soprattutto che non è possibile contenere il discorso alla descrizione del modello di cattolicesimo che viene espresso nei protagonisti dell'organizzazione segreta di spionaggio. Occorre, e questa è la specificità storiografica decisiva, precisare quanto l'azione repressiva si lega alla strategia pastorale

che per la centralità della curia diviene caratterizzante in un momento decisivo della storia del cattolicesimo contemporaneo. L'analisi poi dei tentativi di riforma della stessa curia discussi, progettati e timidamente iniziati sono elementi essenziali del quadro ed indicano la preoccupazione di superare la soglia del possibile pettegolezzo per attingere ad un quadro che vuole conoscere e discutere le scelte decisive dell'evangelizzazione contemporanea.

Ulteriore garanzia viene dall'esigenza avvertita da Bedeschi di unire in questa analisi anche la ricerca sulla teologia ed in particolare sulla ecclesiologia che guida tutta l'azione della curia e del pontificato di quegli anni. Evidentemente l'indicazione basilare è proposta nella scelta leoniana del recupero tomista. Il ritardo della ricerca filologica al riguardo, l'assenza allora di edizioni critiche delle opere dell'Aquinate, la varietà di indirizzi emersi nei centri universitari più prestigiosi, la mancanza di cernita fra pensiero tomista e *koinè* scolastica diffusa nella manualistica teologica del tempo sono tutti elementi che dimostrano come questo aspetto essenziale è ancora lontano da una plausibile e documentata decifrazione. E' però la stessa natura religiosa e teologica del movimento modernista che esige un confronto di tale natura. Ancora una volta appare di conseguenza la centralità di tale questione nella vicenda del cattolicesimo contemporaneo. Tutta la sua impostazione teologica infatti si definisce fino al Vaticano II mediante il bisogno di qualificarsi rispetto al processo di modernizzazione culturale e l'antimodernismo — nella ricerca bedeschiana — ne segnerebbe in maniera vistosa la strategia.

14. L'intenzione di queste rapide pagine era quella di elencare e discutere i filoni della ricerca storica perseguita da Bedeschi. Al termine della catalogazione viene spontanea l'esigenza di una messa a punto finale e provvisoriamente conclusiva. Emerge anzitutto un dato. Il legame fra biografia e lavoro storiografico, messo in luce all'inizio, finisce per caratterizzare i risultati stessi della ricerca. Ne consegue la parzialità delle questioni analizzate e studiate.

La vivacità e coerenza degli interessi finisce però per esaltare gli argomenti trattati. Sono infatti nodi primari e temi decisivi nella storia del nostro paese.

Anzitutto la questione cattolica. La quale appare anche nelle pagine bedeschiane come un crocevia rispetto all'evoluzione dell'egemonia culturale, allo sviluppo secolare della mentalità, alla continuità del blocco moderato nella guida dell'Italia postunitaria.

Con la dovuta prospettiva storica si fa costantemente notare che i problemi si pongono ben prima dell'epoca attuale: che il passato non può essere annullato; che nella storia di un popolo è essenziale quello che vi è di profondo e durevole.

La storiografia di Bedeschi propone di scomporre e di caratterizzare singolarmente le componenti della presenza cattolica scegliendo di leggere il loro incontro/scontro col mondo moderno mediante una griglia interpretativa che privilegi l'esperienza vissuta rispetto alla caparbia difesa delle indennità istituzionali. Nella metodologia prescelta è così già contenuto il giudizio che investe globalmente le vicende della cattolicità italiana di questo secolo. Noti ritardi storici ne condizionano la presenza nella società. Una tendenza moderata e conservatrice espressa costantemente dalla gerarchia nel suo insieme, la facile compromissione col regime fascista, la gestione a volte spericolata del potere, hanno relegato in ombra o addirittura ostacolato l'azione di quelle minoranze che avevano invece saputo elaborare, con lucidità profetica e sicura valutazione dei dati storici, una strategia della presenza cristiana democratica, aperta, sinceramente rispettosa dei valori laici ed umani. Verso queste minoranze, sconfitte nella cronaca, va l'indubbia simpatia anche umana di Bedeschi. Più che farsi coinvolgere da disquisizioni di carattere prevalentemente sociologico, egli sembra preoccupato di definire e precisare le varie e diverse storie che attraversano l'attuale mondo credente. Con un occhio attento alle grandi ed epocali trasformazioni della società contemporanea vuole misurare il loro confronto coi dati forti della storia civile quali l'industrializzazione, la

nascita del proletariato moderno, le vicende dei movimenti e dei partiti della sinistra, la secolarizzazione. E se riconosce insufficiente lo studio del mondo cattolico che rimanesse dentro l'orizzonte intraecclesiale, non meno sterile ritiene la semplice sovrapposizione di dati, prevalentemente quantitativi, attinti dalla società civile e da quella religiosa.

Cerca anzi di individuare i fenomeni alti dello sviluppo moderno e decifrare come ad essi si rapporti il mondo credente analizzando le continuità, le rotture, le trasformazioni che le nuove congiunture storiche provocano. I modi organizzativi della chiesa, la mentalità comune che essa diffonde ed organizza, il pensiero teologico e critico che sa produrre sono tutti tratti essenziali della sua interpretazione storiografica e ricevono, a loro volta, ulteriori conferme e delucidazioni se sono letti quali momenti dell'unico e più ampio processo storico. In questa prospettiva anche le minoranze ricordate, che immediatamente risultano soccombenti, possono nel tempo medio esprimere indizi, anticipazioni, segnali dei successivi equilibri. In ogni caso l'attenzione premurosa alle loro vicende impedisce quell'appiattimento sulla preponderanza delle strutture egemoni che, letta ossessivamente, diviene stimolo a facili conformismi ed unanimità, finendo col falsare la reale complessità del dato storico.

BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI LORENZO BEDESCHI

Alla produzione strettamente scientifica, qui integralmente indicata, i curatori hanno ritenuto opportuno sotto il profilo culturale aggiungere anche altri titoli selezionati fra i molti scritti di Bedeschi che, pur avendo motivazioni e sviluppi giornalistici, contengono in qualche modo elementi di analisi e ricerche storiche. Nella regestazione è stato seguita la progressione cronologia anno per anno.

1952

1) *Don Minzoni,* prefazione di Alcide De Gasperi, Milano, Istituto Propaganda Libraria, p. 196.
2) *I connotati della menzogna.* Presentazione di Igino Giordani, Pinerolo, Alzani, p. 80.
3) *Nostra inchiesta sui preti operai,* in « L'Avvenire d'Italia », marzo (7 puntate).
4) *Cristo ha oltrepassato Eboli. Inchiesta sulla riforma agraria in Calabria* in « L'Avvenire d'Italia », ottobre-novembre (10 puntate). Premio Saint Vincent del giornalismo.
5) *L'Emilia ammazza i preti,* prefazione di Egilberto Martire, Bologna, Editrice ABES, p. 50.

1953

6) *Un quarantennio di vita politica: Alcide De Gasperi,* Milano, Tip. Gazzetta dello sport, p. 22 in folio (duecento esemplari numerati).

1954

7) *Cattolicesimo in rodaggio. Inchiesta sulla Spagna,* in « L'Avvenire d'Italia », agosto-settembre (8 puntate).

1956

8) *Geografia del laicismo,* Roma, U.C.I.I.M., p. 96 (Collana ' Luce nella professione ').

9) *L'esercito del ' papa nero ' (I gesuiti),* in « Il Tempo », Milano, 23 febbraio.

1957

10) *I nostri emigranti nel Venezuela,* in « L'Avvenire d'Italia », gennaio 1957 (5 puntate).

11) *Il supremo tribunale del matrimonio (La Sacra Rota),* in « Oggi », Milano, 7 marzo, pp. 16-19.

1958

12) *Un cattolico al Quirinale,* Roma, Quattrucci Editore, p. 176.

1959

13) *Galleria dei leaders D.C.,* in « L'Avvenire d'Italia », aprile-maggio (Moro, Pastore, Zoli, Scelba, Zaccagnini, Rumor, Gui, Colombo).

14) *Giuseppe Donati,* Roma, Cinque Lune, p. 267.

15) *Le origini della Gioventù Cattolica.* Dalla caduta del Governo Pontificio al primo Congresso cattolico di Venezia su documenti inediti d'archivio, prefazione di Luigi Gedda, Bologna, Cappelli, p. 290.

16) *Il papa che piace a tutti. Giovanni XXIII,* Torino, Universale Elledici, p. 62.

17) *I cattolici disubbidienti,* Roma-Napoli, Vito Bianco Editore, (due edizioni nello stesso anno), p. 296.

1962

18) *L'autonomia politica dei cattolici italiani (in un carteggio inedito),* in « Humanitas », maggio pp. 401-428; giugno, pp. 508-530.

19) *Briganti o vittime i frati di Mazzarino? Inchiesta sulla mafia,* Siracusa, Arti Grafiche Marchesi, p. 28 (in folio).

20) *I cattolici ubbidienti,* Roma-Napoli, Vito Bianco Edit. p. 174.

1963

21) *Il pensiero politico di mons. Francesco Lanzoni,* in *AA.VV., Nel centenario della nascita di Mons. Francesco Lanzoni.* Atti del congresso di studi, Faenza, Stab. Grafico F.lli Lega, pp. 269-292.

1964

22) *La Questione Romana in alcune lettere di Benedetto XV,* in « Rassegna di Politica e di Storia », Roma, n. 119.

23) *Da don Minzoni a don Morosini,* in « L'Avvenire d'Italia », 3 aprile.

24) *La storia d'un Concilio mancato nella lettera d'un cardinale a Leone XII,* in « L'Avvenire d'Italia », 12 novembre.

25) *Don Zattoni e il rinnovamento degli studi storico-religiosi,* in « Il Quotidiano », Roma, 6 novembre.

26) *L'altare di Dio,* Roma, Vito Bianco Editore, vol. I, p. 70.

27) *Il cantiere del mondo,* Roma, Vito Bianco Editore, vol. II, p. 72.

28) *L'impegno cristiano, Roma,* Vito Bianco Editore, vol. III, p. 66. (Testo di religione per gli Istituti Professionali di Stato).

1965

29) *Diario di don Minzoni.* Introduzione e note di L. Bedeschi, Brescia, Morcelliana, 1965, p. 272.

30) *Don A. Cantono e la 'Rassegna sociale',* in « L'Avvenire d'Italia », 26 febbraio.

31) *Una lettera inedita di G. Fuschini,* in « L'Avvenire d'Italia », 29 febbraio.

32) *L'epistolario Acquaderni e il movimento cattolico italiano,* in « Rassegna di Politica e di Storia », Roma, nn. 126-27.

33) *Luigi Stirati e 'Vita Sociale',* in « L'Avvenire d'Italia », 17 luglio.

34) *Una lettera inedita: Sturzo e le raccomandazioni,* in « L'Avvenire d'Italia », 21 luglio.

35) G. Righetti (a cura e con introduzione di L. Bedeschi e P.G. Grassi) *Antifascismo cattolico,* Vicenza, La Locusta, p. 54.

36) *Guglielmo Quadrotta e un dialogo coi socialisti,* in « L'Avvenire d'Italia », 14 luglio.

37) *Il gruppo Savonarola,* in « L'Avvenire d'Italia », 26 giugno.

38) *Il domenicano p. Cordovani e 'Cronaca sociale d'Italia',* in « L'Avvenire d'Italia », 3 aprile.

39) *I primi obiettori per ragioni religiose,* in «L'Avvenire d'Italia», 11 maggio.

1966

40) *Un tentativo di Unione nazionale politico-amministrativa nel 1905 fra i cattolici (documenti inediti),* in « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », gennaio-giugno, pp. 159-170.

41) *Martirologio sacerdotale in Romagna,* in *AA.VV. Il contributo dei cattolici alla lotta di Liberazione in Emilia Romagna,* a cura di G. Cavalli, Milano, Ass. Partigiani Cristiani, pp. 217-224.

42) *Antonietta Giacomelli e i primi fermenti del movimento ecumenico,* in « L'Avvenire d'Italia », 14 aprile.

43) *Francesco Luigi Ferrari e la coscienza democratica,* in « L'Avvenire d'Italia », 6 aprile 1966.

44) *La spiritualità aperta e i democratici autonomi (con lettere inedite di Mazzolari e Grassini),* in « L'Avvenire d'Italia », 28 aprile.

45) *Due lettere inedite del 'Pellegrino di Roma',* in « Il Nuovo Tempo », Torino, 8 maggio.

46) *Tommaso Gallarati Scotti e don Lozer,* in « L'Avvenire d'Italia », 5 giugno.

47) *Vincenzo Mangano e il dovere politico,* in « L'Avvenire d'Italia », 11 agosto.

48) *Un filone riformistico nella Curia romana,* in « L'Avvenire d'Italia », 5 ottobre.

49) *L'autobiografia inedita di G.B. Valente,* in « L'Avvenire d'Italia », 16 ottobre.

50) *I pionieri della D.C. (1896-1906),* introduzione di G. De Rosa, Milano, Il Saggiatore, p. 702.

51) *La sinistra cristiana e il dialogo coi comunisti,* Parma, Guanda, p. 348.

52) *Romolo Murri elaboratore di spiritualità,* in « Studi Urbinati », Urbino, n.s., n. 1, pp. 7-24.

53) *Le correnti cattoliche novatrici culturali e sociali nell'Umbria dell'inizio del secolo,* in « Studi economici e sociali », Pisa, 1966, n. 3, pp. 200-223.

54) *Un carteggio di ex popolari durante il fascismo,* in « Rassegna di Politica e di Storia », Roma, n. 144.

55) P. Mazzolari, *La Chiesa il fascismo e la guerra,* con Introduzione e note di L. Bedeschi, Firenze, Vallecchi, p. 136.

1967

56) G. Minzoni, *La crisi di un prete. Memorie 1910-1915,* Introduzione e note di L. Bedeschi, Firenze, Vallecchi, p. 110.

57) *Il modernismo e Romolo Murri in Emilia e Romagna,* Parma, Guanda, p. 368.

58) *Vita dei braccianti romagnoli ad Ostia in un diario inedito di un operaio,* in « Rassegna storica del Risorgimento », Roma, n. 1, pp. 57-65.

59) *La battaglia di Massarenti,* in « L'Avvenire d'Italia », 8 aprile.

60) *Nuove testimonianze sul primo movimento cattolico,* in « L'Avvenire d'Italia », 11 aprile.

61) *Relazione sui Seminari beneventani fatta dal Visitatore apostolico nel maggio 1911,* in « Humanitas », Brescia, n. 5 (maggio), pp. 568-585; poi in *Atti del convegno nazionale di studi storici promosso dalla Società di storia patria di terra del lavoro,* Roma, De Luca, 1967, pp. 25-42.

62) *' L'Avvenire d'Italia' durante la prima guerra mondiale,* in « Rassegna di Politica e di Storia », Roma, n. 152.

63) *La questione religiosa nel Mezzogiorno agli inizi del 900,* in « L'Avvenire d'Italia », 22 luglio.

64) *Don Giulio de' Rossi collaboratore di Sturzo,* in « L'Avvenire d'Italia », 11 ottobre.

65) *Eleonora Duse Semeria e von Hügel,* in « L'Avvenire d'Italia », 22 ottobre.

66) *Le origini de ' L'Avvenire d'Italia ',* in « Rassegna di Politica e di Storia », Roma, n. 149, pp. 173-178.

67) *Il programma municipalistico d.c. nel 1902 e la candidatura di Romolo Murri (documenti inediti),* in « Humanitas », Brescia, n. 12, pp. 1224-1250.

68) *La Casa del pane a Massalombarda. Un esperimento liberal-umanitario all'inizio del secolo,* in « Studi economici e sociali », Pisa, n. 1, pp. 44-70 e n. 2, pp. 173-178.

69) *Le conclave du 1903 d'après un journal secret,* in « Ecclesia », Parigi, marzo, pp. 71-88.

70) *L'esilio di p. Semeria,* in « Humanitas », Brescia, n. 8, pp. 1035-1061.

71) *La figura di p. Lagrange in due documenti inediti,* in « L'Avvenire d'Italia », 11 novembre.

1968

72) *L'uso dell'italiano nella liturgia,* in « L'Avvenire d'Italia », 7 febbraio.

73) *La querela del vescovo contro Olindo Guerrini,* in « L'Osservatore politico letterario », Milano, n. 4, pp. 35-65.

74) *Un libro sbagliato su don Mazzolari,* in « Humanitas », Brescia, n. 4, pp. 411-417.

75) *L'eremo di Campello: una Taizé italiana,* in « L'Avvenire d'Italia », 20 aprile.

76) *Romolo Murri in un saggio recente,* in « Humanitas », Brescia, n. 7-8, pp. 764-766.

77) *L'archivio di Romolo Murri,* in « L'Avvenire d'Italia », 16 novembre.

78) *La Curia romana durante la crisi modernista,* Parma, Guanda, p. 384.

79) *La corrispondenza inedita Acquaderni-Radini Tedeschi,* in « Humanitas », Brescia, n. 12, pp. 1206-1211.

80) *Una lettera inedita di Benedetto XV. L'inutile strage e i cattolici italiani,* in « L'Avvenire d'Italia », 3 novembre.

81) *La fine di un giornale cattolico 'La Voce della Verità',* in « Studi Cattolici », Milano, novembre, pp. 186-187.

1969

82) *Mons. Bonomelli don Clementi e la fine del non expedit,* in « Studi Cattolici », Milano, gennaio, pp. 9-11.

83) *Il comportamento religioso in Emilia-Romagna,* in « Studi Storici », Roma, pp. 387-406.

84) *Dal movimento di Murri all'appello di Sturzo. Nel cinquantenario del Partito Popolare Italiano,* Milano, Ares, 1969, p. 126.

85) *Un inedito teatrale di Giuseppe Donati,* in « L'Osservatore politico letterario », Milano, maggio, pp. 63-94.

86) *Prospettive ecclesiologiche contro la tentazione costantiniana,* in « Ulisse », Firenze, (XXII), fasc. LXVI, pp. 98-194.

87) *Nuovi documenti sul Convegno di Molveno,* in « Humanitas », Brescia, n. 5, pp. 482-491.

88) *Inediti su un amore. D'Annunzio e la Duse,* in « Il Resto del Carlino », 11 febbraio.

89) *Il disagio degli antifascisti cattolici. Giuseppe Donati e il Concordato,* in « Il Resto del Carlino », 25 febbraio.

90) *Ernesto Buonaiuti e i Patti Lateranensi,* in « Il Resto del Carlino », 8 marzo.

91) *Riforma religiosa e Curia Romana all'inizio del secolo,* Milano, Il Saggiatore, p. 439.

92) *Curiosità nel diario dell'arcivescovo Svampa. Una beffa al Conclave,* in « Il Resto del Carlino », 26 marzo.

93) *Il vescovo della contestazione (mons. Puecher-Passavalli),* in « Il Resto del Carlino », 11 aprile.

94) *Spia di Stalin in Vaticano (p. Michel D'Herbigny),* in « Il Resto del Carlino », 3 maggio.

95) *Terremoto nella storiografia religiosa. Il Sifar di papa Sarto,* in « Il Resto del Carlino », 18 maggio.

96) *Disse male di Sant'Apollinare,* in « Il Resto del Carlino », 25 maggio.

97) *Merry del Val Segretario di Stato straniero,* in « Il Resto del Carlino », 6 giugno.

98) *Il fascicolo nero di Angelo Roncalli,* in « Il Resto del Carlino », 17 giugno.

99) *De Gasperi alleato di Murri,* in « Il Resto del Carlino », 26 giugno.

100) *Scomunica alla bicicletta,* in « Il Resto del Carlino », 2 luglio.

101) *L'ottimismo di Filippo Turati a tre mesi dalla marcia su Roma,* in « Il Resto del Carlino », 11 luglio.

102) *Mussolini duce paesano,* in « Il Resto del Carlino », 26 luglio.

103) *Vicende della Settimana rossa ad Alfonsine,* in « Il Resto del Carlino », 4 agosto.

104) *I censori del Vangelo,* in « Il Resto del Carlino », 13 agosto.

105) *Il monastero della Duse,* in « Il Resto del Carlino », 20 agosto.

106) *Una furtiva benedizione. Fu o non fu riabilitato don Ernesto Buonaiuti?,* in « Il Resto del Carlino », 1 settembre.

107) *Il parroco esiliato di Milano (p. Gazzola),* in « Il Resto del Carlino », 12 settembre.

108) *Carte inedite sulla rivista 'Il Rinnovamento',* in « Il Resto del Carlino », 27 settembre.

109) *Il 'principino mistico',* in « Il Resto del Carlino », 12 ottobre.

110) *I carbonari della Chiesa,* in « Il Resto del Carlino », 9 novembre.

111) *Due profeti solitari,* in « Il Resto del Carlino », 6 dicembre.

1970

112) *Lineamenti dell'antimodernismo. Il caso Lanzoni,* Parma, Guanda, p. 280.

113) *Buonaiuti il Concordato e la Chiesa.* Con un'appendice di lettere inedite, Milano, Il Saggiatore, p. 470.

114) *Lettere ai cardinali di don Brizio,* Bologna, Dehoniane, p. 166.

115) *Anticlericalismo,* in « Il Lucifero », Ancona, 16 gennaio, p. 10 (numero unico).

116) *Una lettera inedita di Benedetto XV,* in « Il Resto del Carlino », 12 gennaio.

117) *Un piano segreto di papa Ratti (Il Concilio),* in « Il Resto del Carlino », 26 gennaio.

118) *Per il centenario di Romolo Murri (lettera),* in « La Voce Adriatica », Ancona, 19 febbraio.

119) *Un inedito di Bruno Buozzi,* in « Il Resto del Carlino », 24 febbraio.

120) *Le false 'messe nere',* in « Il Resto del Carlino », 28 febbraio.

121) *Ricordo di Gabriele Le Bras,* in « Il Resto del Carlino », 11 marzo.

122) *Come cadde nel 1902 un progetto di divorzio,* in « Il Resto del Carlino », 19 aprile.

123) *Arnaldo da Brescia: eretico o profeta?,* in « Il Resto del Carlino », 6 aprile.

124) *Dal Tevere alla Moscova dopo 50 anni di silenzio,* in « Il Resto del Carlino », 23 aprile.

125) *Ancora sui nuovi documenti sul Convegno di Molveno,* in « Humanitas », Brescia, aprile, pp. 482-491.

126) *L'incontro Mussolini-Sturzo,* in « Il Resto del Carlno », 5 maggio.

127) *Mussolini in S. Pietro,* in « Il Resto del Carlino », 15 maggio.

128) *Emigrati dell'interno. Il caso Giovanni Acquaderni,* in « Studi Cattolici », Milano, aprile-maggio, pp. 269-272 (con strascico polemico, *Ibidem,* ottobre 1970, p. 363).

129) *Circoli modernizzanti a Roma a cavallo del secolo (con alcuni documenti inediti),* in « Studi Romani », Roma, (XVIII), n. 2, pp. 189-215.

130) *Lineamenti dell'antimodernismo. La querela Meda - 'Unità Cattolica' (documenti e considerazioni),* in « Nuova Rivista Storica », Milano, fasc. 1-2, pp. 125-176.

131) R. Murri, *Carteggio. Lettere a Murri (1889-97),* vol. I, a cura e con introduzione di L. Bedeschi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 502.

132) *La battaglia di Murri per l'autonomia del laicato,* in « Marche 70 », Ancona, n. 6-7, (inserto).

133) *Documenti per la storia dell'antimodernismo. Tre corrispondenze di don Orione dopo il terremoto siculo-calabro,* in « Rassegna di Storia e Letteratura religiosa », Torino, n. 3, pp. 355-367.

134) *I cattolici nella storia d'Italia secondo Libero Pierantozzi,* in « Humanitas », Brescia, n. 12, pp. 1216-1217.

1971

135) E. Buonaiuti, *La Chiesa romana.* Presentazione di L. Bedeschi, Milano, Il Saggiatore, pp. 9-43.

136) *Il ruolo di Paul Sabatier fra i modernisti italiani,* in « Humanitas », Brescia, n. 3, pp. 271-276.

137) *Nuovi documenti per la storia dell'antimodernismo. De Töth e Cavallanti alla direzione dell'"Unità Cattolica',* in « Nuova Rivista Storica », Milano, n. 1-2, pp. 90-132.

138) R. Murri, *Carteggio. Lettere a Murri 1898,* vol. II, a cura e con introduzione di L. Bedeschi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 302.

139) *Metodi antimodernisti italiani denunciati da Delehaye e Grandmaison,* in « Rivsta di Storia e Letteratura religiosa », Torino, n. 2, pp. 278-298.

1972

140) *Una lettera inedita di Sturzo a Sabatier,* in « Studi Cattolici », Milano, n. 132 (febbraio), pp. 106-108.

141) *Corrispondenza inedita fra Sturzo e Murri (1898-1906),* in « Storia Contemporanea », Roma (II), n. 4, pp. 739-802 (ripubblicato nel volume *Modernismo fascismo e comunismo,* a cura di G. Rossini, Bologna, Il Mulino, pp. 69-133).

142) *Precedenti storici delle avanguardie miglioline,* in AA.VV., *Leghe bianche e Leghe rosse,* Roma, Editori Riuniti, pp. 47-56.

143) *Per una interpretazione del murrismo,* in AA.VV., *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo,* Roma, Cinque Lune, pp. 477-494.

144) *D'Annunzio e il parroco di Gardone,* in « Paese Sera », Roma, 17 aprile.

145) *La corente radicale del modernismo romano (carteggi inediti),* Urbino, Argalia, p. 346.

146) *Il congresso sturziano di Palermo,* in « Quale società », Roma, n. 1 (maggio-giugno), pp. 77-78.

147) *D'Annunzio e don Giovanni Fava prete bonario e rispettoso,* in « Paese Sera », Roma, 29 maggio.

148) *Lettere inedite tra Salvemini e Prezzolini,* in « Paese Sera », Roma, 17 luglio (con strascico polemico, *Ibidem,* 1 agosto).

149) *L'intesa clerico-moderata in alcune lettere inedite. Il Vaticano e 'Il Corriere della Sera',* in « Paese Sera », Roma, 22 agosto.

150) *Croce e la Curia romana,* in « Paese Sera » Roma, 11 settembre.

151) *Antifascisti cattolici in crisi,* in « Paese Sera », Roma, 14 novembre.

152) *Un episodio di spionaggio antimodernista (Documenti inediti sul caso Benigni-De Stefano-Buonaiuti),* in « Nuova Rivista Storica », Milano, (LVI), fasc. 3-4, pp. 389-423.

153) *Il futuro papa Roncalli nel libro nero del Sant'Uffizio,* in « Paese Sera », Roma, 13 dicembre.

154) *Letteratura popolare e murrismo,* in « Humanitas », Brescia, (XXVII), n. 10, pp. 846-862.

1973

155) *Bricarelli Carlo* (voce), in *Dizionario Bibliografico degli Italiani,* Roma, Treccani, vol. XIV, pp. 218-20.

156) *I due volti di Maritain,* in « Paese Sera », Roma, 30 aprile.

157) *Realtà di don Minzoni,* in « Paese Sera », Roma, 11 maggio.

158) *Carteggio Alfieri-Casati,* in « Fonti e Documenti », Urbino, vol. 2, pp. 82-228.

159) *La 'Terza pagina' del « Popolo » (1923-1925). Cattolici democratici e clerico-fascisti. Antologia di scritti,* Roma, Cinque Lune, 1973, p. 464.

160) *Dentro la storia (A dieci anni dalla morte di Giovanni XXIII),* in « Paese Sera », Roma, 3 giugno.

161) *Pluralismo filosofico e libertà di partito. Una conquista dei cattolici,* in « Paese Sera », Roma, 10 luglio.

162) *Il film su Matteotti e lo storico,* in « Paese Sera », Roma, 26 settembre.

163) *Il suo fiore all'occhiello,* in AA.VV., *Ricordo di Ugo Guanda,* Parma, Guanda, pp. 13-16.

164) *Don Minzoni. Il prete ucciso dai fascisti,* Milano, Bompiani, p. 135.

165) *Socialisti e cattolici nei Comuni dall'unità al fascismo,* Roma, Lega per le autonomie e i poteri locali, p. 152.

166) *Repubblichini in Provincia,* in « Paese Sera », Roma, 24 dicembre.

167) *La popolazione marchigiana dell'Alto Metauro attraverso alcune lettere pastorali e il Sinodo del 1780,* in « Ricerche di storia sociale e religiosa », Salerno, n. 3, pp. 159-188.

1974

168) *J. Maritain e il modernismo,* in AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain,* Milano, Massimo, pp. 176 ss.

169) *Cacciaguerra Eligio* (voce), in *Dizionario Bibliografico degli Italiani,* Roma, Treccani, vol. XV, pp. 788-790.

170) *Modernismo a Milano,* Milano, Pan Editrice, p. 120.

171) *L'evoluzione dei cattolici: Il rapporto Chiesa-mondo,* in « Paese Sera », Roma, 24 aprile.

172) *Obbedientissimo in Cristo... lettera di don Primo Mazzolari al suo vescovo 1917-1959,* Milano, Mondadori, p. 264.

173) *Dieci anni di dialogo,* in « Paese Sera », Roma, 6 maggio.

174) *Dal Concilio al Referendum,* in « Paese Sera », Roma, 15 maggio.

175) *L'ideologia politica del Corpo Italiano di Liberazione,* Urbino, Argalia, p. 143.

176) *La grande onda del 'dialogo'*, in « Paese Sera », Roma 27 maggio.

177) *Il dopo Matteotti,* in « Paese Sera », Roma, 12 giugno.

178) *Credenti e capitalismo,* in « Paese Sera », Roma, 20 giugno.

179) *Il giovane De Gasperi e l'incontro con Romolo Murri,* Milano, Bompiani, 1974, p. 134.

180) *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti,* Milano, Feltrinelli, p. 248.

181) *Sabatier e i lombardi,* in « Fonti e Documenti », Urbino, Argalia, vol. 3, pp. 679-753.

182) *Don Minzoni. Il prete ucciso dai fascisti,* Milano, Bompiani, (nuova edizione accresciuta), p. 160.

183) *Modernismo* (voce), in *Dizionario Teologico,* a cura di G.B. Banca e C. Molari Assisi, Cittadella Editrice, pp. 440-451.

1975

184) *Cristiani e marxisti,* in « Il Corriere della Sera », Milano, 4 gennaio p. 5.

185) A. Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa - Intorno a un piccolo libro.* Saggio introduttivo di L. Bedeschi, Roma, Ubaldini, pp. 7-65.

186) *La nouvelle réligion humanitaire* (tre lettere inedite di Wilfredo Pareto a Paul Sabatier), in « L'Europa letteraria e artistica », Chiasso, (I), n. 2, pp. 76-80.

187) *Berlinguer e i cattolici,* in « Paese Sera », Roma, 28 aprile.

188) *I combattenti del Corpo Italiano di Liberazione,* in AA.VV., *1945-1975 Italia. Fascismo antifascismo resistenza rinnovamento,* Milano, Feltrinelli, pp. 251-261.

189) *Interpretazioni e sviluppo del modernismo cattolico,* Milano, Bompiani, p. 206.

190) *Cappa Paolo* (voce), in *Dizionario Bibliografico degli Italiani,* Roma, Treccani, vol. 18, pp. 696-699.

191) *I sussulti del cattolicesimo,* in « Paese Sera », Roma, 13 giugno.

192) *Ricordo di Aldo Spallicci,* in « La Piê », Forlì, n. 2, pp. 54-55.

193) *Che cosa resta del modernismo,* in « Paese Sera », Roma, 28 giugno.

194) *Le occasioni mancate delle democrazie occidentali,* in « Paese Sera », Roma, 20 ottobre.

195) *Cattolici e fascismo,* in « Paese Sera », Roma, 17 novembre.

196) *I Cappellani del lavoro a Milano nei primi anni del Novecento,* in « Ricerche di storia sociale e religiosa », Salerno, n. 5-6, pp. 295-327.

197) *Lettere inedite Buonaiuti-Mazzolari-Crespi,* in « L'Europa letteraria e artistica », Chiasso, (I), n. 7-8, pp. 129-134.

1976

198) *Domenico Giuliotti,* in « Paese Sera », Roma, 10 gennaio.

199) *Il Gesù dei modernisti,* in « Ulisse », Roma, fasc. 81, (marzo), pp. 113-119.

200) *La politica estera della Santa Sede,* in « Paese Sera », Roma, 23 febbraio.

201) *La Roma di Nathan,* in « Paese Sera », Roma, 24 aprile.

202) *Reazione antimodernista in Lombardia durante il pontificato di Pio X*, in « Civitas », Roma, n. 3-4, pp. 33-68.

203) *Buonaiuti scomunicato*, in « Paese Sera », Roma, 18 maggio.

204) *Il caso Gallarati Scotti*, in « Paese Sera », 3 giugno.

205) *Il veto a Sturzo*, in « Paese Sera », 16 giugno.

206) *La propaganda radiofonica alle popolazioni emiliano-romagnolo prima dell'insurrezione*, in AA.VV., *L'Emilia-Romagna nella guerra di liberazione*, Bari, De Donato, 1976, vol. II, pp. 533-543.

207) *Il Papini reazionario*, in « Paese Sera », Roma, 2 settembre.

208) *La presenza politica dei cristiani nella sinstra italiana. Appunti per una interpretazione*, in AA.VV., *I Cristiani nella Sinistra. Dalla Resistenza ad oggi*, Roma, Coines, pp. 11-43.

209) *Mazzolari Primo* (voce), in *Enciclopedia dell'antifascismo e della Resistenza*, Milano, La Pietra, vol. III, pp. 653-654.

210) *L'eredità di Lercaro*, in « Paese Sera », Roma, 21 ottobre.

211) *La fase giovanile modernista di Antonino De Stefano*, in AA. VV., *La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni*, Palermo, Palumbo, pp. 202-240.

212) *Modernismo bohémien: Antonio De Stefano*, in « Civitas », n. 10, pp. 39-68 (in collaborazione con S. Pivato).

213) *Lineamenti sociologici dell'antimodernismo genovese*, in « Fonti e Documenti », Urbino, vol. IV, pp. 7-53.

1977

214) *Togliatti trent'anni dopo*, in « Paese Sera », Roma, 4 gennaio.

215) *Il riformismo di Matteotti*, in « Paese Sera », Roma, 8 giugno.

216) *I Rosselli quarant'anni dopo*, in « Paese Sera », Roma, 8 giugno.

217) *Quel 25 luglio del '43*, in « Paese Sera », Roma, 25 luglio.

218) *La riconciliazione di Murri con la Chiesa*, in « Civitas », Roma, n. 9, pp. 3-28.

219) *Il missionario è un colonialista?*, in « Paese Sera », Roma, 7 novembre.

220) *La 'Vita di San Francesco' di Paul Sabatier*, in « Rassegna di Teologia », Napoli, n. 5, pp. 434-443.

221) *Murri Romolo* (voce), in *Il Movimento Operaio Italiano*, Roma, Ed. Riuniti, vol. III, pp. 616-626.

222) *Le profezie di Tatiana Tolstoj*, in « Paese Sera », Roma, 20 dicembre.

223) Romolo Murri, *Carteggio 1899*, vol. III, a cura e con introduzione di L. Bedeschi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 348.

1978

224 Paul Sabatier, *Vita di San Francesco d'Assisi*. Saggio introduttivo di L. Bedeschi, Milano, Mondadori Oscar, pp. 7-28.

225) *L'oratoriano Mattia Federici: Carteggio Federici-Sabatier*, in « Fonti e Documenti », Urbino, vol. 5-6, pp. 7-159.

226) *Centenario della nascita di p. Gemelli*, in « Paese Sera », Roma, 30 gennaio.

227) *Il Papa delle polemiche (Pio IX)*, in « Paese Sera », Roma, 10 febbraio.

228) *Buonaiuti Ernesto* (voce), in *Lessico dei Teologi del secolo XX*, a cura di p. Vanzan e H. J. Schultz, Brescia, Queriniana, vol. 12, pp. 192-198.

229) *Le reazioni in campo cattolico ai fatti della Settimana rossa,* in « Civitas », n. 6, pp. 3-20.

230) Eligio Cacciaguerra, *Lettere a Eugenia e Lega Democratica Nazionale,* a cura e con introduzione di L. Bedeschi, Cesena, Coop. Libraria di Romagna, p. 144.

231) *Il messaggio socialista di Prampolini,* in « Paese Sera », Roma, 1 novembre.

232) *Contadini di Lucania,* in « Paese Sera », Roma, 17 novembre.

233) *Cacciaguerra a cent'anni dalla nascita,* in « Paese Sera », Roma, 18 dicembre.

1979

234) *Quando da ogni parte si tendeva a confondere fede e religione,* in « Avanti » Milano, 12 gennaio, pp. 8-9.

235) *I Patti Lateranensi cinquant'anni dopo,* in « Paese Sera », Roma, 11 febbraio.

236) *Il processo del S. Uffizio contro i modernisti romani,* in « Fonti e Documenti », Urbino, vol. 7, pp. 7-118.

237) *Mons. Francesco Lanzoni nel cinquantenario della morte,* in « La Piê », Forlì, n. 1, pp. 32-34.

238) *Presentazione* al volume *La Provincia di Forlì nella Resistenza e nella guerra di Liberazione. Immagini e documenti,* Forlì, Istituto Storico della Resistenza, pp. 9-14.

239) *Eugenio Vaina de Pava e la Lega per la moralità,* in « Civitas », Roma, n. 6, pp. 5-28.

240) *Don Mazzolari il profeta degli 'ultimi'* in « Jesus » (Mensile di cultura cristiana), Milano, n. 9, pp. 1054-1055.

241) *Cavallanti Alessandro* (voce), in *Dizionario Bibliografico degli Italiani,* Roma, Treccani, vol. 22, pp. 680-882.

242) *Il comizio contraddittorio del 1901 fra Murri e Prampolini a Reggio,* in AA.VV., *Prampolini e il riformismo socialista* (Atti del convegno), Roma, Mondo Operaio, pp. 281-297.

1980

243) *Cazzani Giovanni* (voce) in *Dizionario Bibliografico degli Italiani,* Roma, Treccani, vol. 23, pp. 170-171.

244) *La Resistenza in Valtiberina,* in « Civitas », Roma, n. 5, pp. 23-32.

245) *Prefazione* a G. Arfè - A. Riosa, *Ricordo di Elmo Simoncini (Dino Mariani),* Cesena, Coop. Libraria di Romagna, pp. 9-14.

246) *Fermenti novatori a Torino all'inizio del secolo,* in « Fonti e Documenti », Urbino, vol. 8, pp. 9-194.

247) *Corrispondenza Gambaro-Houtin (1911-1926),* in « Fonti e Documenti », Urbino, vol. 8, pp. 319-447.

1981

248) *Trasmissioni radio dell'VIII Armata,* in « Storie e Storia » Rimini, n. 4, pp. 7-10.

249) *Un gruppo di generali inglesi prigionieri in Romagna dopo l'8 settembre,* in « La Piê », Forlì, n. 3, pp. 100-196.

250) *Voleva uccidere il duce (Donati),* in « Il Resto del Carlino », Bologna, 2 ottobre.

251) *Antimodernismo piemontese,* in « Fonti e Documenti », Urbino, Argalia, vol. 9, pp. 5-140.

252) *Democrazia Cristiana (il primo movimento D.C.)*, in *Dizionario del Movimento cattolico italiano*, I, tomo 2 (monografie), Torino, Marietti, pp. 246-257.

1982

253) *Giuseppe Donati e la politica fascista*, in « Il Ponte », Firenze (XXXVIII), n. 1-2, pp. 97-108.

254) *Cantono Alessandro* (voce), pp. 81-83; *Casciola Brizio* (voce), pp. 95-97); *Quadrotta Guglielmo* (voce), pp. 523-525; in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, II. Tomo 1 (protagonisti), Torino, Marietti.

255) *Verso una conoscenza complessiva del pensiero e dell'opera di G. Miglioli*, in AA.VV., *La figura e l'opera di Guido Miglioli (1879-1979)*, a cura di F. Leonori, Roma, Quaderni del CDCD, pp. 273-279.

256) *Romolo Murri e il movimento cattolico marchigiano*, in *Studi Marchigiani* (15). *Aspetti della cultura e della società nel maceratese dal 1866 al 1915*. Atti del XV convegno di studi maceratesi (Macerata, 24-25 novembre 1979, Macerata, Centro di Studi Maceratesi, pp. 539-558.

257) *Il modernismo toscano. Variazioni e sintomi* in « Fonti e Documenti », Urbino, vol. 10, pp. 11-218.

258) *Introduzione* a AA.VV., *La Romagna e i generali inglesi (1943-1944). Gli Alleati salvati dai patrioti nella storia e nei luoghi della prima Resistenza romagnola*, Milano, Franco Angeli, pp. 9-28.

259) *Cacciaguerra nella vita religiosa e culturale del suo tempo*, in AA.VV., *Eligio Cacciaguerra e la prima Democrazia Cristiana*. Atti del convegno di studi (Cesena, novembre 1978), Roma, Cinque Lune, vol. I, pp. 149-200.

260) *Giovanni Boine e il 'Rinnovamento'* in AA.VV., *Giovanni Boine. Atti del convegno nazionale di studi* (Imperia, 25-27 novembre 1977), a cura di Franco Contorbia, Genova, Editrice il Melangolo, pp. 109-128.

261) *Eugenio Vaina de' Pava e la Lega per la moralità (con lettere inedite)*, in AA.VV., *Eligio Cacciaguerra e la prima Democrazia Cristiana*: Atti del convegno nazionale di studi (Cesena, novembre 1978), Roma, Cinque Lune, vol. II, pp. 603-632.

262) *Buonaiuti dioscuro di Tyrrell nell'area culturale latina (attraverso due carteggi inediti)*, in « Studi Storico-religiosi », Università di Roma, vol. VI, fasc. 1-2, pp. 15-88.

1983

263) *Orientamenti teologici e culturali nel cattolicesimo ufficiale italiano. Riviste, scuole filosofiche, magistero ecclesiastico*, in AA.VV., *Il ritratto dell'italiano. Cultura arte istituzioni in Italia negli anni trenta e quaranta*, a cura di A. Folin, Venezia, Marsilio, pp. 165-169.

264) *Breve carteggio di Donati durante la guerra 1915-18*, in AA. VV., *Giuseppe Donati tra impegno politico e problema religioso*, Milano, Vita e Pensiero, pp. 41-50.

265) *Giuseppe Donati nel Partito Pooplare Italiano e la direzione de 'Il Popolo'*, in *Ibidem*, pp. 111-136.

266) *Don Giovanni Montali parroco di San Lorenzo in strada*, in « Storia e Storie », Rimini, ottobre 1985, pp. 5-14.

267) *Esperienza di fede e coscienza storica in Francesco Luigi Ferrari*, in AA.VV., *Francesco Luigi Ferrari a cinquant'anni dalla morte*. Atti del convegno nazionale di studi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 55-66.

268) *Le analisi dei Visitatori apostolici e l'antimodernismo in Toscana,* in « Fonti e Documenti », Urbino, vol. 11-12, pp. 7-78.

269) *Minocchi il modernismo e la Questione francescana,* in *Ibidem,* pp. 293-360.

270) *Sui rapporti fra Murri e Valente,* in AA.VV., *Dalla prima Democrazia Cristiana al sindacalismo bianco,* presentazione di F. Traniello, Roma, Cinque Lune, pp. 269-280.

1984

271) *Introduzione* a G. MARCONI (« Paolo »), *Vita e ricordi del'8ª Brigata romagnola,* a cura di D. Mengozzi, Rimini, Maggioli, pag. 11-18.

272) *Fogazzaro e il modernismo in un carteggio di Von Hügel,* in AA.VV., *Antonio Fogazzaro,* a cura di A. Agnoletto, E.N. Girardi e C. Marcora, Milano, Franco Angeli, pp. 327-350.

273) *Don Minzoni nella storiografia contemporanea. Lo stato degli studi,* in AA.VV., *Il messaggio di don Giovanni Minzoni,* a cura di B. Zaccagnini, e R. Ruffilli, Ravenna, Edizioni Centro Studi G. Donati, pp. 15-24.

274) (voci) *Benevelli Domenico* (p. 76), *Castellucci Edmondo* (p. 197), *Genocchi Giovanni* (pp. 403-404), *Lanzoni Francesco* (464-465), *Nuvoloni Gaetano* (p. 605), *Vaina de' Pava Eugenio* (pp. 874-875), in *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia,* (Figure Rappresentative) III/1 e III/2, Torino, Marietti.

1985

275) *Don Giovanni Verità a cent'anni dalla morte. Consuntivo storigrafico,* in « Humanitas » fasc. 6, pp. 837-51 e « La Piê », Forlì, 54, n. 5, pp. 199-205.

1. MODERNISTICA

UNE FIGURE ORIGINALE ET CACHEE DE PRETRE MODERNISTE. KANTIEN, SOCIALISTE ET MYSTIQUE, JEAN-MARIE GROSJEAN (1868-1940)

di **Emile Poulat**

Tempus fugit. Je revois comme si c'était hier notre arrivée à Bologne, ma femme et moi, et votre accueil chaleureux, ami Lorenzo, et ce premier déjeuner chez vous, préparé, servi par votre soeur aussi attentionnée que discrète...

Vous aviez cinq ans de plus que moi, nous étions jeunes. Que savait-on alors du modernisme? Et qui savait, en dehors de nous, de Pietro Scoppola, de quelques autres? C'était le désert. Mais quel sous-sol! que de richesses à prospecter! J'avais commencé, vous aviez commencé, les rayons de votre bibliothèque en témoignaient. Nous avons parlé, nous avons échangé nos connaissances et nos ignorances, nos acquisitions et nos questions. C'était un début. Bien d'autres rencontres ont suivi, toujours aussi passionnées.

Grâce à vous, en Italie, les études modernistes ont reçu une impulsion décisive: par le rythme de vos publications, par votre appétit d'archives, par votre capacité d'animation, par ce Centre d'Urbino que vous avez créé avec l'appui de Carlo Bo. Grâce à vous, le *modernisme*, qui était une entité théorique et suspecte — condamnée par le magistère solennel de l'Eglise romaine —, a pris une épaisseur historique et sociale, une profondeur et une densité humaine, des colorations psychologiques dont on n'avait guère ou plus idée. Des thèses erronées peut-être, sûrement même (où n'en trouve-t-on pas et qui en est indemne?), mais d'abord des hommes vivants, une société agissante et

pensante, avec ses contradictions, ses tâtonnements, ses inquiétudes, un mouvement que tous alimentent qui entraîne et tout de proche en proche etc.

C'est vrai, nous n'avons pas la même manière de ttavailler, ni la même compréhension de l'histoire, ni le même sens de l'engagement. Bien des raisons peuvent l'expliquer, et d'abord nos différences de tempérament comme de culture. Nous nous le sommes dit, sans détours. Vous l'avez écrit, je l'ai écrit. Reste, entre nous, ce lien indissoluble — parce qu'il ne dépend pas de nous — tissé par tant d'années de travail sur le même domaine, par toutes ces rencontres dont il a été l'occasion en privé ou en colloques, par notre goût partagé pour les archives à détecter, à exploiter, à protéger. Et puis, comme Loisy l'écrivait à Hébert un jour de 1904, « ce qu'il y a d'inoubliable entre nous, ce ne sont pas des dissentiments qui portent sur des questions, c'est notre vieille amitié qui appartient à notre vie ».

Sur cette inlassable quête d'archives, nous aurions, vous et moi, beaucoup à raconter. De vraies aventures parfois, qui nous ont fait sillonner l'Italie et m'ont conduit jusqu'en Pologne. Souvent, des témoins étonnants, heureux de se livrer enfin après avoir tant attendu et n'espérant plus trouver avant leur mort âme vivante qui s'intéressât encore à ce qui avait été le sens de leur vie; d'autres, au contraire, à la méfiance invétérée, insurmontable. De tout ce monde qui n'avait pas totalement disparu, que reste-t-il aujourd'hui?

J'évoquerai brièvement ici un de ces lieux que vous connaissez bien: « la Maisonnette » de Paul Sabatier en Ardèche, construite avec le prix que lui avait valu son *Saint François d'Assise*. Nous y avons séjourné, ma femme et moi, six semaines, une première année en 1958, puis encore autant l'année suivante, reçus par sa fille Louise Juston-Sabatier, qui résidait un peu plus bas dans la ferme familiale. C'est vraiment là que tout a commencé pour moi à s'éclairer: une pleine malle de correspondances (lettres reçues et envoyées pendant

trente ans), la bibliothèque, des dossiers de presse en quatre langues (ou plutôt ce qu'il en restait: presque tout avait été brûlé quatre ans plus tôt, pour permettre une location de vacances: vestiges encombrants d'un âge révolu, désormais privé de tout intérêt...). Et puis, au fil du dépouillement, ces longues conversations avec elle: qui est ce correspondant? que cache cette allusion? comment boucler le cercle entre ce protestant libéral, l'esprit franciscain et le mouvement moderniste? mais, chez Paul Sabatier, s'agit-il bien de christianisme à la manière libérale ou du christianisme d'un de ces spirituels huguenots, portés par la persécution à la prophétie et à l'espérance? Dans ses Cévennes natales, terre du Refuge, on rêvait encore, la nuit, des dragonnades royales, malgré les horreurs plus récentes. Ayant pour sa part surmonté le traumatisme, il se sentait plus enclin à fraterniser — avec les spirituels de tous les siècles et de tous les horizons — qu'à dogmatiser: préfiguration de la grande Eglise à venir, catholique, oecuménique, universelle.

Vous me donnez, ami Lorenzo, une nouvelle occasion d'avouer ma dette, sans pour autant l'acquitter. Cette expérience cévenole, comme mon expérience anglicane sous la conduite d'Alec Vidler à Cambridge, comme d'autres, m'a été à plusieurs titres précieuse, plus qu'il n'est sans doute évident à me lire. Je comprends, de son point de vue, que Madame Juston-Sabatier m'ait battu froid quand a paru ma thèse sur la *Crise moderniste* (1962): elle la trouvait trop froidement scientifique et, plus encore certainement, trop mince la place faite à son père. Elle l'aurait très bien vu au centre du monument: n'avait-il pas été un lien et un liant entre tant de personnages qui occupaient mes pages? Certes, mais il n'avait été ni le mouvement ni son moteur: au plus la mouche du coche, disaient les méchantes langues, et, parmi elles, Houtin qui ne l'aimait pas, dont on peut admirer la rectitude et l'information sans partager ses jugements.

Du coup, je cessais d'être un bon introducteur auprès d'elle. Elle refusa d'accueillir plusieurs chercheurs français ou italiens que

je lui recommandais. Elle ne voulait pas de *preti*, ainsi prétextait-elle. Vous l'avez abordée directement et vous avez su tourner la difficulté. Vous aviez un introducteur sans égal, dont elle m'avait beaucoup parlé et pour qui elle avait gardé une vénération profonde: don Brizio Casciola. Vous avez su désarmer ses préventions et la convaincre. Grâce à *Fonti e Documenti*, vous avez, en puisant dans le fonds Sabatier, montré le rôle joué en Italie par l'historien de Saint François dans la circulation des idées et les relations de personnes. Enfin, vous avez obtenu de Madame Juston-Sabatier qu'elle cédât les papiers de son père à l'Université d'Urbino. Ils sont désormais en sécurité, sauvés de la précarité: comment ne pas s'en réjouir quand on constate tant de regrettables destructions ou disparitions?

Je vais même vous avouer, publiquement, le tréfonds de mes pensées et de mon coeur. J'avais pensé que ces papiers avaient leur lieu naturel à la Bibliothèque nationale de Paris, au Cabinet des manuscrits, que vous connaissez bien et dont il aurait enrichi les divers fonds modernistes, eux-mêmes partie d'une documentation d'histoire religieuse contemporaine qui ne cesse de s'étendre. Le sort en a décidé autrement. Je ne soupèserai pas avantages et inconvénients: c'est complexe, c'est incertain. Mais je suis intimement persuadé d'un chose: vous avez accompli le voeu informulé de Paul Sabatier. Il ne pouvait rêver pour ses archives meilleure destination que cette Italie qui lui fut si chère. Et il eût été encore plus comblé si Urbino se fut trouvé en Ombrie. Mais, comme nous le savons, il est plus facile de refaire l'histoire que la géographie.

Pardonnez-moi cette longue digression, ou plutôt ce prélude. Sachant ce qui nous unit tous deux à Paul Sabatier, j'avais pensé vous offrir l'évocation — itinéraire et portrait — d'un des nombreux amis qu'il avait dans le clergé, une figure originale qui fut très tôt neutralisée par son évêque et qui n'est, depuis, jamais sortie de son obscurité: l'abbé Jean-Marie Grosjean (1868-1940). Il y en eut, comme lui, plus qu'on ne pense. Ils se sont effacés sans traces

perceptibles, ou elles ont fini par se perdre et s'effacer. Par chance, ce n'est pas le cas ici: il écrivait beaucoup, et j'ai ainsi pu constituer un épais dossier, matière à un livre substantiel que, faute de temps, je n'ai jamais eu et n'aurai sans doute jamais le loisir d'écrire. En voici la primeur, esquisse, ou quintessence: avec le regret de ne pouvoir davantage utiliser ses lettres (de vrais grimoires!) où il montre autant d'intelligence que de culture et de foi.

Il a tout et même un peu plus pour retenir votre attention. Et d'abord ce contraste aigu entre un esprit profondément personnel et une vie effroyablement banale. Son tour d'esprit présentait trois caractéristiques rarement réunies chez un ecclésiastique de son temps (je n'en connais pas d'autre exemple): il était kantien, socialiste et mystique. Quel eût donc été le cours de sa vie si les circonstances et les conditions avaient été autres? Peu différent, on le craint: l'homme sortait trop de l'ordinaire dans un diocèse où il fut loin d'être singulier et qui se méfiait de cette jeunesse piaffante. L'autorité religieuse préférait, chez ses clercs, la docilité à la personnalité. Circonstance aggravante: cette autorité était représentée par l'épiscopat finissant du cardinal Perraud (1828-1906) dont la réputation libérale marquait la limite de tout libéralisme acceptable.

Né à Saint-Boil (Saône-et-Loire) le 8 avril 1868, d'une famille rurale, Jean-Marie Grosjean sera ordonné prêtre à Autun le 27 mai 1893 après les études habituelles au petit et au grand séminaire. Il est aussitôt nommé vicaire à Saint-Laurent du Creusot et, par le fait, « aumônier des écoles de MM. Schneider et Cie ». Mais, dès la rentrée d'octobre, il est affecté au petit séminaire de Semur. Le cardinal Perraud, qui l'avait d'abord écarté de l'enseignement, ne put le refuser au supérieur qui avait besoin d'un professeur de seconde. Aussitôt, il s'inscrit à la Faculté des Lettres de Lyon et, par correspondance, prépare sa licence de philosophie qu'il obtient

en 1895 avec la mention très bien et les félicitations spéciales du jury. Il eût aimé poursuivre jusqu'à l'agrégation: il n'en obtint pas la liberté.

L'Université lui avait permis de mesurer le fossé entre la tranquille médiocrité de ses maîtres au séminaire (la philosophie scolastique y était dispensée dans le manuel de Vallet par l'économe) et la haute culture qui régnait dans l'enseignement supérieur d'Etat. A dire vrai, il le soupçonnait dès le séminaire, quelques lettres conservées de ce temps en font foi, et c'est peut-être ce qui le décida à sortir de la formation reçue. Sa licence ne servit en rien sa carrière ecclésiastique, sinon à l'arrêter net, mais elle acheva de lui ouvrir l'esprit et les yeux. Elle n'atteignit pas sa foi chrétienne, mais elle la transforma en l'éveillant à la culture moderne et à toutes les difficultés que celle-ci opposait à son expression courante. Loin de traverser une crise solitaire, il se sentait porté par tout un courant qui, au sein du catholicisme français, prenait cette culture au sérieux et travaillait à surmonter ces obstacles: les travaux historiques de Duchesne, les écrits philosophiques de Blondel, l'exégèse biblique de Loisy. En pleine affaire Dreyfus, il adhérait au « Comité catholique pour la défense du droit », fondé par Paul Viollet.

C'est alors que survint le premier incident. Chargé du discours des prix en juin 1899, il crut opportun de déplorer le retard intellectuel des catholiques. Les plaintes et protestations qu'il suscita incitèrent son évêque à le déplacer: il le nomma curé de Mazille (aujourd'hui célèbre pour son Carmel de la Paix, au voisinage de Taizé), une paroisse abandonnée avec un presbytère délabré. Ce n'était pas vivable: on l'expliqua au cardinal Perraud qui l'envoya dans un petit village de la montagne charolaise, Saint-Racho (à quelques kilomètres de La Clayette). Il y resta près de trente ans. En 1928, devenu presque aveugle, il se retira chez un de ses amis du voisinage, l'abbé Augagneur, curé de La Chapelle-sous-Dun, où il mourut le 1er février 1940 et fut inhumé. Selon sa volonté, on détruisit tous ses papiers et ses livres furent donnés aux professeurs du grand séminaire.

Il aimait ses paroissiens, auxquels il savait parler et prêcher très simplement. Mais l'essentiel de sa vie était ailleurs: dans ses lectures, dans ses relations, largement épistolaires, dans sa vie intérieure. Cet esprit indépendant fut avant tout un homme de pensée et de méditation. Au moment même de ses premières difficultés, les *Annales de Philosophie chrétienne,* alors dirigées par l'abbé Denis, entamaient la publication d'une série de sept articles qu'il leur avait donnés sur « Les fondements philosophiques du socialisme » (juin 1899 à février 1900), dont l'ensemble eût fait un volume dense de 172 pages. Le sujet le préoccupait depuis son séminaire. Un ouvrage de Charles Andler, *Les Origines du socialisme d'Etat en Allemagne* (Paris, Alcan, 1897), lui avait servi de tremplin. Ce n'est donc pas une discussion du marxisme, mais, jusque dans les hardiesses extrêmes de ce socialisme, il avouait ne voir ni répugnance ou contradiction en soi, ni incompatibilité avec le christianisme: « Par elle-même l'idée socialiste n'exclut pas plus la religion que l'idée libérale ne l'appelle. Volontiers nous dirions plutôt qu'elle la provoque et la postule, et que le *capitalisme* actuel a fait plus de mal à l'Eglise que le *socialisme* ne lui en fera de longtemps ».

L'étude était sérieuse et sereine. Mal vue à l'évêché, elle fut bien accueillie par le public des *Annales* et même au-delà. Mais elle soulevait un gros problème, qui n'était pas seulement théorique. Ce socialisme chrétien, qui se coulait dans les cadres d'un socialisme d'Etat, faisait pièce à une démocratie chrétienne qui se réclamait de l'enseignement pontifical. Entre eux, le compromis n'était ni pensable ni possible. L'abbé Calippe l'expliqua, avec modération mais sans équivoque, dans *La Justice sociale* (17 février et 7 avril 1900) de l'abbé Naudet. Ce sera le point de départ de sa fiction romancée, ce « Journal d'un prêtre d'après-demain » que pubbliera *La Démocratie chrétienne* de l'abbé Six entre février 1902 et mars 1903, et que j'ai moi-même republié depuis.

Grosjean avait estimé que le christianisme n'est pas plus incompatible avec le socialisme, ou l'évolutionnisme, ou la République, « qu'il ne semblera demain incompatible avec tel système de philosophie qu'on lui aura longtemps opposé, le kantisme par exemple ». Autre grave sujet de discorde, dont il ne parlait pas à la légère. Spinoza et Kant, de préférence à la scolastique rouillée, son parti était pris depuis qu'il les avait étudiés directement, à l'Université, sous la direction de son maître Arthur Hannequin (1856-1905), prématurément disparu, qui était devenu son ami et son hôte à Saint-Racho. Pure coïncidence, Hannequin avait été le condisciple de Loisy en sixième au collège de Vitry-le-François. Agrégé de philosophie en 1882, il avait été chargé de cours, trois ans plus tard, à la Faculté des lettres de Lyon où se déroula toute sa carrière, assez brillante pour qu'il soit élu membre correspondant de l'Institut. Elève de Renouvier, fervent lecteur de Kant, il déplorait que fussent épuisées les deux traductions - Tissot, Barni - de la *Critique de la raison pure*. Un jeune confrère de Grosjean, l'abbé Benoît Pacaud (1872-1961), lui fit ce plaisir et Hannequin le marqua par une importante préface: une traduction qui a résisté au temps puisqu'elle n'a cessé d'être rééditée — encore en 1984 — et où, par désintéressement, le nom du traducteur cède la vedette à celui d'A. Trémesaygues, un professeur toulousain, laïc dont la carrière pouvait en tirer avantage.

Hannequin fut en France un des pionniers de la philosophie des sciences (*Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine, 1895*): Brunschvicg le tenait pour « l'un de ceux qui ont le plus profondément médité la révolution spirituelle liée à l'avènement de l'analyse mathématique » [1] Autour de lui se constitua un groupe de jeunes prêtres modernistes ou modernisants venus

[1] L. Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris, P.U.F., 1950, p. 36 (article de 1931).

surtout des diocèses de Lyon et d'Autun, dont Grosjean fut le centre. Le cardinal Perraud le savait et il reprocha vivement à l'abbé Pacaud d'avoir contribué à répandre « un ouvrage si pernicieux ». Quand un autre, l'abbé Jean-Marie Bernard (1873-1964), lui demanda, en 1898, l'autorisation de faire à Lyon sa licence de philosophie, il lui répondit: « A condition que vous n'étudiiez pas Kant ». Et en 1901, lors de la retraite annuelle du clergé au séminaire, faisant allusion à l'expédition internationale contre la Chine placée sous le commandement du feld-maréchal allemand von Waldersee, il protesta contre les mauvais Français qui voulaient mettre notre pensée nationale sous le commandement du feld-maréchal de Königsberg.

A la mort de Hannequin, Grosjean lui consacra deux articles: dans l'hebdomadaire catholique lyonnais *Demain* (1er décembre 1905) et dans la *Revue de métaphysique et de morale* (mars 1907). Puis, il s'occupa d'éditer ses cours grâce aux notes presque sténographiées prises par un prêtre de Lyon, l'abbé Sarry (dont il rédigera la notice nécrologique dans le bulletin de l'*Association des Anciens Elèves de la Faculté des Lettres de Lyon*, 1925). Il en recueillit la matière de deux volumes, *Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie* (Paris, Alcan, 1908), pour lesquels il rédigea une substantielle introduction (plus de cent pages), précédée d'une préface du recteur R. Thamin où l'on trouve ce portrait du disparu: « Il était religieux à la manière de Spinoza pour lequel il se sentait de plus en plus d'inclination... Il aima entre tous ses disciples de jeunes prêtres qu'il entretenait, sans avoir à se contraindre pour respecter leur foi, dans le culte de la raison et des saints de la pensée. Ils étaient des disciples de bonne volonté, pour qui la philosophie ne faisait ni la carrière ni l'avancement. Il aimait leur courage intellectuel, et il s'intéressa passionnément aux problèmes relatifs à l'orientation de la pensée catholique qui, en ces dernières années, s'agitaient dans leur belles consciences » (p. 18).

On saisit sur le vif les sympathies et les espérances que cet « esprit nouveau » pouvait faire naître, tout comme les résistances

et les défiances qu'il rencontrait et renforçait dans l'Eglise. L'Université en était ici le lieu, après la République; Kant et la pensée allemande y relayaient les principes de 89 et les idées révolutionnaires.

En ce domaine, Grosjean fait un peu figure de proue: le clergé français comptait alors peu des siens à se dire ouvertement kantiste et capables de soutenir philosophiquement cette attitude. Mais — troisième zone de friction —, ses relations le portaient à suivre de très près ce qui était alors la grande affaire dans les milieux intellecuels catholiques, la question biblique et le mouvement exégétique. En 1902, Albert Houtin publie un livre aussi informé que mordant, *La Question biblique chez les catholiques de France au XIXème siècle.* Grosjean lui consacre une élogieuse et longue recension dans *L'Observateur français* de l'abbé Dabry (29 novembre 1902), qu'il n'hésite pas à signer de son nom et qui concluait avec optimisme: « Les catholiques, moins à l'étroit dans le nouveau logis, béniront Dieu un jour prochain d'avoir laissé faire les ruines qui les attristent en ce moment ». Le cardinal Perraud, sans même convoquer l'auteur pour parler avec lui, voire l'admonester, intervint aussitôt publiquement et censura solennellement l'article dans *La Semaine religieuse d'Autun* comme « dangereux pour la foi et injurieux pour l'Eglise ». Grosjean cessera d'écrire sous son nom. Il avait inauguré la méthode avec une lettre au *Temps,* 29 mai 1900, signée « un prêtre français », sur « Les Associations cultuelles ».

En fait, ce correspondant fidèle et abondant comme on savait l'être à l'époque (ont été conservées ses lettres à M. Blondel, A. Houtin, P. Sabatier, parmi les plus importantes, ainsi qu'une partie de celles à E. Nourry, A. Loisy et Mgr Lacroix) se sentait plus volontiers une âme de lecteur que d'auteur. Il n'a laissé aucun ouvrage d'importance, et, quand il écrivit, ce fut toujours à la demande de ses amis. C'est par eux qu'on réussit, non sans peine, à le suivre dans cette activité clandestine qui fait partie de son combat: « Peut-être faudra-t-il tôt ou tard succomber; peut-être les éléments intransigeants et rétrécissants du catholicisme auront-ils leur heure. Nous

sommes en pleine réaction... Mais du moins, pour l'honneur de la vérité et de ma conscience et pour l'encouragement des jeunes recrues, je veux me battre jusqu'au bout et répondre coup pour coup », écrit-il à son ami Emile Nourry (1870-1935), l'éditeur et folkloriste (Pierre Saintyves), le 28 octobre 1899, au milieu de ses articles sur le socialisme.

Qu'il s'agisse en tout cas de socialisme, de république, de philosophie ou d'exégèse, on notera la parfaite cohérence de sa pensée: placé dans un régime culturel, social et politique radicalement nouveau, le catholicisme ne doit pas hésiter à en tirer toutes les conséquences au lieu de se replier sur soi et de se durcir dans son passé.

Deux interventions de Grosjean méritent d'être signalées. La première, anonyme, est une *Supplique d'un groupe de catholiques français au pape Pie X,* à la lecture de l'encyclique *Gravissimo* (10 août 1906) sur la ligne de conduite à suivre devant la loi de séparation des Eglises et de l'Etat. Rédigée à la demande de Mgr Lacroix, évêque de Tarentaise qui chargea Houtin de la diffuser dans la presse, elle fut publiée par *Le Temps* du 2 septembre, puis imprimée par Nourry aux frais de P. Sabatier qui la réédita dans son volume *Les Modernistes. Notes d'histoire religieuse contemporaine* (Paris, 1909). Il récidiva après *Pascendi* sous le pseudonyme de Catholicus, transformé par Mgr Lacroix en Catholici, avec une brochure de 125 pages, également publiée par Nourry, *Lendemains d'encyclique* (Paris, 1908). Il utilisa principalement le pseudonyme de Jean Graux pour des recensions d'ouvrages modernistes que Houtin faisait paraître dans *Le Siècle* (12 et 13 janvier 1905, 17 et 18 mai 1906, 9 et 11 juillet 1907) et, en dernier lieu, dans *La Grande Revue* (février 1923: biographie du P. Hyacinthe par Houtin).

Sous ce nom, Nourry annonça même un volume à paraître en 1906 dans sa bibliothèque de critique religieuse sur « La Science et l'avenir de l'Eglise ». Le projet n'aboutit pas mais fut relancé en 1911, élargi, par P. Sabatier, pour le compte des Editions Armand

Colin, sous le nom de Léon Dutilleul. Le titre choisi était « Le Catholicisme intellectuel. Crise de croyances et de consciences ». Le manuscrit fut remis à la fin de 1913, comme prévu, et enthousiasma P. Sabatier qui y vit « le testament spirituel de la première génération moderniste en France, le document qui servira de point de départ pour un nouveau mouvement » (à Grosjean, lettre du 2 décembre 1913). L'éditeur reçut, pour éviter toute fuite ou indiscrétion, un manuscrit recopié: plus critique, il demanda des retouches et des révisions. Grosjean y travailla de février à mai 1914. Le manuscrit grossit, passa de 354 à 486 pages, de cette écriture si particulière, redoutable à déchiffrer. La guerre ajourna la publication.

Le manuscrit a été détruit au début des années 50: au moment où se réveillait l'intérêt pour les études modernistes, mais où, dans la famille de P. Sabatier, on pensait avoir conservé trop longtemps trop de choses désormais sans intérêt, inutilement encombrantes. Seuls des fragments ont échappé au désastre, sous l'étiquette « Rebuts »: moins du quart du livre, dont on peut encore se faire une idée générale. Sous un titre modifié — « Le catholicisme et la critique » —, six chapitres se succèdent: 1) « La crise intellectuelle du catholicisme »; — 2) « La critique historique »; — 3) « La critique exégétique »; — 4) « La critique philosophique »; — 5) « Le modernisme catholique »; — 6) « La situation actuelle et les issues ». Une partie de ces pages mériteraient publication: celles où, au delà du récit documentaire, s'affirment les disposition personnelles de l'auteur.

A partir de ces *reliquiae* et des lettres de Grosjean à ses grands correspondants, on se représente mieux l'homme et ses problèmes, son attitude vis-à-vis de la foi chrétienne et de l'Eglise romaine. Deux convictions l'ont toujours porté: le criticisme de la raison et le mysticisme de l'esprit. Sur cette base sa vie religieuse et la culture moderne ont toujours cohabité chez lui dans une paix profonde. Ce n'était qu'une solution personnelle, il le savait: le reste était affaire de temps et de patience. Sans doute pense-t-il un peu à lui

quand il conclut sa recension de la biographie du P. Hyacinthe par A. Houtin sur cette réflexion: « Les mystiques comme lui peuvent par dessus tous les insuccès, tous les efforts avortés, toutes les lassitudes momentanées, reprendre presque indéfiniment le rêve qui a été l'âme de leur parole et l'étoile de leur vie » (*La Grande Revue*, février 1923, p. 670).

Il eut un jour ce mot à son ami l'abbé Bernard: « Ils en feront tant qu'ils m'empêcheront d'aimer mon Eglise ». Mais ce qui pouvait autoriser la sévérité du jugement ne constituait en rien un motif d'*exode*. Il était de ceux, nombreux, qui refusèrent toujours « ces dilemmes inutiles et prématurés », tout en demandant à l'Eglise de ne pas se méprendre sur « la docilité silencieuse de son clergé ». Le devoir, expliqua Catholici, était de ne pas s'en aller: « Trop déjà sont partis, la liberté scientifique n'y a rien gagné et la liberté religieuse en a gravement pâti. Si vaincus que paraissent le libéralisme et le modernisme, ils ne tarderont pas beaucoup à renaître ». C'étaient là des espérances que Houtin ne partageaient plus. Leurs rapports et leur amitié n'en souffrirent pas: ils se savaient, ils s'acceptaient différents. Grosjean se sentait plus proche de Sabatier et surtout de Loisy. Mais c'était avec Tyrrell et Blondel que ce philosophe mystique se reconnaissait le plus d'affinités, ainsi qu'il lexpliqua à P. Sabatier après la mort du premier: « C'était, avec Blondel, celui dont l'âme allait le plus à mon âme, aux bonnes heures, à celles où on se lasse de critique dissolvante, où la vie mystique cherche Dieu et voudrait le sentir tout proche de nous, bénissant, pardonnant, excitant le bon vouloir, le meilleur vouloir » (Lettre du 14 août 1907).

On peut ici puiser dans les pages conservées du dernier chapitre du manuscrit détruit. « Ce n'est pas seulement un Saint, un Prophète, un Voyant de la race de ceux qui ont enrichi ou renouvelé ou fondé les grandes traditions religieuses qu'il faudrait au modernisme; ce sont des sources de sainteté, d'émotions mystiques, de vie intérieure plus jaillissantes, plus pures, plus apaisantes pour la soif

des âmes ». Le modernisme conjugue deux courants de sens contraire: l'un, dominant et destructif, intellectualiste; l'autre, constructif mais trop retenu, anti-intellectualiste. La raison pure ne s'est jamais relevée de la critique kantienne, mais l'"homme n'est pas toute raison ni que raison. La critique positive n'est qu'un élément du problème et, sans même attendre que ses résultats soient définitivement assis, « les conditions du développement religieux sont par ailleurs trop complexes, trop mal connues, trop fertiles en surprises, pour qu'on puisse se prononcer aussi nettement sur l'autre élément du problème ». De ce fait, « l'avenir des religions est le plus fermé de tous les avenirs. Nulle part il n'arrive davantage d'imprévisible. Le sentiment religieux met en jeu les forces les plus puissantes et sûrement les plus obscures qui travaillent les consciences individuelles ou collectives. Il a des forces de survie et de réveil que personne ne peut mesurer ».

Grosjean ne cache pas être de ceux qui « ne se font pas d'illusion sur la réalité, et sur la gravité du conflit, et sur les difficultés que l'Eglise de Pie X aura ajoutées pour un temps prochain aux difficultés du catholicisme tel qu'il était avant lui ». Il est de ceux qui « ne croient à la banqueroute ni de la science ni de la conscience moderne », mais aussi qui se disent que « la critique, qui a assurément une oeuvre magnifique à son actif, qui fera demain plus et mieux encore, s'aperçoit déjà, s'apercevra davantage avec le temps que toutes les données du problème religieux ne sont peut-être pas de son ressort ». Que le christianisme doive passer par l'alambic de la science, selon la formule de Carlyle, l'opération est douloureuse, mais non mortelle: « Le seul signe sinon de mort prochaine, au moins de vieillissement, eût été que la vie catholique parût douter d'elle-même et laissât voir des traces de découragement et d'usure ». Il n'en est rien, malgré une séparation intervenue dans des conditions désastreuses: « les fontaines d'eau vive ne sont pas taries », et l'humanité n'a pas seulement ni d'abord des problèmes logiques à résoudre, mais sa vie réelle à mener. Reste aux Eglises à faire

droit aux requêtes de l'intelligence et aux exigences du travail scientifique: « Si elles s'obstinaient à des résistances puériles et sans lendemain, leur mauvais vouloir n'interdirait peut-être pas à l'humanité de garder encore le christianisme sans elles, en dehors d'elles, ou même contre elles. Le christianisme n'est la propriété d'aucune d'elles, quoiqu'elles l'aient toutes servi et qu'elles s'en soient aussi servi pour leurs fins à elles. Il est la résultante d'une longue histoire et d'une coopération innombrable... Il appartient à tous ceux dont l'âme a été accordée avec lui et qui y trouvent force et lumière ».

Cette figure manquait encore à la galerie pourtant variée, des types modernistes. Elle est plus représentative et moins rare qu'on ne l'imagine. Elle n'est rare par l'exceptionnelle qualité intellectuelle de l'homme. Sans doute aussi par le rayonnement régional de ce petit curé de campagne qui ne se contentait pas d'avoir des correspondants célèbres. Dans le diocèse d'Autun et jusqu'à Lyon, il a été l'âme d'un petit groupe de prêtres et d'un réseau amical: Benoît Pacaud et Jean-Marie Bernard déjà nommés; Emile Nourry-Saintyves, qui renonça aux études ecclésiastiques mais, longtemps, chaque année, dans sa propriété de Saône-et-Loire, accueillit un petit « concile » d'amis modernistes; Alexandre Véronnet, l'astronome, bientôt sécularisé; Alphonse Tartelin le démocrate; Louis Savin (1879-1966) et d'autres comme lui professeur au Collège Saint-Lazare d'Autun; le docteur Marcel Rifaux, gendre de Léon Chaine et directeur d'une maison de santé mentale; leur doyen à tous, Isidore Farion (1849-1932), sulpicien revenu dans son diocèse, qui avait publié en 1899 sous le pseudonyme d'Abbé Néon un *Sermon pour la Fête de la Toussaint en l'An 2000;* le benjamin, François Larue, prêtre lyonnais et esprit scientifique (que connut bien Pierre Emmanuel), mort victime du nazisme...

Au-delà de cette liste laissée ouverte, un problème plus général est posé: pourquoi cette vitalité intellectuelle d'un diocèse comme on en connaît peu? Lyon et Lille sont des cas trop différents: eux

mis à part, on ne voit que Nancy, pays du monumental *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, Mangenot et Amann. Mais pareille entreprise suppose un ligne directrice, une certaine unité d'inspiration, un soutien de l'autorité. A Autun, cette vitalité apparaît inversement peu encouragée par ses évêques, contrariée par le plus éminent d'entre eux — pourtant oratorien et académicien —, et, de surcroît, fusant en tous sens: Mgr J.F. Landriot (1816-1874), archevêque de Reims, qui suivit la minorité à Vatican I et dont Mgr Lacroix commença d'écrire la biographie; le célèbre cardinal J.B. Pitra (1812-1889), celui qui découvrit l'inscription de Pectorius avant d'entrer à Solesmes, et son ami Mgr Devoucoux, devenu évêque d'Evreux, tous deux passionnés de symbolisme; Léonce Fabre des Essarts (1848-1917), élève du petit séminaire avant de devenir ésotériste et occultisant; ou, plus tard, Mgr Emile Bottinelli (1875-1957), aumônier du Lycée Janson de Sailly à Paris et docteur en lettres avec une thèse sur Cournot, lié à Laberthonnière; Mgr Albert Vincent (1879-1968), professeur d'histoire des religions à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg, etc. La question attend étude et réponse.

La dernière lettre connue de l'abbé Grosjean est datée du 10 janvier 1940, trois semaines avant sa mort, dans les premiers mois de la Seconde Guerre mondiale, et peu avant Loisy. Elle est adressée à Lucienne Portier, qui l'avait découvert en voisine dès 1925, bien avant sa thèse sur Fogazzaro (1937) qui devait lui ouvrir la Sorbonne: « J'ai mis ordre à mes modestes affaires et regarde en face la mort qui est bien le plus grand cadeau que Dieu nous ait fait après la vie. Unissez, je vous prie, un peu de votre belle et confiante prière à ma prière à moi, qui est aussi obscure et sans réponse sensible que les Nuits de Saint Jean de la Croix. Et de ces confins, où ce qui nous reste de pensée et d'activité se penche sur ces deux mondes qui doivent se suivre mais dont l'un ne sait rien de l'autre, la terrible tragédie qui ne fait que commencer paraît peut-être presque aussi puérile qu'une agitation de fourmilière au fond des bois ».

Grosjean, Loisy, Bremond: trois hommes qui se sont voulus fidèles à eux-mêmes, à leur vocation, à leur idéal, et qui on cru, chacun à sa manière, y être parvenus à travers tout, épreuves, obstacles, obscurités. Si proches et si différents [2].

[2] BIBLIOGRAPHIE. - A défaut d'une étude qui reste à faire, indications fragmentaires dans E. POULAT, *Le « Journal d'une prêtre d'après-demain » (1902-1903), de l'abbé Calippe* (Tournai-Paris, 1961); *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste* (*Ibid.*, 1962 et 1979); éd. Sylvain Leblanc, *Un clerc qui n'a pas trahi. Alfred Loisy d'après ses « Mémoires »* (Rome, 1972).

Polémique: les quatre articles du *Siècle* (1905) repris par A. HOUTIN dans *La Crise du clergé* (Paris, 1907), en deux chapitres dont le second suit de très près un mémoire reçu de l'abbé Farion.

ERNESTO BUONAIUTI, ALFRED LOISY ET FRIEDRICH HEILER

di **Lidia von Auw**

Lorsque je fis vraiment partie, en avril 1939, du petit groupe d'amis et d'élèves qui entourait Buonaiuti, le maître avait déjà pris à l'égard d'Alfred Loisy une position qui ne devait plus beaucoup se modifier et dont il ne parlait guère. D'autres problèmes: celui de son excommunication et celui des accords du Latran récemment conclus pesaient lourdement sur son esprit et sa vie quotidienne. Le printemps 1929 était une période d'inquiétude que Buonaiuti vivait au jour le jour, se demandant quel serait l'avenir de la culture religieuse et de la critique historique en Italie.

Certes Buonaiuti était conscient — il l'a répété à plusieurs reprises — de ce que le modernisme et lui-même devaient au travail patient et tenace de l'exégète français. Soit dans le *Modernisme catholique* [1], le seul livre de Buonaiuti qui ait été édité en français, soit dans une plaquette publiée par l'éditeur Formiggini [2], il avait exposé l'oeuvre et la carrière d'Alfred Loisy. Mais ce n'était pas Loisy qui l'avait orienté vers le modernisme. C'était tout d'abord la philosophie d'Edouard Le Roy et celle de Blondel qui l'avaient amené à réfléchir sur la nature du dogme et lui avaient inspiré son étude sur le gnosticisme, condamnée par l'Eglise. Buonaiuti avait

[1] E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, Paris, Rieder, 1927.
[2] Id., *Loisy*, Roma, Formiggini, 1925.

lu avec enthousiasme *l'Evangile et l'Eglise* et s'il avait, plus tard, opposé quelques critiques à l'apologie inconditionnelle de la tradition catholique qui s'exprimait dans « le petit livre rouge », il reconnaissait à cet ouvrage le mérite de s'être opposé à l'individualisme luthérien de Harnack. En 1906, Buonaiuti avait fait une visite à Loisy déjà suspect à l'Eglise romaine et retiré à Garnay, près de Dreux. Ils avaient eu un long entretien dont Buonaiuti, impressionné par la personnalité de son interlocuteur, donna un compte-rendu très favorable dans les *Lettres d'une prêtre moderniste,* publiées sous l'anonymat, saluant en Loisy « le prophète de l'avenir ».

Pourtant l'accord entre les deux hommes n'était pas parfait: il se glissait entre eux une ombre. Malgré le radicalisme de ses positions religieuses d'alors, Buonaiuti rêvait d'une renaissance spirituelle et culturelle de l'Eglise romaine. Loisy était revenu de tout espoir. On se tromperait, je crois, en voyant en lui un intellectuel pur. Il était attaché au catholicisme et n'avait pas abordé sans angoisse certains problèmes dont il pressentait qu'ils éloigneraient de la foi traditionnelle celui qui chercherait à les résoudre. Comme Buonaiuti plus tard, au moment de ses démêlés les plus cruels avec la hiérarchie romaine, Loisy était tombé gravement malade à la suite des condamnations de son enseignement. Lorsqu'il avait appris son excommunication, il avait eu ce cri pathétique « l'Eglise romaine n'a pas de coeur! ». Pourtant Loisy avait donné à ses supérieurs des preuves répétées de sa volonté de soumission. Il n'était de nature ni un révolté, ni un révolutionnaire mais un savant incapable de sacrifier ses convictions scientifiques à une discipline ecclésiastique. Se taire peut-être mais se rétracter jamais. Depuis cette déception, Loisy avait abandonné tout espoir d'un renouveau de l'Eglise. Il ne voyait plus en elle qu'une institution destinée tôt ou tard à disparaître. Dans sa conversation avec Buonaiuti, Loisy avait profondément choqué ce dernier en disant que l'Eglise romaine agonisait depuis Boniface VIII. Loisy renonça à toute lutte ouverte ou clandestine pour défendre le modernisme après l'encyclique *Pascendi*

Dominici gregis. Buonaiuti avait lutté dans l'anonymat, Tyrrell, le grand moderniste irlandais, ouvertement. Loisy avait poursuivi ses travaux exégétiques sur le Nouveau Testament dont Buonaiuti, nous l'avons déjà dit, reconnaissait la valeur.

Une autre cause de divergence entre les deux modernistes était le gallicanisme, l'antiromanisme de Loisy. Pour Buonaiuti, comme, nous le verrons pour Heiler, Rome représentait, malgré toutes ses défaillances, un centre spirituel rayonnant et attirant. Il existait une « fraternité romaine », une romanité chrétienne, proche de celle qu'évoquait Dante, « cette Rome dont Christ est Romain ». Loisy se sentait beaucoup plus français que romain et le disait assez sèchement.

Une polémique malheureuse devait encore élargir le fossé qui s'était creusé entre Loisy et Buonaiuti. Le baron Friedrich von Hügel, l'un des plus modérés du groupe moderniste, n'avait pas rompu avec l'Eglise romaine et avait gardé à Loisy son amitié. Malgré toutes les divergences qui pouvaient les séparer, ils avaient maintenu une correspondance fidèle. Très sensible et très scrupuleux, le baron craignait de céder à l'immanentisme et d'en arriver à une religion sans dogmes. Il suppliait Loisy de ne pas se laisser vaincre par cette tentation. Loisy assurait von Hügel que cette tentation n'existait pas pour lui, mais le baron persistait dans son inquiétude. Après la mort de von Hügel, Loisy envoya à Buonaiuti qui le publia en français dans sa revue, un article dans lequel il expliquait que, vu sa santé défaillante et son hypersensibilité, von Hügel avait été obsédé par la crainte de l'immanentisme. Buonaiuti fit paraître l'article mais avec quelques réserves: c'était, disait-il, plutôt un diagnostic psychiatrique qu'un article objectif sur von Hügel. Loisy n'aima guère cette appréciation. Peu de temps après, dans le troisième tome de ses *Mémoires,* Loisy porta une série de jugements sur ses contemporains. Il en épargna peu, même parmi ceux qui l'avaient soutenu. Ses jugements sur les modernistes italiens et sur Buonaiuti en particulier, étaient durs. La réaction de Buonaiuti fut violente. D'après lui, Loisy citait ses collègues à une sorte de jugement dernier, « dans la vallée de Josa-

phat ». La lettre de Buonaiuti parut injurieuse à Loisy qui n'y répondit pas. Buonaiuti, revenu de sa colère, s'exprima en termes plus modérés, reconnut la valeur de l'oeuvre de Loisy et fit des voeux pour sa continuation. Loisy garda le silence.

On éprouve une grande tristesse à constater l'incompréhension de ces deux hommes, l'une envers l'autre. Des différences de culture, de caractère, l'un trop rigide, l'autre trop souple; de mentalité: un cartésien et un mystique; des différences de situation aussi les séparaient. La position de Loisy, dans un Etat laïque, où l'enseignement lui restait possible était beaucoup plus assurée que celle de Buonaiuti. A ce moment, en Italie, la culture était paralysée par le fascisme d'une part, par l'antimodernisme militant de l'autre. Il était dificile à l'étranger de se faire une idée exacte de la situation dés modernistes.

La seconde guerre mondiale éclata. Loisy ne devait en voir que la première phase (il mourut le 1er juin 1940). C'était un démenti douloureux à certaines de ses espérances. S'il ne croyait plus aux dogmes, il était resté fidèle à son idéal de prêtre et à ses convictions initiales. Sa rupture avec la hiérarchie ne signifiait pas pour lui le rejet du christianisme. En 1927, lors d'un congrès d'histoire du christianisme à Paris, il avait reconnu ouvertement ce que la foi chrétienne avait apporté à l'humanité: la conscience d'une unité indéfectible entre les hommes et d'un lien étroit entre la vie religieuse et la morale. Le catholicisme qui comptait encore à ses yeux était celui du bas clergé dévoué à d'humbles tâches d'assistance et d'évangélisation. Friedrich Heiler qui lui consacra, malgré tout ce qui avait pu les séparer, une étude chaleureuse, a reconnu en Loisy un de ces excommuniés qui restent l'élite d'une Eglise et devancent les temps [3].

[3] *Tendenzen der Theologie im TD. Jahrhundert*, eine Geschichte in Porträts, herausgegeben von Hans-Jürgen SCHUITZ, Kreuz Verlag, Stuttgart-Berlin, 2ème éd. 1967.

Tout autre fut la relation qui s'établit entre Buonaiuti et celui qu'il appela dans ses Lettres « fratello Frederico ». Pourtant Buonaiuti avait quelque difficulté à comprendre la mentalité germanique. C'est probablement une des causes, parmi beaucoup d'autres, de l'insuffisance de sa vision de Luther. En voyant avant tout dans la Réforme du XVIe siècle, l'explosion d'un nationalisme exaspéré, Buonaiuti traitait superficiellement le drame spirituel de Luther et d'une partie de la chrétienté. Les rencontres avec C.G. Jung à Eranos ne donnèrent pas lieu aux échanges espérés par les organisateurs de ces rencontres. Même à l'égard de Rudolf Otto, dont il traduisit *Le Sacré* et adopta certaines intuitions, Buonaiuti conserva une certaine réserve. Mais l'irénisme et surtout la compréhension et l'amour du catholicisme qui se manifestaient chez Heiler, l'espérance qu'il nourrissait pour l'avenir de la chrétienté trouvaient en Buonaiuti une réponse enthousiaste.

Je revois Heiler, assis dans le bureau de la modeste maison de Via Alberoni. Je ne me souviens pas de ses paroles; il écoutait beaucoup plus qu'il ne parlait. Mais son visage parlait. Il était laid, d'une laideur à la Dürer mais qui pouvait s'illuminer et se transfigurer tellement qu'on s'attendait à lui voir une auréole. Heiler était un mystique. La prière, la charité, la communion spirituelle et eucharistique remplissaient sa vie. Dès le début de sa carrière professorale, il avait été subjugué par la personnalité puissante de Nathan Söderblom. Heiler avait participé à la conférence oecuménique de Stockholm (août 1925) plein d'espérance devant les horizons de fraternité chrétienne qu'il entrevoyait, plein d'anxiété à cause des réticences qu'il constatait chez beaucoup d'auditeurs, surtout chez certains chrétiens allemands. Il avait salué avec joie le rapprochements des Eglises protestantes et des Eglises d'Orient. Les liens qui attachaient le professeur de Marbourg à la fois à l'Eglise romaine, au vieux-catholicisme, au luthéranisme révèlent sa nostalgie d'une chrétienté plus proche de ses origines et plus inspirée par l'Evangile. Heiler admettait une part de responsabilité de Luther dans la mon-

tée inquiétante des nationalismes européens et surtout de l'allemand, mais il rejetait la faute avant tout sur les épigones du réformateur et sur la philosophie néo-hégélienne à laquelle, comme Buonaiuti, il était opposé.

Pour le maître romain, l'initiation à l'oecuménisme se fit plus tard et surtout, me semble-t-il, par les Unions chrétiennes de Jeunes Gens et de Jeunes Filles (YMCA et YWCA en Italie). Buonaiuti trouvait là des jeunes qui l'écoutaient avec ferveur et lui rappelaient les auditoires d'étudiants dont l'excommunication et les mesures universitaires prises contre lui l'avaient durement séparé. Il se lia d'amitié avec certains chefs du mouvement, Alberto Sibilla, mort prématurément, puis les Américains Claud Nelson et Walter Lowrie. Plus libre et plus accueillant que certains milieux ecclésiastiques protestants (l'Eglise méthodiste par contre se montra très ouverte), le monde unioniste soutint Buonaiuti dans les années les plus difficiles.

L'odyssée spirituelle de Heiler, oscillant entre l'Eglise romaine et certaines formes du protestantisme, n'était pas sans analogie avec la recherche de Buonaiuti d'une Eglise plus ouverte au monde et plus fidèle aux grandes traditions de l'Eglise ancienne. Malgré quelques polémiques, l'amitié des deux hommes ne se démentit jamais [4].

Un groupe d'amis communs soutenait d'ailleurs cette amitié. Au centre de ce groupe, la figure intéressante d'une religieuse, Maria Pastorella, de son vrai nom Maria Valeria Pignetti. Entrée dans l'Ordre des Franciscaines missionnaires, Maria Pastorella avait dirigé, à Rome, une clinique tout proche de la maison de Buonaiuti et avait soigné avec dévouement l'un des élèves favoris du maître, Agostino Biamonti, mort d'une tuberculose pulmonaire contractée à l'armée. En 1919, elle avait obtenu du pape Benoît XV l'autorisation de s'établir avec

[4] E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio*, a cura di A. Donini, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 209-210. Buonaiuti présente Heiler à son correspondant Remo Missir.

quelques compagnes dans un petit ermitage d'Ombrie, au-dessus de Campello sul Clitunno et d'y mener une vie toute franciscaine de prière et de pauvreté, en accueillant des hôtes désireux de faire une retraite spirituelle. Le cercle des amis de Maria Pastorella était vaste: c'était le Sadhou Sundar Singh qui l'avait mise en relation avec Heiler. L'histoire de l'Eremo reste à écrire. Je garde de Maria Pastorella l'image d'une créature fragile et rayonnante qui, dans le cadre admirable de la région et la beauté austère de l'ermitage semblait appartenir à une autre époque. Pour ne pas créer de difficultés à la petite commaunauté que les autorités diocésaines surveillaient des près, Buonaiuti ne se rendit à l'Eremo que deux fois. Il y fit un bref séjour lors de sa première excommunication et une visite précipitée alors que Maria Pastorella était en danger de mort. Elle se rétablit et la correspondance et les visites d'amis communs maintinrent des liens solides entre Buonaiuti, Heiler et l'Eremo.

L'amitié de Heiler pour Buonaiuti traversa intacte les années très dures de la guerre mondiale. Certains disciples de Heiler firent leur possible pour assister matériellement Buonaiuti.

Heiler, qui avait pris courageusement la défense des Juifs contre les lois antisémites du IIIe Reich, fut muté de sa chaire de théologie à l'Université de Marbourg à celle de philologie. Le gouvernement d'après-guerre le rétablit dans son ancienne charge et Heiler vécut encore assez longtemps (il mourut le 28 avril 1967) pour saluer en Jean XXIII une victoire de l'esprit oecuménique.

Buonaiuti avait enrichi son expérience oecuménique des séjours qu'il fit à Lausanne de 1935 à 1938 comme chargé de cours à la Faculté de théologie. Cette expérience fut vécue quotidiennement dans un climat de confiance et d'amitié avec ses collègues protestantes. Son attachement à l'Eglise romaine était connu et respecté pleinement.

Cependant on peut noter une évolution dans l'attitude de Buonaiuti. Il avait espéré une réconciliation personnelle avec le catholicisme italien, surtout à l'issue de la guerre. Il avait espéré voir Rome prendre conscience de ses responsabilités et de son pouvoir spirituel

dans un monde déchiré. Sa déception fut douloureuse; on ne lui rendit pas sa chaire. Au-delà des limites confessionnelles et traditionnelles, l'espérance d'une chrétienté plus large et plus libre lui apparaissait où l'esprit de service remplacerait celui de domination. C'est à cette vision qu'il s'attache dans son « Testament spirituel », alors que sa rupture avec l'Eglise officielle se faisait définitive.

Angelo Giuseppe Roncalli, le futur Jean XXIII, au séminaire romain de St. Apollinaire avait été le camarade, puis l'élève de Buonaiuti. Il n'oublia jamais celui qui l'avait assisté alors qu'il disait sa première messe et, devenu pape, il aurait confié à l'un de ses amis que chaque soir, il priait pour l'âme de Buonaiuti.

Au-delà de l'Eglise catholique et des Eglises visibles, subsiste la communion des saints.

IDEALISMO STORICISTICO E CRISTIANESIMO TRASCENDENTE: ADOLFO OMODEO E ERNESTO BUONAIUTI

di Giacomo de' Marzi

Dovendoci occupare di Adolfo Omodeo e di Ernesto Buonaiuti, dobbiamo necessariamente fare riferimento anche ad un « mediatore », ad un « terzo uomo » che si viene a porre quale elemento di coesione tra i due studiosi e precisamente a Luigi Salvatorelli [1] poiché egli si sentì vicino, in una attitudine risolutamente critica, sia alla concezione etico-politica della storia di stampo crociano (e quindi omodeiano), sia alla storiografia religiosa del Buonaiuti ed

[1] « Ma ben diverse erano le tre figure — dice Alessandro Galante Garrone — Buonaiuti era l'uomo di religione che portava nelle sue ricerche la passione del riformatore. Omodeo, spinto inizialmente allo studio del Cristianesimo da problemi filosofici di stampo gentiliano, era stato condotto, dalla sua robusta tempra di storico, a ricostruire le grandi individualità religiose. Salvatorelli, invece, fu allora prevalentemente attratto dai grandi movimenti religiosi collettivi, dal nesso fra religione e società » (Cfr. A. GALANTE GARRONE, *Luigi Salvatorelli - La pazienza della storia,* in *I miei maggiori,* Milano, Garzanti, 1984, p. 95).

E' innegabile, in ogni caso, una chiara solidarietà del Salvatorelli con le posizioni moderniste sia del Loisy che del Buonaiuti, del quale ultimo fu amico ed estimatore nell'intero arco della sua vita. Entrambi presero parte al concorso del 1915, bandito dall'Università di Roma, per « Storia del Cristianesimo », cattedra già tenuta da Baldassarre Labanca ed il Salvatorelli, secondo in terna, dopo il Buonaiuti, occupò, anche se per breve tempo, la cattedra di « Storia della Chiesa » presso l'Università di Napoli, già tenuta da Raffaele Mariano.

al suo sentire la Chiesa come « istituzione storica », anche se, indubbiamente, il Salvatorelli appare l'uomo più legato agli avvenimenti reali della vita politica concreta nei quali non è difficile rintracciare qualche nota preziosa ai fini della nostra direzione interpretativa. In ogni caso sia il Salvatorelli che il Buonaiuti e l'Omodeo rappresentano quelle figure di studiosi per i quali la storia è considerata come rigorosissima metodologia di ricerca, ispirata sempre, per Salvatorelli, ad una sorta di laicismo cristiano, nel momento in cui il Buonaiuti si oppone risolutamente al Croce, al Gentile e all'idealismo storicistico [2] e l'Omodeo si realizza totalmente come sto-

[2] E' noto, ce lo ricorda ancora una volta Arturo Carlo Jemolo, che il Buonaiuti fu « inconciliabile con Croce, Gentile, l'idealismo »; a Croce non riuscì mai a perdonare « l'insensibilità per il movimento modernista, quel ch'egli aveva scritto all'indomani della *Pascendi* »; ma, aggiunge giustamente Jemolo, che Croce non è certamente « quel che potrebbe apparire all'ignaro che lo conoscesse solo attraverso Buonaiuti. E quanto a ciò ch'egli scriveva nel 1907 può ben dirsi ch'era sano senso realistico quello che lo portava a comprendere come (...) non potesse essere incoraggiato un movimento ecclesiastico condannato dalla Chiesa. La ragione, fosse pure crudele, portava a dire: — chi vuole restare si sottometta, chi non può sottomettersi esca, e scriva senza preoccupazioni di censure, con la libertà che regna nella società civile italiana ». (Cfr. E. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma*, Bari, Laterza, 1964, a cura di Mario Niccoli, p. 17 dell'*Introduzione* di A.C. Jemolo).

E' certamente innegabile una sorta di « opacità » del Croce nei confronti della vita religiosa in genere, se poi non vogliamo scoprire in questa « opacità » vero e proprio disinteresse per tutti i problemi di filosofia della religione; ma alcune sue affermazioni sembrerebbero nate più da forte avversione per il modernismo religioso che non da « disinteresse »; ricordiamo soltanto questa sua definizione: « Credo che il modernismo sia in pochissimi casi una condizione di dolorosa e rispettabilissima perplessità di alcuni animi di nobile tempra, in cui lottano la fede e il pensiero. In altri casi più numerosi, è un dilettantismo tra filosofico e religioso (epperò, non vera filosofia né vera religione), esercitato da perditempo che chiacchierano di questi argomenti per moda e celebrano i loro riti in quei templi che sono i caffè. E, nei restanti casi, è un tentativo poco scrupoloso di pretacci e fratacci miscredenti e disonesti per restare dentro la Chiesa e goderne i vantaggi economici o volgerne ai loro scopi di potere. Di questi tre elementi del modernismo, solo il primo merita simpatia, e nessuno dei tre ha importanza speculativa ». (Cfr. B. CROCE, *La mentalità massonica*, in *Cultura e vita morale*, Bari, Laterza, 1955, p. 148).

Si vedano anche, per meglio definire la posizione del Croce sull'argomento, E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana - 1900-1943*, vol. I, Bari, Laterza, 1975, pp. 63-76; A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964; inoltre G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Firenze, Sansoni, 1962, in particolar modo *Il modernismo e l'enciclica « Pascendi »*, pp. 41-76, ove quest'ultima viene definita « magistrale esposizione e critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo ». Per un maggiore approfondimento del problema si veda l'esauriente studio di M.L. BARBERA VERACINI, *Gentile e Croce di fronte al modernismo*, in « Giornale Critico della Filosofia Italiana », fasc. IV, ottobre-dicembre 1969, pp. 528-547.

Ormai lontano nel tempo, possiamo ora dire che forse il Croce non riuscì a vedere con chiarezza la reale portata del movimento, che fu molto più profonda di quanto non la si immagini, anche se ebbe il torto di escludere le classi più semplici, limitandosi al clero più preparato.

rico delle idee, risolvendo il suo cristianesimo in razionalismo idealistico. Ed è forse per questo motivo che le critiche, da parte cattolica, all'opera omodeiana, si presentano durissime, in alcuni casi superficiali, scadendo spesso nelle recriminazioni personali, poiché allo storicismo dell'Omodeo, completamente privo di teologismo, allo studioso laico del cristianesimo delle origini non viene perdonata la sua « intromissione » in un campo giudicato proprio dei cattolici, per i quali solo chi ha fede può trattare temi inerenti la fede, il che appare assurdo, anche alla luce degli scritti omodeiani che non rigettano mai, a priori, elementi escatologici e teologali [3].

Anche nei confronti dei punti dove più distintamente e più confessatamente traspare la tendenza a studiare i soggetti religiosi con maggiore comprensione ed il laicismo omodeiano si delinea meno preciso, manca qualche nota che dovrebbe mettere in guardia o al-

[3] Cfr. G. DE' MARZI, *L'opera di Adolfo Omodeo nella storiografia italiana*, Cassino, San Germano Editoriale, 1983.

meno ritardare alcuni giudizi precipitosi; nell'esame della storiografia cattolica sull'argomento avvertiamo il tono che ci rivela con quali risonanze essa abbia reagito; anche in questa direzione ci troviamo davanti (e non possiamo saltarla a pié pari) alla solita interpretazione che rinnega il mero interesse scientifico non suffragato dalla fede; viene malamente tollerata l'indagine storica che riesce a sfatare i luoghi comuni della tradizione ecclesiastica. Del resto, a proposito di questo problema, Leone Tondelli, su « Humanitas » [4] parla con molta chiarezza: nell'Omodeo, egli dice, (e la cosa suona quasi un'accusa), « un senso religioso non si percepiva mai »; la critica, insomma, viene considerata priva di ispirazione religiosa e « indipendente » dalle tradizionali interpretazioni ed appare evidente, per il Tondelli, che con un simile atteggiamento non ci si può menomamente accostare a temi riguardanti la fede; da ciò traspare allora nell'Omodeo una sorta di « impreparazione metodica », assente, invece, (sempre per il Tondelli), nel Buonaiuti, « assai meglio preparato, fornito di una ampiezza di cognizioni assai più vasta » ed in più, uomo di grande fede, dotato quindi di preventiva disposizione ad occuparsi di questioni inerenti la fede; come si può ben notare, sembra cosa estremamente grave una critica legittimata dalla severità della ricerca storica poiché in chi deve scrivere di materia religiosa non deve tacere l'ispirazione religiosa [5].

[4] L. TONDELLI, *Martinetti, Omodeo, Buonaiuti,* in « Humanitas », I, n. 8, agosto 1946, pp. 747-753.

[5] Ed il Tondelli lo dice chiaramente nella *Prefazione* del suo *Paolo,* nel momento in cui scrive che « nessuna più luminosa e più fervida anima d'apostolo ebbe mai la Chiesa: ed è impossibile mettersi a contatto con essa senza sentirsi portati a Cristo e quasi trasformati in Lui, con quell'intima fusione ch'è il fastigio della insuperata mistica di Paolo »; (Cfr. L. TONDELLI, *Il pensiero di San Paolo,* Milano, Vita e Pensiero, 1928, p. 11).

E' evidente l'intima avversione per le interpretazioni laiche dell'Omodeo, avversione che scaturiva inevitabile in quanto ambedue avevano scritto libri sia su Gesù che su San Paolo e lo scontro di posizioni inconciliabili appariva scontato.

E' superfluo mettere in rilievo l'estremismo, (quasi la falsità critica), di una tale interpretazione: a seguirla ci precludiamo la strada a capire la genuina fisionomia omodeiana ed i movimenti spirituali più sensibili che percorrono le vie della vera fede, quelle vie che l'ostracismo alla ricerca storica e scientifica ha spesso inaridito intralciando, anche se non soffocando; cosa inutile, quindi, rilevare l'inadeguatezza del metodo, la costante confusione fra concetti che vanno nettamente distinti e la scarsa consapevolezza filosofica della natura dell'operazione storica.

Ed inoltre bisogna necessariamente soffermarsi su di una palese incomprensione del Tondelli: egli ravvisa « acidosità acre ed antipatica » da parte dell'Omodeo contro quanto v'è di cattolico per influenza del Croce! Certamente in questo caso egli non ha ben compreso che la forte avversione dell'Omodeo è contro quanto appare di clericale e di gesuitico nella gerarchia, che poco ha a che vedere con la vera religione, anelito dello spirito; certo si è che l'Omodeo è troppo lontano dall'ortodossia e dalla metafisica perché i cattolici possano perdonargli il suo rifiuto del miracoloso e del trascendente; come in lui è presente il razionalismo storico, così nel Tondelli e nella più parte degli scrittori cattolici mossi dalla sola forza della fede è presente la malinconica coscienza dell'inutilità stessa di quel razionalismo; non a caso l'omodeiana *Esperienza etica dell'Evangelio* viene condannata dai « Rev.mi ed E.mi Cardinali » ed inserita nell'*Indice* dei libri proibiti, cosa, del resto, che lo storico siciliano ha in comune con il Buonaiuti nel momento in cui questi vede la sua *Chiesa Romana* iscritta fra i libri proibiti da parte del Sant'Ufficio « con una sollecitudine fulminea difforme da tutte le consuetudini della sua procedura tardigrada e anacronistica » [6].

[6] E. BUONAIUTI, *La Chiesa Romana,* Milano, Gilardi e Noto, 1933, p. 11 della *Prefazione* alla III edizione.

Siamo sicuri che un uomo come il Buonaiuti, sempre in aperto contrasto con ogni tipo di gerarchia ecclesiastica [7], sempre solo ed isolato [8] come lungamente fu solo ed isolato l'Omodeo, testimoni ideali entrambi della crisi spirituale e politica del loro tempo, abbia compreso molto meglio di tanti suoi correligionari il fruttuoso tentativo dello storico siciliano di trarre fuori la religione dal suo essere sentita ancora come un semplice rito, dimostrando, il Buonaiuti, l'esigenza di una concezione più duttile, più aperta, più vera di quella dei teologi ufficiali nei riguardi del pensiero storico cattolico proprio perché, come ci conferma chiaramente Lorenzo Bedeschi, il Buonaiuti, « mentre da una parte contesta la staticità d'una prassi cattolico-romana prevalentemente — a suo giudizio — giuridicistica, dall'altra sollecita una visione più trascendente del cristianesimo » [9].

E questa sua visione « più trascendente del cristianesimo », se vogliamo continuare a chiamarla così, ha una fisionomia tutt'altro che leggera e dilettantesca poiché, evidentemente, siamo di fronte ad una interpretazione *sui generis*, tormentata, esasperata, dolorosa, che si nobilita attraverso un altissimo senso di pietà per coloro che il Buonaiuti considera le vittime ed un altrettanto prepotente senso di orrore e quasi di rimorso di se stesso, sorretto dalla coscienza

[7] Dice il Bedeschi, infatti, che « l'opera e i propositi di Buonaiuti hanno mirato ad una riscoperta interiore della Chiesa più che ad una rivoluzione. I motivi della contestazione ch'egli muove alla gerarchia appaiono lontanissimi da quelli luterani e savonaroliani, pur essendo altrettanto e forse più radicali »; (L. Bedeschi, *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa*, Milano, Il Saggiatore, 1970, p. 17).

[8] Cfr. P. Scoppola, *L'isolamento e l'insuccesso del tentativo del Buonaiuti*, in *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna, Il Mulino, 1961, pp. 261-326. Si veda anche, a cura di R. Morghen, A. Pincherle, R. Manselli, B. Ulianich, F. Parente, *Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo*, (a trent'anni dalla morte), vol. XXXIII, fasc. 106-108, (Studi Storici), Roma, Istituto Italiano per il Medio Evo, 1978.

[9] L. Bedeschi, *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa, ibidem*, p. 14.

triste della propria personale pochezza. La sua concezione della vita religiosa non potrà certo sfuggire alla taccia di « utopistica » che critici di ogni tempo non le hanno risparmiato, se noi pensiamo, per esempio, al suo *Programma;* ma la si intenderà meglio, forse, quando il Buonaiuti, dall'altezza (o, se vogliamo, dall'astrattezza) di questo suo ideale, si volge a considerare il mondo politico-sociale a lui contemporaneo.

Tornando all'Omodeo, non rappresenta certo un compito agevole scoprire quella ricostruzione operata dall'interno, quasi artistica, che lo storico siciliano opera nei suoi argomenti di religiosità e di cultura e quella sua grande passione che si scopre presente nel far risaltare anche istituzioni religiose che certamente non smuovevano la sua simpatia. Un nuovo aspetto, quindi, unico e singolare, dell'Omodeo come storico delle religioni lo si individua allora proprio nel suo stesso modo di accostarsi e di intendere la vita religiosa; dice infatti Ernesto De Martino che si scopre, nell'Omodeo, « mutuato da una tradizione nazionale che ha una lunga storia — un concetto di religione e di religiosità assai più libero e lato di quello accademico o empirico o volgare. Anche qui, come altrove, è la considerazione storica che regna sovrana e che scopre il momento religioso lì dove non si è soliti riconoscerlo » [10].

Adolfo Omodeo, dopo la vittoria di un concorso a Padova e la chiamata dell'Università di Catania, insegna « Storia Antica » presso questa università; è il Gentile, il « buon professore », il « carissimo professore » che nell'agosto del 1923, ormai ministro della Pubblica Istruzione, lo chiama a Napoli nominandolo per meriti eccezionali (con decreto del 14 giugno 1923) professore di « Storia della Chiesa » prima e di « Storia del Cristianesimo » poi.

[10] E. De Martino, *Adolfo Omodeo*, in « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », vol. XIX-XX, 1943-1946, p. 258.

Ernesto Buonaiuti, colpito in maniera indiretta dalla crisi del movimento modernista, viene privato della cattedra di « Storia Ecclesiastica » all'« Apollinare »; è nel 1915 che egli ottiene la cattedra di « Storia del Cristianesimo » presso l'Università di Roma, quella stessa già tenuta dal Labanca e seguito, nella terna, dal Salvatorelli e dal Fracassini; è quindi il campo dell'insegnamento universitario che idealmente unisce due studiosi per i quali il contatto diretto con i giovani risulta di importanza vitale, per il Buonaiuti, il quale finalmente può svolgere la sua missione protetto (per ora), dalle libertà civili; per l'Omodeo, che salito in cattedra nel momento del fascismo emergente, vede nell'insegnamento l'unico modo atto a parlare in chiave di « libertà liberatrice » ai giovani [11].

Ad Ernesto Buonaiuti, come ci ricorda Bedeschi con precisi riferimenti, viene sospeso l'incarico poi « definitivamente tolto nel 1931 per non aver egli prestato il giuramento fascista. Già sospeso *a divinis* nel 1921 e scomunicato *vitando* nel 1926 »; un gravissimo colpo per il prete romano che aveva subìto anche il grande dolore

[11] L'insegnamento ordinario delle scienze religiose nelle Università italiane era, fino al 1923, limitato a due sole cattedre: quella di « Storia del Cristianesimo », (Università di Roma) e quella di « Storia della Chiesa » (Università di Napoli).

La « Storia delle Religioni » era attivata, ma solo per incarico, nell'Accademia Scientifico-letteraria di Milano, (U. Pestalozza); nell'Università di Bologna, (R. Pettazzoni); nell'Istituto di Studi Superiori di Firenze, (U. Fracassini) e nell'Università di Roma, (N. Turchi).

La cattedra di « Storia del Cristianesimo » era tenuta da E. Buonaiuti; quella di « Storia della Chiesa » era scoperta; Giovanni Gentile bandì nel 1923 il concorso per questa cattedra e per quella di « Storia delle Religioni », allora istituita presso l'Università di Roma; vincitore della prima fu Adolfo Omodeo; della seconda, Raffaele Pettazzoni; l'Omodeo, già straordinario di « Storia Antica » all'Università di Catania, tenne come ordinario, dal 16 ottobre 1923, la nuova cattedra, ove era stato nominato dal Gentile per meriti eccezionali, con decreto del 14 giugno 1923; dipoi l'Omodeo insegnò « Storia del Cristianesimo ».

della « spogliazione coattiva dell'abito sacerdotale ». Il dolore del Buonaiuti per l'allontanamento dall'insegnamento fu veramente grande; possiamo scoprirne un riscontro ed una documentazione concreta in un suo scritto dedicato a Giuseppe Rensi il quale, dopo l'impresa libica, si era allontanato dal partito socialista ed aveva indirizzato le sue aspirazioni verso la carriera accademica, quella stessa carriera accademica che ora, nel momento in cui scrive, nel 1945, il Buonaiuti giudica luogo ove si troveranno « i maggiori disinganni e più spasimanti tormenti » ed inoltre, vera e propria « vocazione ». Quest'immagine buonaiutiana dell'accademia, così decisamente pregna di partecipazione emotiva e di crudeli ricordi, se pure in parte vera, può portarci notevolmente lontano dal valutare con aderenza e fedeltà il più complesso atteggiamento del Buonaiuti nei confronti dell'università italiana; evidentemente è necessario cogliere sfumature più sensibili e meno fredde e squisitamente umane, nate dai tristi, o quantomeno sconcertanti episodi che lo privarono della sua cattedra [12].

Adolfo Omodeo, invece, si sottomette al giuramento, alla « sporca manovra » dovuta senz'ombra di dubbio al suo vecchio maestro Gentile, tendente con evidente chiarezza ad asservire la totalità della cultura universitaria italiana; per scoprire tutto il dramma che nell'intimo turbò i migliori tra quei 1125 docenti, si rimanda alla lettura di un bel saggio di Alessandro Galante Garrone, ripubblicato recentemente [13], nel quale la penna del vecchio magistrato, dell'insigne storico ci dispiega con intima commozione, non intiepidita dal tempo, il grave dilemma che si presentava alla coscienza dei docenti universitari, i quali dovevano sottostare alla « fedeltà al regime fascista » e, cosa ancor più grave per degli uomini liberi,

[12] Cfr. E. Buonaiuti, *Giuseppe Rensi, lo scettico credente*, Roma, Partenia, 1945, p. 18.

[13] A. Galante Garrone, *Storia di un giuramento* (*o, piuttosto, di un non giuramento*), in *I miei maggiori*, Milano, Garzanti, 1984, pp. 32-47.

sottoscrivere la clausola di « adempiere tutti i doveri accademici col proposito di formare cittadini operosi, probi e devoti alla patria e al regime fascista »; insomma l'università italiana, globalmente, doveva tendere con decisione alla formazione di nuove generazioni fasciste.

Francesco Ruffini non giurò, così come non giurarono suo figlio Edoardo, Lionello Venturi, Mario Carrara, Gaetano De Sanctis, Piero Martinetti, Bortolo Nigrisoli, Giorgio Errera, Vito Volterra, Giorgio Levi della Vida, Antonio De Viti De Marco che, con Vittorio Emanuele Orlando, chiesero l'anticipato collocamento a riposo, poi ancora Giuseppe Antonio Borgese e, naturalmente, Ernesto Buonaiuti, 14 uomini che si ribellarono, pagando di persona la coerente opposizione alla lacerazione che il fascismo veniva facendo delle libertà statutarie.

Ma a questo punto la lettura del libro del Galante Garrone è riuscita a far vedere questo episodio da una angolazione nuova, in una rinnovata prospettiva di estrema importanza per la nostra generazione che aveva da sempre giudicato con benevolenza e somma ammirazione coloro che si erano rifiutati di sottostare al giuramento e con una forse ingiusta generalizzazione, gli altri.

Ora, senza nulla togliere al meraviglioso e coraggioso gesto di coloro che erano riusciti a dire di no al regime, bisogna sottolineare che il coraggio era presente, e in gran quantità, come elemento permanente ed omogeneo, anche in coloro che furono costretti da mille cause diverse ad assoggettarsi alla « sporca manovra », coraggio che, nonostante le variazioni dei casi, ne ha poi costituito il reale risultato, la nota costante. Dice infatti il Galante Garrone che

> fu, in effetti, per molti giovani una fortuna che, negli anni fra il 1931 e il 1943, fossero restati sulle loro cattedre maestri grandi per sapere, e per animo libero, e per civile coscienza come Calamandrei, Omodeo, De Ruggiero, Chabod, Marchesi, Einaudi, Solari, Antoni, Jemolo, Calogero e tanti, tanti altri ancora. Ma io credo che offenderemmo l'altezza morale di questi uomini se tacessimo che il giuramento fu da loro sentito come un cedimento, sia pur momentaneo, una sconfitta, un compromesso mortificante: qualcosa che non si poteva giustificare, ma da cui ci si poteva, ci si doveva riscattare con l'opera di tutti i giorni » [14].

E non metteremo certamente in dubbio il loro antifascismo, traendone la conseguenza che tale nota sia stata fondamentale.

Questa posizione, questo aver giurato, quindi, da parte dell'Omodeo, non rappresenta soltanto un qualcosa da condannare, come già fece, nel 1945, in uno squallido articoletto anonimo, Alberto Consiglio (con lo pseudonimo di « Babeuf »), [15] che suscitò le ire del Croce [16] che non esitò a difendere lo storico siciliano (per altro non in grado di difendersi personalmente in quanto lontano da Napoli perché combattente volontario), ma mette in rilievo un altro tipo di antifascismo, operoso e silenzioso, quasi letterario e non meno efficace. Certamente, afferma il Salvatorelli, che se a non giurare fossero stati non soltanto in 14, ma almeno in duecento, lo smacco per il regime in generale e per il Gentile in particolare, sarebbe stato grande, ma, si sa, « ogni grande moto di redenzione umana comincia con la protesta solitaria di poche coscienze; un esempio di dignità non è mai del tutto vano »; motivo consolatore, forse, che può assumere persino aspetti egoisticamente accomodanti ma che non apparirà più tale se lo si inserirà nel quadro generale del malinconico mondo culturale fascista.

Cerchiamo allora di non considerare come un momento di contrasto ideale, o di superiorità morale e spirituale il fatto di non aver giurato, di contro all'aver giurato, poiché, come si è avuto modo di

[14] A. Galante Garrone, *ibidem*, pp. 43-44.

[15] Anonimo (ma A. Consiglio), *'O professore...*, in « Italia Nuova », Roma, 21 marzo 1945, p. 1.

[16] B. Croce, *In difesa di un amico calunniato*, in « Risorgimento Liberale », Roma, 28 marzo 1945 e in « Giornale », Napoli, 29 marzo 1945; ora in *Nuove pagine sparse*, vol. I, Bari, Laterza, 1966, pp. 422-425.

vedere, una grande parte dei giovani studenti italiani non rimase in balia di quello che il Galante Garrone chiama il « gregge », ma poté in più casi ascoltare la voce di maestri eccelsi, le cui lezioni morali riuscirono a formare quella generazione che divenne poi l'asse portante della nuova cultura laica del dopo-guerra e della ricostruzione. Semmai era da condannare un altro fatto: ora, che il fascismo calpestasse ogni norma giuridica e privasse il Buonaiuti della cattedra, ci ricorda Jemolo, non stupisce nessuno; quello che invece può lasciare delle perplessità è rappresentato dal fatto che uomini come Omodeo, De Ruggiero, Arangio Ruiz, Molè, che furono i ministri della Liberazione alla Pubblica Istruzione, « non si curassero di ridare la cattedra a Buonaiuti (...). Che questi ministri non osassero porre l'alternativa — o il ritorno di Buonaiuti alla cattedra o le nostre dimissioni — mostra come subito all'indomani della Liberazione si entrasse nella via delle transazioni, degli accordi di partito » [17].

Problema grave, quindi, ed incomprensibile torto fatto a Buonaiuti, ma da qui ad affermare che molto dell'ostracismo dell'Omodeo deriverebbe da trascorsi e non dimenticati scontri su questioni filologiche e teologiche in una serie di recensioni e di contro-recensioni, ci passa molto; per esempio, non va sottovalutata la decisione dell'Omodeo di non voler occupare la cattedra romana del Buonaiuti, allontanato ufficialmente dall'università il 1° gennaio 1932; la cosa, però, doveva essere nota molto tempo prima, se l'Omodeo, facendo

[17] A.C. Jemolo, *Introduzione a Pellegrino di Roma, ibidem,* pp. XXI-XXII. Per questa quanto meno sconcertante vicenda dell'insegnamento del Buonaiuti, per le sue vicissitudini, per le speranze nate inevitabilmente con la caduta del fascismo per una ripresa dell'attività universitaria e la sua totale disponibilità a non « creare la benché minima difficoltà al Governo in un momento così tragico della vita nazionale », cfr. F. Margiotta Broglio, *E. Buonaiuti,* in *Modernismo, Fascismo, Comunismo,* a cura di G. Rossini, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 79-99.

riferimento ad un suo colloquio con il Gentile, scrivendo a Luigi Russo circa una sua possibile sistemazione romana, derivante appunto dall'allontanamento di Buonaiuti, così si esprime: « In altri tempi, avrei veduto l'adempimento d'uno dei miei più cari sogni in tale possibilità. Ma molti motivi, primo fra tutti quello di occupare una cattedra di uno che sarebbe destituito per manovre pretine, mi ripugna » [18]; la lettera è dell'ottobre 1929; già in un'altra al Gentile, del 27 ottobre 1927, attenua i toni: « Ho dovuto interrompere la mia polemica con Buonaiuti. Continuando, avrei compromesso ancor più la libertà d'insegnamento e di critica. D'altra parte, attaccare le persone che non dispongono di tutta la libertà di movimento e talora si sentono più inceppate di quanto siano effettivamente, e han vivo in cuore il rimpianto di negate libertà, provoca esasperazioni incalcolabili » [19]. Il Buonaiuti era stato scomunicato nel 1926 e sono lontani i tempi in cui l'Omodeo, parlando del prete romano, si riferiva alla « permanente disonestà scientifica d'uno spretato » [20].

Ma veniamo ora all'esame delle recensioni « incriminate »: la prima, per esempio, non firmata ma sicuramente del Buonaiuti, ai *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica* dell'Omodeo ed apparsa sulla rivista diretta da Alessandro Bonucci [21]; indubbiamente lo scritto del sacerdote romano appare un misto di dissensi e consensi tiepidi; mentre vengono rilevati gravi difetti ed omissioni talora sostanziali, si conclude poi che quest'opera non potrà aspirare a divenire un lavoro con pretesa di vera e propria rivoluzione « nel campo della critica e della storia religiosa »; tra le omissioni il

[18] A. Omodeo, *Lettere 1910-1946,* Torino, Einaudi, 1963, p. 448.

[19] A. Omodeo, *Lettere 1910-1946,* cit., p. 431.

[20] *Carteggio Gentile-Omodeo,* a cura di S. Giannantoni, Firenze, Sansoni, 1974, p. 164.

[21] In « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi », vol. III, n. 1, 1° trimestre 1922, pp. 87-96.

Buonaiuti nota che nel capitolo dell'analisi degli *Atti*, (il terzo), viene completamente ignorata la *Kritische Analyse der Apostelschichte* del Wellhausen, così come gli altri scritti dello stesso autore; altre omissioni vengono individuate: il *Kyrios Kristos*, del 1913 e il *Jesus der Herr*, del 1916, del Bousset e *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, del 1919, del Loisy.

Dopo questa lunga serie di obiezioni e di critiche, il Buonaiuti dichiara poi che con esse non ha voluto minimamente sminuire i tantissimi pregi dell'opera, la quale non potrà che « fare del bene in Italia, dove certo non abbondano opere di critica biblica, che, come questa dell'Omodeo, siano ricche di serietà di intenti » e abbiano « ampiezza d'informazioni »: in definitiva, un buon « contentino » finale!

Il volume dell'Omodeo rappresenta un esame critico del libro degli *Atti* e delle lettere paoline; lo storico siciliano, nel tentativo di dare inizio ad un metodo nuovo che rispondesse in maniera più congeniale al processo del pensiero nazionale di contro alla moderna critica biblica, (in particolar modo quella tedesca), sempre sulla falsariga indicatagli dal Gentile che voleva indirizzarlo verso una « scienza italiana », pur immettendosi su di un cammino che prometteva di mostrarsi buono, cadde forse nell'errore di attaccare violentemente quella critica tedesca alla quale (e questo secondo il Buonaiuti) l'Omodeo molto doveva: vero è che quando l'animo dello storico siciliano si mostra non compresso dalla eccessiva disciplina filologica, abbiamo la sua immagine migliore: una sensibilità vivissima, una natura forte, una umanità austera. Il libro appare nella collana « Studi filosofici » diretta dal Gentile per i tipi della Principato di Messina e malgrado il suo carattere sostanzialmente filologico, entra a buon merito a far parte di una collezione di studi filosofici, in quanto esso « rappresenta — dice l'Omodeo — un momento essenziale d'indagine storica: il momento in cui l'intuizione d'una fase della storia dello spirito umano si documenta criticamente

e s'approfondisce e acquista nuova forza nell'intima coscienza del suo buon diritto » [22].

Alle obiezioni del Buonaiuti risponde puntualmente l'Omodeo, facendo notare che le opere cui il sacerdote romano fa riferimento erano state pubblicate dopo il 1913 e questi ben sapeva che la critica omodeiana degli *Atti* risaliva appunto al 1913 [23]; inoltre, parte del *Kyrios Khristos* del Bousset (i primi capitoli) vengono presi in considerazione dall'Omodeo, mentre, nello stesso anno di pubblicazione dei *Prolegomeni*, lo storico siciliano scrive un'attenta e chiara recensione a *Les Mystères païens et le Mystère chrétien* del Loisy [24].

Ritroviamo poi due recensioni del Buonaiuti all'omodeiana *Mistica giovannea*: una prima sulla « Nuova Rivista Storica » [25] ed una seconda su « Ricerche Religiose » [26], sostanzialmente simili e con poche differenze; sono presenti alcuni riconoscimenti circa lo scritto dello storico siciliano che rappresenterebbe un « rimarchevole progresso sui precedenti del medesimo autore, il quale si va gradatamente spogliando di quei presupposti idealistici che nuocciono alla comprensione della esperienza religiosa »; come si può notare, in questo caso sembra che il Buonaiuti appaia meno perentorio nella condanna in quanto è portato a riconoscere un « sensibile progresso » là dove si scopre una « più acuta sensazione della vita complessa della prima comunità e delle interferenze fra i suoi coefficienti »; ma dopo queste pur positive premesse, il Buonaiuti ripercorre la via che vede l'Omodeo pronto ad affrontare i problemi storici delle origini cristiane « in modo astratto e fallace, fuori da ogni

[22] A. Omodeo, *Prefazione* a *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, Messina, Principato, 1921; (la *Prefazione* è però del 1920).

[23] A. Omodeo, Rec. a « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi », I, 1920 e II, 1921, in « Giornale Critico della Filosofia Italiana », II, 1921, pp. 123-128 e II, 1922, pp. 205-208.

[24] In « Giornale Critico della Filosofia Italiana », II, 1921, pp. 110-123.

[25] « Nuova Rivista Storica », XIV (1930), pp. 436-7.

[26] « Ricerche Religiose », VI (1930), pp. 458-9.

aderenza alla realtà ». Ironica e mordente la risposta, *Un prete* [27], ove al Buonaiuti lo storico siciliano rimprovera di « pontificare » nei riguardi di « zitelle isteriche, teosofi mal guariti, filosofi sgangherati, dilettanti di religione del ceppo fogazzariano ».

Una nuova recensione del Buonaiuti appare nel 1937, all'opera omodeiana *Alfredo Loisy storico delle religioni* [28] e nel suo inconfondibile stile riscontra che l'Omodeo, nel passare in rassegna la produzione del Loisy, al contatto della critica esegetica del francese, è pervenuto ad un ampliamento delle « anguste e rigide forme del suo 'idealismo hegeliano' iniziale » e, sensibilizzandosi ulteriormente alla natura del fatto religioso in generale e di quello cristiano in particolare, è arrivato anche a correggere alcune posizioni « troppo precipitosamente assunte, ad esempio, al cospetto delle tesi avventurose del Reitzenstein ».

E la polemica continua: l'Omodeo annovera il Buonaiuti tra i « sospirosi amanti maltrattati » di fronte alla Chiesa, il quale, a sua volta, accusa lo storico siciliano di non aver compreso il movimento modernista e di mascherare l'incomprensione con il sarcasmo. Le cose si rincorrono: l'Omodeo aveva pubblicato *Apologetica e decadentismo* [29] sul S. Paolo del Buonaiuti e nel suo giudizio negativo, nota che egli sfocia nella « subordinazione della storia all'apologetica », mentre, a proposito de *La Chiesa Romana* scorge soltanto una « vampata di polemica modernista » ed una « rapsodia della sua precedente produzione » [30].

Nell'opera omodeiana, quindi, scopriamo intero l'interesse per il fatto religioso nella storia umana, ma il fatto religioso che non è certamente quello posto da alcuni « dilettanti del misticismo », né è quello che potrebbe identificarsi in una forma storica ben determinata come problema metafisico, bensì quello che si pone nella sua concretezza e che interamente si rivolge al « concreto dramma della storia »; è bene quindi ravvisare negli studi sul cristianesimo delle origini l'opera di colui che ha reso operante il distacco netto tra la vita più specificatamente religiosa — quella che si svolge più o meno sotto la disciplina ecclesiastica, come religione cattolica — e la vita laica, civile, artistica, letteraria, improntata di quei nuovi spiriti che si sono venuti sviluppando a mano a mano, faticosamente, dal Rinascimento; insomma tutta la storiografia omodeiana suscita interessi e polemiche « per l'originale orientamento storiografico che veniva in esso professato, onde valutare, sotto un profilo storico non legato alla considerazione dommatica del fatto religioso, il cristianesimo primitivo » [31].

Il suo storicismo, quindi, appare privo completamente di teologismo e se oggi questo storicismo si espande e spazia dalla letteratura alle scienze naturali ed all'etnologia, per merito, in questo campo, di Ernesto De Martino, non si può dimenticare che in Italia è l'Omodeo, per primo, che ha rivisitato storicisticamente la storia del cristianesimo delle origini; egli dice chiaramente che le religioni hanno concorso a formare la nostra civiltà; le religioni, quindi, sono ciascuna una individualità e non « si continuano l'una con l'altra » come le filosofie; ma, se, realisticamente, esse hanno dato il loro contributo alla formazione della civiltà, debbono, per questo motivo, rientrare nel quadro della formazione della civiltà: esse debbono avere storia!

L'Omodeo, quindi, con la sua produzione, si rivela come una delle più notevoli personalità della cultura contemporanea, una di quelle figure il cui valore è tutto nella « sostanza », poiché ci sem-

[27] « La Nuova Italia », II (1931), p. 80.
[28] Con il titolo *Loisy e Omodeo*, in « Religio », XIII (1937), pp. 76-7.
[29] « Leonardo », II (1924), pp. 136 sgg.
[30] « La Critica », XXX (1933), pp. 209-302.

[31] E. Garulli, Rec. a A. Omodeo, *Paolo di Tarso, apostolo delle genti*, in « Giornale Critico della Filosofia Italiana », XXXVI (1957), vol. XI, pp. 525-9; la recensione appare insieme con l'altra di L. Sichirollo al medesimo testo omodeiano.

bra di ravvisare in lui la totale mancanza di doti secondarie e divulgative; del resto si scopre con una certa facilità, attraverso la lettura delle sue opere, che è il tipico scrittore « pratico », « utilitario », nel suo studio e nelle sue riflessioni intorno alla storia; egli non pensa d'essere uno scrittore nel senso classico della parola [32], poiché ha sempre pensato e concepito l'arte dello scrivere come una pratica volta ad uno scopo sicuro e diretta da regole certe e sorretta da esempi ancora più certi e concreti. Ben deciso a non seguire le vie dei nazionalismi, vie seguite da molti suoi contemporanei che, incapaci di uscire da quelle strettoie, si sono spesso aggirati in circoli chiusi, senza aperture, senza sfondi, senza prospettive, l'Omodeo, al contrario, nelle sue espressioni dice l'amore legato ai suoi maestri, alla loro presenza, quando magistralmente ne riprende il pensiero: e non necessariamente il riferimento è al solo Croce!

Nello storico siciliano ritroviamo rigore di metodo nell'analisi delle fonti, approfondimento delle relazioni storiche e rapida vigoria di sintesi e di giudizio, ma, più che altro, ritroviamo la risoluzione del problema della storiografia religiosa, avendola egli ridotta a storia morale e filosofica.

Lotta, quindi, ai fraintendimenti ed ai depauperamenti della realtà del moto religioso, per mezzo della concreta ricerca storica che in Omodeo mai degenerò in mero filologismo; per lui, come del resto per il Buonaiuti, il cristianesimo non è una religione morta e come lo storico siciliano conclude la sua indagine, ispirata all'idealismo, secondo canoni severamente scientifici, contro ogni forma di agiografia, anche il Buonaiuti si batte con fermezza e preconizza un rinnovamento degli studi cristiani, specialmente di quelli storici; in questo campo di rinnovamento storico-teologico, molti erano con

[32] « L'Omodeo non era un letterato di razza come Croce e ignorava l'arte di costruire un bel libro di storia nel significato classico, armonico, del termine »; (W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 522-3).

lui e per lui, quei molti che poi tanto si ridussero quando, con grande coraggio e con intima sofferenza, si mise in contrasto con la gerarchia e ecclesiastica: egli menava i suoi colpi violenti molto di più contro la curia che non contro la Chiesa!

Le analisi che siamo venuti facendo ci mettono sulla strada a intendere con più equa e aderente valutazione, il movimento modernista in generale e la figura del Buonaiuti in particolare; è pur vero che tutte le interpretazioni quali sono venute maturando, si sono espresse in termini o di generica simpatia o di aperta contraddizione, ma, anche restando nel cerchio degli esami più spiccatamente scientifici, si può rilevare l'estrema difficoltà di considerarli uniti in una definizione comune; lo stesso *Programma*, ci sembra, non dà, non riesce a dare o non vuole dare una risposta univoca.

In Italia, come è noto, il modernismo ha avuto il suo massimo rappresentante in Buonaiuti e più di tutto importa mettere in rilievo gli elementi più probativi della sua attività che uno dei suoi studiosi, il padre gesuita Domenico Grasso, distingue in tre ben delineati periodi: un primo, *modernistico*, dal 1904 al 1918, sotto la palese influenza di Von Harnack, del Tyrrel e, naturalmente, del Loisy, ove più spiccatamente emerge una concezione pragmatistica della religione; un secondo, dal 1919 al 1926, *teoretico*, forse il più angoscioso, ove si tenta una enunciazione, (o forse una conciliazione) del rapporto difficilissimo tra fede, dogma e scienza e nel qual periodo ha certamente grande importanza la lettura di Lutero; ed infine, un terzo periodo, dal 1926 al 1943, in cui il Buonaiuti risente dell'influenza della fenomenologia di Rudolf Otto, del quale traduce *Il Sacro*, scoprendo veementemente il suo rifiuto della Chiesa Cattolica [33].

[33] Cfr. D. GRASSO, *Il cristianesimo di E. Buonaiuti*, Brescia, Morcelliana, 1953, ma anche il volume, comparso dopo tre anni, di V. VINAY, *E. Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Torre Pellice, Claudiana, 1956. Nella valutazione di Lorenzo Bedeschi, l'opera del padre gesuita Grasso viene conside-

E' in questo ultimo periodo che compone la sua opera più poderosa, *La storia del Cristianesimo,* nella quale i suoi pensieri sono in parte lo spiraglio dei suoi comportamenti che considerano il messaggio di Gesù come messaggio ormai perduto per la Chiesa ufficiale, nel quadro di una filosofia ormai scettica, rassegnata alla visione della rinuncia dei grandi ideali cristiani; ci si trova quasi di fronte ad un *problema Buonaiuti* e questo, come tutti i problemi, merita e richiede una soluzione, ma l'impossibilità di essa appare evidente; il suo non era certo un programma di facile attuazione, non ispirato da un principio razionalistico, caratterizzato, più che altro, dalla preoccupazione di non sconfinare nella sterilità, anche se spesso lo si è visto accostarsi al paradosso; questo schema di dolorosa e saggia funzione carismatica è uno degli elementi tipici dello spirito buonaiutiano, basato su di un piano non più prudente, bensì mosso dal desiderio vivo e ardente di rinnovare e purificare la religione, ma se poi lo consideriamo come schema unico, commettiamo l'errore di non scorgere più il termine dialettico di « fede ». Buonaiuti, nota Fausto Parente, « non fu e non volle essere solamente uno storico; il suo sguardo rimase costantemente fisso oltre il fatto, oltre la formulazione concreta del pensiero, oltre il 'dogma', per coglierne il vero significato: quel significato 'religioso' di cui spesso riaffermò il carattere ineffabile » [33 bis].

rata tra i lavori « pregiudizialmente contrari », mentre quella del pastore valdese Vinay tra i « pregiudizialmente favorevoli ». Ci sembra giusta questa considerazione del Bedeschi, specialmente se si fa riferimento alle forzature del Grasso che vogliono vedere nel Buonaiuti addirittura influenze marxiste (p. 43) ed all'accettazione benevola del Vinay che riconosce al sacerdote romano la fedeltà « al suo programma fino all'ultimo giorno » (p. 7) ed altrove: « La sua etica d'eccezione, l'inversione dei valori, la solidarietà fraterna nell'agape, l'amore per Dio fino al rinnegamento di sé per rinnovare la Chiesa nello spirito, hanno nel suo insegnamento e nella sua predicazione la forza singolare di un richiamo profetico » (p. 147).

[33 bis] F. Parente, *Ernesto Buonaiuti,* Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, p. 108. Dello stesso autore si veda anche *Esperienza religiosa e*

Si direbbe quasi che il Buonaiuti faccia continuamente una dolorosa altalena fra due concezioni religiose profondamente diverse, fra due mentalità irriducibili: « da una parte — dice Raffaello Morghen — la mentalità giuridico-teologica di chi chiedeva la sottomissione docile, anche se non convinta, alla parola dell'autorità; dall'altra, l'adesione alla Chiesa eterna, nella sua ideale configurazione di *Città di Dio,* creatrice di valori positivi di cultura e di spiritualità » [34].

A ben osservare, è proprio da una specie di movimento ondulatorio e di oscillazione che la battaglia del prete romano acquista vita tonale, battaglia contro il conformismo, contro la cecità che lo portò ad esclamare che « solo chi è disposto a perderla, può salvare la sua anima », considerata l'impossibilità del Buonaiuti di scendere a qualsivoglia compromesso e di prostrarsi alla sola fede come elemento medicale di consolazione solitaria e di autocura, principio evidente di saggia rinuncia, ancor più duro del male stesso che si vuole guarire; e di qui, nuove e inquiete e tormentose alternative e vani tentativi di ritorno in seno alla Chiesa, come quello operato da Anselmo Crisafulli e da padre Giuseppe Valentini [35].

Il Buonaiuti non trova i suoi sbocchi in atmosfere entusiastiche, ma in schematismi e qualche volta in generalizzazioni; malgrado tutto, però, le vicende della sua vita conservano forse tutta la loro efficacia per i cattolici ed anche per i non cattolici, atte, ancor oggi, ad innalzare i valori della cultura, che, come dice giustamente il Morghen, si identificano poi con i valori della coscienza.

ricerca storica nell'autobiografia di E. Buonaiuti, in « Rivista Storica Italiana », LXXVII (1965), pp. 897-930.

[34] R. Morghen, *E. Buonaiuti,* Roma, Associazione Italiana per la libertà della cultura, 1956, p. 28. Si veda anche, dello stesso autore, *Louis Duchesne e Ernesto Buonaiuti, storici della Chiesa e del Cristianesimo,* in *Tradizione religiosa nella civiltà dell'occidente cristiano,* Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1979, pp. 227-245.

[35] Cfr. F. Margiotta Broglio, *op. cit.,* p. 97.

Ed è forse proprio nella coscienza della necessità della sofferenza che si trova il motivo essenziale del tono disperato ed allo stesso tempo colmo di speranza, del Buonaiuti, di fronte ai suoi casi dolorosi; il suo atteggiamento non è di quelli che si limitano ad analizzare la « chimica » dei fenomeni religiosi, ma è di chi vuole conoscere e vivere i suoi anfratti più nascosti, in senso umano, come quando, con grande coerenza, « insiste sulla sua critica alla deformazione storicistica della Chiesa, all'accettazione apparente da parte delle gerarchie cattoliche, del mondo dei valori empirici che contrastavano in modo radicale con la verace essenza del cristianesimo » [36].

Ben lo comprese Antonio Gramsci che, a differenza del giudizio negativo espresso per l'opera di Adolfo Omodeo [37], riconobbe che

> « la figura di Buonaiuti non perde, nonostante tutto, una certa sua aureola di grandezza morale e di severità di carattere, se si pensa che egli è il solo che da più di trent'anni si è mantenuto nella sua posizione contro la Curia ed i gesuiti, abbandonato da sostenitori e da amici, che o sono rientrati nell'ovile o sono passati decisamente nel campo laico. Né la sua attività è senza conseguenze per la Chiesa Cattolica, se si tiene conto della diffusione dei suoi libri e del fatto che la Chiesa ripetute volte gli ha offerto dei compromessi » [38].

[35] M. RANCHETTI, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Torino, Einaudi, 1963, p. 110.

[37] Per i giudizi, per lo più negativi, del Gramsci, nei riguardi dell'opera storica dell'Omodeo, cfr. *Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 41-44 e 115-119. *Letteratura e vita nazionale*, Roma, Editori Riuniti, 1971, pp. 190 sgg. *Gli intellettuali*, Roma, Ed. Riuniti, 1971, pp. 67 sgg. *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 60 sgg. *Passato e presente*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 40 sgg. *Note sul Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 205 sgg.

[38] A. GRAMSCI, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino, Einaudi, 1974, p. 276.

BUONAIUTI E FORMIGGINI: UN INCONTRO FRA STORIOGRAFIA RELIGIOSA E NUOVA EDITORIA

di **Rocco Cerrato**

Sulla scorta delle lettere conservate nell'archivio Formiggini [1], è possibile stabilire le date di massima che precisano i tempi della collaborazione e dell'amicizia fra l'editore ed Ernesto Buonaiuti. La corrispondenza inizia negli anni della prima guerra mondiale e termina a ridosso della Conciliazione (1916-1927). L'incontro fra i due coincide, più o meno, con l'inizio della carriera universitaria del sacerdote romano. Con decreto del 19 luglio 1915 Buonaiuti era stato infatti nominato professore straordinario di Storia del Cristianesimo all'Università di Roma. Si era conclusa in tal modo la vicenda del concorso per la cattedra che era stata di Baldassare Labanca ed il primo dei modernisti italiani era approdato, proprio a Roma, a quell'insegnamento che sarà, in definitiva, la vera causa delle sue continue controversie con la curia.

Da questa data inizia comunque uno dei periodi di maggior fervore produttivo della sua vita. Ha da poco conclusa l'esperienza

[1] Il carteggio è conservato presso l'Archivio editoriale Formiggini, Modena, Biblioteca Estense (in via di sistemazione). Le lettere e le cartoline di Buonaiuti sono 49, quelle di Formiggini 5. Evidentemente i rapporti tra i due saranno continuati anche oltre le date dei documenti rimasti. A.F. FORMIGGINI, *Trent'anni dopo Storia della mia casa editrice*, Modena, Levi Editore, 1977; *Angelo Fortunato Formiggini un editore del Novecento*, a cura di L. Balsamo e R. Cremante, Bologna, Il Mulino, 1981.

del *Bollettino di letteratura critico-religiosa* e proprio nel gennaio 1916 fonda la *Rivista di scienze delle Religioni*, senza chiedere la revisione ecclesiastica. Gli immediati interventi dell'autorità vaticana determinano la fine prematura della rivista e costringono i collaboratori ecclesiastici ad un rigido impegno per l'ortodossia, sancito dal giuramento antimodernista fatto il 13 luglio del 1916. Maturano contemporaneamente i tempi della sua carriera accademica. E' dichiarato professore stabile nel 1918 e ordinario nel 1919. Si è andata inoltre delineando per lui una nuova attività.

Come si sa, Missiroli è, dal 1918, direttore de *Il Resto del Carlino*. La sua viva preoccupazione di dare al giornale uno spessore culturale più consistente, ma soprattutto l'intenzione di introdurre la questione cattolica quale tema peculiare della situazione politica, affrontandola però con un taglio critico e documentato, lo portano ad offrire a Buonaiuti una collaborazione fissa al giornale, riservandogli il ruolo di informatore e commentatore della politica ecclesiastica in Italia [2]. Invito che rimane anche quando, nell'anno successivo, passa a Roma per dirigere il *Tempo*. Buonaiuti accetta di buon grado e, da quel momento, l'attività giornalistica diviene una delle pratiche più costanti ed impegnate della sua testimonianza carismatica.

[2] Quando viene invitato a collaborare a *Il Resto del Carlino*, Buonaiuti non ne conosce ancora il direttore: Id., *Pellegrino di Roma*, Bari, Laterza, 1964, pp. 157-158. Missiroli ha già contribuito, con alcuni saggi originali, a rinnovare il dibattito sulla presenza del cattolicesimo in Italia: Id., *La Monarchia socialista*, Bari, Laterza, 1914, (v. anche « S. Giorgio », II (1913), n. 9-10-11-12, pp. 1-31); *Il Papa in guerra*, Bologna, Zanichelli, 1915, *Critica negativa*, Bologna, Stabilimento Poligrafico Emiliano, 1915. Il rapporto Buonaiuti-Missiroli non è ancora stato studiato specificatamente: E. Buonaiuti, *Fra l'idealismo e la Chiesa: Mario Missiroli*, in « Nuova Antologia », 16 settembre 1922, pp. 178-181; G. Spadolini, *Missiroli (con un inedito di Buonaiuti)*, in *L'Italia della Ragione*, Firenze, Le Monnier, 1978, pp. 331-354; G. Afeltra, *Missiroli e i suoi tempi*, Milano, Bompiani, 1985.

Nella premessa a *Escursioni spirituali*, di lì a pochi anni, scriverà: « Possiamo riconoscere che le colonne del giornale rappresentano oggi l'ambone dei nostri giorni e che di là é possibile tenere forse oggi i più opportuni sermoni » [3]. Prima la cattedra universitaria ed ora anche il giornale. Con le conferenze pubbliche, le riviste ed i libri saranno i luoghi preminenti della sua predicazione cristiana. Nella ricerca che la fede deve fare al fine di essere annunciabile al nuovo uomo secolare occorre invenzione non solo per i contenuti ma anche per luoghi ed i mezzi della predicazione. La funzione carismatica di Buonaiuti si rivela anche nella creatività che ha saputo espletare al riguardo.

Le fonti alle quali attingere per interpretare questo periodo della sua vita sono molteplici e permettono una valutazione complessiva in grado ormai di isolare i diversi e contrastanti punti di vista. Anzitutto quelle autobiografiche che possono essere confrontate con le voci polemiche dell'opposizione e, ora, anche con gli atti formali di accusa preparati dal S. Ufficio [4]. Complessivamente e da tutte le

[3] E. Buonaiuti, *Escursioni spirituali*, Roma, Libreria di scienze e lettere, 1921, p. 7. Recensendo un'altra sua raccolta di articoli giornalistici, Id., *Voci cristiane*, Roma, Libreria di cultura, 1923, pp. 332. Pincherle annota significativamente: « E' una raccolta di scritti, pubblicati su vari giornali e riviste, a cui conferisce unità ed organicità di libro il fatto che questi scritti di occasione, veri *parerga*, costituiscono però tante manifestazioni di un pensiero unico, e rigorosamente logico. Onde, se chi si fermasse a questi non potrebbe farsi un'idea adeguata di ciò che Buonaiuti rappresenta nella cultura italiana contemporanea, un'immagine altrettanto monca della sua personalità si farebbe chi si arrestasse ad esaminare esclusivamente l'opera sua d'insegnante, di scienziato e di storico » *L'Italia che scrive*, VI, (1923), p. 64.

[4] Opere complessive: E. Buonaiuti, *Una Fede e Una Disciplina*, Foligno, Campitelli, 1925; Id., *Pellegrino di Roma*, *o.c.* I documenti d'accusa sono contenuti in: *Il processo del Sant'Ufficio contro i modernisti romani*, a cura di L. Bedeschi, in « Fonti e Documenti », 1978, n. 7, pp. 7-118. Una ricostruzione interpretativa e polemica in: *Arti e sopravvivenza nel modernismo « il caso Buonaiuti »*, « La Civiltà Cattolica », LXXVI (1925), vol. 2, pp. 229-243;

singole fonti risulta la centralità del confronto disciplinare e la valutazione contrastata circa il carattere più o meno ortodosso delle sue affermazioni. Argomenti che hanno certamente un ruolo decisivo nello sviluppo della sua esperienza e che non possono quindi essere in alcun modo sviliti o sottovalutati, ma che finiscono forse per esprimere quello che più è consegnato al passato. Non sono questi, ad ogni modo, i temi che caratterizzano la corrispondenza e l'amicizia con Formiggini.

Si rimane anzi quasi meravigliati della loro non casuale assenza. Le lettere testimoniano piuttosto i rapporti di lavoro fra un editore ed un produttore di cultura e ci obbligano ad una lettura dell'operosità di Buonaiuti finalizzata a studiare lo sviluppo dei suoi interessi culturali, l'articolarsi delle sue ricerche storiche e teologiche, il delinearsi di punti di vista decisivi per la sua visione della storia religiosa dell'Italia e del cristianesimo.

I profili

La prima lettera di Buonaiuti a Formiggini porta la data del 30 agosto 1916 e rivela una conoscenza sufficientemente consolidata fra i due.

Il professore romano ha tutta la notorietà che gli deriva dall'aver partecipato da protagonista alla crisi modernista, Formiggini vanta significativi riconoscimenti per la sua attività editoriale.

Non è data per ora la possibilità di precisare l'occasione che ha provocato la conoscenza fra i due, ma è molto probabile che li abbia avvicinati il comune interesse ad un modo vivace e partecipato di fare cultura. Per un editore che cercava uno spazio autonomo ed originale nella produzione libraria italiana ed era particolarmente attento alla problematica religiosa Buonaiuti era senz'altro uno dei più felici ed acuti consiglieri che si potesse desiderare. Formiggini lo prega di controllare una bibliografia essenziale sugli studi italiani circa la figura di Gesù e gli ha già affidato la stesura del profilo di Agostino per la sua omonima fortunata collana.

vol. 3, pp. 220-238; *Una risposta ad otto accuse del prof. Ernesto Buonaiuti*, in « ibid. », vol. 4, pp. 246-255. Come si sa, gli articoli sono opera del p. E. Rosa. Ad essi fa riscontro: S.N., *Dichiarazione*, in « Religio », I (1925), p. 203; *Alla « Civiltà Cattolica »*, in ibid. » pp. 498-500, 583-584; *Epilogo*, in « ibid. », II (1926), pp. 88-89; *Ai « buoni padri »*, in « ibid. », III (1927), pp. 479-480.

« Le rimetto — scrive Buonaiuti — a volta di corriere le bozze corrette. Mi sembra che la bibliografia come è risultata, dà veramente un'idea sufficientemente esatta della traiettoria seguita dagli studi critici intorno a Gesù nel secolo XIX. Fra gli studiosi italiani di questi problemi — e la menzione ch'Ella ha fatto di me è troppo lusinghiera — ho aggiunto i nomi di Fracassini, dell'Omodeo e del Puglisi. Il volume dell'Omodeo A. *Gesù e le origini del Cristianesimo*, Messina 1909 e quello di M. Puglisi, *Gesù e il mito di Cristo*, Bari, 1912, potevano forse venir segnalati nella bibliografia. Ma ad ogni modo l'averne menzionato i nomi mi pare già sufficiente (...). Sto lavorando intensamente al profilo di Sant'Agostino. Tracciare in scorcio la biografia e riassumere l'operosità di questo colosso del pensiero cristiano è lavoro che mi seduce ogni giorno di più. Penso che se questo mio primo profilo le riuscirà gradito, potrò fare poi quello di altri grandi cristiani, quali San Paolo e San Girolamo ».

E' piuttosto difficile individuare la bibliografia su Gesù per la quale Formiggini ha richiesto la revisione di Buonaiuti. Quest'ultimo invece è già tutto preso dal lavoro su Agostino. Nella lettera successiva del 7 ottobre, può annunciare la stesura definitiva del saggio.

« Contemporaneamente a questa mia le invio raccomandato il profilo di S. Agostino. Le dico con schiettezza che sono soddisfatto del mio lavoro. Mi pare di aver condensato in breve il più e il meglio che si può dire intorno a questo straordinario personaggio. Le proporzioni dello scritto non superano di certo i limiti richiesti. Spero che il lavoro riesca di suo gradimento e che gli sorrida il favore del pubblico. Ne farà subito intraprendere la composizione tipografica. Se avrà la sua approvazione, mi accingerò presto ad un lavoro simile intorno a San Girolamo o San Paolo... Come dico nella breve nota premessa alla bibliografia, vi sono nel *profilo* punti di vista che abbisognano di

un'ampia dimostrazione. La darò in una raccolta di studi agostiniani, di indole esclusivamente critico-letteraria cui attendo da parecchio tempo. Vuole essere Lei stesso l'editore? ».

La lettera dimostra come Buonaiuti, lungo tutta la sua carriera di studioso, è ritornato con regolarità e continuità all'opera agostiniana. Il confronto col pensiero del vescovo di Ippona si impone quale riferimento essenziale nel definire i nodi primari della sua concezione, debitrice ad Agostino di alcune conferme mai rinnegate come la qualificazione carismatica dell'esperienza di fede, l'alterità escatologica della città di Dio, la ineliminabile tragicità della prospettiva cristiana, la relazione fra vita etica e vita poltica. Fin dal 1905 Buonaiuti studia il problema della conoscenza in Agostino preoccupandosi di delineare la figura, colta come espressione, fra le più grandi, del cristianesimo mistico ed eroico delle origini, anche se proprio in lui sono già presenti i segni premonitori delle accondiscendenze e dei compromessi che poi la chiesa concluderà col potere imperiale [5].

La chiesa africana è oggetto preferenziale di studio perché ha tenuto una relazione costante e decisiva con quella di Roma, perché è stata la più vigile nel conservare il senso escatologico del Regno e perché vanta una configurazione popolare ed antimperiale. Non è quindi casuale che proprio ad essa venga dedicata la lezione inaugurale all'università nel 1915 [6]. Essa è però fatta immediatamente oggetto di inchiesta da parte del S. Ufficio e, successivamente, l'azione inquisitoriale dell'organo vaticano tallona passo a passo la ricerca agostiniana di Buonaiuti.

[5] E. Buonaiuti, *S. Agostino come teorico della conoscenza*, in « Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche », I (1905), pp. 574-591. L'articolo è ristampato in Id., *Saggi sul Cristianesimo Primitivo*, Città di Castello, « Il Solco », Casa Editrice, 1928, pp. 255-273.

[6] Id., *Pellegrino di Roma*, *o.c.*, pp. 125-138; Id., *Il Cristianesimo nell'Africa romana* (Inaugurando il corso di Storia del Cristianesimo nella R. Università di Roma il 23 novembre 1915), Roma, Tipografia del Senato, 1915, pp. 30, riprodotto in Id., *Saggi sul Cristianesimo... o.c.*, pp. 357-379.

Nel 1916 infatti esce, come opuscolo, lo studio sulla dottrina agostiniana del peccato originale [7]. Doveva inizialmente comparire sulla *Rivista di scienze delle religioni*. Il progetto è però naufragato avendo il periodico, nel frattempo, cessate le pubblicazioni per l'avvenuta condanna del S. Ufficio [8]. Il testo offre e documenta alcune rilevanti novità per l'esegesi agostiniana. Nell'interpretazione circa l'origine del termine *massa damnata*, nozione chiave per l'antropologia e l'escatologia studiate, Buonaiuti stabilisce la dipendenza dall'Ambrosiaster. Documenta inoltre come l'influenza di questo ignoto autore orienta Agostino nello studio della lettera ai Romani e nell'elaborazione di una concezione apertamente pessimista della salvezza cristiana. Sempre in dipendenza da questo autore, il vescovo di Ippona abbandona progressivamente la speculazione platonizzante e l'allegorismo origeniano e ambrosiano per approdare ad una concezione gnoseologica più realistica e ad una esegesi biblica di stampo fondamentale letterale.

[7] Id., *La Genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma, Tipografia del Senato, 1916, pp. 23. Esce pure in inglese, nella traduzione di Giorgio La Piana, in « Harvard theological Review », X (1917), pp. 159-175.

[8] La *Rivista di Scienza delle Religioni* esce nel gennaio 1916, ed è subito condannata dal S. Ufficio con decreto del 12 aprile 1916 « come organo di propaganda modernista », messa anche all'indice, con successivo decreto del-l'8 giugno. Era stata denunciata da *L'Unità cattolica* il 23 marzo 1916. Secondo il programma sarebbe dovuta uscire in fascicoli bimestrali di 80 pagine col programma « di contribuire alla diffusione e al progresso delle discipline che indagano lo svolgimento storico del fenomeno religioso ». Al momento della condanna ha 76 abbonati e risultarono poi inutili i tentativi di Pettazzoni per continuare la pubblicazione anche dopo la condanna. E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, *o.c.*, pp. 145-146; *Il processo del S. Ufficio*, *a.c.*, pp. 64-75.

Nell'anno successivo, a breve distanza di tempo, esce il già citato volume di Formiggini [9]. In esso, delineando i momenti salienti della vita del vescovo e pur non accettando una derivazione manichea per certi suoi atteggiamenti, viene riconosciuto che la parentesi ereticale ha lasciato in lui sottili sedimentazioni. La polemica antipelagiana le ha riportate in luce connotando di un pessimismo alquanto cupo le ultime concezioni agostiniane. In tal modo è anche stabilito un retaggio che trasmigrerà poi, in maniera più o meno latente, nel successivo pensiero teologico latino.

I due testi provocano subito una discussione vivace e sapientemente orchestrata. Il S. Ufficio sollecita autori ad intervenire direttamente nel dibattito.

Il più animoso si palesa Borgoncini-Duca, il più filologicamente documentato Casamassa. Buonaiuti non si sottrae al confronto: elenca tutti i suoi critici in una rapida e nervosa rassegna e risponde caparbiamente alla polemica ribattendo argomento su argomento [10].

[9] E. Buonaiuti, *S. Agostino*, Roma, Formiggini, 1917, pp. 75. Esce una seconda edizione nel 1923. Il testo, compresa la bibliografia, è riportato per intero in Id., *Il bando cristiano ed alcuni suoi interpreti*, Roma, De Carlo, 1946, pp. 167-202, 383-384. Brani sono utilizzati anche Id., *Storia del Cristianesimo*, Milano, Dall'Oglio, 1942, vol. I, pp. 333-348. Per la sua attività storiografica: A. Pincherle, *Storico dei primi secoli*, in *Ernesto Buonaiuti storico del Cristianesimo*, Roma, Istituto storico per il medio evo, 1978, pp. 47-48.

[10] F. Borgoncini-Duca, *Il profilo di S. Agostino e la genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*. Saggio critico su due scritti del prof. Ernesto Buonaiuti, Roma, Spithöver, 1919; Id., *Al chiar.mo prof. Ernesto Buonaiuti Per la sincerità*, in « La Scuola Cattolica », XLVII (1919), pp. 516-535; 60-80; A. Casamassa, *Il pensiero di S. Agostino nel 396-397. I « tractatores divinorum eloquiorum »*, Roma, Desclée, 1919; N. Concetti, *S. Agostino*, Roma, Salesiana, 1919; Id., *Esame della genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale di Ernesto Buonaiuti della R. Università di Roma*, Fermo, Tipografia salesiana, 1922. Come risposta: « L'Italia che scrive », II (1919), pp. 92-93; E. Buonaiuti, *Sant'Ambrogio o l'Ambrosiaster? Per l'onestà della critica*, Roma, Tipografia del Senato, 1919.

Il 14 dicembre puntuale appare su l'*Osservatore romano* la condanna delle sue opere. E' noto che Buonaiuti, sempre alla ricerca di una legittimazione all'interno della chiesa, nel febbraio 1919, accetta la condanna ed esprime sottomissione [11].

Non bisogna dimenticare che, dopo le prime scelte giovanile di tipo prevalentemente polemico, il suo pensiero si è via via definito attraverso il confronto coi pensatori che viene analizzando nel lavoro di docente.

La sua visione è più la risultante della ricerca filologica e storica che l'espressione di una formazione elaborata secondo gli schemi formali della *ratio* teologica. Per delineare lo sviluppo della sua riflessione diviene quindi preminente individuare gli autori che più ha amato e frequentato. Ora, Agostino è il padre latino attorno al quale egli organizza la sua conoscenza della chiesa occidentale così come il confronto con Paolo ed il pensiero gnostico e misteriosofico costituisce il nucleo centrale della sua riflessione sul periodo apostolico e subapostolico. Il Vescovo di Ippona rimane inoltre il riferimento principe per la definizione di successivi periodo alti del pensiero cristiano, espressi nella teologia medievale, in Giansenio, ma soprattutto in Lutero data l'importanza che la valutazione della Riforma avrà poi nella costituzione della sua sintesi storica.

Agostino è la documentazione vivente dell'incontro fra cultura classica e cristianesimo, fra mondo latino e chiesa, fra politica e fede, fra natura e grazia. Le endiadi decisive della esperienza di fede sono tutte portate in lui allo scoperto ed indagate con acutezza di ingegno e partecipazione emotiva. Fin dai suoi primi studi Buonaiuti gli riconosce questo ruolo: « Agostino è senza dubbio una delle figure più spiccate della storia religiosa; uno degli spiriti eletti che han richiamato su di sé con maggior insistenza la simpatica attenzione

[11] V. Vinay, *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Torre Pellice, Libreria Editrice Claudiana, 1956, pp. 70-80; F. Parente, *Ernesto Buonaiuti*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971, pp. 46-56.

degli uomini. Quanti amiamo segnalare nel passato le vestigia dei fattori e dei cooperatori del progresso spirituale, quanti sentiamo agitarsi oscuramente dentro di noi il problema dell'esistenza, non possiamo sottrarci al fascino dei questa potente personalità, che è passata nella vita spremendone tutti i succhi dilettosi, ed ha finito, anima affranta, col gettarsi in grembo alla carità di Dio, come ultimo e solo rifugio; che non ha arrossito di tramandare ai posteri il ricordo dettagliato delle sue lotte e delle sue colpe; che ha fissato per i secoli in uno stile di fuoco, il dramma più grandioso che si svolga sotto la muta visione dei cieli, il dramma dell'anima peccatrice e redenta » [12].

Egli realizza inoltre una continuità di influenza nei secoli successivi e raramente uno storico trova un caso analogo capace di confortare le esigenze di lunga durata proprie della sua analisi.

Una centralità confermata, con riferimenti più o meno espliciti, anche dai successivi profili di Girolamo [13] e Ambrogio [14] scritti in modo da configurarsi come paragrafi successivi di un unico discorso storiografico inteso come esegesi della fortuna agostiniana.

Nella stessa scia interpretativa si colloca lo studio che di lì a pochi anni offrirà di Lutero e del movimento della Riforma.

Complessivamente sono sette i profili che Buonaiuti scrive per Formiggini, ai quali, per completezza di elenco, occorre aggiungere il ritratto di Loisy e le due apologie del cattolicesimo e dello spiritualismo.

Dieci volumetti in tutto: una biblioteca piccola di mole, ma decisiva per il cammino culturale del professore romano e della pubblicistica religiosa italiana di quegli anni. A questo genere di

[12] E. Buonaiuti, *S. Agostino come teorico, a.c.*, pp. 574-575.

[13] Id., *San Girolamo*, Roma, Formiggini, 1919, pp. 72. Seconda edizione nel 1923. Ricompare integro anche della bibliografia in Id., *Il bando cristiano, o.c.*, pp. 87-125, 382.

[14] Id., *Sant'Ambrogio*, Roma, Formiggini, 1923, pp. 86. Ristampato in Id., *Il bando cristiano, o.c.*, pp. 127-166, 383.

scritti rapidi e sintetici, che sente assai congeniali, Buonaiuti si dedica con slancio, condensando nervosamente in essi il succo di quanto studia in saggi più accademici o viene esponendo nelle lezioni universitarie o in pubbliche conferenze. I protagonisti raccontati si inseriscono in periodi storici, ben caratterizzati, quali il cristianesimo delle origini, il mondo latino del quarto e quinto secolo, la grande stagione medievale e la crisi modernista. Anche se visitate rapidamente sono tappe sempre significative che costringono a precisare la funzione dello sviluppo storico nel fatto cristiano. Di tale evoluzione infatti si sostanzia la visione complessiva dell'esperienza di fede ed occorre delinearla con precisione scientifica se si vuole individuare e presagire quelli che debbono essere le connotazioni attuali della predicazione.

Buonaiuti e Loisy

Un altro testo col quale Buonaiuti tira le somme di un proprio riferimento culturale è quello dedicato a Loisy [15].

In una lettera dell'11 agosto 1924, scritta a Parolini, un collaboratore della casa editrice, annota:

« Sono disposto a curare la medaglia per Loisy. Ma quale l'ampiezza del testo? Non ho un'idea delle proporzioni del materiale necessario a tal fine. Mi vuol mandare le medaglie finora messe in circolazine, quassù subito? Potrei allestire tutto prima di tornare a Roma ».

La missiva scritta da S. Donato, ottiene le conferme richieste.

L'opuscolo esce nel 1925 e costituisce ormai un punto di riferimento obbligato nella descrizione del rapporto Loisy-Buonaiuti. Sicuramente una relazione questa di un certo rilievo, non eccessivo però, già descritta del resto, in maniera esauriente, da Guasco e Be-

[15] Id., *Alfredo Loisy*, Roma, Formiggini, 1925, pp. 57.

deschi [16]. Fra loro affiora più volte la necessità di spiegare dettagli al fine di fugare malintesi, insorti per cause le più varie. Due personaggi che, nell'incontro esaltano la contrapposizione. Una serie di differenze li divide: il carattere, il modo di studiare, gli aspetti salienti delle rispettive ricerche, alcune opzioni fondamentali. Il racconto della visita a Garnay, riportato in *Nova et Vetera* e nelle *Lettere di un prete modernista* [17], è pervaso dal senso sottile di questa diversità. L'implacabile processo isterilente della critica testuale, la precipitazione leggermente unilaterale e paradossale nell'accogliere le ipotesi più ardite escogitate oltre Reno, la differenza ermeneutica del lavoro dello storico rispetto a quello dell'esegeta puro, sono alcune delle diversità rilevate dallo stesso Buonaiuti. Soprattutto l'opposta concezione del ruolo della chiesa romana porta ad una scelta diversificata del proprio atteggiamento nei suoi riguardi con la conseguenza di alimentare giudizi facilmente negativi sul reciproco operato. Buonaiuti giunge a parlare di « antitetica polarizzazione degli spiriti » [18]. Con la dovuta circospezione interpretativa, cresce di conseguenza l'interesse a soppesare l'influsso culturale dell'uno sull'altro e le motivazioni del loro diverso collocarsi all'interno del modernismo. L'analisi del testo pubblicato da Formiggini apporta alcune utili indicazioni al riguardo.

Meraviglia subito l'ipotesi di Buonaiuti di concludere il lavoro prima della fine dell'estate. La perplessità scompare se si tiene presente che la ragione di tale rapidità di composizione è data sia dalla

[16] L. Bedeschi, *Saggio introduttivo*, in A. Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa e Intorno a un Piccolo Libro*, Roma, Ubaldini, 1975, pp. 7-65; M. Guasco, *Alfred Loisy in Italia*, Torino, Giappichelli, 1975.

[17] *Una visita ad A. Loisy*, in « Nova et Vetera », I (1908), pp. 113-116; *Lettere di un prete modernista*, Roma, Universale di Roma, 1948, pp. 95-98.

[18] E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, *o.c.*, p. 62. Non bisogna dimenticare la data tardiva di composizione del testo e neppure il troppo facile variare delle sue valutazioni come documentano, ad esempio, alcune lettere ad Houtin: « Fonti e Documenti », 1972, n. 1, pp. 127, 140, 157.

brevità del saggio che la collana delle medaglie comporta sia soprattutto dalla intenzione di Buonaiuti di utilizzare il testo da lui pubblicato su *Nova et Vetera* nell'ormai lontano 1908 [19]. Ora è proprio dal confronto fra il testo della rivista e quello della medaglia che emergono alcune differenze significative. L'opuscolo contiene una presentazione complessiva del personaggio ed un *curriculum vitae* che è, in realtà, una elencazione bibliografica delle opere di Loisy. Mentre quest'ultima parte è del tutto originale, la prima sezione invece utilizza, con notevoli aggiunte, i due saggi già apparsi sulla rivista. E' lecito, penso, porsi la domanda circa il significato dei brani che compaiono come nuovi nella medaglia. Due di essi soprattutto vanno sottolineati perché offrono la possibilità di valutare il rapporto che si è venuto a determinare fra i due personaggi e di precisare le posizioni che Buonaiuti ha acquisito in maniera irreversibile rispetto alla stessa crisi modernista.

La prima è quella che esprime una valutazione critica circa la controversia Harnack-Loisy. Essa riconosce al francese il grande ed indiscutibile merito di aver dimostrato il carattere escatologico del Regno e l'inappellabile valore normativo della storia nel cristianesimo, ma contemporaneamente gli rimprovera una generica ed indiscriminata sanzione di tutti i rivolgimenti e le alterazioni subite dalla predicazione evangelica. E' questa infatti la logica conseguenza della posizione che rifiuta drasticamente la possibilità di delucidare ed isolare un nucleo primario del Vangelo.

Si perde in tal modo il criterio per ogni giudizio di valore ed ogni cernita di elementi. Tale equidistanza nella controversia Harnack-Loisy è del resto ribadita in maniera molto esplicita nel saggio coevo: *Una Fede e Una Disciplina* [20].

[19] *Alfredo Loisy*, in « Nova et Vetera », I (1908), pp. 77-86.

[20] E. Buonaiuti, *Una Fede e Una Disciplina*, *o.c.*, pp. 41-48.

La distanza critica assunta non è presente nell'articolo di *Nova et Vetera*. Ciò può dipendere dal fatto che nel momento culminante della crisi modernista e della sua posizione più radicale, Buonaiuti non vuole marcare la propria distanza rispetto all'abate francese al fine di non creare divisioni ulteriori all'interno dello schieramento riformatore. Una ragione così solo tattica non è convincente perché non si ritrova tale preoccupazione in altre questioni nelle quali è marcata la propria differenza rispetto ad altri studiosi. Più probabilmente Buonaiuti aderisce con troppa facilità ad una ipotesi totalmente storicistica della storia cristiana, ritenendo che ciò sia inevitabile conseguenza dell'aver assunto il valore normativo della storia e volendo inoltre aderire spregiudicatamente ad ogni posizione che implichi il rifiuto di ogni valore del dogma che non sia puramente pragmatico. Ora invece quella stagione radicale è lontana ed è soprattutto maturata, come frutto del suo paziente lavoro di storico, la convinzione di dover assumere un criterio dirimente per valutare i momenti della storia cristiana e per rivendicare le esigenze della riforma, tanto più che lo studio del francescanesimo e del protestantesimo gli ha posto il problema della valutazione di queste varie tipologie. Come vedremo fra poco, a tutto questo si aggiunge un lento, ma costante recupero del tomismo, almeno nelle sue opzioni fondamentali. La ricerca di una essenzialità nel cristianesimo è del resto problema che lui stesso ha posto durante il ciclo di alcune clamorose conferenze romane [21].

La seconda differenza è data, ovviamente, dalla valutazione delle opere scritte da Loisy negli anni successivi alla crisi modernista.

[21] Id., *L'Essenza del Cristianesimo* (Conferenze dette nel Circolo universitario di studi religiosi in Roma il 28 marzo e il 4 aprile 1921), Roma, Tipografia del Senato, 1922. pp. 101. Ristampate in Id., *L'Essenza del Cristianesimo e altri saggi*, a cura e con introduzione di G.B. Prantera, Foligno, Editrice Libraria Altana, 1945, pp. 124.

Ormai i dissensi fra i due si sono andati allargando, anche se non hanno ancora raggiunto le dimensioni che avranno dopo la pubblicazione dei *Memoires*.

Ciò che qui interessa non è però tanto il botta e risposta delle polemiche ravvicinate quanto piuttosto la valutazione complessiva che Buonaiuti tenta della ricerca di Loisy. La negatività del giudizio è più volte ribadita anche nel saggio edito da Formiggini ed è suffragata in prevalenza dalla constatazione della perdita di quella peculiarità escatologica che Loisy stesso, agli albori del secolo, aveva con tanto acume rivendicato. Di fronte a tale rilievo occorre non dimenticare la valorizzazione della tensione religiosa a cui giunge la riflessione di Loisy. Proprio nel 1921, grazie in parte a Bremond, parla di identità fra la religione dell'umanità e l'amore puro dei mistici [22]. Nel 1926 poi vedrà nel temperamento sociale dell'uomo la sorgente profonda della moralità e nella moralità una manifestazione religiosa [23].

La religione dell'umanità è postcristiana, ma in essa è salvaguardato integro il valore del misticismo cristiano. Si sa che la storiografia discute oggi con maggior sfumature e con un'attenzione più rispettosa queste ultime posizioni della ricerca loisiana. Sembra che anche Buonaiuti avverta il peso che vengono assumendo certe prospettive e non è certamente casuale, proprio nella medaglia di Formiggini, l'uso ripetuto del termine « mistico », in riferimento alle ultime posizioni dell'esegeta francese. Buonaiuti comunque pensa che la caduta del pensiero di Loisy si palesi quando demanda ad una ricerca completamente laica il compito di realizzare quella propensione mistica che egli ritrova all'origine e al cuore del cammino umano.

E' questo rifiuto a qualsiasi appello trascendente che distingue i due in questi anni nei quali la tragedia europea della guerra ha

[22] A. Loisy, *George Tyrrel et Henri Bremond*, Paris, Nourry, 1936, p. 148.
[23] Id., *Religion et humanité*, Paris, Nourry, 1926, pp. 111, 158, 166-167.

ricondotto il professore romano al recupero sicuro di alcune prospettive tradizionali. La distanza fra i due è reale ed ogni facile irenismo sarebbe filologicamente scorretto. Li unisce però una problematica di fondo: rimangono entrambi fra le voci più vive ed autentiche della generazione dell'esodo. Ciò significa forse che le terminologie teologiche usate sono in ritardo rispetto alle prospettive che loro intuiscono e da tale discrasia derivano gli equivoci interpretativi delle loro espressioni. In loro rimane comunque centrale la ricerca sul ruolo e sul significato dell'esperienza religiosa e del suo rapporto con la vita associata. La relazione fra religione e politica nello sviluppo della società segna il crocevia dove le loro esperienze più si avvicinano e più si diversificano. Per Buonaiuti la prospettiva escatologica del Regno marca la distanza fra ogni mediazione politica della vita associata ed il ruolo carismatico ed unico che in essa esercita la fede. Un'alterità che Loisy sembra non riconoscere in maniera altrettanto nitida e forte. Il nodo ermeneutico centrale è costituito dal confronto fra le nozioni di carisma in Buonaiuti e di mistica in Loisy.

Buonaiuti e il neotomismo

Negli stessi anni Buonaiuti lavora per la stesura di due profili che gli permettono di socializzare studi già compiuti sul medioevo cristiano ed offrono, nel contempo, agli storici, l'occasione di delineare campi significativi della sua ricerca. Mi riferisco al saggio su Tommaso d'Aquino [24], uscito nel 1924 e a quello su Francesco d'Assisi, edito nel 1925 [25].

[24] E. Buonaiuti, *Tommaso d'Aquino,* Roma, Formiggini, 1924, pp. 73. Il testo è riportato per intero, compresa la dedica, nel volume, *Il bando cristiano, o.c.,* pp. 203-242 e senza le ultime pagine dedicate proprio al neotomismo nella *Storia del Cristianesimo,* Milano, Dall'Oglio, 1960, III ed. vol. II pp. 501-540.

[25] Id., *Francesco d'Assisi,* Roma, Formiggini, 1925, p. 80. Risulta errata l'indicazione della M. Ravà che lo colloca nel 1926: *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti,* Firenze, La Nuova Italia, 1951, p. 53, n. 967, Il testo è riprodotto nella *Storia del Cristianesimo, o.c.,* pp. 450-493.

Nel frattempo redige due studi neotestamentari — quello su S. Paolo [26] e l'altro su Gesù il Cristo [27] e partecipa alla nuova iniziativa delle apologie.

Il profilo di Tommaso costituisce ancora una volta una presentazione rapida e felice dei momenti salienti della vita e del pensiero del teologo cattolico per eccellenza. L'interesse per l'opuscolo non deriva però tanto dalla descrizione storica che presenta quanto dal suo collocarsi significativo all'interno del confronto che Buonaiuti, lungo tutta la sua vita, ha condotto col neotomismo. E' questo un problema di particolare rilievo nel suo *iter* culturale ed è anche uno dei temi decisivi della storia teologica del modernismo.

Come si sa, la gerarchia cattolica ha scelto la filosofia e la teologia di Tommaso per razionalizzare la propria posizione di fronte al pensiero moderno e alla rivoluzione borghese. Essa in tal modo rivela la sua accorta esperienza di apparato ideologico secolare che mette in atto una scelta di lunga durata storica. Alle valutazioni e alle funzioni che la borghesia riserva per la religione nello sviluppo del proprio modo di produzione, contrappone un'ipotesi cresciuta nell'ambito di un modo di produzione diverso, quello feudale, e consegna ad essa, al tomismo, il compito di riorganizzare la propria risposta complessiva, assumendo le rotture indotte dal pensiero moderno, come luoghi di partenza della propria riflessione. La mediazione è affidata fondamentalmente alla longevità del modello culturale adottato. Ciò spiega la complessità e la varietà dello sviluppo neotomista.

Nel modernismo è presente invece l'ipotesi opposta, quella cioè di rifiutare la mediazione di qualche filosofia cristiana precostituita

[26] Id., *San Paolo,* Roma, Formiggini, 1925, pp. 79. Il saggio è riportato per intero nel volume, *Il bando cristiano, o.c.,* pp. 41-86.

[27] Id., *Gesù il Cristo,* Roma, Formiggini, 1926, pp. 76. Anche questo studio è riportato nel libro: *Il bando cristiano, o.c.,* pp. 1-40.

accettando di confrontarsi e di assumere in proprio momenti del pensiero moderno.

Buonaiuti, nella sua fase iniziale, è uno degli esponenti più radicali di questa posizione.

Nel 1905 pubblica sulla rivista di Minocchi un saggio dove, presentando la filosofia di Blondel e Laberthonnière avanza, pur con molta cautela, l'ipotesi di una progettazione teologica che, evitando l'utilizzo di un sistema precostituito, azzardi l'assunzione di segmenti del pensiero contemporaneo [28].

Alle reazioni suscitate risponde cercando di precisare la diversità del concetto di filosofia utilizzato dai suoi critici e da Murri in particolare [29] rispetto a quello operante nell'apologetica dell'immanenza.

Propone poi il valore prammatico di questo nuovo indirizzo e il carattere completamente laico — diremmo oggi — della metodologia blondelliana. In una rapida rassegna storica indica come non recuperabile la rottura che il pensiero moderno ha realizzato nei riguardi del medioevo e ribadisce la legittimità della ricerca originale dei credenti filosofi, riconoscendo però apertamente il valore realistico della conoscenza [30]. La discussione si ravviva di lì a poco sulla scorta degli articoli di fondo di Murri e della sua intervista alla stampa dopo la *Pascendi* con la relativa risposta di Buonaiuti [31].

[28] In., *La filosofia dell'azione*, in « Rivista di Studi Religiosi », V (1905), pp. 211-256; « Fonti e Documenti », 1972, n. 1, p. 102; A. Zambarbieri, *Il Cattolicesimo tra Crisi e Rinnovamento*, Brescia, Morcelliana, 1979, in particolare pp. 157-177.

[29] R. Murri, *La Filosofia dell'azione*, in « Cultura Sociale », VIII (1905), pp. 209-214.

[30] E. Buonaiuti, *Per la filosofia dell'azione. Lettera a Murri*, in « ibid. », VIII (1905), pp. 307-309.

[31] R. Murri, *Appunti sulla nozione del Cattolicesimo*, in « Rivista di Cultura », II (1907), pp. 209-213; *L'apologia del cattolicesimo e le sue basi razionali*, in « ibid. », pp. 233-238; *« Il Solco più profondo »*, in « ibid. »,

E' comunque l'articolo di *Nova et Vetera* [32] scritto in risposta all'opuscolo di Murri [33] che precisa i termini della controversia in quanto il neotomismo proposto da Murri isola, in negativo, la posizione contraria di Buonaiuti che appare nitida nel rifiuto della soluzione restauratrice promossa dalla gerarchia cattolica. Come nella già citata lettera, comparsa sulla *Cultura Sociale*, è anzitutto alla storia della tradizione cristiana e a quella delle origini e del periodo patristico in particolare, che Buonaiuti si richiama per legittimare il suo punto di vista.

« Gesù si è preoccupato tanto poco di diffondere una concezione del mondo dell'uomo, e della storia, da apparire come un pericoloso sognatore, sicuro della fine imminente del mondo, dell'uomo com'era, della storia e dell'inevitabile palingenesi messianica » [34].

Il Cristianesimo non presuppone necessariamente una filosofia specifica, richiede invece un determinato atteggiamento dello spirito verso speciali mezzi di comunicazione col divino e di possesso finale della beatitudine interiore. Non è altrettanto vero che la concezione dei modernisti sia un'assoluta novità.

Essa rifiuta la sistematicità di alcune filosofie, non però la necessità storica della ricostruzione di future metafisiche; ha comun-

pp. 252-257. Che il confronto fra scolastica e filosofia della azione fosse uno dei nodi della controversia teologica del momento è documentato anche da: G.T. *Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?*, in « Il Rinnovamento », I (1907), pp. 586-593.

[32] P. Vinci, *Neotomismo e pragmatismo religioso. Lettera aperta a d. Romolo Murri*, in « Nova et Vetera », I (1908), pp. 155-160. Alcuni riferimenti anche in: P. Baldini, *La religiosità seconda il pragmatismo*, in « Il Rinnovamento », II (1908), pp. 43-67.

[33] Come si sa l'opuscolo in questione è: R. Murri, *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*, Roma, Società Nazionale di Cultura, 1908, pp. 182.

[34] P. Vinci, *Neotomismo e pragmatismo*, *a.c.*, p. 158.

que abbandonato denitivamente, questo sì!, ogni ipotesi di restaurazione tomista [35]. La scolastica infatti non è più proponibile. Le motivazioni addotte per questa affermazione meritano di essere rivisitate per la chiarezza della giustificazione storica che adducono. « Non sono le idee che signoreggiano i fatti: bensì i fatti che signoreggiano le idee. Ed è tutta l'organizzazione della vita medioevale che ha portato gli spiriti ad accomodarsi nell'edificio ideologico che si chiama scolastica. Mancando ormai le basi politiche ed economiche su cui si innalzava la vita collettiva del medioevo feudale, è vana pretesa di reggere ancora quel mondo di pensiero che di esse è il riflesso ideologico » [36]. E' noto che, nell'opuscolo discusso, Murri si proclama discepolo di Labriola, ma, a dir il vero, sembra che la lezione del professore socialista sia piuttosto presente nella concezione di sviluppo storico delle teologie che qui Buonaiuti adombra.

Ad ogni modo è lecito concludere che, in questa fase, egli ha chiaro i termini del rinnovamento teologico, l'originalità della ricerca modernista e l'improponibilità della soluzione propugnata dall'*Aeterni Patris*.

Il tema viene ripreso nel primo dopoguerra e il profilo di Tommaso è al centro di una serie di interventi che ridiscutono il problema [37].

[35] « Ma ti posso assicurare che la bocca di quei tali modernisti è rimasta e rimane ermeticamente chiusa, perché, caro mio, il pragmatismo non è una vuota parola, e chi lo segue, sa benissimo, che alla critica di alcune determinate metafisiche, delle quali, nonostante i chiavistelli di tutti i tomisti usciamo, *definitivamente usciamo*, seguiranno altre ricostruzioni metafisiche, quando il nuovissimo atteggiamento religioso, che è alla base del modernismo, avrà bisogno per vivere di accomodarsi ad *una ideologia, che, sta, per sicuro, non sarà la tomistica* », *ibid.*, p. 159 (il corsivo è mio).

[36] *Ibid.*, p. 160.

[37] I testi di questa nuova stagione sono: E. BUONAIUTI, *Filosofia e Religione nel Medioevo, S. Tommaso e Sigieri di Brabante*, in « Nuova Antologia », 1 maggio 1922, pp. 32-41; *Iniziazione tomista*, in « Il Tempo », 20 aprile 1922;

Nel saggio per Formiggini la carriera universitaria e lo sviluppo del pensiero di Tommaso sono collocati all'interno della vita ecclesiale e culturale del medioevo, insistendo particolarmente su alcuni dei momenti più salienti della sua teologia. L'innesto del pensiero aristotelico nell'alveo della tradizione patristica, il contrasto con Sigieri di Brabante nella Parigi del secolo XIII, il confronto fra teologia e filosofia, soprattutto l'equilibrio teorico raggiunto tra la esperienza mistica e ricerca razionale nell'affrontare il problema di Dio, il ruolo del male nell'antropologia e nello sviluppo della storia sono i nodi attorno ai quali Buonaiuti organizza l'analisi del pensiero dell'Aquinate. Fin qui è tutta ricostruzione storica. Nel finale entra però rapidamente nella valutazione della politica culturale della riproposizione tomista. Definisce al riguardo tardi e fiacchi quegli epigoni che non colgono quanto sia conforme alla sua concezione il propugnare la solidità dei procedimenti extradialettici nell'elaborazione dell'esperienza religiosa. E' altrettanto critico sia verso i tentativi che cercano di armonizzare i principi di fondo con alcuni problematici e provvisori risultati delle scienze empiriche sia verso la stupefacente leggerezza di chi tenta concordismi col soggettivismo panlogistico.

Definisce saggia e lungimirante la rivendicazione della chiesa e valorizza la tentata armonizzazione fra regione e fede. Si augura che questo recupero degli elementi centrali della speculazione tomista venga innestato in una intensa esperienza di fede e nella solidità mistica dei valori trascendenti.

I limiti del medioevo cristiano, in « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi », III (1922), pp. 454-459; *Per il centenario tomistico*, in « Il Concilio », I (1923), p. 896; *Il neotomismo*, in « L'Italia che scrive », VII (1924), pp. 180-181; *Tommaso d'Aquino, o.c.; Lo sviluppo della dimostrazione di Dio in S. Tommaso d'Aquino*, in « Atti del II Congresso internazionale di filosofia », Napoli, Perella, 1925, pp. 78-93.

Egli non si fa propugnatore della rinascita tomista, giudica anzi maldestri quasi tutti i tentativi finora intrapresi, ma, anziché rifiutarli nettamente, ora riconosce la lungimirante saggezza del progetto. Siamo chiaramente di fronte ad un mutamento, abbastanza vistoso, rispetto alle posizioni radicali del periodo modernista.

Si tratta ora di abbozzare un'analisi di questo mutamento. Buonaiuti stesso offre alcuni elementi. Il profilo è dedicato « alla memoria venerata di Luigi Chiesa, maestro ed amico impareggiabile » [38].

E' il suggerimento del ruolo centrale che questa figura ha per comprendere l'atteggiamento di Buonaiuti nei riguardi del neotomismo.

Contemporaneamente, nell'*Italia che scrive,* anche al fine di pubblicizzare il libretto su Tommaso, traccia un rapido quadro del movimento neotomista [39]. Ne ricorda le origini italiane per merito di p. Cornoldi e del Sanseverino, cita la scelta di « un papa accorto e lungimirante con una enciclica alta e memoranda » e cerca di individuare gli scopi della riproposta nello sforzo di ridurre ad unità

[38] Luigi Chiesa (1865-1912), alunno del Seminario Romano, compie gli studi nell'Ateneo di S. Apollinare dove si laurea in filosofia con Salvatore Talamo. Consegue pure la laurea in teologia e il diploma presso la Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso. Sacerdote nel 1887 insegna filosofia all'Apollinare, prima nel liceo poi nel corso superiore di Filosofia, fondato da Leone XIII. Nominato minutante della S. Congregazione di Propaganda Fide, dal novembre 1902 ottiene la cattedra nella Facoltà di Filosofia dell'Ateneo di Propaganda Fide che conserva fino alla destituzione avvenuta nel luglio 1910 per il presunto appoggio dato al gruppo modernista. Da quel momento fino alla morte è ospite in casa Buonaiuti « Fonti e Documenti », 1978, vol. 7, pp. 20; 40-41. Pubblica tre opere: *La base del realismo e la critica neokantiana,* Roma, Desclée, 1900, ristampata nel 1968 dalla Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense con introduzione e note di L. Bogliolo; *La biomeccanica, il neontologismo e il vitalismo tradizionale,* Roma, Desclée, 1900; *Il parallelismo psicofisico e le sue interpretazioni nelle varie scuole filosofiche,* Roma, Ferrari, 1905.

[39] E. Buonaiuti, *Il neotomismo, a.c.*

i metodi e gli indirizzi della cultura e della educazione teologica del clero e nel tentativo coraggioso di ripristinare nell'ambito del pensiero moderno i presupposti e i capisaldi della speculazione realista. Non trascura però di addebitare alla scelta di Leone XIII la responsabilità « di aver ritardato di un paio di generazioni la presa di contatto della cultura religiosa coi metodi della ricerca storica che costituiscono l'appannaggio ormai acquisito della mentalità moderna » [40]. Passa quindi a delineare la funzione e le caratteristiche dei due centri più significativi del movimento — quello di Lovanio e l'altro milanese dell'Università cattolica — e si dilunga infine nel tratteggiare la figura di Chiesa, ingiustamente dimenticata anche in un recente bilancio storico del Masnovo.

Elenca le caratteristiche, anche psicologiche, del personaggio ed i nodi centrali della sua riflessione filosofica. Nella conclusione poi indica rapidamente due moduli, uno personale e l'altro di prospettiva generale, utili per interpretare la vicenda. Il merito fondamentale di Chiesa consiste nell'aver sedimentato nella mente di Buonaiuti l'esigenza dell'impostazione realista nel processo cognitivo. L'opzione ha una tale forza persuasiva che, sommersa durante il periodo modernista, è capace di riproporsi successivamente in tutta la sua validità. Il caso personale diviene così emblematico per comprendere la pedagogia della chiesa che mostra la sua saggezza storica quando imposta la formazione teologica del clero su un sistema capace di riemergere sicuro dopo temporanei periodi di crisi. Certo ciò comporta una progressiva separazione fra cultura laica e cultura religiosa, ma in compenso il tomismo avrà una sicura funzione quando

« sarà giunto il momento per la vita associata di uscire da quello stato paralizzante e mortifero di disgregazione in cui le correnti del soggettivismo moderno hanno cacciato la cultura dei nostri tempi » [41].

[40] *Ibid.,* p. 180.
[41] *Ibid.,* p. 181.

Analoga interpretazione è riscontrabile nel coevo volume autobiografico, *Una Fede e Una Disciplina* [42]. I passaggi del suo cammino intellettuale e religioso sono però qui descritti con maggior precisione e puntualità. Ed appare, di conseguenza, la funzione di un nuovo dato. La scelta di una apologetica di metodo immanente viene collegata ad una esperienza personale che nella propria intimità scopre le esigenze ed i richiami di un assoluto trascendente.

A sua volta, anche il recupero dei valori realistici della conoscenza matura attraverso l'evolversi della nota crisi del 1921, segnata da una grave malattia e dalla temperie di un momento particolarmente critico per tutta la situazione politica e sociale italiana. Entrambe le scelte culturali vengono così spiegate facendo riferimento a specifiche esperienze personali. La storia delle idee ha così bisogno dell'autobiografia. La crisi del 1921 lo conduce inoltre alla nuova e decisiva presa di coscienza della netta separazione fra valori politici e sociali e valori religiosi. Da essa parte quella propensione che lo porterà sempre più a collocare nell'esperienza carismatica la motivazione delle proprie scelte politiche, sociali e culturali.

Ancora nel 1936 Chiesa è ricordato come « indimenticabile insegnante » [43], ma è soprattutto nel tardivo *Pellegrino di Roma* che il suo magistero viene collegato ad alcune opzioni teologiche fondamentali. Le tesi tomiste, da lui rivisitate, sulla natura dell'universo, sulla sua genesi, sul procedimento del suo moto attraverso la disciplina delle cause, costituiscono per Buonaiuti lo schema sul quale da millenni si è venuto organizzando e componendo la visione *mediterranea* della vita e del destino umano. Tale interpretazione fattiva, concreta, aderente alla realtà è la sola che si manifesta capace di fare della vita associata qualcosa di diverso dal quadro delle competizioni belluine in cui gli uomini sembrano precipitare ogni volta che mettono in dubbio la possibilità di cogliere, con il loro intelletto inquirente, la realtà delle cose e le leggi scritte nell'universo cosmico e umano.

[42] Ib., *Una Fede e Una Disciplina*, *o.c.*, pp. 35-40, 55-60.
[43] E. B., « *Hoc dicimus Deum* », in « Religio », XII (1936), p. 460.

In un ulteriore riferimento, l'autobiografia [44] parla addirittura del giovanile e polemico saggio sulla filosofia dell'azione e delle scelte teoriche maturate in quel momento. Ricorda come Chiesa sorrise bonariamente alle intemperanze di quello studio perché riteneva che le apparenti deviazioni verso la soggettivistica apologetica dell'immanenza non avrebbero alla fine avuto il sopravvento sull'impostazione realistica che egli sapeva di aver inculcato nel suo discepolo.

In conclusione, Buonaiuti nella elaborazione di una antropologia che predisponga all'esperienza di fede, prima sembra abbandonare poi recupera l'impianto realistico. Entrambe queste rotture sono collegate a momenti decisivi e critici della sua esistenza. La continuità della strutturazione realistica è percepita alla fine come dato permanente positivo ed è, in definitiva, accettata quale frutto della ripresa neoscolastica operante nella formazione del clero. E' storicamente giusto precisare questo incrocio di dati personali e di programmata formazione ecclesiastica.

A dire il vero è pure doveroso riconoscere che anche nel testo più polemico, quello di *Nova et Vetera*, è teorizzata la necessità di un impianto metafisico per ogni riflessione teologica. Inoltre il riconoscimento della validità della scelta neotomista è circoscritta al solo valore realistico della conoscenza col conseguente abbandono di tutti gli altri aspetti formali che più caratterizzano il sistema. Nella sua visione dunque la scelta strategica del recupero neotomista si riduce in definitiva all'opzione per una impostazione di base che garantisca l'alterità trascendente del Regno rispetto alle ebrezze solipsistiche del soggettivismo.

E' opportuno inoltre notare come il ruolo che in tal modo viene riconosciuto alle crisi personali nella elaborazione del proprio pen-

[44] E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, *o.c.*, p. 26.

siero, introduce un non lieve problema di critica ermeneutica. Si tratta del valore che deve essere attribuito alle varie fonti autobiografiche buonaiutiane per l'interpretazione delle sue vicende ecclesiali ed intellettuali. E ritroviamo così in lui quello che è poi una costante del movimento modernista: uno *status* complesso e polivalente delle fonti, soprattutto autobiografiche, alle quali è consegnata la testimonianza circa i termini, i contenuti e le reali intenzioni dei soggetti coinvolti nella crisi.

Ulteriore perplessità sulla veridicità di questa griglia interpretativa è ingenerata anche dal sospetto che la proclamata influenza positiva e la permanenza, almeno latente, dell'impianto scolastico siano esaltate dall'ansia di riconciliazione con la gerarchia, in lui così viva in quegli anni.

Infine si deve riconoscere che il suo atteggiamento nei confronti della restaurazione tomista ha forse un altro e decisivo significato.

Il ruolo educativo della chiesa, la sua ampia ed influente politica culturale, il senso della continuità così vivo in uno storico di razza come Buonaiuti, sono tutti elementi necessari ma non sufficienti a spiegare la sua parabola. Richiamando ancora una volta il significato antidealistico della scelta, si vuole qui avanzare l'ipotesi che la suggestione che più ha operato sia stata l'urgenza vivamente sentita di attrezzarsi per la polemica, divenuta per lui la preminente nella seconda metà degli anni venti: quella con il soggettivismo idealistico di Croce e soprattutto di Gentile. Gli interventi più impegnati di questi anni devono esser letti e possono esser compiutamente compresi solo se si tiene presente come tale confronto sia ad essi continuamente sotteso [45]. Gli amici che lo frequentano sono anch'essi coinvolti in questa diatriba [46].

Egli giunge perfino a palesare « qualche leggero allarme e qualche ragionevole sorpresa » perché, nell'impostazione del lavoro filosofico, l'Università Cattolica di Milano « dimostra un così appariscente prurito di amoreggiare con le correnti soggettivistiche dell'idealismo nostrano » [47]. Tanta è per lui ormai netta la individuazione dei termini nei quali si configura lo scontro intellettuale di quegli anni. Che il recupero realista abbia soprattutto questa generale funzione antisoggettivistica è suggerito anche da un ulteriore elemento coevo. Si è già visto come la tensione escatologica, la componente mistica, il richiamo all'opzione rigidamente religiosa ed evangelica costituiscano l'altro polo attorno al quale si caratterizza la sua testimonianza. L'esigenza ad una distinzione sempre più netta fra valori religiosi e politici, ha la funzione di esaltare e contrapporre i primi rispetto ai secondi. Gli interventi in riferimento al delitto Matteotti e al Concordato, ma soprattutto le motivazioni addotte per il rifiuto del giuramento fascista, sono sempre annunciate come scelte morali e politiche giustificate da questa sorgiva preminenza evangelica. Tutto questo per confermare ulteriormente che l'intellettualismo scolastico non ha mai avuto in lui un ruolo strutturante decisivo. D'altra parte le spiegazioni della sua evoluzione non può essere ovviamente né univoca né unilaterale né affidata ad un solo elemento caratterizzante. E', a tal fine, sintomatico che, a distanza di appena un anno dal saggio su Tommaso, esca il profilo di Francesco d'Assisi [48].

[45] Ib., *L'Esperienza religiosa nel pensiero e nella vita*, in « Nuova Antologia », 16 dicembre 1918, pp. 381-386; *Filosofia e religione nella cultura contemporanea*, in *Atti del IV Congresso della Società filosofica italiana*, Bologna, Zanichelli, 1920, pp. 114-118 (compare anche in « Rivista di Filosofia », III, (1921), pp. 121-125; *Immanentismo idealistico ed esperienza religiosa*, in « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi », I (1920), pp. 77-86; *Filosofia, religione, misticismo*, in « Fede e Vita », XV (1923), n. 9-10, pp. 4-13 (E' il riassunto della relazione presentata al V Congresso Italiano di filosofia, pubblicato in *Dibattiti Filosofici*, Città di Castello, « Il Solco », 1925, pp. 78-84).

[46] A. Tilgher, *Lo spaccio del Bestione Trionfante*, Torino, Piero Gobetti Editore, 1925.

[47] E. Buonaiuti, *Correnti di pensiero*, *a.c.*, p. 180.

Nel 1925 ricorre il settimo centenario francescano [49] e Buonaiuti paventa che questa ricorrenza celebrativa sia l'occasione per la diffusione di molta retorica agiografica. La funzione di recensore è volta, con puntigliosità, a mettere in luce la negatività di una letteratura non sufficientemente suffragata da criteri storici e scientifici [50].

D'altra parte l'attenzione all'argomento, inteso come uno dei nodi centrali per la storia della spiritualità italiana e cristiana, è sempre presente nella sua pubblicistica [51]. Con Francesco si è, senza dubbio, di fronte al più superbo tentativo di rinnovamento della prima vita evangelica che da tredici secoli la società cristiana si sia permessa.

Questa idea risulta il filo conduttore di tutta la ricostruzione storica proposta nel volumetto di Formiggini e la sua originalità risalta particolarmente nella valutazione di alcuni momenti salienti della vita del santo: il senso della sua conversione e del suo confronto con la Roma di Innocenzo III, la rottura pacifista nei confronti della cultura della crociata, il significato dell'indulgenza della Porziuncola come arditissima contrapposizione a quella bandita per la liberazione dei luoghi santi, la natura evangelica della fraternità minorita. L'alto valore esemplare di questa esperienza è pienamente riproposto nella storiografia buonaiutana, anche se in essa i toni della « spiritualità » sono secondari rispetto al carattere profetico che la originalità carismatica di Francesco presenta. Ciò spiega la

[49] Id., *Francesco d'Assisi*, *o.c.*

[49] Id., *Il centenario francescano*, in « Il Secolo », 3 febbraio 1925; *Il settimo centenario francescano*, in « Rivista d'Italia », 15 aprile 1925, pp. 441-449; *Il centenario francescano*, in « L'Italia che scrive », VIII (1925), pp. 189-190.

[50] Recensioni critiche della pubblicistica celebrativa francescana in « L'Italia che scrive », VII (1924), p. 186, IX (1926), pp. 79-80; X (1927), pp. 155-156.

[51] Id., *Saint Francis of Assisi in modern critical tought*, in « New York review », I (1907), pp. 459-478; *Origini cristiane e movimento francescano*, in « Religio », I (1925), pp. 239-255.

dissonanza facilmente avvertibile fra la sua visione e quella che, in generale, alimenta la rimanente storiografia francescana [52]. Solo se diviene profezia rispetto all'attualità storica, il carisma annuncia il Regno. Nella vita associata e nella chiesa la perpetuazione di una spiritualità è secondaria. Rimane invece insufficiente la sua lettura se non la si relaziona all'altro grande movimento profetico e italiano di quegli anni: l'esperienza gioachimita.

La ricerca su Francesco si collega in tal modo, anche per motivazioni intrinseche, ad uno dei filoni più vivi del suo studio successivo e, ancora una volta, le ragioni della sua teologia si intersecano con quelle della sua ricerca intellettuale e della sua militanza politica.

Le apologie

Nel frattempo, durante gli ultimi mesi del 1922, Formiggini ha dato il via ad una nuova collana, simile a quella de « I profili » quanto a dimensioni e capace, ancora una volta, di collocarsi al centro di un modo ecumenico di affrontare la problematica religiosa.

Scrive Formiggini:

« *alea jacta est* : ho scritto a Lattes, a Formichi e al Luzzi. Poiché tu mi hai detto che forse ti piacerebbe scrivere tu una apologia del cattolicesimo, io mi faccio un dovere di interpellare te prima di ogni altro. Pensaci e decidi rapidamente e poi dimmi se accetti o no. Nel primo caso comunicami con esattezza quando potresti consegnare il manoscritto e quale compenso pretenderesti. Nel secondo caso aiutami a trovare l'uomo che possa scrivere una apologia del cristianesimo di circa 100 pagine in 16°, un libro che esalti la superiorità morale della religione dominante nel mondo latino e che ne riveli l'intima essenza

[52] AA.VV., *La « Questione francescana » dal Sabatier ad oggi*, Assisi, 1974; L. Bedeschi, *Introduzione*, in P. Sabatier, *Vita di S. Francesco d'Assisi*, Milano, Mondadori, 1978, pp. 7-28; AA.VV., *S. Francesco e il francescanesimo nella letteratura italiana del Novecento*, Roma, Bulzoni, 1983.

e le particolari bellezze. Mi pare che questo piano sia per riuscire qualche cosa di nuovo e di interessante e di utile per un superiore affrattellamento della umanità e per dischiudere nelle menti delle moltitudini orizzonti insospettati » [53].

L'idea è felice ed ha un respiro universale raro fra le iniziative editoriali italiane di quegli anni [54]. La partecipazione di Buonaiuti è duplice, con un testo sul cattolicesimo ed uno sullo spiritualismo. Il primo esce, con approvazione ecclesiastica, nel 1923 [55]; il secondo nel 1926 [56]. Scritta e stampata quasi a ridosso della condanna, l'apologia cattolica dimostra la comprensibile preoccupazione di evitare qualsiasi affermazione capace di irritare la censura ecclesiastica. Tanto più che l'editore desidera un libro francamente apologetico: l'apertura ecumenica infatti si rivela proprio nel progetto di accostare e confrontare valutazioni positive e perfino entusiaste delle varie concezioni filosofiche e religiose presenti nel mondo. Il saggio manifesta immediatamente questa colorazione entusiasta, conferma la linea di equilibrio che già si conosce, induce anzi ad una certa sottovalutazione dei punti di contrasto esistenti fra le diverse confessioni cristiane. E' bilanciato in due capitoli: il primo, certo la parte migliore del libro, delinea mediante l'analisi della predicazione di Gesù e di Paolo, i momenti salienti e caratterizzanti il cristianesimo. I temi della originalità evangelica, della conversione, della solidarietà carismatica, del valore mistico delle minoranze abramiche sono indicati come specifici della nuova religiosità. Nella definizione

[53] *Lettera di Formiggini a Buonaiuti*, 7 ottobre 1922. Risulta strano Buonaiuti quando parla di « intenzioni ultra-sincretiste » riferendosi ai criteri informativi della collana ed appare un po' eccessiva la sua presa di distanza dall'iniziativa, « L'Italia che scrive », VI (1923), p. 214.

[54] La collana suscita le critiche di « La Civiltà Cattolica » e « L'Osservatore Romano »: A. Formiggini, *Apologia del Formigginismo*, in « L'Italia che scrive », VI (1923), p. 197; *A Rapporto del Papa*, in « ibid. », pp. 213-214, 231.

[55] E. Buonaiuti, *Apologia del Cattolicesimo*, Roma, Formiggini, 1923, p. 84

[56] Id., *Apologia dello Spiritualismo*, Roma, Formiggini, 1926, pp. 66.

del cattolicesimo — compiuta nel secondo capitolo — vengono selezionati gli aspetti dello scontro/incontro con l'impero romano, della sintesi tomista, dell'unità civile e religiosa del medioevo e della crisi negativa del mondo moderno.

La concezione della chiesa che viene utilizzata [57], la valutazione storica del cattolicesimo [58], ma soprattutto le cause che vengono elencate come responsabili della disgregazione moderna — lo spirito rinascimentale, il frantumarsi dell'unità medioevale per il sorgere delle unità nazionali europee e il messaggio della pseudo-riforma (sic!) — sono le parti di un modello interpretativo che appare come arretrato e strano, ma sintomatico, nella riflessione storica di Buonaiuti. Risulta obsoleto rispetto alla coeva ricerca storica, perfino cattolica, che proprio in questi anni comincia a percorrere nuove piste per la connotazione delle varie confessioni, la descrizione della crisi europea, la individuazione degli elementi specifici e sicuramente evangelici della Riforma.

Il saggio sullo spiritualismo è scadente. La divulgazione filosofica non gli è congeniale. Non riesce infatti ad andare oltre ad una presentazione, per di più poco problematica, dei tempi ricorrenti in ogni manualistica scolastica.

In una lettera del 1921 Formiggini scrive a Buonaiuti:

« Non mi hai ancora data una parola definitiva, e ti prego di dirmela, circa la tua intenzione di scrivere un nuovo profilo di Cristo sulla mia raccolta. Resta deciso per il no? Preferisci scegliere qualche altro grande tema in cui possa essere messo in luce solo il tuo vigore di scienziato e di storico senza compromettere l'uomo di fede? [59].

Successivamente aggiunge:

[57] Id., *Apologia del Cattolicesimo*, *o.c.*, p. 65.

[58] *Ibid.*, p. 73.

[59] *Lettera di Formiggini a Buonaiuti*, 17 ottobre 1921.

« il tuo Formiggini non sta bene: sono stato al Nord e a fine mese andrò in Sicilia. Se nei primi giorni della prossima settimana avrai occasione di passare per di qui sarò lieto di conferire teco di varie cose ed anche di Dio. Perché mio illustre amico bisogna che tu ti persuada che Dio è tanto lontano da tutti gli uomini che la maggior vicinanza che taluno di essi presume di avere rispetto a lui non è che presuntuosa illusione e se qualche differenza c'è lo infinito spazio l'assorbe.

Il tuo profilo del Cristo è riuscito stampato vergognosamente male: ne sono contristato e sdegnato e ne chiedo venia anche a te. (...) Mi sono letto il Profilo del Cristo e ti confesso che non mi è piaciuto e credo che non piacerà. Non è il profilo del Cristo rispetto ai farisei ma il profilo tuo rispetto a Padre Gemelli e hai fatto senza volere una apologia del fariseismo che non la meritava e hai fatto del povero Cristo uno scocciatore e tale forse non fu. Ho rimorso di aver fatto un corno al povero mio maestro Baldassare Labanca, tu sai scrivere in modo meraviglioso, egli non sapeva scrivere ma nel suo ruvido libretto c'era pur qualche cosa che restava in tasca a chi lo leggeva.

Insomma se viene ti parlerò di Dio, perché mi sento di poterti dare utile consiglio. Non ti sembri ciò presunzione e vogliami bene » [60].

La lettera è stupenda al fine di comprendere il senso autenticamente religioso di Formiggini e l'amicizia che unisce i due. Parlando di libri e di articoli, discutendo proposte editoriali fra loro è, a poco a poco, cresciuta una reciprocità di comprensione che ormai permette ed esige la comunicazione sui temi decisivi della propria esperienza esistenziale. Il documento inoltre colloca lapidariamente ed in maniera criticamente esatta, il valore del saggio su Gesù Cristo [61].

L'altra apologia, quella su Paolo [62], è un segmento della diuturna ricerca che Buonaiuti conduce sulle teologie neotestamentarie. Nell'opuscolo ripropone la centralità di alcune tematiche paoline quali

[60] *Lettera di Formiggini a Buonaiuti*, s.d., ma presumibilmente della seconda metà del 1926.

[61] E. Buonaiuti, *Gesù il Cristo*, Roma, Formiggini, 1926, pp. 76. E' riportato per intero in *Il bando cristiano*, *o.c.*, pp. 3-40, 381.

[62] Id., *San Paolo*, Roma, Formiggini, 1925, pp. 96. Ripresentato in *Il bando cristiano*, *o.c.*, pp. 41-86; 381-382.

la conversione, i viaggi missionari, il rapporto fede e legge, l'evangelizzazione dei pagani, la concezione del peccato, della grazia, della libertà cristiana, l'escatologia. Si configura più come un saggio riassuntivo nel quale confluisce il frutto di tante ricerche che non uno di quei testi capaci, per l'originalità delle letture proposte, di sollecitare adesioni anche appassionate o confronti critici ed anche indispettiti. La sua collocazione all'interno dell'intera produzione esegetica di Buonaiuti esula ovviamente dalle dimensioni del presente lavoro.

L'Italia che scrive

Occorre, per ultimo, segnalare un altro centro di interesse che polarizza la loro attenzione. Formiggini progetta e realizza una rassegna bibliografica per coloro che leggono, un supplemento mensile a tutti i periodici: *L'Italia che scrive*. Il primo numero esce il 1° aprile 1918 [63].

Per Formiggini è la creatura prediletta, quella che segue con maggior cura ed attenzione, convogliando in essa gli aspetti più nuovi della sua immaginativa editoriale. Ne esce un prodotto che è originale nel quadro della pubblicistica del tempo, uno strumento di aggiornamento e di lavoro agile e puntuale. Buonaiuti anzitutto cura con assiduità la recensione dei volumi di carattere religioso raccogliendoli nella rubrica che titola significativamente « Discipline critico-religiose ». Redige inoltre note informative sui vari istituti culturali, appronta alcune rassegne storiche sui temi che più gli sono congeniali e si preoccupa perfino degli aspetti organizzativi dell'impresa. Ne fa il luogo di raccolta e di prova per quei giovani che va raccogliendo intorno a sé al fine di costruire un nucleo di ri-

[63] M. I. Palazzolo, « *L'Italia che scrive*: *un periodico per il libro*, in *A.F. Formiggini un editore*, *o.c.*, pp. 391-424; G. Turi, *Introduzione*, in A.F. *Formiggini Trent'anni o.c.*, pp. V-XLIV.

cercatori capaci di impostare su basi nuove e scientifiche la storiografia religiosa in Italia: Botti, Biamonti, Donini, Pavolini, Momigliano, Salvatorelli e Pincherle. E in tutto questo si coinvolge, personalizzando sempre i problemi e discutendo con passione critica e pastorale le questioni che viene incontrando. L'editore avverte questa tipica propensione del professore e non la ritiene del tutto confacente all'indole e al taglio, assolutamente informativo, che il periodoico deve avere.

In una lettera del 1921 gli comunica:

« Ti ho mandato alcuni volumi, ti prego di non recensire quelli che non hanno nessuna importanza e di recensire brevissimamente quelli che sono meritevoli di recensione. Ho mandato a comporre per la referenza che ti è dovuta le recensioni che mi mandasti alcuni giorni fa ma esse non rispondevano né per misura né per intonazione a quell'ideale sereno a cui vorrei che si ispirasse *l'Italia che scrive*. Dovresti perciò, per non mettermi in un imbroglio spirituale, recensire quelle opere che si riferiscono alla storia del Cristianesimo come scienza e tralasciare quelle che possono darti adito a sfogare i tuoi sentimenti politici e la tua passionalità religiosa... Per questi tuoi sentimenti ed affetti tutte le porte ti sono aperte e non hai certo bisogno dell'*Italia che scrive* » [64].

La lettera per ciò che denuncia valorizza, in definitiva, i testi come fonti emblematiche del modo partecipato che Buonaiuti addotta quando produce cultura. Almeno tre sono di particolare rilievo: quello sul neotomismo, già esaminato, l'altro che traccia la storia delle riviste attive nella crisi modernista ed il profilo biografico compilato amorevolmente da Pincherle [65].

[64] *Lettera di Formiggini a Buonaiuti*, 17 ottobre 1921.

[65] Nella lettera, già citata, del 7 ottobre 1922, Formiggini scrive: « Vorrei pubblicare sull'« Italia che scrive » sotto il profilo di Pincherle (molto simpatico questo piccolo semita) una bibliografia delle tue opere principali. Hai visto che ci sia ciò che ci deve essere? Non mi pare che tu abbia ancora risposto alle domande che l'« Italia che scrive » ti ha rivolto: quali, cioè, siano le tue opere tradotte in lingua straniera. Opere, non opuscoli ed articoli di riviste: di ciascuna dovresti dare il formato, l'anno e il luogo di stampa e il nome dell'editore. Nello stesso numero dedicato a te vorrei mettere una tua colonna di *confidenze* ». Il tutto richiesto in A. PINCHERLE, *Profili Ernesto Buonaiuti*, in « L'Italia che scrive », VI (1923), p. 98. Il saggio, molto significativo, sulle riviste: E. BUONAIUTI, *I periodici italiani La Cultura critico-religiosa*, in « ibid. », II (1919), pp. 151-152.

E' stato giustamente notato che « il rapporto Buonaiuti-Formiggini coinvolge quasi tutta l'attività della casa editrice » [66]. Formiggini ne esce come editore che sa valorizzare l'originalità di un certo modo di affrontare, in Italia, la problematica religiosa. Buonaiuti dimostra il lavorio continuo che provoca lo studio teologico quando, pur scegliendo di rimanere irrinunciabilmente critico, si lascia coinvolgere dalla vita culturale e civile del proprio paese.

[66] M. TORRINI, *Religione e Religiosità nei primi anni del '900*, in *A.F. Formiggini un editore*, o.c. p. 387. Nelle collaborazioni di Buonaiuti con Formiggini occorre elencare anche il contributo, già citato, alla « Rivista di Filosofia » e i progetti per l'Enciclopedia delle Enciclopedie. P. BALDINI, *Enciclopedia delle Enciclopedie: Pedagogia;* in « Religio », VIII (1932), p. 73; G. TURI, *Il progetto dell'Enciclopedia italiana: l'organizzazione del consenso fra gli intellettuali*, in « Studi Storici », XIII (1972), in particolare pp. 102-114.

« STUOLO DI FIGLI PERFIDO E RIBELLE ». CHIESA, CRISTIANO SOCIALI E DEMOCRATICI CRISTIANI NELLA CRISI DEL 1902

di **Camillo Brezzi**

La crisi che colpì il movimento della Democrazia Cristiana a seguito della pubblicazione dell'*Istruzione della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari* è nota agli studiosi più nei suoi effetti che nella sua articolazione interna. L'analisi di documenti finora inediti [1] consente invece di seguire l'intero processo, mettendo in luce innanzitutto la soggettività dei personaggi coinvolti nella crisi medesima, specie quella dei giovani democratici cristiani e degli esponenti del cristianesimo sociale. Tra questi significativo è l'atteggiamento di Giuseppe Toniolo, del quale questa circostanza rivela ancora una volta un'ambivalenza conseguente allo smarrimento provocato dal doppio richiamo cui per certi versi l'*Istruzione* lo metteva di fronte: la fedeltà alla parola del pontefice, da una parte, la fedeltà all'idea di un cattolicesimo attivo nel sociale con strutture organizzative adeguate ai tempi e al contesto politico, dall'altra.

In secondo luogo i documenti gettano una nuova luce sul disegno politico religioso più complessivo che la Santa Sede si propo-

[1] I fondi archivistici da me utilizzati per questo saggio sono conservati in: Archivio Segreto Vaticano (Asv); Archivio della Curia di Bergamo (Acb); Archivio Stanislao Medolago Albani; Biblioteca Apostolica Vaticana, *Carteggi Giuseppe Toniolo* (Bav, *Carteggi Toniolo*).

neva con l'Istruzione e il nuovo statuto dell'Opera dei congressi [2], vale a dire non solo il porre fine all'azione del movimento democratico cristiano, la cui autonomia suonava potenzialmente eterodossa, passando anche attraverso la decapitazione del movimento stesso con l'emarginazione di Romolo Murri; ma anche il ridimensionamento del ruolo svolto dalla dirigenza intransigente dell'Opera dei Congressi, passando attraverso la decapitazione dell'Opera stessa con l'allontanamento di Giambattista Paganuzzi. La Santa Sede insomma si propone, all'inizio del nuovo secolo, un'opera di cauta modernizzazione, tagliando le due ali per così dire « estreme » del movimento cattolico, per rafforzare la componente cristiano sociale, verso cui vengono orientate le strutture della Democrazia Cristiana e le energie dei giovani.

In quest'opera, e specie per quanto riguarda l'attuazione del primo punto del programma, la Santa Sede non esita a costruire, tramite i vescovi, un apparato di controllo che si rivelerà prezioso di lì a poco nella lotta al modernismo.

1. « La causa della D.C. è, chi sa ormai fino a quando, forse irreparabilmente compromessa. Amici e colleghi dichiarandomi tutta la loro sfiducia mi annunziano da molte parti della Toscana di voler risolutamente ritirarsi nell'inerzia. I socialisti crescono di audacia, i liberali trovano ormai il campo, pur lamentando i migliori l'utile

[2] Anche se quasi tutta la letteratura sul movimento cattolico riferendosi a questo documento usa il termine « Istruzioni », il testo originale è al singolare e come tale l'ho usato nel presente saggio; cfr. *Acta Sanctae Sedis in compendium opportune redacta et illustrata*, studio et cura Victorii Piazzesi, Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1901-1902, p. 401. L'uso del plurale è, probabilmente, conseguenza del fatto che insieme all'*Istruzione* furono approvati e poi pubblicati il nuovo Statuto dell'Opera ed i Regolamenti: cfr. *Statuto dell'Opera dei Congressi e dei Comitati cattolici in Italia. Regolamenti dei comitati e gruppi dell'Opera e delle Sezioni-Giovani. Appendice*, Roma, Tipografia Vaticana, 1902, 105 pp.

elemento di conservazione e di progresso sociale che oggi esce di combattimento » [3].

Frasi assai esplicite e chiare queste di Giovanni Bertini, che non sono il frutto di un momentaneo sconforto, ma esprimono piuttosto la consapevolezza dell'esponente d.c. pratese circa le conseguenze immediate dell'*Istruzione* sul movimento democristiano e dei riflessi che la sua pubblicazione avrebbe avuto sul quadro politico generale. Nella lettera che inviava a Giuseppe Toniolo, considerato ancora il riferimento per tutti quei giovani che erano cresciuti alla sua scuola [4], Bertini — « con la massima calma e dopo una ponderazione di due giorni » — era giunto alla conclusione di definire in una sola battuta gli esiti del recente documento vaticano: « immane disastro ».

« [...] in Italia oggi siamo a questo: — proseguiva Bertini — ci dev'essere fra i Cattolici ampia libertà per i giornali che fanno opera continua di premeditata diffamazione contro i loro fratelli, di mancare ai più elementari obblighi di lealtà, di carità, di galantomismo. Non solo: la S. Sede oltre a lasciar fare, deve anche incoraggiare e premiare codesti giornali, ma coloro che davvero si sacrificano, lavorano e soffrono, con le umiliazioni che in Cristo sono facilmente sopportabili, debbono veder correre a proprio danno una campagna disonorante di insulti, di insinuazioni. Non basta: dopo essersi sacrificati, per loro Roma non ha pronta che una condanna o una riprensione... equivalente. Ella, Professore, molte volte ha dato a me ed agli amici utili, saggi consigli paterni. Posso affermarlo, senza tema di smentite: quei consigli, nonostante l'effervescente anima giovanile, noi ci sforzammo di seguire ed inculcare. Il sacrificio e la fede in Dio fu l'unica nostra leva motrice. Noi eravamo lieti

[3] BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3973, l. di G. Bertini, Prato, 10 febbraio 1902.

[4] Un anno più tardi Bertini renderà « esplicito il suo distacco dai metodi del Toniolo »: P.L. BALLINI, *Bertini Giovanni*, in *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia 1860-1980*, diretto da F. Traniello e C. Campanini, vol. II, *I protagonisti*, Casale Monferrato, Marietti, 1982, p. 41. Sul Bertini si veda anche la voce di G. DE ROSA nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 9, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1967.

di poter parlare al popolo in nome della Chiesa e del Papa, rielevantesi all'avanguardia di sane, forti, salutari rivendicazioni popolari. Questa fede nella Chiesa e nel Papa ispirammo alle folle: ma oggi, purtroppo, Roma manca alle nostre speranze e alla nostra fede. Roma non ci ha compreso: essa ha voluto rimorchiare il carro della Democrazia alla cocciutaggine reazionaria di Paganuzzi e C.i. E sia: se tante floride speranze e tante ansie generose schiuse al soffio nuovo di vita che partiva da Roma, ora torneranno a chiudersi nel loro scetticismo; se il grande fatto di una Democrazia resa cristiana sembra arrestarsi e morire, la colpa non è davvero dei giovani. Si è voluto metterci nell'incompatibilità di lavorare: lasceremo allora che in luogo nostro, altri più operosi e fidati lavorino. Il pensiero mio e degli amici toscani è così fisso, irremovibile. No, Professore, non s'illuda, né c'illuda, Ella così pieno di fede e di generosità, che c'è campo ancora per noi di lavorare. Ne parlavo e ne discutevo ancora con Torregrossa. Tutto, fuorché Democrazia Cristiana, è il polpettone che si vorrebbe farci ingoiare. [...] La via ormai è tracciata. Io sento d'aver qui una volontà che collima a perfezione con quella dei compagni. Tutti noi in Toscana ci ritireremo dal movimento, a meno che il Vaticano non ascolti ed assecondi i nostri legittimi bisogni. Si teneterebbe imporci la camicia di forza d'un Regolam.[ento] che neppure ci è stato prima reso noto. Neppure sentiti noi fummo: anzi quando l'accordo sembrò fatto ci furono gli zelanti propugnatori della concordia che lo mandarono a monte ».

Lo stato d'animo dei giovani democratici cristiani non potrebbe essere espresso più chiaramente: amarezza e delusione, ma non solo. Come ha notato giustamente il Secco Suardo « parlare di delusione soltanto, rappresenterebbe assai male ciò che provarono di fronte all'inattesa realtà » i circoli e i giovani democratici cristiani; « c'era quasi un sentimento di inganno sofferto, per quanto fosse difficile precisarne il responsabile » [6]. Uno stato d'animo che non nasceva tanto dal fatto che l'attesa riforma dell'Opera dei congressi si veniva a presentare con connotati insospettati e punitivi nei loro confronti, quanto dal constatare che alla loro azione, così sentita, seppure dif-

[5] BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3973, cit.

[6] D. SECCO SUARDO, *Da Leone XIII a Pio X*, Roma, Cinque Lune, 1967, p. 226.

ficoltosa, alla loro letizia nell'idea di « poter parlare al popolo in nome della Chiesa e del Papa », i vertici ecclesiastici opponevano una totale sconfessione e definitiva delegittimazione. I giovani democratici cristiani per di più sentivano di essere colpiti ingiustamente, in quanto, pur consapevoli dei loro limiti e degli errori commessi, erano profondamente convinti di essere nel giusto agendo con l'intento di promuovere un processo di democratizzazione all'interno del cattolicesimo: processo che avrebbe potuto rivestire una straordinaria importanza storica e politica.

Nelle parole di altri giovani democratici cristiani risuonano i medesimi accenti di costernazione, di senso d'abbandono, di malcelato risentimento. « La prima impressione — scriveva da Firenze, ancora a Toniolo, Andrea Torricelli — che ricevemmo dietro la notizia dell'Avanti, *confermata* dall'Unità Cattolica, fu enorme, generale lo scoraggiamento, e sentimenti di ribellione, *no certo*, ma di ritirarsi completamente dall'azione. Certo se non avessimo avuto dietro a noi le organizzazioni operaie, e non ci fossimo trovati impegnati col popolo, avremmo immediatamente presa una decisione in questo senso. Il silenzio, non mai abbastanza deplorato, dell'Osservatore Romano, che non ha ancora avuto tempo di far conoscere la verità delle cose, le notizie dell'unità Cattolica, che vigliaccamente gridava al *pieno trionfo* delle sue idee, la gioia e lo scherno degli avversari gettarono in mezzo a noi una tale costernazione ed un tale risentimento, che se non fossimo stati convinti della giustezza delle idee nostre chi sa che cosa sarebbe successo » [7].

C'è anche, non represso, specie negli sfoghi più appassionati che alcuni giovani si permettevano forse solo col Toniolo, un sentimento di rancore contro i « mestatori », la « gente avvezza agli intrighi di corte ».

[7] BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3979, l. di A. Torricelli, Firenze 12 febbraio 1902.

« Per tutti quelli — proseguiva Torricelli — che non fanno nulla (vedi Paganuzzi, Sacchetti) e che *mangiano alle spalle* del Papa ci sono lodi ed incoraggiamenti, per noi sfiducia e dubbiezze. Questo documento (diciamolo fra noi ed in pubblico no) è il resultato di tutte le sfiducie e mancanze di stima che si sono avute dal 98 a questi giorni: sfiducie e incertezze causate da quei soliti mestatori (mi permetta che parli chiaro, perché con lei mi pare di dover parlar chiaro) che rispondono ai nomi di Paganuzzi, Sacchetti, Radini, Zocchi, De Matteis e simile compagnia. E questa gente avvezza ormai agli intrighi di corte, paralizza anche in Vaticano l'opera e le informazioni di Lei e di tutti gli altri come Medolago, Grosoli ecc. che rifuggono da ogni intrigo, prima di tutto perché ripugna alla loro coscienza e perché fidano soltanto nella santità della causa. Qualunque cosa sia per succedere, sta il fatto che i nostri avversari sono autorizzati a dire che la Chiesa (non la Chiesa veramente) non ha fiducia del Movimento di elevazione del popolo sostenuto dai D.C. Nel togliere poi quasi totalmente ogni forma di elettività ai Comitati di qualunque specie è un'offesa per tutti noi, perché o si dubita della nostra capacità a reggerci, o si ha sfiducia nelle nostre intenzioni » [8].

Da queste considerazioni non poteva che derivare un durissimo giudizio nei confronti della corrente vetero-cattolica, espressione della presidenza Paganuzzi dell'Opera dei congressi, vista, in questo frangente, come la parte vincitrice. « Siamo alla mercé — scriveva ancora Bertini — d'un uomo e d'una camarilla d'uomini annidati sotto la cappa magna di Paganuzzi. Non autonomia, non libertà di movimenti, non fiducia reciproca, nulla si è voluto restare ai Democratici cristiani. Ma i deliberati del Congresso di Taranto a che e a chi hanno servito? Sono stati calpestati, perché tutti sanno che lo Statuto dell'Op.[era] dei C.[ongressi] uscito ora, non è lo stesso emanato all'epoca del Congresso di Taranto. La dignità non ci permette di sottostare a questo supremo oltraggio. Nemmeno la nostra volontà deliberativa costa più nulla di fronte a valvassori feudali » [9].

[8] *Ibidem.*
[9] Ivi, doc. n. 3973, cit.

La valutazione che i democratici cristiani danno della situazione creatasi all'indomani dell'*Istruzione* è dunque abbastanza chiara: da una parte la posizione intransigente, ancora una volta appoggiata dal consenso degli ambienti di curia e dei vertici ecclesiastici, che al di là di tutti i tentativi di mediazione e degli sforzi tesi a riconoscere le nuove realtà sociali, politiche e religiose, proseguono in maniera travolgente il loro cammino; dall'altra i gruppi del rinnovamento sociale e la Democrazia Cristiana che avevano sperato, sull'onda del riconoscimento pontificio, di innestare un'azione nuova all'interno del movimento cattolico italiano e che viceversa vedevano in questo ultimo documento, e ancor più nei feroci commenti della stampa intransigente, il segno del loro insuccesso.

Tuttavia alcuni democratici cristiani, pur nel comprensibile smarrimento seguito alla pubblicazione dell'Istruzione, tentano di reagire, sostenendo che poiché la base del movimento crede nelle loro idee, la stessa Santa Sede non può non tenerne conto. Di qui la dichiarazione sul « Domani d'Italia » (redatta, ma non firmata da Murri) [10] e l'annuncio di un « memorandum » che avrebbe raccolto le adesioni di un'area di consenso più ampia della stessa Democrazia Cristiana. Le forze sconfitte inoltre stringono ulteriori legami, accantonando i motivi di differenziazione, nel tentativo di presentarsi compatte sulla scena. Da Roma Francesco Salimei, a nome dei democratici cristiani romani e del « Domani d'Italia », scrisse diretta-

[10] La dichiarazione recava le firme di L. Stirati, P. Mattei-Gentili, A. Lazzarini, G.B. Valente e I. Rosa ed era pubblicata in prima pagina de « Il Domani d'Italia » del 9 febbraio 1902. Si veda anche M. Guasco, *Romolo Murri e il modernismo*, Roma, Cinque Lune, 1968, pp. 71-72.

L'intera seconda pagina de « Il Domani d'Italia » riproduceva « la parte del nuovo Statuto che riguarda la incorporazione della democrazia cristiana nell'Opera dei Congressi riformata, mediante il II Gruppo ». In effetti si tratta dell'Appendice B che recava il titolo: *Programma o norme generali di Azione popolare o democratico-cristiana, pel secondo Gruppo dell'Opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici in Italia*, in *Statuto dell'Opera*, cit., pp. 83-97.

mente al presidente del secondo gruppo dell'Opera dei congressi, Medolago Albani, per far sì che anche l'organizzazione ufficiale dei cattolici nel settore sociale si schierasse a fianco dei d.c.:

« Ella avrà a quest'ora letto e studiato le nuove disposizioni riguardanti il 2° gruppo: e siamo certi che troverà giuste le gravi osservazioni fatte da noi sul *Domani d'Italia*. Sicuri della solidarietà degli amici, della quale cominciano a venirci da molte parti le prove, noi abbiamo dichiarate inaccettabili quelle disposizioni ed annunziato la presentazione di un ricorso motivato alla S. Sede; e speriamo che se il Santo Padre potrà occuparsi personalmente della cosa o se la Congregazione tratta al passo infelice dagli E.mi Vives e Respighi vorrà tornare sulle cose, ci si renda ragione. In questo momento, dal quale dipende in tanta parte l'avvenire della democrazia cristiana, contiamo grandemente sull'appoggio del 2° gruppo, che abbiamo anche qualche ragione di attenderci, trattandosi ora di far valere l'accordo già concluso. Se Ella telegrafasse o scrivesse a Roma aderendo alla nostra mossa a nome del 2° Gruppo un altro buon passo sarebbe fatto verso una felice soluzione » [11].

Ed anche Bertini, nella già ricordata lettera dove i toni pessimistici di certo avevano il sopravvento, trovava un guizzo di entusiasmo finale proprio invocando un intervento personale di Toniolo che avrebbe significato il salvataggio estremo non solo di un gruppo ma di una più generale esperienza e di un intero progetto politico-culturale.

« Professore, Ella fu ed è il nostro maestro: colui al quale noi e la causa dobbiamo i natali. Noi speriamo che Ella sarà l'uomo provvidenziale delle risoluzioni estreme: noi crediamo che la sua energia salverà la causa. Guai se questa speranza si rivelasse vana! Noi pregheremo perché Dio guidi i suoi passi. Una sua parola, un suo appello, un suo intervento saggio, ma *energico* può rimediare alla situazione disperata. Noi l'attendiamo da Lei, ed è un'attesa estrema, l'*ultima attesa* » [12].

Il quadro che emerge dalla ricostruzione di queste intense giornate, grazie ad una documentazione fin qui inedita, era tuttavia assai più complesso di quanto i democratici cristiani pensassero, e le

[11] Archivio Medolago, l. di F. Salimei, Roma 8 febbraio 1902.
[12] Bav, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3973, cit.

posizioni che si andavano delineando e trasformando col passare dei giorni erano assai più articolate e non riconducibili ad una mera contrapposizione. Innanzitutto accanto alle posizioni democratico cristiane e vetero-intransigenti va considerata quella della Santa Sede; non solo perché questa è il soggetto attivo che emanava i documenti in questione, ma anche perché — al di là delle apparenze — la sua era una posizione specifica, che non si appiattiva su quella intransigente.

La strategia messa in moto con l'*Istruzione* e che ha proprio nella Segreteria di Stato il suo propulsore è piuttosto complessa: se l'obiettivo primario è quello di frenare l'azione autonoma della Democrazia Cristiana, di irreggimentarla in un organismo più controllato e controllabile quale era il secondo gruppo dell'Opera dei congressi colpendo al tempo stesso la leadership di Romolo Murri, e quindi decapitando il movimento democratico cristiano, analogamente, anche se i tempi di attuazione sono differiti, si vuole un mutamento al vertice dell'Opera dei congressi. Si tende cioè ad una sostituzione del gruppo dirigente, arroccato sulle posizioni vetero-intransigenti, con il gruppo dei cristiano sociali, rafforzati da quello che rimarrà dei giovani democratici cristiani dopo l'avvenuta epurazione.

Di questa strategia nulla era trapelato in precedenza, per cui al momento della pubblicazione dell'*Istruzione*, il gruppo intransigente — sia ecclesiastici che laici che, specialmente, la stampa — esulta e non mancherà di eccedere nelle proprie manifestazioni, come « L'Unità Cattolica » o come nel caso degli attacchi portati dalla « Difesa » e da altri giornali allo stesso Toniolo [13]. I cristiano sociali, sufficientemente sbalorditi dagli eventi e per nulla coordinati fra di loro e con difficoltà di collegamento e di intese tra Bergamo,

[13] « Posso dirti *confidenzialissimamente* che l'articolo dell'*Unità Cattolica*, che inneggia al trionfo - bel trionfo di disunione - è spiaciuto assai in alto ». Così Edoardo Soderini scriveva il 10 febbraio a Medolago, in Archivio Medolago.

Pisa, Bologna e Roma, si muoveranno in maniera incerta e diversificata; inoltre saranno fatti oggetto delle attenzioni e dei richiami sia dei democratici cristiani, sia della Santa Sede in una specie di manovra a tenaglia: da una parte i giovani democristiani ne chiedono ancora una volta l'autorevole protezione e l'appoggio paritario a difesa del progetto politico-culturale e degli accordi già raggiunti; dall'altra la Santa Sede chiede la loro immediata e totale adesione ai documenti pontifici e per isolare i democratici cristiani e per far in modo che i cristiano sociali ottengano l'investitura per il proseguimento dell'operazione relativa al nuovo assetto dell'Opera dei congressi.

2. Proprio questa alternanza di atteggiamenti dei cristiano sociali è uno dei dati nuovi che emergono rispetto alle precedenti e lacunose ricostruzioni su questo momento assai delicato della storia del movimento cattolico. Non è un caso che Salimei nel concludere la lettera a Medolago Albani lo informasse che « il prof. Toniolo visto ieri da G.B. Valente è con noi »[14]; frase che di certo lascia pochi dubbi, né è da credere che fosse una forzatura per capire l'adesione del conte bergamasco, né si può pensare che i democratici cristiani romani, pur nella drammaticità del momento, fossero così confusi da interpretare un dissenso per un assenso.

A mio avviso, tutto fa ritenere invece che anche il gruppo dirigente della sezione sociale di fronte al documento pontificio sia stato colto di sorpresa e lo abbia interpretato come un duro colpo alla sua azione ultradecennale, vedendovi in particolare una manovra della presidenza dell'Opera dei congressi (e degli ambienti di curia ad essa legati) per colpire il lavoro di mediazione verso la Democrazia Cristiana condotto con estrema difficoltà a partire dal congresso di Taranto e concentratosi con il ben noto accordo tra

[14] Archivio Medolago, l. di F. Salimei, cit.

Medolago, Grosoli e Murri. Non solo quindi Toniolo nei suoi colloqui a voce — con Valente, ma anche con Soderini — si mostrò assai aperto e possibilista circa una qualche azione di risposta a quel documento, ma lo stesso presidente del secondo gruppo, Medolago, telegrafò — « in via riservatissima » — al Soderini per incaricarlo, qualora lo avesse ritenuto opportuno, di far aderire la sezione sociale al « memorandum dei giovani »[15].

Senonché, tornato a Pisa, Toniolo comincia a riflettere sull'intera operazione cogliendone le varie sfumature e a capirne meglio i contorni: sono proprio gli esponenti della Segreteria di Stato, anche quelli più sensibili al discorso sociale, ad aver messo in moto il meccanismo. Il loro disegno è quello di colpire le figure e le posizioni meno ortodosse dei giovani democratici cristiani (in ciò trovando, com'era ben immaginabile, l'immediato appoggio degli ambienti più conservatori) per poi in definitiva emarginare anche il potente gruppo paganuzziano. Alcune lettere da parte di mons. Radini Tedeschi e dello stesso Segretario di Stato, card. Mariano Rampolla del Tindaro, chiariscono a Toniolo l'insieme della vicenda, lo richiamano immediatamente alla sua ben nota fedeltà alle direttive pontificie, e gli indicano con estrema chiarezza l'azione che dovrà compiere: ancora una volta Toniolo dovrà essere modello e portavoce dell'obbedienza all'autorità e sotto la parola d'ordine dell'unità recuperare le forze giovanili cattoliche su posizioni politicamente e socialmente più arretrate.

Il mutamento di posizione di Toniolo è infatti immediato: l'8 febbraio (il giorno stesso in cui Salimei scriveva a Medolago « Toniolo è con noi ») il Radini Tedeschi — dopo un periodo di silenzio — gli scriveva senza troppi indugi: « è avvenuto oggi un fatto su cui richiamo tutta la sua attenzione: ed espongo un avviso mio.

[15] Bav, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3975, l. di E. Soderini, Roma 10 febbraio 1902.

Il fatto sono le dichiarazioni del *Domani* in riguardo ai documenti pontificii, e agli statuti nuovi dell'Opera. Queste dichiarazioni mi hanno fatto una impressione tristissima. Non trova docilità, non rispetto, non senso veramente cattolico. E' come un *ultimatum* alla S. Sede. Evidentemente ne gioiranno i cattivi, e l'*Avanti*, la *Tribuna* saranno d'accordo col *Domani*. Io credo che sarebbe necessario un *atto prontissimo* e *risoluto del* 2° Gruppo, d'intesa con la Presidenza dell'Opera e con la S. Sede, per mettere a posto le cose, e non ritardare di un momento l'attuazione delle direzioni pontificie. Il ritardo sarebbe fatale: e io credo che una organizzazione *segreta* verrebbe a stabilirsi dai nuovi *refrattari*. Ella ne scriva o parli con Medolago e con Rezzara e con Grosoli, ma per carità si faccia subito subito. Non mi dilungo per mandar subito la lettera » [16].

Era questo il primo campanello d'allarme per Toniolo che la sera del 9 inviava a Soderini un biglietto nel quale laconicamente gli comunicava: « lessi e ripensai alle sue confidenziali osservazioni a voce. No: *rebus sic stantibus* non vi ha altro contegno possibile, che quello dell'adesione da parte dei giovani; e della saggia e caritatevole cooperazione da parte nostra per agevolare a loro il sacrifizio doloroso, ma necessario e doverosissimo di tale obbedienza. Scusi » [17].

Anche il Soderini era uomo sinceramente fedele alla Santa Sede, e al pontefice in particolare, ma non potevano bastare queste poche righe e le scuse del Toniolo per fargli modificare repentinamente le sue convinzioni e fargli porre fine alla delicatissima azione diplomatica che da alcuni giorni stava conducendo tra gli ambienti di curia e i d.c. romani. Azione che forse rappresenta la posizione più coerente per il gruppo di economia sociale dell'Opera dei congressi proprio perché non partiva dal presupposto che i democratici cristiani dovessero essere immolati per la causa dell'ubbidienza; posizione che però non incontrò il successo sperato, non solo per la scontata opposizione degli ambienti più intransigenti e la freddezza degli ambienti vaticani, ma proprio perché le incertezze del gruppo cristiano sociale — e del Toniolo in modo particolare — non recarono il necessario e compatto appoggio alla sua proposta. In una lunga lettera a Medolago, Soderini faceva il punto sulla situazione, spiegando di aver ritenuto più opportuno non far aderire ufficialmente il 2° gruppo all'esposto dei giovani in quanto gli era sembrato fosse più proficuo appoggiarli dall'esterno.

[16] Ivi, doc. n. 3970, I. di G. Radini Tedeschi, Roma 8 febbraio 1902.

[17] G. Toniolo, *Lettere*, vol. II, *1896-1903*, raccolte da G. Anichini, ordinate e annotate da N. Vian, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1953, p. 289.

« Sono perciò andato dal Cardinal Rampolla e gli ho detto, in via confidenziale, che a noi tutti che avevamo scritto le note lettere due anni fa, non piacevano tutte le modificazioni introdotte nello statuto, tra le quali le modalità riguardanti l'elezione del Presidente; la composizione del Comitato permanente con troppi elementi *extra* di cui un presidente, se volesse, potrebbe servirsi per formarsi una maggioranza artificiale; e quella vaghezza di determinazione che regola i rapporti del 2° gruppo col presidente il quale, non limitato in nessuna guisa, può se vuole, mandare all'aria quanto decidesse il 2° gruppo, e gli citavo ad esempio l'intesa tua col Murri, non ratificata dal presidente. Gli aggiungevo che siamo tutti disposti a ricevere sempre le disposizioni della S. Sede, ma che però se fossimo convinti che l'azione nostra potrebbe, per certe norme datici, riuscire infruttuose, preferiremmo che altri prendesse il compito nostro e noi resteremmo volentieri a casa, convinti, almeno per parte nostra, che ogni nostra azione riuscirebbe discorde da quella che desidera la presidenza. Aggiungevo di più che un incorporamento forzato della democrazia cristiana al 2° gruppo, così com'era ora concepito, non sarebbe utile ed assai probabilmente non riuscirebbe, giacché avverrebbe in modo violento atto a provocare serie ribellioni, e che per questo tu avevi saviamente escogitato un accordo che significava coordinazione di azione non un accentramento, che è troppo contrario alle tradizioni del nostro popolo per non riuscire nocivo. Ho dovuto constatare che la tua intesa con Murri è stata attaccata in tutti i modi possibili — e si comprende da chi — ma io ho tenuto forte dicendo che, nel caso, eravamo i migliori giudici, e che sarebbe più opportuno e prudente che, di fronte a certe situazioni, si dimandasse il parere di uomini competenti, quali tu, Toniolo ed altri, e non si decidesse a tavolino da persone ecclesiastiche, dotte quanto si vuole, ma che del movimento laico sociale at-

tuale comprendevano poco o nulla. Che noi eravamo disposti a metterci di mezzo per togliere gli attriti coi giovani e venire ad una intesa, che salvasse il passo falso fatto, ma che a ciò occorreva ci sentissero e decidessero con cognizione di causa. Il cardinale è rimasto *impressionatissimo* della cosa; e mi ha pregato di conservare il segreto su questa specie di scissione, e chiede che noi facciamo un riassunto delle nostre obiezioni e glielo diamo. Vorrebbe di più che tu, Toniolo e chi altro vorrai, venisse a Roma e si andasse noi tutti uniti da lui, in deputazione, per studiare il miglior modo di risolvere la cosa. Io ho detto ne avrei scritto subito a te, perché tu, intanto, mi mandassi, se non altro, le tue osservazioni. Gli ho soggiunto che credeva meglio la Commissione Cardinalizia, che si era fin qui occupata della cosa, delegasse qualcuno, Mgr. Gasparri per esempio, ad intendersi con noi perché, con tutto il dovuto rispetto, mi pareva che la Commissione non si fosse resa fin qui esatto conto dello stato vero delle cose. Io credo che il momento sia opportuno per battere il ferro, perché mi pare comincino a comprendere che hanno preso un grosso equivoco. Frattanto io ho parlato pure a Mgr. Gasparri, il quale ha visto il pericolo che si corre. Gli ho detto che cerchi occuparsi esso della cosa, che gli daremo tutti i necessari schiarimenti, e che noi certo troveremo il *ponte* di congiunzione, ma che lascino di dare troppa retta a tanti che vanno a mettere bastoni tra le ruote, e che mi pare non siano animati dallo spirito di unione, ma da quello di un matto e pericoloso assorbimento. Esso pure è penetrato della difficoltà del momento, ed è pronto ad intendersi con noi. Gli ho detto pure che consiglino a certi giornali di smettere di aizzare i giovani, perché la gioventù ha alle volte scatti forti, ai quali sarebbe colpevoli spingerli. Ciò che desiderano il Cardinale e Mgr. Gasparri è che i democratici ora si tengano *quieti*, e rifuggano da polemiche incresciose; io cercherò di calmare questi di Roma, tu fa quanto puoi con quelli attorno a te. Intanto vorrebbero che il *memorandum*, i giovani lo passassero al 2° gruppo per essere rimesso poi da esso al Papa. Io vedrò se posso giungere in tempo a persuadere di ciò questi di Roma; tu dimmi se vuoi, caso mai, che lo prenda e te lo mandi. A me pare che possiamo salvare la S. Sede da un grosso guaio, ma potrei sbagliarmi e perciò vorrei l'avviso tuo e degli amici comuni » [18].

[18] ARCHIVIO MEDOLAGO, l. di E. Soderini, Roma 10 febbraio 1902, cit. Soderini inviò copia di questa lettera anche a Toniolo: cfr. BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3974.

Di fronte alla difficile situazione che faceva quasi presagire una « scissione », i sia pur modesti spiragli che si intravedevano per una positiva soluzione rendevano a Soderini ancora più incomprensibile l'atteggiamento estremamente passivo assunto da Toniolo. Concludeva infatti la sua lettera a Medolago annunciandogli « scriverò oggi stesso a Toniolo perché temo non abbia ancora compreso tutta la gravità della cosa » [19]. Con estrema chiarezza Soderini esponeva a Toniolo il suo diverso punto di vista. « No, noi non siamo interamente d'accordo, perché da un lato ci è in gioco il nostro II° gruppo dell'*Opera dei Congressi* il quale con quello statuto così modificato, non mi pare potrebbe camminare. D'altro lato non conviene a noi accettare incorporazioni violente né mettere i giovani a' piedi del muro. Che noi li coadiuviamo a cedere su qualche punto sta bene; che li assistiamo ad esalare l'ultimo spirito sarebbe più che troppo ». Ecco quindi che per Soderini era necessario e fondamentale che la dirigenza del 2° gruppo svolgesse un ruolo attivo in questo frangente, anche perché esistevano le condizioni e gli spazi per fare in modo che non andasse disperso un lavoro di più anni. « Ella ne dedurrà che, oggi, l'accomodamento di tutta la quistione sta in mano nostra, e che noi, dopo postala così, avremmo torto di abbandonarla. Ci vuole *energia* e rammentarsi bene che, colla presidenza attuale, non ci è via di accomodamento. Dunque non *debolezze;* non *scissioni* tra noi. Il 2° gruppo agisca presto ed *unitissimo* nel senso indicato, e sono certo che, grazie alla provvidenza, giungeremo in porto. Ma non ci è tempo da perdere. Ella si metta in rapporto se vuole con Medolago mostrandosi pure informato da me. Mi scriva presto e non succintamente, perché ho bisogno di conoscere il pensiero suo *intimo* e ben *deciso*, affinché, nell'azione mia, non vada incontro a incognite e sorprese » [20].

[19] *Ibidem*. Soderini riferiva di aver incontrato anche il marchese Lorenzo Bottini, il quale si era espresso in maniera favorevole a questa linea d'azione.

[20] BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3975, l. di E. Soderini, cit.

Alle precise obiezioni e indicazioni e all'esplicito invito di una risposta articolata, Toniolo, questa volta, non poté sfuggire e in una lunga lettera a Soderini espose quelle che erano ormai le sue conclusioni su questo momento « critico e solenne », dopo i « richiami » giunti dalla Segreteria di Stato. Proprio perché in una certa misura doveva giustificare il suo atteggiamento rispetto a quello che aveva espresso pochi giorni prima ai democratici cristiani romani, Toniolo inviava la sua lettera con un esplicito attacco a Murri, i cui errori erano a suo avviso la causa prima del difficile momento in cui ora si veniva a trovare tutto il movimento democratico cristiano.

« I giovani sono le vittime degli errori (dobbiamo dirlo? senza mancare alla carità e alla generosità verso di chi ora figura un vinto) di d. R.[omolo] M.[urri]. Finché egli sosteneva la democrazia, la riforma dell'Opera, l'atteggiamento moderno della nostra operosità, la espansione giovanile, faceva e completava, diciamo pure, la iniziativa nostra da dieci e più anni e quel che è più un bisogno dei tempi poi convalidato e consacrato dal papa. Ma quando (contro le stesse mie umili ma sincere preghiere e dichiarazioni) cominciò a mettersi sul terreno sdrucciolevole ed equivoco di dar veste di partito politico ad un programma sociale di civiltà cristiana, e peggio a preparare una organizzazione distinta della democrazia, che si sapeva non voluta dal papa, allora preparò la propria rovina e quella di tanta gioventù. Perocché è evidente che le disposizioni recenti colpiscono direttamente la chiesuola e la organizzazione murriana; facendo poi ricadere su tutto il movimento democratico quelle cautele e restrizioni severe suggerite dalla reazione speciale contro M.[urri]. Tolga il cielo che io voglia ora aggravare oltre il vero i torti di don Romolo e del comitato romano; ciò sarebbe ingeneroso. Ma tutti sanno se io fossi angustiato per quelle tendenze pericolose! Oggi il fatto mi dette ragione »[21].

Chiarito in questi termini il quadro generale, Toniolo passava alle indicazioni di comportamento, aspetto tra i più delicati e di certo quello che stava maggiormente a cuore al professore di Pisa dopo gli scambi di opinione avuti con la Segreteria di Stato. Innanzitutto si rallegrava col Soderini in quanto nessuno del gruppo dirigente dei cristiano sociali era tra gli « aderenti e firmatari del *memorandum* »; e questo era anche un esplicito invito per il futuro: nessuno avrebbe dovuto firmarlo. Il primo passo invece da compiere — « senza del quale ogni altro è vano » — per Toniolo avrebbe dovuto essere la più sincera e piena obbedienza alle indicazioni pontificie. Toniolo non suffragava questa scelta con alcuna argomentazione, anzi nel descrivere con tono paternalistico la situazione in cui venivano a trovarsi i giovani democratici cristiani, di fatto riconosceva l'improvviso mutamento del quadro politico: « e siamo noi a soffrire e gemere coi giovani, i quali avendo presa una piega da cui occorre ora ritirarsi di un tratto e violentemente, sentono tutto il dolore di una retrocessione improvvisa ». Una volta espressa in maniera totale la propria fedeltà, secondo Toniolo si poteva tentare di migliorare la situazione per i democratici cristiani; in effetti le indicazioni che forniva a Soderini non erano particolarmente esaltanti: dapprima i giovani, attraverso il secondo gruppo, avrebbero dovuto presentare « le loro umili osservazioni; riguardanti ben inteso modalità accidentali »; poi Medolago e il secondo gruppo avrebbero dovuto inviare a loro volta una circolare ai giovani, « per ridestare in loro la fiducia, la calma, lo zelo per il movimento democratico, che non è smentito, invitandoli a seguire gli indirizzi del secondo gruppo per fare la più equa, ragionevole, saggia e direi larga applicazione delle disposizioni pontificie, nel ricollegamento coll'Opera. Larghezza, modalità, avvedimenti — precisava Toniolo — che il Secondo gruppo abilmente conseguirebbe dalla autorità ecclesiastica suprema »[22].

Lo stesso Toniolo doveva essersi accorto che ben modeste erano le possibilità future per i d.c. rispetto specialmente all'intensa attività da loro svolta negli ultimi anni e ai risultati conseguiti; è forse proprio per questo desolante panorama che il professore di

[21] G. Toniolo, *Lettere, II*, cit., pp. 291-292.

[22] Ivi, pp. 292-293.

Pisa ritrovava al termine della sua lettera — così come all'inizio — un piglio estremamente volitivo: se prima era stato Murri a farne le spese, in conclusione era addirittura il presidente dell'Opera. « E poiché forse la piena calma e confidenza non risorgeranno nei giovani, finché alla testa vi sia persona che è o figura come sistematico avversario della gioventù democratica, così occorre influire che in via eccezionale, anche per atto autorevole di lassù il conte Paganuzzi fosse invitato per il bene della causa a ritirarsi » [23].

Per Toniolo quindi non c'erano incertezze o titubanze: bisognava, sopra ogni altra cosa, esprimere immediatamente la più completa adesione ai documenti vaticani, ed in questo senso egli s'impegnò scrivendo a Medolago e a vari vescovi.

Con tutto ciò Toniolo conservava comunque una riserva mentale, non intendeva cioè favorire un processo di disgregamento della Democrazia Cristiana, ma si proponeva anzi di far emergere tale movimento nella sua piena espressione, beninteso una volta liberatosi dalla perniciosa influenza murriana. Non a caso la moglie Maria scriveva al Caissotti di Chiusano: « Mio marito m'incarica dirle che il motivo del suo silenzio lo deve proprio alle corrispondenze, occupazioni, preoccupazioni di questi giorni com'Ella bene lo dice. Ma grazie al cielo ha ricevuto degli incoraggiamenti ed approvazioni da renderlo ora tranquillo e farlo proseguire. Egli spera che da questa scossa la Dem. Cr. diventerà più forte e gagliarda. Lo voglia Iddio » [24].

Gli sforzi di Toniolo s'indirizzarono perciò verso i giovani democratici cristiani. Alcuni circoli - Milano, Bergamo, Parma, Ravenna - ubbidirono immediatamente [25]; in altre realtà - Roma innanzi-

[23] Ivi, p. 293.

[24] BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3983, cart. post. di Maria Toniolo a L. Caissotti di Chiusano, Pisa 24 febbraio 1902.

[25] Il fascio milanese aveva telegrafato la propria adesione ricordando: « persuaso essere la disciplina una gloria della santa Chiesa, ed un obbligo

tutto, ma anche la Toscana [26] - non poche furono invece le difficoltà da lui incontrate per far accettare questa linea. Né gli mancavano continue sollecitazioni in tal senso, essendo Toniolo considerato l'unico personaggio capace di riuscire in questa operazione; da Torino il padre Giuseppe Chiaudano, in quel momento rettore dell'Istituto sociale, non nascondeva che « molte dotte ed influenti » persone lo avevano sollecitato a rivolgersi al Toniolo pregandolo di intervenire. « Ella non ha per fermo bisogno né dei miei consigli né dei miei suggerimenti. La sua cortesia nondimeno e più ancora la sua magnanima umiltà sa accettare quei consigli e suggerimenti che muovono da vero zelo e sincero affetto. Ciò mi dà animo ad esporle un mio pensiero. Sono persuaso che Ella, signor Professore, che sa unire alla scienza un vero spirito di fede e di attaccamento alla Sede Apostolica non avrà veduto senza dolore le esorbitanze e le esitanze all'ubbidienza di parecchi de' democratici cristiani. Ora una lettera di piena adesione a' regolamenti emanati dalla Congregazione, qualora venisse da Lei scritta e pubblicata, ridurrebbe molti sulla buona via: sarebbe di grande edificazione e dividerebbe la causa dei ben pensanti da quella dei perturbatori » [27].

pei cattolici, mantenendo il suo profondo attaccamento alla Santa Sede e ai suoi insegnamenti, accetta con filiale devozione nuovi indirizzi protestando la sua obbedienza, pegno di future vittorie per la Chiesa e pel popolo, ed implora l'Apostolica Benedizione ». In « L'Osservatore romano », 11 febbraio 1902; si veda anche la polemica con « Il Domani d'Italia », 16 febbraio 1902.

L'adesione del circolo d.c. di Ravenna in « L'Osservatore romano », 13 febbraio 1902.

[26] Oltre alle già ricordate lettere di alcuni esponenti democratici cristiani, era lo stesso Toniolo che confidava a Soderini: « Anche qui in Toscana le cose si presentano male, ma oggi ho migliori notizie. Ai giovani di Roma parli lei ». G. TONIOLO, *Lettere*, II, cit., p. 293.

[27] BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3976, l. di p. G. Chiaudano S.I., Torino 10 febbraio 1902.

Toniolo decise di impegnare tutta la sua autorità morale e culturale nel mondo cattolico ed in quello giovanile in particolare, in ciò sostenuto anche da una precisa richiesta in tal senso rivoltagli dal Vaticano: era il cardinal Segretario di Stato Rampolla a scrivergli « in nome di Sua Santità » all'indomani della pubblicazione dell'*Istruzione*, pregandolo di « conseguire le adesioni dei gruppi democratici » [28].

« Io non sono degno — rispondeva Toniolo — di sacrificare le mie povere forze al servizio del Signore; ma se il Santo Padre desidera che mi presti... *fiat!* Scrissi già a parecchi amici, vecchi e giovani. Telegrafai in più luoghi, perché i circoli democratici imitino l'esempio di Milano, Bergamo, Parma, aderendo alle recenti disposizioni pontifice. Anzi spedisco ora alla *Patria* di Ancona un lungo mio articolo, in cui feci capeggiare questi tre concetti: che conviene fare atto da parte dei giovani democratici di pronta e piena adesione; che, premessa questa, la Santa Sede per mezzo del Secondo gruppo attenuerà le difficoltà della applicazione; che nel concetto sostanziale e nei fini della democrazia nulla è innovato e soltanto ribadite le cautele di migliore riuscita » [29].

Toniolo coglieva anche l'occasione per esprimere al Rampolla la necessità di un gesto clemente da parte della Santa Sede nei confronti dei giovani che in effetti avevano subito un duro colpo; questa linea d'azione, che gli fa prendere le distanze dai democratici cristiani ma lo contraddistingue anche da alcuni cristiano sociali quali Soderini e in parte anche Medolago, non è tanto la conseguenza di una più raffinata conoscenza degli ambienti curiali da parte

[28] G. Toniolo, *Lettere*, II, cit., p. 305, l. a mons. G. Callegari cui confida, a distanza di tempo (15 maggio 1902), l'intervento della Segreteria di Stato.

[29] Ivi, pp. 289-290. L'articolo su « La Patria » del 13 febbraio era una *Lettera aperta al conte Grosoli*, ripubblicata nel volume G. Toniolo, *Iniziative culturali e di azione cattolica*, vol. III, Città del Vaticano, Comitato Opera Omnia di G. Toniolo, 1951, pp. 385-398.

del Toniolo, ma direi piuttosto di una maggiore capacità d'interpretazione dell'ecclesiologia del tempo. Toniolo sa bene infatti che di fronte alla parola pontificia non vi può essere per il cristiano che l'obbedienza. Al contrario il memorandum dei democratici cristiani rappresenta per certi versi il primo esempio di una ecclesiologia ancora assai lontana dall'esprimersi appieno; si tratta cioè di un documento che potenzialmente contiene le premesse di una « rivoluzione » ecclesiologica in quanto in esso si afferma che dei *cattolici* non accettano l'intervento della Santa Sede sui loro orientamenti di azione politica e non intendono seguire le indicazioni che provengono dall'autorità ecclesiastica; il documento, anzi, si proponeva, in definitiva, di far recedere l'autorità religiosa da certe sue affermazioni e prese di posizione (aspetto questo sul quale con qualche ironia la « Critica sociale » richiamava l'attenzione) [30].

Anche chi, pur non aderendo al documento dei democratici cristiani romani, si poneva in una posizione di presa di distanza dalle indicazioni pontificie, magari con « dichiarazioni cautelative » — per dirla con Lorenzo Bedeschi [31] — correva il rischio di non rientrare nell'ortodossia. Toniolo sa però anche che l'ecclesiologia cattolica prevede il gesto conciliante, l'atteggiamento benevolo nei confronti dello sconfitto-errante, di colui che riconosce il proprio errore.

« Ma io parlo, Eminenza, col cuore in mano. Mi pare che a conquistare la docile adesione dei giovani, gioverebbe un atto immediato, pubblico, sapiente e generoso del Gruppo secondo, ossia del conte Medolago, che andasse per così

[30] xy, *La democrazia cristiana*, in « Critica Sociale », XII, 1902, riprodotto in *Critica Sociale*, a cura di M. Spinella, A. Caracciolo, R. Amaduzzi, G. Petronio, vol. I, *Politica e ideologia politica*, Milano, Feltrinelli, 1959, pp. 163-166.

[31] Oltre agli esempi sopra ricordati, particolarmente significativa mi sembra la Dichiarazione di Eligio Cacciaguerra circa l'adesione de « Il Savio » (15-16 febbraio 1902) al documento della Sacra Congregazione, riprodotto da L. Bedeschi, *Il modernismo e Romolo Murri in Emilia Romagna*, Parma, Guanda, 1967, p. 165.

dire incontro ai giovani aprendo loro le braccia, e assicurandoli che esso autorevolmente si presterà a facilitare l'attuazione docile delle disposizioni pontificie e a mantenere intanto salda e operosa l'attività dei circoli senza interruzione. E mi pare ancora che a non turbare questo compito necessario quanto arduo e delicato, converrebbe si invitassero autorevolmente e se fia d'uopo in forma diretta e personale i giornalisti a non irritare i giovani con troppo severe e postume accuse e critiche! E' un momento di perplessità e di opposte insinuazioni terribili, per i giovani! Guai un grido di aperta ribellione, provocato da un linguaggio poco caritatevole! Viceversa io oso sperare che la Santa Sede ai giovani ossequienti e generosi largheggerà di qualche concessione nelle modalità di applicazione dei venerati voleri del Santo Padre. Anche questa previsione potrebbe essere di grande impulso a mantenerli corretti e fermi » [32].

L'azione che proponeva Toniolo era anche la conseguenza della divisione che si era creata all'interno del movimento democratico cristiano: accanto ai circoli che avevano espresso quasi subito la loro adesione e al gruppo romano che tentava un'azione di risposta, non mancavano varie voci di chi, non disposto a subire la repressione dei vertici, non intendeva neppure compiere gesti che suonassero disubbidienza o peggio ancora si contrapponessero alle autorità religiose. Questo atteggiamento si concretava nella decisione di abbandonare qualsiasi attività nel movimento cattolico, l'impegno sociale, civile e culturale collettivo, per ritirarsi negli interessi individuali, privati. In particolare proprio dalla Toscana si manifestavano tali proponimenti e Toniolo ne veniva puntualmente informato. « Professore non esagero — scriveva Bertini —: è una parte piccolissima della verità ciò che Le esprimo. Lo stesso Torregrossa mi ha ripetutamente dichiarato che abbandona il movimento e crede che per noi Democratici cristiani altra via non rimanga aperta. Io mentisco, cerco di illudere, quando i miei operai mi domandano spiegazioni sulle notizie dei giornali, e gli operai mi credono, ma sono smentite e illusioni che dureranno poco. Io stesso sento ormai

[32] G. Toniolo, *Lettere*, II, cit., p. 290.

creata l'incompatibilità per me di rimanere fra le fila dei combattenti. Il proposito è formato: mi ritiro dal movimento e dall'azione rientro nella calma dei miei studi da cui forse feci male ad allontanarmi per seguire l'impulso del cuore e la convinzione profonda delle mie idee » [33].

Toniolo conosceva bene questi giovani, il loro impegno, e quindi il gesto di clemenza da lui suggerito (e che avrebbe dovuto avere l'avallo della Santa Sede ma che ufficialmente avrebbe dovuto essere compiuto dal secondo gruppo, senza quindi " compromettere " le autorità ecclesiastiche) era finalizzato proprio al tentativo di recuperare queste forze giovanili, evitando che andassero ad ingrossare il gruppo dissidente murriano oppure — e il rischio era altrettanto grave — che si depauperassero le già sparute forze sociali cattoliche.

D'altronde continuavano a pervenirgli notizie su iniziative di dispersione di aggregazioni importanti [34]. I giovani fiorentini, ad esempio, si proponevano di sciogliere il Circolo di Studi Sociali e quello universitario. Don Giuseppe Faraoni gli scriveva: « Ieri sera fui chiamato dall'Arcivescovo col quale ebbi colloquio di circa un'ora. Ne uscii contento. L'Arcivescovo è al sommo ottimista e crede che si potrà continuare senza nessun incaglio sulla nostra via. Mi disse continuate a fare *come* finora. La *Bandiera del P.*[opolo] continua come ha fatto fin qui. Mi scongiurò (e questo era l'oggetto principale per cui mi avea chiamato) a impedire qualsiasi scioglimento di

[33] Bav, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 2973, cit.

[34] Anche il settimanale murriano si mostrava preoccupato titolando, significativamente un trafiletto *Fermi* e riportando notizie di dimissioni e scioglimenti di circoli operai. « Amici, operai: state tutti fermi e compatti al vostro posto! Noi vi scongiuriamo di farlo per l'amore che portate alla causa; per le più intime speranze comuni. Possibile che l'autore dell'Enciclica *Rerum novarum*, il « Padre degli operai », al quale noi ci rivolgiamo tanto confidenti, non veda la santità, come delle nostre intenzioni, così delle nostre richieste: possibile che Egli non ci faccia giustizia? [...]. Fermi tutti. Nessuno abbandoni il proprio posto! ». In « Il Domani d'Italia », 16 febbraio 1902, p. 3.

società. Avea sentito la minaccia (ch'io ancora non conosceva) di alcuni che si proponevano di sciogliere il Circolo di Studi Sociali e il Circolo Universitario. Mi fece intendere chiaramente ch'esso non intende secondare i difetti di Sacchetti, al quale giorni sono proibì di cantare vittorie e trionfi. Mi disse che l'azione deve andare avanti e non dobbiamo impigliarci in questioni personali; certe persone passano... ma noi abbiamo un compito che non deve passar mai » [35] Indubbiamente l'avallo del vescovo [36] e l'incitamento di Toniolo erano significativi segnali per i giovani d.c. fiorentini che però non potevano ritrovare l'entusiasmo precedente che l'*Istruzione* aveva definitivamente spento. « Riprenderemo a lavorare — concludeva la sua lettera Torricelli — anche perché non ci riesce di farne senza, ma non più con l'entusiasmo di una volta (perché l'entusiasmo non si può chiamare e non ritorna) vedendoci circondati dalla sfiducia di coloro in vantaggio anche dei quali lavoriamo; sfiducia che proviene perché non riusciamo a farci intendere e conoscere per gli intrighi di questi ebrei speculatori del nome cattolico » [37].

Anche da questi documenti emerge chiaro il senso di sfiducia di cui si diceva più sopra, persino in chi sembrava meglio recepire l'atteggiamento del Toniolo: è il caso di Faraoni che esplicitamente così gli si rivolgeva: « Mi creda pure, caro Professore, questi giovani han passato delle brutte giornate, temevo qualcosa di serio, almeno lo scioglimento universale... Una sfiducia intensa era penetrata molto addentro » [38]

Sfiducia che investiva anche la persona del pontefice, se Bertini concludeva così la sua lettera a Toniolo: « in quest'ora di dolore estremo io penso al grande vegliardo di Roma che inconsapevolmente vede alterarsi la gloria di cui il 15 Maggio 1891 lo recinse » [39].

3. Le preoccupazioni maggiori degli ambienti più vicini al « grande vegliardo », specie la curia romana, non erano però in quel momento dovute al venir meno dell'entusiasmo da parte dei giovani per il papa della Magna Charta del cattolicesimo sociale, quanto piuttosto alla necessità di intervenire ai vari livelli del cattolicesimo italiano per creare un consenso generale intorno al documento della Sacra congregazione degli Affari ecclesiastici straordinari. Azione questa che si esprimeva con varie modalità; innanzitutto isolando i « ribelli » ed incoraggiando alla fedeltà e all'unità i « tiepidi », specie i dirigenti del secondo gruppo dell'Opera dei congressi; inoltre chiarendo con fermezza alle varie diocesi che la linea pontificia sull'azione sociale era esclusivamente contenuta nell'*Istruzione*.

Per quanto riguarda il primo aspetto è ancora mons. Radini a farsi portavoce della volontà della curia ed a fornire indicazioni su come dovessero agire i cristiano sociali. Come già a Toniolo, Radini scrive a Medolago e a Rezzara per « consigliare » al secondo gruppo dell'Opera i passi ufficiali più opportuni e graditi.

« 1°. Che si debba comunicare alla stampa che il secondo gruppo, *in obbedienza agli ordini* del S. Padre, *che sono legge per tutti i buoni cattolici*, assume il grave peso di ufficio centrale in Italia di tutta l'azione popolare cristiana o democratica cristiana.

[35] BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3977, l. di G. Faraoni, Firenze 11 febbraio 1902.

[36] Mons. Alfonso Maria Mistrangelo, contattato direttamente da Toniolo, gli riferiva: « Non ho mancato di adoperarmi e mi adopererò per quanto sta in me a seconda dei desideri espressimi. Se i nostri bravi giovani sapranno dar retta a chi veramente li ama e vuole aiutare e valersi pel bene de' loro santi entusiasmi non tarderanno ad avvedersi della verità antica e sempre nuova " vir obediens loquatur victorias " ». Ivi, doc. n. 3978, l. di A.M. Mistrangelo, Firenze 12 febbraio 1902.

[37] BAV, *Carteggi Toniolo*, doc. n. 3979, cit. Questa lettera di Andrea Torricelli era in risposta ad un telegramma di Toniolo che lo sollecitava all'adesione al documento pontificio.

[38] Ivi, doc. n. 3977, cit.

[39] Ivi, doc. n. 3973, cit.

2°. Che si debbano *invitare cordialmente* tutti i gruppi, o fasci, o circoli democratici cristiani ad una *vera, leale, fiduciosa, costante* sottomissione ai voleri espliciti del Santo Padre; *mostrando la certezza* che tutti aderiranno o si incorporeranno nell'Opera dei Congressi, ma *dichiarando in pari tempo* che chi non volesse obbedire ai voleri espliciti del S. Padre, saranno messe da parte e non riconosciute in verun modo dal Gruppo, sia società, sia periodico di qualunque genere.

3°. Che si debba invitare i cattolici a favorire seriamente tutti la unione degli animi, *mettendo da parte i ricordi del passato,* ed ogni *asprezza di polemica,* ed ogni *questione personale,* principalmente nei giornali.

4°. Che si debba chiedere apertamente il *concorso pecuniario,* sia per le spese del 2° gruppo, di cui *si darà pubblico rendiconto,* sia per la *fondazione del giornale proprio, ufficiale* imposto, si può dire, dalla S. Sede. E qui avrà luogo l'indicazione della mia offerta come inizio della sottoscrizione.

5°. Che si preghino i giornali cattolici a caldeggiare gli aiuti pecuniari sia per l'opera tutta, sia per il 2° gruppo.

6° Infine che si debba affermare il proposito di corrispondere al mandato della S. Sede, ed al bisogno urgente: mostrando a tutti vane le speranze dei socialisti che gli Atti della S. Sede condannino la Democrazia Cristiana, o che divisioni siano tra i cattolici, o che momentanei e inconsiderati atti debbano comechessia avere conseguenza.

Ecco il mio concetto. Vorrei poi che questo atto — *indicante che il programma ormai è dato dalla S. Sede, e che abbraccia non solo l'attività religiosa, ma altresì la civile, la economica, la sociale*: solo escludendo la *stretta politica* (e ciò è da indicare) — fosse compilato subito e contemporaneamente mandato al Presidente Generale dell'Opera e al card. Rampolla per averne pronta approvazione » [40].

Per non lasciar alcun dubbio ai suoi interlocutori bergamaschi, Radini aggiungeva alcune « Informazioni », in un foglio a parte « perché debbono esser riservate a lei e a Medolago e non lette in adunanza », in cui il linguaggio era assai meno curiale e più spregiudicato nei giudizi e nelle indicazioni.

[40] Acs, b. « Movimento cattolico », l. di G. Radini Tedeschi a Rezzara, Roma 13 febbraio 1902 ore 12.

« Il contegno del *Domani* è riprovevole. Anche solo la dichiarazione di presentare un *Memorandum,* quando è questione di *Istruzioni che la S. Sede* dà ai vescovi, è una vera impertinenza: peggio il dichiarare che la S. Sede divide l'azione religiosa dalla civile. E' una sfuggita per sottrarsi all'obbedienza. Il *Memorandum,* a ciò che mi dichiarano le Autorità competenti non sarà ricevuto. La S. Sede non muterà, sia che le osservazioni vengano da un lato, sia che dall'opposto. Anche il contegno di qualche altro, pure ottimo giornale, che difese la presentazione del *memorandum,* ha fatto penosa impressione. *Ottima* impressione l'ordine del giorno del fascio di Milano; e della rappresentanza di Bergamo. Frasi miti verso coloro che sono stati tocchi chiaramente, perché non avevano voluto persuadersi prima; ma siasi fermi nell'escludere Comitati, Circoli, Gruppi, Fasci, che non si incorporino all'opera. Del 2° Gruppo molto si aspetta; ed esso deve procurare di organizzarsi fortemente e prontamente » [41].

Col passare dei giorni il tentativo dei cristiano sociali di ottenere dalla Santa Sede un segnale che potesse dare un minimo di fiducia ai giovani democratici cristiani sembra andare a buon fine, ma dalla Segreteria di Stato si vuole la più piena sottomissione di tutti i democratici cristiani, specie dei romani. In seguito ad un colloquio privato tra il card. Rampolla e Soderini, questi riferiva a Medolago Albani che

« il Cardinale desidera questo: che tu cioè, ricevuto il memoriale dei giovani, faccia le osservazioni che crederai del caso, indicando quel che credi accettabile o no, proponendo *liberamente* le modificazioni che reputerai opportune. Ci aggiungerai le modificazioni che ti parrebbero utili ad introdurre nello statuto dell'Opera dei Congressi; e facendo il tutto proprio del 2° gruppo, lo mandi *in via segreta* al Cardinale stesso, il quale farà studiare la cosa senza che altri dell'Opera abbia ad intervenire a paralizzare come che sia l'azione tua e del 2° gruppo. Che se poi giudicherà opportuno avere altre spiegazioni verbali da te, te lo farà conoscere in tempo utile per mezzo mio. Io, appena avuto il memoriale dei giovani, te lo manderò. Il Cardinale desidera che i giovani, qui di Roma, facciano innanzi tutto atto di sottomissione. Io mi ci

[41] Ivi, foglietto di « Informazioni » di G. Radini Tedeschi.

proverò, ma gli animi sono ancora così scaldati che non so se e quanto vi potrò riuscire. Non mi rimane che sperare nell'aiuto del Signore e nella cooperazione tua e degli amici. Ho ottenuto, a stento, che non pubblicassero l'intesa tua con Murri e la tua lettera a lui; ma non ho potuto ottenere che non ne parlassero punto come ne li avevo vivamente pregati [42], o meglio come ne avevo pregato il Salimei che è l'unico che ho visto e che continuerò a vedere, giacché con troppi temo non si concluderebbe nulla. Ho ottenuto pure che non si pubblicasse il memoriale, e che stessero un poco più quieti. Chiesi del pari in alto che facessero tacere i giornali perché, colle polemiche, non si fa che inasprire gli animi. Il Cardinale vorrebbe che tu pubblicassi una dichiarazione pel 2° gruppo in cui, pure dando un'accettazione generica, aggiungessi che il 2° gruppo studierà con amore i desideri dei d.c. della cui ubbidienza alla S. Sede non dubita. Tu se vuoi, potresti mandarmi un progetto di dichiarazione che io farei confidenzialmente vedere al Cardinale perché veda se gli sta bene, ed allora mi pare che tu potresti pubblicare senza timore. Del resto al Vaticano, mi pare che non facciano punto quistione di mutazione del Presid.te Generale ma solo di unità di azione per ciò che riguarda i d.c. » [43].

Se l'impegno maggiore nei giorni immediatamente successivi alla pubblicazione dell'*Istruzione* da parte degli ambienti della curia romana è quello di creare l'immediata e totale adesione delle strutture organizzative del movimento cattolico italiano al documento pontificio, non meno sollecita è l'azione che la curia rivolge alle

[42] Sotto il titolo *Utile a ricordare*, i democratici cristiani romani ricostruivano i rapporti con il II gruppo dal congresso di Taranto, nel numero de « Il Domani d'Italia » del 16 febbraio 1902, p. 2.

[43] Archivio Medolago, l. di E. Soderini, Roma 15 febbraio 1902. Nel concludere la lettera Soderini confermava a Medolago: « Non ho bisogno di dirti che io divido *completamente* tutte le tue singole idee. Intanto tiriamo innanzi e adempiamo il difficile mestiere di raccomodare i cocci rotti dagli altri nostri colleghi. Parecchie delle disposizioni del nuovo statuto sono rimaste buone; altre mi pare abbiano perduto coi ritocchi non poco. Io non scrivo ora ad altri che a te, perché mi pare che se avremo troppi galli a cantare — e certi mi sembra che cantino un poco troppo — non conchiuderemo più nulla ».

varie diocesi. L'intento, in questo caso, è quello di rendere manifesto all'opinione pubblica un consenso di massa che, partendo dai fedeli, sotto l'attenta guida dei vescovi, giunga sino alla cattedra di Pietro: si vuole in tal modo dimostrare inequivocabilmente che tutta la cattolicità italiana è unita nel segno del pensiero pontificio.

In effetti lo scopo è ben presto raggiunto: lettere, petizioni, telegrammi, addirittura poesie [44] giungono alla Segreteria di Stato da tutta Italia ed in particolare dalle diocesi di provincia. Dal tipo di linguaggio usato in questi documenti — che il più delle volte ricorre peraltro ad espressioni ripetitive e stereotipate — è possibile cogliere un doppio e contrastante intento. Da una parte, specie nelle zone dove sono presenti gruppi democratici cristiani, i vescovi vogliono mostrare l'immediata e compatta adesione alla *Istruzione* ed anzi quasi mettersi in prima fila in modo tale che il vertice romano, constatando la solida unione che vige fra governo della diocesi e sudditi, apprezzi sempre più la guida del pastore locale.

[44] Il parroco di S. Vito presso Incisa Valdarno, Attilio Galletti, aveva già mandato una poesia al pontefice in occasione del suo onomastico; ora inviava un sonetto in onore del card. Rampolla, « uno dei più validi cooperatori » del papa e firmatario dell'*Istruzione*.

« Sibila il vento, ed orride procelle
Batton la Nave ognor del maggior Piero;
Stuolo di figli perfido e ribelle
Sdegna del gran Leon l'alto pensiero:
Ma come il Sol tra le minori stelle
Sei Tu che al cuor dell'immortal Nocchiero
Raggi di luce infondi, e dolci e belle
Vibri note di amor santo e sincero.
O Mariano, a Te sorride il Cielo;
Il nome tuo dai buoni è benedetto;
Son con te l'opre del fecondo zelo.
Dei tristi è fumo l'infelice boria;
Maria Ti chiama figlio prediletto,
E vuol che grande splenda la tua gloria ».

In Asv, *Segreteria di Stato*, 1902, rubrica 12, fasc. 4, doc. n. 155.

Dall'altra, si avverte quasi un senso di liberazione rispetto alle incertezze ed agli equivoci dei mesi e degli anni precedenti: ora da parte del vertice si è parlato in modo chiaro; la stessa scelta di quel tipo di documento (una « Istruzione ») voleva essere un chiarimento per tutti e voleva, secondo quanto si affermava nella frase introduttiva al documento medesimo, « togliere qualsiasi motivo di malintesi e dissensi tra i cattolici italiani » [45]. Ed allora se non ci sono più « malintesi », molti vescovi approfittano del momento cosicché — pur senza cadere nel linguaggio « triviale » usato da certe testate vetero cattoliche in quei giorni — più che adesioni al documento si hanno veri e propri ringraziamenti alla Santa Sede che ha dato voce al senso comune dell'episcopato, specie di quello di provincia. Si ringrazia cioè il pontefice e il segretario di Stato in quanto — con la legittimazione della loro autorità — ora è possibile rimettere in riga quei giovani scapestrati, limitare, anche a livello locale, quell'attività e quel potere che erano andati assumendo negli ultimi tempi.

In breve il dialogo che si instaura tra diocesi e curia romana è una verifica sulla fedeltà alla linea pontificia, per cui le risposte che partono dalla Segreteria di Stato — anch'esse il più delle volte caratterizzate, com'è ovvio, da un linguaggio ripetitivo e burocratico — tendono a sottolineare, apprezzandola, « l'esemplare docilità » o « la sincera docilità » di chi ha aderito al documento, oppure ad evidenziare « la concorde cooperazione dei vescovi col capo della Chiesa o la « incondizionata ubbidienza di coloro che consacrano le loro energie alla causa Cattolica ».

Contemporaneamente da parte degli ambienti di curia si instaura — con l'aiuto diretto o indiretto dei vescovi — un capillare controllo su chi aderisce e chi no, sul modo e i tempi dell'adesione, sui commenti nella stampa cattolica e non, così che di fatto ven-

[45] *Acta Sanctae Sedis*, cit., p. 401.

gono poste le premesse morali e le basi organizzative di una struttura inquisitoria che troverà — come è noto — pochi anni più tardi la sua massima espressione [46].

Quanto mai funzionante si mostra la macchina di controllo (e non solo da parte della Segreteria di Stato) quando le adesioni non corrispondono alle aspettative e quando i commenti sulla stampa fanno trapelare o esprimono chiaramente le posizioni democratiche cristiane. E' il caso, per esempio, della lettera che il card. Rampolla inviò all'Arcivescovo di Milano « su incarico del S. Padre », per informarlo che, « mentre i primi articoli dell'Osservatore Cattolico, circa la nuova Istruzione emanata dalla S. Sede sull'azione popolare cristiana, avevano incontrata la superiore soddisfazione; non è piaciuto quello del 10-11, intitolato ' Per chiarire le idee ' » [47].

L'attenzione nei confronti della stampa nasceva anche dal fatto che diversi punti dell'*Istruzione* erano dedicati specificamente a questo settore; ai giornalisti veniva ricordato (riprendendo una citazione dalla Lettera pontificia *Epistola tua* inviata il 17 giugno 1885 all'Arcivescovo di Parigi) che il compito loro spettante, « in tutto ciò che tocca gl'interessi religiosi e l'azione della Chiesa nella società, si è di sottostare pienamente, d'intelletto e di volontà, come tutti

[46] Si vedano a tale proposito gli importanti e classici lavori di Lorenzo Bedeschi sul modernismo e l'antimodernismo ed in particolare *La curia romana durante la crisi modernista (Episodi e metodi di governo)*, Parma, Guanda, 1970.

[47] Asv, *Segreteria di Stato*, cit., rubrica 12, fasc. 3, doc. n. 147, copia lettera di Rampolla, 13 febbraio 1902.

Anche Radini Tedeschi, in un'altra lettera-informazione a Rezzara (vedi precedentemente nota n. 41) sempre del 13 febbraio, affermava: « Il contegno del Fascio di Milano è stato approvatissimo. Non così in alcune cose l'*Osservatore;* specie nell'articolo *Per chiarire le idee*, col quale veramente le ha confuse, e falsate per dirla nettamente. Io deploro ed altri con me; ma non posso scrivere a D. Davide [Albertario] perché essendo egli malato non so a chi verrebbe in mano la mia lettera ». Acb, b. « Movimento cattolico », cit., l. di Radini Tedeschi a Rezzara, [Roma] 13 febbraio 1902.

gli altri fedeli, ai loro Vescovi e al Romano Pontefice; di eseguirne e farne conoscere i comandi; di secondarne di pieno volere l'impulso; di rispettare le disposizioni » [48].

Non a caso Francesco Parlati si affrettò ad inviare da Palermo al Rampolla copia di un suo articolo di commento al documento [49] chiedendo la sua approvazione, che non mancò di giungere: « Ho ricevuto il suo foglio del 7 corrente e con esso l'articolo da lei pubblicato — scriveva Rampolla —. Benché mi fosse già noto il suo modo di pensare circa l'obbedienza che devono i cattolici alle direzioni della S. Sede, pure ne ho visto con piacere una sì bella conferma nella citata pubblicazione. Me ne congratulo con lei » [50].

Anche una delle firme più note del giornalismo democratico cristiano, Cesare Algranati, meglio conosciuto con lo pseudonimo di Rocca d'Adria, da Ancona, dove dirigeva « La Patria », per tramite del suo vescovo, inviò un indirizzo di adesione al pontefice, pieno di espressioni a dir poco ridondanti.

« Beatissimo Padre, ultimo per capacità fra i giornalisti cattolici, sento di non cedere a nessuno per la venerazione che nutro per la nostra augusta Religione, per la Santa Chiesa, per la Santità Vostra, alla cui difesa ho consacrato la mia

[48] *Acta Sanctae Sedis*, cit., p. 403.

[49] F. PARLATI, *Roma locuta est*, in « Il Sole del Mezzogiorno », 8-9 febbraio 1902. Come ricorda Angelo Sindoni nella voce dedicatagli, Parlati fu chiamato a Palermo a dirigere « Il Sole del Mezzogiorno » in quanto « secondo l'ambizioso progetto dell'Opera dei congressi isolana, sarebbe dovuto diventare il maggior giornale cattolico del Sud, ma che durò pochi anni ». In *Dizionario storico del movimento cattolico*, cit., vol. III, *Le figure rappresentative*, tomo 2, p. 627. Per il periodo « napoletano » del Parlati, oltre allo studio di A. CESTARO, *La Stampa cattolica a Napoli dal 1860 al 1904*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1965, si vedano ora alcuni cenni in M. MENDELLA, *Napoli di parte guelfa. Saggio sui cattolici napoletani dalla Restaurazione al primo Novecento*, Napoli, Giannini, 1985.

[50] ASV, *Segreteria di Stato*, cit., fasc. 3, doc. n. 140, copia lettera di Rampolla, 12 febbraio 1902.

vita e le mie forze. Nei trepidi momenti che abbiamo decorsi di serie agitazioni anche fra i buoni nel campo dell'organizzazione cattolica, mi è tornato di grande conforto la parte che ha voluto prendere la S.V. di darci quale supremo Pastore della Chiesa una regola stabile e bene ordinata, a cui tutti debbono uniformarsi nel combattere le battaglie di Gesù Cristo. Mi sono pertanto adoperato, come ho saputo meglio negli ultimi numeri della *Patria* di far sentire quanto sapienti e vantaggiose siano le disposizioni della Santità Vostra, inculcando la sommessione, l'unione, l'obbedienza. Beatissimo Padre, accettate la povera offerta dell'umile sottoscritto Vostro figliuolo, e benedite ai miei intendimenti, affinché, per tal modo accalorato da una special assistenza del Signore, possa continuare con maggior alacrità e più largo frutto l'opera a cui mi sono dedicato » [51].

Nella sua lettera di accompagnamento il vescovo di Ancona, mons. Achille Manara, sottolineando l'importanza del ruolo che stava svolgendo « La Patria » con articoli ed appelli alla gioventù « assennati ed opportuni », sollecitava una positiva risposta da parte del Segretario di Stato all'Algranati « per incoraggiarlo a durare saldo nella lotta con abnegazione e retta intenzione » [52].

Non mancarono anche segnalazioni con le quali non si cercavano gli encomi vaticani, bensì si chiedeva alla S. Sede l'intervento repressivo: siamo alle delazioni. Così, per esempio, scriveva da Napoli il presidente del comitato regionale campano dell'Opera dei congressi, barone Luigi De Matteis: « non credo superfluo mettere sotto gli occhi di V.a Em.a Rev.ma uno almeno (e non il peggiore) degli articoli, che la stampa liberale e massonica, specialmente na-

[51] Ivi, fasc. 4, doc. n. 145, l. di C. Algranati, Ancona 18 febbraio 1902. In data 21 febbraio il Rampolla scriveva all'Algranati informandolo che « Sua Santità si è compiaciuta della pronta obbedienza con cui ella ha accolte le Istruzioni testé emanate per l'azione democratico-cristiana ».

[52] Ivi, fasc. 4, doc. n. 144, l. di mons. A. Manara, Ancona 18 febbraio 1902. In effetti pochi mesi più tardi, in seguito ad una dura polemica con Paganuzzi, l'Algranati dovrà lasciare la direzione della « Patria », trasferendosi dal giugno 1902 a Bologna per dirigere « L'Avvenire ». Su questa nuova stagione giornalistica si veda L. BEDESCHI, *Il modernismo e Romolo Murri*, cit., pp. 94 e sgg.

poletana, accetta da certi *democratici cristiani*, e pubblica con troppa eloquente compiacenza. L'autore dell'accluso articolo [53], è un giovane democratico cristiano, che è insieme vice-presidente del nostro Circolo Universitario Cattolico [54]. Si vegga dacciò quanto disastrosa sia la ingenuità di chi si illude guadagnare costoro col promettere, anche in diritti cattedratici, che Roma ora fa la rigorosa, ma poi... allenterà i freni! » [55].

Ancora più indicativo del clima del momento e dei rapporti fra diocesi e curia appare l'episodio relativo al gruppo democratico cristiano di Lucca. Era lo stesso vescovo mons. Giovanni Volpi che in una « riservata » a Rampolla denunciava l'atteggiamento del gruppo democratico cristiano:

« Eminenza l'Unione Democratico Cristiana di Lucca non ha ancora fatta la sua adesione alle nuove disposizioni della S. Sede, mostrandosi riluttante a mettersi sotto la direzione del II Gruppo dell'Opera dei Congressi, e ciò, per quanto si dice, per istigazione di alcuni, e specialmente di un sacerdote di nome Can.co Carlo Fambrini [56]. Stava per richiamare questo ecclesiastico, quando ho saputo che dal medesimo insieme con due altri della detta Unione, è stato inviato direttamente al S. Padre un *telegramma*. Ho potuto leggere il testo del telegramma stesso, e mi pare che tra le molte espressioni di ossequio e di obbedienza si sia voluto evitare quella di adesione e di assoluta sottomissione, che l'autorità ecclesiastica locale voleva anche da parte dell'Unione ai venerati ordini Pontifici. Mi è sorto il dubbio che da una benevola risposta

[53] Un Democratico Cristiano, *La crisi della Democrazia cristiana. Rivelazioni e commenti* [sic], in « Il Pungolo »; 19-20 febbraio 1902.

[54] Il De Matteis, fra le tante cariche che aveva ricoperto nelle organizzazioni cattoliche, era stato anche dal 1896 al 1901 presidente dei Circoli Universitari cattolici. Si veda la voce di A. Cestaro nel *Dizionario storico del movimento cattolico*, II, cit., pp. 178-181 e M. Mendella, *Napoli di parte guelfa*, cit., *passim*.

[55] Asv, *Segreteria di Stato*, cit., fasc. 4, doc. n. 157, l. di L. De Matteis, Napoli 23 febbraio 1902.

[56] Alcune notizie sul Fambrini in G. Cappelli, *La prima sinistra cattolica in Toscana*, Roma, Cinque Lune, 1962.

che essi ricevano dal S. Padre possano prendere occasione di proclamare la piena correttezza della condotta tenuta dalla Unione Democratico Cristiana Lucchese, e quindi ho creduto mio dovere di rendere informato della cosa l'E.V. Rev.ma » [57].

Il giorno seguente Rampolla, nella sua risposta a mons. Volpi, confermava la preoccupazione espressa dal vescovo. « Dall'Unione democratico cristiana di codesta città è pervenuto al S. Padre un telegramma in cui, facendosi omaggio per l'anno giubilare pontificio or cominciato, nulla si dice circa l'adesione alle recenti Istruzioni per la democrazia. Il telegramma porta la firma del Canonico Fambrini e di altri [58]. Temendosi che una risposta a nome del Sommo Pontefice possa dai membri della detta Unione adoperarsi a coonestare il loro modo di operare e l'adesione presentata al Domani d'Italia [59], Sua Santità incarica la S.V. Ill.ma e Rev.ma a comunicare la sua benedizione ai prelodati signori, solo nel caso che ne li crederà meritevoli » [60].

Il richiamo del vescovo, la non concessa benedizione pontificia ed il più generale atteggiamento dei democratici cristiani che si

[57] Asv, *Segreteria di Stato*, cit., fasc. 4, doc. n. 140, l. di mons. G. Volpi, Lucca 20 febbraio 1902.

[58] Il telegramma, oltre la firma del Fambrini, recava quella dell'avv. Gino Galli e di Giuseppe Brancoli Burdraghi ed in effetti faceva riferimento solo alla ricorrenza pontificia. « Unione Democratico Cristiana primo giorno anno giubilare glorioso pontificato esprime Vostra Santità obbedienza figliale fede inconcussa con umile preghiera trionfo Chiesa pace società salvezza democrazia rigenerata Gesù Cristo. Invoca Apostolica benedizione ». Ivi, fasc. 4, doc. n. 141.

[59] Nell'elenco delle adesioni di solidarietà alle posizioni del gruppo romano che « Il Domani d'Italia » andava pubblicando, si legge infatti, nel numero del 16 febbraio 1902: « Lucca. L'Unione d.c. aderisce all'iniziativa degli amici di Roma per l'autonomia delle Associazioni d.c. ». Nello stesso numero era riportata una lunga lettera a firma di « alcuni d.c. di Lucca ».

[60] Asv, *Segreteria di Stato*, cit., fasc. 4, doc. n. 142 e v., copia l. di Rampolla, 21 febbraio 1902.

andavano orientando tutti verso l'adesione all'Istruzione, spinsero anche i democratici cristiani lucchesi ad inviare una lettera al card. Rampolla, nella quale volevano « far conoscere al Santo Padre i loro sentimenti di piena e assoluta obbedienza alla Santità Sua, obbedienza alla quale non hanno mai inteso di sottrarsi ed alla quale, coll'aiuto di Dio, intendono non venir meno giammai. Tale obbedienza protestarono i sottoscritti, a nome dell'Unione, in un telegramma che inviarono a Sua Santità nel fausto giorno 20 corrente, ed in tale dichiarazione vollero esprimere la sottomissione più completa alla Santa Sede, l'accettazione senza riserva di tutte le sue istituzioni, e segnatamente di quelle relative alla democrazia cristiana » [61].

La lettera dei democratici cristiani lucchesi era accompagnata da una di mons. Volpi tutta tesa, ora che il vescovo aveva ottenuto l'adesione, a minimizzare l'episodio, quasi a giustificare il comportamento dei giovani ed a far vedere che il suo intervento aveva rimesso tutto a posto.

« Sono lieto di poter inviare all'Em.za V. Rev.ma la lettera, con la quale, dopo le mie ammonizioni, i firmatari del telegramma al S. Padre esprimono i loro sentimenti di adesione e obbedienza. L'adesione di essi al *Domani* fu inviata ad insaputa mia e dell'Assistente ecclesiastico. Ammoniti dello sbaglio, procurarono di farne sospendere la pubblicazione. Ad ogni modo la lettera che scrivono, riparerà al mal fatto, e poiché io non ho fin qui partecipato loro la benedizione del S. Padre, non giudicandoli meritevoli, finché non avessero fatto il lor dovere, ora che si sono a ciò indotti, sarei vivamente grato all'Em.za V. Rev.ma se avesse la bontà di dire una parola in risposta all'acclusa lettera. Potrei così, affine di ottenere una più completa riparazione, far pubblicare in questo giornale *L'Esare* la lettera di questi democratici-cristiani e la risposta dell'Em.za V. R.ma. Sono buoni figliuoli, ma si sono lasciati un po' trasportare dall'entusiasmo per le idee del *Domani*. Spero ciò non ostante che manterranno gli espressi sentimenti » [62].

[61] Ivi, fasc. 4, doc. n. 161, l. di Fambrini, Galli e Brancoli, Lucca 24 febbraio 1902.

Anche se a differenza di quanto avveniva per la normale corrispondenza la Segreteria di Stato fece trascorrere quasi due settimane, non mancò di inviare una risposta positiva alla richiesta del vescovo di Lucca, ricordando che « Sua Santità non volle mai supporre che la prelodata Unione osasse riluttare ai supremi e gravissimi Suoi insegnamenti » [63].

4. Con l'adesione del secondo gruppo dell'Opera dei congressi e dei democratici cristiani romani si concludeva formalmente la crisi successiva alla pubblicazione dell'*Istruzione*. I « giorni della bufera », come li chiamò Luigi Sturzo, sembravano finiti [64]. Le ultime perplessità — se non proprio opposizioni — erano cadute e la linea dell'adesione in breve tempo era divenuta quella dominante; in effetti era questa quasi una via obbligata in quanto per un verso non era possibile approntare, né teoricamente né praticamente, strategie di resistenza ai dettami della Santa Sede; per altro verso, la linea di " mediazione ", auspice Toniolo, fu vista, sia dai cristiano sociali che da buona parte dei democratici cristiani, come quella su cui attestarsi per poter salvare almeno alcune delle conquiste ottenute nell'ultimo decennio.

[62] Ivi, fasc. 4, doc. n. 160 e v., l. di mons. G. Volpi, Lucca 25 febbraio 1902. L'episodio non è ricordato nella ponderosa biografia di A. Tafi, *Il servo di Dio Mons. Giovanni Volpi (1860-1931)*, Arezzo, Tipografia « La Nuova Stampa » (Città di Castello), 1981.

[63] Asv, *Segreteria di Stato*, cit., fasc. 4, doc. n. 163, copia lettera Rampolla, 8 marzo 1902.

[64] L'espressione di Sturzo in una lettera a Romolo Murri del 12 marzo 1902 pubblicata da L. Bedeschi, *La corrispondenza inedita fra Sturzo e Murri (1898-1906)*, in « Storia contemporanea », a. II (1971), n. 4, p. 783.

Non a caso nei documenti di adesione, pur con toni e modalità assai diverse, non si mancò di riaffermare la validità di certe esperienze qualificanti e caratterizzanti l'attività dei gruppi negli ultimi tempi. Più che il breve testo di adesione inviato dal secondo gruppo dell'Opera [65], mi sembra significativa — in quanto vi si avvertono alcuni accenni alla discussione che abbiamo ricostruito nelle pagine precedenti — la lunga circolare indirizzata a « tutti i sodalizi cattolici d'Italia » da parte del presidente Medolago Albani e dal segretario Rezzara. Si tratta, certo, di un documento che esprime soprattutto filiale obbedienza e sottomissione — e d'altronde da parte dei fedelissimi bergamaschi non ci si deve aspettare colpi di testa o impennate d'altro genere — ma proprio perché in questo momento la Santa Sede conferiva loro la funzione di « centro direttivo e impulsivo » di tutta l'azione sociale cristiana, essi non intendevano ridursi a fare solo da copertura ad un'operazione che aveva comportato gravi lacerazioni nel campo cattolico. Accettavano il ruolo di centro-motore dell'azione popolare cristiana, ma nel senso in cui questa si era avviata negli ultimi mesi; cioè proprio in quella direzione che aveva suscitato l'opposizione dei vetero-cattolici. Ecco quindi che la circolare di Medolago e Rezzara è tutta tesa a ricordare il ruolo che i giovani democratici cristiani hanno svolto negli ultimi tempi, a valorizzarlo ed a considerarlo necessario anche per il lavoro futuro.

[65] « Ricevuti ora da Roma Istruzioni, documenti circa riordinamento Opera Congressi, intesi anche a disciplinare azione democratico cristiana secondo insegnamenti pontificii e bisogni attuali, Secondo Gruppo, cui affidansi compiti delicati importantissimi, facendo piena e sincera adesione nuove direzioni, ringrazia Santo Padre della fiducia che in esso ripone per coordinare e rendere efficaci tutte le forze attive dedicate a benefizio religioso, morale, economico, sociale del popolo, promette adoperarsi con amore, sollecitudine raggiungere nobili, alti fini voluti Sommo Pontefice, dal quale implora Apostolica Benedizione ». In « L'Osservatore romano », 18 febbraio 1902.

« Noi facciamo caldo appello ai compagni di fede e di lavoro, che da molti anni ci sorreggono collo studio, col consiglio, coll'opera e a quelli più giovani ed energici, che, negli ultimi tempi, seppero prendere, d'accordo con noi, un buon posto nelle quotidiane battaglie per il bene religioso, civile e sociale del popolo italiano.
[...] Agli uni e agli altri chiediamo che, tolta di mezzo ogni contesa, le volontà di tutti aspirino ad un solo scopo: porre in esecuzione, con la scorta delle recenti Istruzioni della Santa Sede, quanto comandò e suggerì il Santo Padre nelle sue Encicliche *Rerum novarum* e *Graves de communi* » [66].

E perché non si pensasse che il riferimento ai giovani fosse solo di carattere generico, quasi un riconoscimento morale a chi era comunque sconfitto, Medolago e Rezzara erano ancora più espliciti su questo aspetto rivolgendosi e coinvolgendo tutti i democratici cristiani, tanto quelli che avevano già aderito quanto quelli che ancora resistevano. Il secondo gruppo, infatti, « non può né deve trascurare quel drappello di giovani, freschi di forze ed anche di volontà, il quale milita per la democrazia cristiana [67]; molti di essi non solo hanno già aderito al Secondo Gruppo, ma sotto la sua direzione, attivamente e con buon successo lavorano; dagli altri attendiamo e adesione cordiale e la collaborazione preziosa, affinché più largo campo si apra alla loro energia ed operosità, e si abbia finalmente quella concordia che il Papa ardentissimamente desidera » [68].

Questo riconoscimento non sfuggiva di certo ai democratici cristiani romani che lo evidenziavano nel loro commento agli ultimi

[66] La circolare recava la data Bergamo 15 febbraio 1902 e venne pubblicata in prima pagina su « L'Osservatore romano » del 18 febbraio; nella stessa data uscì anche su « La Voce della Verità ».

[67] Questa espressione parafrasava quella usata dallo stesso Leone XIII nel breve inviato al congresso di Taranto del settembre 1901, in cui chiedeva di non trascurare « quel drappello di giovani freschi di forze ed alacri di volontà, il quale milita per la democrazia cristiana ».

[68] « L'Osservatore romano », 18 febbraio 1902.

eventi: « Il secondo gruppo ha aderito alla Santa Sede e accettato il suo nuovo incarico, non senza aver mostrato in pubblico e privatamente la sua ampia fiducia nei giovani e la volontà di procedere di comune accordo con questi e con la massima larghezza di vedute alla applicazione delle nuove disposizioni » [69].

Altrettanto inconsueto ci sembra il finale della circolare di Medolago e Rezzara, nel quale dagli altissimi propositi politico-religiosi si passava a sottolineare l'esigenza del secondo gruppo che se doveva « applicarsi efficacemente ad attuare il nuovo programma di propaganda e d'azione, affidatogli », riteneva « indispensabile che i cattolici italiani e le Associazioni cattoliche gli forniscano i mezzi proporzionati » [70]. Non si vuol dire che gli aspetti economici dell'organizzazione cattolica fossero di secondaria importanza, ma è certo che il sottolinearli nel primo documento ufficiale dimostra una volta di più che i cristiano sociali erano disposti a svolgere il ruolo loro affidato ma in piena autonomia, anche economica, rispetto al gruppo dirigente dell'Opera dei congressi.

Dal canto loro i democratici cristiani romani si riunirono in assemblea il 18 febbraio ed approvarono un o.d.g. nel quale facevano atto di adesione alla Santa Sede e deliberavano « di inviare le osservazioni riguardanti il nuovo statuto alla presidenza del 2° Gruppo », che era una forma assai più sfumata del famoso « memorandum » che tante reazioni aveva suscitato. Contemporaneamente veniva inviato un telegramma al pontefice (a firma Stirati, Rosa, Valente e Mattei-Gentili) in cui si esprimeva l'obbedienza ai deliberati della Santa Sede, « riconfermando propria incrollabile fiducia che alleanza efficace del cattolicesimo colla democrazia sia pegno di

[69] *La Situazione*, in « Il Domani d'Italia », 23 febbraio 1902.

[70] Si annunciava anche che mons. Radini Tedeschi aveva inviato un'offerta di 500 lire e che ogni anno il secondo gruppo avrebbe pubblicato un rendiconto delle entrate e delle spese.

vicini felici successi per rivendicazioni Chiesa e civili ascensioni degli umili verso pace socale nel Cristianesimo » [71].

La risposta del card. Rampolla era in sintonia con quanto auspicato dal gruppo cristiano sociale, e da Toniolo in particolare, egli infatti scriveva: « l'Augusto Pontefice non dubita della filiale devozione dei giovani democratici cristiani di Roma verso la Sua persona e del loro sincero ossequio alle Sue direzioni; e nutre ferma fiducia che sotto la savia guida del 2° Gruppo dell'Opera dei Congressi, essi porteranno all'azione popolare cristiana lo stesso entusiasmo che per lo passato ». Il Rampolla, però, aggiungeva qualcosa di più sull'*Istruzione*, quasi una spiegazione che dopo l'eco e le polemiche dei giorni precedenti, aveva un significato assai importante. « Le accennate disposizioni pontificie che nella mente della Santa Sede non hanno altro scopo, se non di coordinare le forze democratiche cristiane, renderanno, giova sperarlo, questa azione popolare cristiana più efficace al raggiungimento del suo nobilissimo fine, quale è il sollievo del popolo » [72].

Frase quest'ultima che suscitava grande entusiasmo nei democratici cristiani [73], ma anche in Toniolo che scrisse un articolo, pub-

[71] L'o.d.g. ed il telegramma in « Il Domani d'Italia », 23 febbraio 1902; il solo telegramma anche su « L'Osservatore romano », 21 febbraio 1902.

[72] In « Il Domani d'Italia », 2 marzo 1902. La lettera di Rampolla, datata 21 febbraio 1902, era apparsa nella seconda edizione del settimanale democristiano del 23 febbraio e poi riprodotta in prima pagina nel successivo numero di marzo.

[73] Nel commento alla lettera i democratici cristiani sottolineavano questo passo e affermavano: « coordinamento, non dedizione; maggiore sviluppo della democrazia cristiana, non soppressione ». E dopo aver sintetizzato che la lettera « è insieme la prova certa ed efficace d'una volontà augusta la quale esige che i giovani *sieno trattati bene* », richiamavano l'attenzione dei lettori sull'operato dei democristiani romani: « messi — come organizzazione e come partito — nella necessità di scegliere fra la sottomissione o la diserzione in massa e il rifiuto formale di continuare nel lavoro, noi non potevamo esitare: ed obbedimmo assai più volentieri, dacché una interpretazione autorevole mostrava che, salvi certi supremi criteri, molto si voleva concedere e molto si

blicato dall'« Osservatore romano » [74], dove — come confidava egli stesso al Radini Tedeschi — « plaudendo ai giovani docili volli cogliere l'occasione per ricordare loro d'essere sinceri e coerenti coi fatti, come furono ora parecchi nella parola di obbedienza » [75].

Proprio questi entusiasmi e la delicatezza del momento, fecero sì che tanto i democratici cristiani quanto i cristiano sociali commettessero alcuni errori di valutazione, dimenticando con troppa precipitazione la forza ed il ruolo che i vetero cattolici avevano nel movimento cattolico e nella sua organizzazione. I mesi successivi dimostreranno inequivocabilmente l'inizio di quel « processo inarrestabile di ripiegamento e di crisi della prima democrazia cristiana », come ha notato Mario G. Rossi, « che trovava la sua principale motivazione nel brusco distacco operatosi fra un'avanguardia ancora in via di formazione, come il gruppo dirigente murriano, e la base di massa del movimento, che aveva nelle organizzazioni sindacali il suo principale strumento di aggregazione » [76].

I cristiano sociali, dal canto loro, si illuderanno troppo dell'appoggio di alcuni ambienti vicini al pontefice e non coglieranno gli enormi ostacoli che venivano posti sul loro cammino da parte della dirigenza paganuzziana e dell'autorità ecclesiastica ad essa legata. In più, anche l'*Istruzione* e il nuovo statuto dell'Opera dei congressi, se sul piano organizzativo apparivano come un intervento chiarificatore, erano ancora un'espressione tipica della linea leoniana, incerta fra conservatorismo e riformismo politico-sociale.

poteva ottenere. Con ciò lo stesso sacrificio d'una parte della nostra libertà e del nostro programma di azione immediata diveniva meno grave e lasciava l'adito aperto alla speranza ed ai propositi nuovi ». « Il Domani d'Italia », 2 marzo 1902.

[74] *Una parola ai giovani democratici cristiani*, in « L'Osservatore romano » 26 febbraio 1902, pp. 1-2; l'articolo recava la data, posta da Toniolo, del 21 febbraio.

[75] G. Toniolo, *Lettere*, II, cit., p. 295.

[76] M. G. Rossi, *Le origini del partito cattolico. Movimento cattolico e lotta di classe nell'Italia liberale*, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 104.

LACROIX, SEMERIA, FOGAZZARO. MOMENTI DI UN'AMICIZIA

di **Maurilio Guasco**

Nel momento più acuto della crisi modernista, mentre Pio X stava per pubblicare l'enciclica *Pascendi*, che segna in qualche modo la fine del movimento modernista, se mai vi era stato, gli stessi modernisti avevano cercato, per la prima e l'ultima volta, di incontrarsi per riflettere insieme sulle loro attese e le loro ricerche, ed eventualmente darsi dei programmi comuni. E' stato spesso ricordato che quell'incontro, noto come il convegno di Molveno dal nome della località in cui si tenne alla fine di agosto del 1907, invece di diventare l'alba di un nuovo movimento, si trasformò nel momento di addio da parte di molti amici: al ritorno, trovarono l'enciclica, che per molti di loro significò scelte difficili e spesso cambiamento radicale nella propria vita.

Non era mai nata una chiesa modernista, e non nacque neppure a Molveno, anche se tutta la stampa antimodernista continuava a mettere in guardia contro quell'antichiesa che pareva essersi data anche solide strutture. Non erano pochi a pensare che vi fosse un papa, Paul Sabatier, un collegio cardinalizio, un nunzio itinerante, Von Hügel, tutta una serie di teologi, e anche un vescovo, che però aveva un privilegio raro, quello di non essere stato eletto « vescovo » dai modernisti, ma dall'autorità competente. Mons. Lucien Lacroix, vescovo di Tarentaise fino all'ottobre del 1907, grande estimatore di molti studiosi in odore di eresia, spesso coordinatore di trame e movimenti un po' nell'ombra, venne gratificato, allora e anche dopo, di quel titolo onorifico: vescovo dei modernisti.

Il suo nome non compare spesso sulla stampa, neanche in calce agli articoli, il cui numero non è facile da individuare, da lui scritti; non mi risulta neppure gli sia stato dedicato qualche studio specifico [1]. Ma se si sfogliano gli scritti e le memorie dei modernisti più noti, e gli scritti degli storici del movimento, e ancora più se si sfogliano negli archivi i carteggi dei protagonisti, quel nome vi compare spesso.

I suoi scritti non sono numerosi: nei primi anni di attività, saggi e ricerche, poi soprattutto testi di carattere pastorale, visto il suo ruolo di vescovo diocesano, poi ancora saggi, quando diventa docente universitario. Il suo archivio non è privo di interesse [2]: ci

[1] Diversi anni or sono, era stata iniziata in Francia una ricerca sul suo pensiero e la sua opera, ma non è stata portata a termine. Il materiale per uno studio sul personaggio si può desumere, oltre che dal suo archivio di cui avrò subito occasione di parlare, dai molti riferimenti che si trovano nelle più diverse opere, e dagli articoli che gli vengono dedicati nelle occasioni che lo portarono in qualche modo alla ribalta. Una breve nota biografica nell'indice bio-bibliografico redatto da E. Poulat per il volume *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*, par A. Houtin et F. Sartiaux. Manuscrit annoté et publié avec une Bibliographie Loisy e un Index Bio-Bibliographique par E. Poulat, Paris, CNRS, 1960, p. 371. G. Pioli, dopo averne ascoltato le lezioni, gli aveva dedicato lo scritto *Un gran vescovo lavoratore*, in « Battaglie d'oggi », aprile 1910, pp. 121-125. Ampio spazio gli viene poi dedicato in due opere particolarmente significative: J. Brugerette, *Le prêtre français et la société contemporaine*, Paris, Lethielleux, 3 voll., 1933-1938; L. V. Mejan, *La séparation des Eglises et de l'Etat. L'oeuvre de Louis Mejan dernier directeur de l'administration autonome des cultes*, préface de G. Le Bras, Paris, PUF, 1959. I due autori utilizzarono informazioni di prima mano: il primo ha potuto vedere le carte di Lacroix prima che fossero depositate alla Biblioteca Nazionale di Parigi, in particolare una autobiografia inedita. La seconda si serve del ricco archivio di Louis Mejan, che aveva rapporti molto stretti e informazioni continue dallo stesso Lacroix.

[2] I documenti più significativi sono conservati presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, sezione manoscritti, « Papiers Lacroix », N.A.Fr. (Nouvelles Acquisitions Françaises), 24401-24406. I primi tre volumi sono dedicati alla « Correspondance » (I: 1884-1904; II: 1905-1907; III: 1908-1921); il IV a

rivela cose in parte risapute, ma risolve anche alcuni misteri ancora nascosti; costringe a modificare certi giudizi espressi sul suo conto, gli ridà quel ruolo che ha effettivamente svolto negli anni tra i due secoli, completa certi affreschi abbozzati sulla base di altri archivi. In qualche caso, gli toglie persino qualche merito, e lo riporta a dimensioni più umane. Ci rivela la sua crisi di vescovo deciso a non rompere con le scelte della Chiesa, al momento della separazione, ma anche a mantenere i buoni rapporti con la classe dirigente politica francese, nella quale ha qualche amico influente: per esempio, uno dei personaggi non certo teneri verso la politica ecclesiastica, A. Briand. Sarà anzi proprio quest'ultimo a risolvergli qualche problema, nel momento in cui deciderà di lasciare la diocesi.

Il suo archivio ci rivela anche due progetti di lavoro, rimasti incompiuti, in funzione dei quali pare avere organizzato l'archivio stesso: una biografia dell'amico e collega, altro « vescovo dei modernisti », Mons. Mignot, vescovo di Albi; e forse anche un'autobiografia, sull'esempio di altri protagonisti del suo tempo. Ci rivela soprattutto i suoi legami, le sue relazioni, i suoi interventi, il suo contributo a varie pubblicazioni.

Se volessimo dare alla ricerca sul personaggio un taglio da romanzo giallo, ne avremmo tutti gli ingredienti: conserva legami con liberali e massoni mentre questi sembrano combattere aspra-

Mons. Mignot (lettere e materiale diverso, in vista di una biografia); il V, « Mandements, articles, écrits divers »; il VI, « Documents biographiques ». Molti altri documenti, soprattutto lettere, si possono trovare in altri fondi di amici e corrispondenti. Nei « Papiers Houtin », ad es., si trovano numerosisime lettere scambiate tra i due. Lo stesso nei « Papiers Loisy » e, anche se in numero minore, nella « Correspondance abbé F. Klein ». Sempre alla Nazionale, si conserva un altro documento, meno interessante di quanto si potrebbe pensare. Si tratta di un quaderno rilegato, dal titolo « Calendarium Tarentasiensis » (N.A.Fr. 13225), contenente i verbali manoscritti, molto brevi, del « conseil épiscopal » dal 6 ottobre 1902 al 24 giugno 1907. Ma sono quasi sempre brevi appunti di carattere burocratico-amministrativo o simili.

mente la Chiesa; si dimette dalla sede vescovile, lasciando un po' il sospetto, e in seguito non pochi lo avalleranno, che lo faccia per protesta nei confronti dell'enciclica *Pascendi*. In effetti, le ragioni sono ben diverse, e i primi progetti di dimissione sembrano collocarsi prima dell'enciclica, per dissapori vari con Roma, soprattutto sul problema dei beni della Chiesa, ben documentati nelle sue carte; lascia la diocesi ed entra nell'insegnamento pubblico, proprio mentre religiosi e preti ne sono estromessi; gli capita anche di invitare a pranzo Briand, ricevendolo con perfetto stile da uomo che conosce il mondo [3]; dopo qualche anno di insegnamento, e con un altro papa, gli torna il desiderio di rientrare in una diocesi, e fa passi concreti per essere nominato vescovo nel principato di Monaco.

Ma tutto questo sarebbe solo il quadro esteriore del romanzo giallo; che avrebbe ben altri ingredienti. Negli anni roventi, numerosi quotidiani pubblicano articoli non sempre teneri verso Roma: molti di essi non sono firmati, molti portano firme di personaggi sconosciuti a tutte le anagrafi. Escono anche libri ed opuscoli con titoli significativi: *Lendemains d'encyclique*, firmato « Catholici »; *Ce qu'on a fait de l'Eglise*, firmato con cinque asterischi; *Chez les modernistes*, ecc. Il caso vuole che Mons. Lacroix sia implicato in varie di quelle pubblicazioni; smista articoli ai quotidiani, spesso tramite Paul Sabatier, qualche volta forse ne è anche autore [4]. Non è chiaro quale parte abbia avuto negli opuscoli e libri ricordati; forse si potrebbe, approfondendo l'indagine, chiarire molte cose. Ma intanto si sa che spesso è coinvolto, che rivede i testi, segue la loro pubblicazione, informa gli amici (e talvolta è anche reticente, sollevando qualche sospetto di mancanza di fiducia verso gli stessi). Insomma, un punto di riferimento di grande importanza, e un confidente a cui ci si rivolge anche per qualche parola di conforto.

Il suo archivio conserva anche numerosi pezzi di provenienza italiana; la parte più consistente è di carattere semi-ufficiale: rapporti con il Vaticano, comunicazioni, richiami, autodifese, lettere a cardinali di curia [5]. Ma poi ci sono altre lettere e documenti: un'im-

[3] Lacroix conserva nelle sue carte il resoconto di questo pranzo, avvenuto il 10 febbraio 1914: N.A.Fr.24406, ff.423-430, *Un entretien avec M. Briand*. Al pranzo è presente anche Lemire. Il vescovo ricorda a Briand i loro precedenti rapporti: fu Briand a consigliarlo sul modo in cui salvare i beni della Chiesa, attraverso alla società diocesana di S. Sigismondo (che però la S. Sede non approverà); e fu Briand a promettergli, se fosse stato indotto a dimettersi dalla diocesi, di trovargli un posto o alla Sorbona o al Collège de France (lo avrebbe poi nominato a « Hautes Etudes » nel maggio 1908). Per questo Lacroix lo considera il suo padrino. E il giorno dell'invito a pranzo, lo riceve con queste espressioni: « Mon cher parrain, il vous est sans doute arrivé de déjeuner entre deux femmes. En expiation de ce péché, si péché il y a, nous allons vous faire déjeuner entre deux soutanes, mais vous verrez que ces soutanes sont aussi attentives à vous bien soigner que les deux plus charmantes robes du monde ». Tale resoconto è già stato pubblicato da J. Brugerette, *M. Briand chez Mgr. Lacroix. Impressions et souvenirs*, in « Revue de Paris », 1 octobre 1930, pp. 643-659. Ma sui rapporti di Locroix con Briand si veda la ricordata opera di L.V. Mejan, *La séparation des Eglises..., cit.*, dove appare chiaramente il ruolo svolto da Lacroix nei rapporti con gli uomini politici; e dove appare pure che Lacroix aveva chiesto a Briand, ben prima delle dimissioni, un posto di insegnamento alla « Ecole des Hautes Etudes ».

[4] Uno studio attento delle sue carte, e di altre, dovrebbe permettere di svelare un certo numero di misteri. Qui rinvio soltanto alla bella, e divertente, appendice *Pseudonimi e anonimi modernisti. Studio e bibliografia*, che E. Poulat aggiunge al suo volume *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Brescia, Morcelliana, 1967, pp. 643-694. Lacroix vi compare a più riprese fra gli autori pseudonimi e anonimi individuati.

[5] Fra i nomi che compaiono nella corrispondenza, quelli dei cardinali Di Pietro, Gotti, Rampolla, Merry del Val; poi ancora lettere di Lorenzelli Ferrata, Vannutelli, Lepidi; ancora, dall'Italia, di Scalabrini e Valdambrini. Vi sono poi diverse redazioni della lettera di dimissioni da inviare a Pio X, e di un'altra lettera per comunicare al papa di essere stato chiamato ad insegnare Storia della Chiesa sulla cattedra che per diversi anni era stata di Duchesne. Lacroix si dirà poi convinto che questa nomina non era stata per nulla gradita a Roma.

mancabile corrispondenza con Mons. Bonomelli [6], una lunga lettera a padre Genocchi [7], quando spera di venire promosso al vescovato di Monaco; altri testi minori. E anche una breve corrispondenza con due protagonisti di grande nome, Semeria e Fogazzaro. Per il primo, ha anche scritto la prefazione per l'edizione francese di *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva;* e conserva fra le carte un gustoso ritratto del predicatore barnabita, che ha avuto occasione di ascoltare a Cremona, una volta in cui passò da quella specie di « refugium peccatorum » (o « pater desperatorum »?) che era il vescovo Bonomelli. Del secondo, Fogazzaro, segue le pubblicazioni, e soprattutto legge *Il Santo,* sentendosi in dovere prima di

[6] Le lettere di Bonomelli a Lacroix sono una ventina, tra il 1904 e il 1911. Sono quasi sempre in italiano, di difficile lettura: al punto che in varie occasioni Lacroix si rivolge a qualche amico perché non solo gliele traduca, ma gliene faccia anche copia leggibile. Tale carteggio viene ricordato e parzialmente utilizzato da A. ZAMBARBIERI, *Carteggio Bonomelli-Sabatier,* in « Fonti e Documenti », Centro studi per la storia del modernismo, n. 3, 1974, pp.873-1057, in particolare pp. 907-908, in nota. I testi sembrano essere desunti dalla tesi di laurea presentata nel 1972 presso l'Università cattolica da Isa Fusetti, *Epistolario inedito di Mons. Geremia Bonomelli.*

[7] La lettera a Genocchi è del 6 marzo 1916: il vescovo gli dice di essere fra i candidati del principe di Monaco per quell'episcopato, e di essere disposto ad accettare, se da Roma lo chiederanno. Per fornire all'amico elementi utili, nella lettera ripercorre tutte le difficoltà e le accuse che gli vennero da varie parti, Roma compresa, negli anni precedenti, rispondendo ad ognuna di esse. Conclude esprimendo il suo vivo desiderio di consacrare al servizio pastorale delle anime gli ultimi anni della vita.

Ma su tutta la vicenda della possibile nomina a Monaco, e dei vari candidati proposti, si veda M. BÉCAMEL, *Comment Monseigneur Batiffol quitta Toulouse, à la Noël 1907,* in « Bulletin de Littérature Ecclésiastique », octobre-décembre 1971, pp. 258-288; avril-juin 1973, pp. 109-138, in particolare p. 137, n. 80.

Lacroix avrebbe solo ottenuto, poco prima della morte, una piccola soddisfazione: dopo le dimissioni dalla diocesi era rimasto vescovo senza titolo. Nel 1921 il papa lo avrebbe nominato vescovo titolare di Valletena.

esprimergli tutta la sua ammirazione, poi, dopo la condanna, la sua solidarietà.

Ma chi è veramente Mons. Lacroix, questo personaggio quasi trasformato in protagonista di un romanzo giallo?

E' nato l'8 gennaio 1855 a Reilhaguet [8], diocesi di Cahors, trasferendosi poi con la famiglia a Reims, dove è alunno del seminario minore tra il 1866 e il 1874, per passare poi al seminario maggiore, alunno di filosofia. Ma il suo direttore, M. Bieil, futuro direttore di Saint-Sulpice, lo consiglia di entrare fra i domenicani, nel Terz'Ordine Insegnante, ove resta nove anni, fino al 1884, insegnando in diverse scuole. Nel frattempo, consegue i titoli accademici laici e religiosi, e viene ordinato sacerdote, nel settembre 1882. Due anni dopo, per ragioni di famiglia, rientra nel clero secolare nella diocesi di Reims, durante l'episcopato del cardinal Langénieux. Mantiene però la residenza a Parigi, dove svolge il ruolo di precettore del figlio della contessa de Balleroy, continuando le sue ricerche per la tesi. Preferisce poi farsi incardinare a Parigi, e lasciato il ruolo di precettore diventa collaboratore nella parrocchia di St. Joseph. Riesce anche a presentare la tesi alla Sorbona, per il dottorato in lettere, nel febbraio 1891. Il lavoro si occupa di *Richelieu à Luçon* [9], ed è stato possibile grazie anche alla munificenza della duchessa di Richelieu, che gli ha messo a disposizione l'archivio di famiglia. La stessa, che è anche principessa di Monaco, lo fa nominare canonico

[8] Desumo queste note biografiche dagli appunti dello stesso Lacroix, in particolare da una scheda preparata per il nunzio, probabilmente per fornirgli informazioni in vista della sua promozione all'episcopato (N.A.Fr. 24406, ff. 52-53: la scheda dovrebbe essere stata scritta il 18 ottobre 1900). Fra le sue carte, si trovano poi altri successivi elementi biografici.

[9] Il lavoro era stato pubblicato dall'editore Letouzey et Ané nel 1890, con il titolo: *Richelieu à Luçon. Sa jeunesse, son épiscopat.* Presso lo stesso editore veniva anche pubblicata la tesi latina, *Quid de instituendo principe senserit Vayerius.* Si tratta di uno studio sulla dottrina e i rapporti di Lamothe Le Vayer con Richelieu e Luigi XIV.

di quella città, mentre nell'ottobre 1891 viene nominato *aumônier* del Liceo Michelet, dove resterà una decina d'anni.

Nel 1894, consigliato ancora una volta da M. Bieil, fonda la « Revue du clergé français », il cui primo numero appare il 1 dicembre. La dirige fino al luglio 1898, per passarne poi la direzione a Bricout [10]. Contemporaneamente collabora a diverse riviste e giornali, fra i quali « La Vie Contemporaine », « La Quinzaine », « Le Correspondant ». Nominato vescovo, viene consacrato il 24 giugno 1901, e fa il suo ingresso nella diocesi di Tarentaise nel luglio 1901. Avrà alcune occasioni per recarsi a Roma, dove incontra varie persone, di cui tiene nota nei suoi appunti; nel novembre 1901, oltre a Leone XIII, vi incontra cardinali e personaggi vari, fra i quali Rampolla, Di Pietro, Lepidi, Ferrata, Mathieu, Duchesne. Vi torna nel 1902 e nel 1904: questa volta incontrerà soprattutto Pio X [11] e Merry del Val, e nel viaggio di ritorno Bonomelli e Scalabrini.

[10] Joseph Bricout (1867-1930), già alunno di Loisy, resterà alla direzione della rivista dal 1898 al 1920, continuerà a difendere Loisy per diversi anni, prima di venire a più miti consigli. Avrebbe poi anche diretto il *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses.*

[11] L'incontro sarà anche occasione di malintesi e strascichi polemici. Il vescovo torna in diocesi e racconta nel bollettino diocesano l'udienza avuta dal papa il 17 aprile 1904: *Lettre de Mgr. Lacroix, Evêque de Tarentaise, au clergé de son diocèse, à l'occasion de sa visite à Sa Sainteté Pie X et de l'enlèvement des Crucifix,* in « Bulletin religieux du diocèse de Tarentaise », 1 mai 1904, pp. 227-235. Ricorda che il papa desidera che i sacerdoti non si occupino di questioni elettorali. E aggiunge: « Que le clergé use de ses droits de citoyen pour voter selon sa conscience, rien de mieux; mais si, par malheur, il se jetait dans la lutte électorale, il y perdrait aussitôt l'estime et la sympathie dont il a besoin, pour s'acquitter avec fruit de sa mission spirituelle. Cette règle s'applique non seulement au Clergé d'Italie, mais encore au Clergé de tout les pays où le suffrage universel est en vigueur », p. 231. In data 8 maggio Merry del Val scrive a Lacroix per dire che il papa ha letto il suo articolo; e aggiunge: « Sua Santità si è compiaciuta delle belle espressioni di adesione

Intanto però iniziano gli anni ruggenti: aveva già incontrato Combes nell'ottobre 1902 [12], è in rapporto con Briand e Waldeck-Rousseau; ma soprattutto viene coinvolto nelle grandi speranze e poi nella delusione della crisi, sia quella dei vertici, che porterà alla separazione tra Stato e Chiesa, sia quella interna, che porterà alla *Pascendi.*

Maturano le sue dimissioni, date e accettate nell'ottobre 1907 [13], e finirà per lasciare Tarentaise il 12 gennaio 1908. Grazie a Briand, viene nominato presso la Sezione di Scienze religiose della « Ecole

alla Santa Sede che vi si contengono; ma insieme è rimasta dolorosamente sorpresa nel dover constatare che il colloquio avuto con V.S. non è stato riprodotto con fedeltà. Specialmente in ciò che riguarda la partecipazione del clero nelle elezioni, Sua Santità lamenta che il senso delle Sue parole sia stato travisato. Giova sperare che questa meno esatta riproduzione della parola Pontificia non darà luogo a polemiche in guisa da obligare il Santo Padre a rettificare la sommenzionata relazione: nondimeno Sua Santità ha desiderato che V.S. non ignorasse la dolorosa sorpresa che la Santità Sua ha avuto nel leggere la pagina di cotesto Bollettino religioso, in cui è riferito il suo colloquio con la S.V. Nel farle ciò conoscere, colgo l'occasione per confermarmi con sensi della più distinta stima... ». Il vescovo risponderà il 12 maggio per scusarsi dell'increscioso episodio, e per precisare le sue buone intenzioni nello scrivere l'articolo.

[12] Fra le sue carte, si trova una *Entrevue avec Mr. Combes,* datata 11 ottobre 1902, dedicata ai rapporti fra Stato e Chiesa e ai problemi del Concordato: N.A.Fr.24406, ff. 431-436. In un altro appunto, ff. 64-69, ricorda la sua visita a Waldeck-Rousseau, il 20 maggio 1901, dopo la sua nomina a vescovo. Anche con Waldeck ha rapporti non infrequenti ed amichevoli. Si veda ad esempio come ne parla in una lettera a Lemire, in J.M. Mayeur, *Un prêtre démocrate. L'abbé Lemire 1853-1928,* Paris, Casterman, 1968, p. 298, n. 8.

[13] Le dimissioni vengono precedute da uno scambio epistolare con Roma, e specificamente con Merry del Val. Il vescovo riscrive varie volte la lettera con cui presenta le dimissioni, e la invia poi il 12 ottobre 1907. Merry del Val comunica il 17 ottobre che il papa ha accettato le dimissioni. I giornali ne parleranno ampiamente: si veda ad es. « Le Siècle », 29 octobre 1907, - *La démission de l'évêque de Tarentaise;* « Le Matin », 30 octobre 1907, *L'évêque de Tarentaise. Sa cultuelle chancelle... Sa santé aussi;* « La Vie Catholique »,

pratique des Hautes Etudes ». Sarà famosa la sua lezione di apertura, dedicata al ruolo della critica nella storia della Chiesa [14]. Sarà famosa anche la guerra che gli faranno numerosi cattolici molto ligi all'autorità ecclesiastica.

Non diventerà però famoso come studioso e ricercatore: è forse più una bandiera, che un autentico erudito. E' soprattutto un punto di riferimento, svolge un ruolo di coordinamento fra persone e attività pubblicistiche.

Cambiati i tempi, e il papa, spera di tornare in una diocesi. Così viene candidato, e si candida, per Monaco. Ma non ottiene lo scopo, anche se si raccomanda vivamente a padre Genocchi.

Morirà il 27 gennaio 1922. Fra i ricordi che molti giornali gli dedicano, ve n'è uno nella « Revue Chrétienne » che porta una firma particolarmente significativa: « Socius et Testis ». Si tratta dell'amico e compagno di tante battaglie, Paul Sabatier [15].

3 novembre 1907, *Mgr. Lacroix.* Ma lo stesso vescovo comunica ai suoi fedeli la decisione e i documenti interessanti, nelle *Lettre de Mgr. Lacroix, évêque de Tarentaise, au clergé et aux fidèles de son Diocèse pour leur notifier sa Démission,* in « Bulletin religieux du diocèse de Tarentaise », 1 novembre 1907, pp. 163-171, in cui parla soprattutto della sua cattiva salute. La lettera al papa del 12 ottobre, pp. 172-173; e la risposta di Merry del Val del 17 ottobre, p. 174. Una ricostruzione della vicenda in R. Naz., *La démission de Mgr. Lucien Lacroix évêque de Tarentaise (1901-1907),* in AA.VV.,*La vie culturelle et artistique en Savoie à travers les âges,* Chambéry, Union des Sociétés Savantes, 1972, pp. 209-215.

[14] L. Lacroix, *Du rôle de la critique dans l'histoire de l'Eglise, conférence faite à la Sorbonne (Ecole des Hautes Etudes), le 13 novembre 1908, pour l'ouverture du cours d'histoire de l'Eglise,* Paris, Plon, 1909. Il ministro lo aveva nominato « à la section de sciences religieuses de l'Ecole pratique des Hautes Etudes comme directeur d'études pour l'histoire de l'Eglise moderne depuis le Concile de Trente ». Ma i colleghi pare non avessero molto gradito quella nomina fatta senza seguire le regole canoniche. E quindi non lo considerarono nominato *à la section,* ma *près la section,* quasi ad indicare che era solo un ospite.

[15] *Un souvenir de Monseigneur Lacroix,* in « Revue Chrétienne », 22 mars 1922, pp. 141-146. Nell'archivio, fra le lettere di Sabatier, ve ne sono anche

Un personaggio dunque, che meriterebbe ben altra attenzione; e una documentazione che dovrebbe essere ampiamente utilizzata. Qui mi limito a isolare alcuni momenti della vita di Lacroix, momenti di amicizia, di condivisione e di scambi.

I rapporti con Semeria sembrano nascere grazie al progetto di traduzione francese di uno dei volumi più significativi del barnabita, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva* [16].

Semeria si sente profondamente onorato di tale interesse, come appare dalla lettera che gli scrive da Genova il 12 dicembre 1903:

> Eccellenza,
>
> E' un grande onore che Vostra Eccellenza mi fa occupandosi della traduzione del mio lavoro. Dò *ambabus manibus* tutte le autorizzazioni all'ottimo Professore da Vostra Eccellenza designato e ringrazio lui pure vivamente. Oso sperare in una prefazione dell'Eccellenza Vostra alla modesta opera mia: sarà un passaporto magico presso il pubblico francese [17].

tre da lui scritte dopo la morte di Lacroix. In quella dell'8 febbraio 1922 (N.A. Fr. 24406, ff. 707-708), dice di aver mandato l'articolo alla « Revue Chrétienne ».

[16] L'edizione italiana del volume è del 1902, presso Pustet. Credo del tutto inutile ripetere qui l'ennesima bibliografia semeriana. Rinvio soltanto a tre opere che potranno soddisfare qualsiasi eventuale curiosità. Prima di tutto, i *Saggi... clandestini,* due volumi, Alba, Edizioni Domenicane, 1967, a cura di C. Argenta, con un'introduzione di A. Gambaro e ampie note bio-bibliografiche di V. Colciago; quindi il quarto volume di « Fonti e Documenti », 1975, con *Il caso Semeria (1900-1912),* a cura di A. Gentili e A. Zambarbieri; e infine la voce che gli è dedicata da A. Gentili nel *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia,* Casale, Marietti, 1982, vol. II, pp. 596-602.

[17] L'edizione francese, di cui si parlerà ancora nelle lettere, tarderà un po' ad uscire. Apparirà comunque nel 1906, con il titolo: *Dogme, hiérarchie et culte dans l'église primitive,* Paris, Lethielleux. Conterrà, come richiesto dall'autore, una prefazione di Mons. Lacroix. Il traduttore è F. Richermoz, superiore del seminario minore di Moûtiers, della diocesi di Lacroix.

Le lettere di Semeria sono conservate fra i « Papiers Lacroix », voll. I - II - III, N.A. Fr. 24401-24403. Le ricerche presso l'archivio dei barnabiti delle risposte di Lacroix sono purtroppo risultate vane.

Rimanderò subito il manoscritto. Le condizioni che Vostra Eccellenza otterrà per il traduttore e per me dall'editore saranno buone e le accetto fin d'ora a occhi chiusi.

Dio la conduca presto in Italia.

Baciandole la sacra destra,

dev.mo Giovanni Semeria
Barnabita

Mentre la lettera di Semeria viaggia verso la Francia, anche Lacroix ha spedito qualcosa al barnabita. Nel « Bulletin religieux » della sua diocesi ha pubblicato una pastorale dedicata alla lettura del Vangelo. Vi è annesso il testo del discorso della montagna, con note desunte da quelli che considera i migliori esegeti del momento. Fra questi, il vescovo ha anche inserito Loisy, autore diventato ormai pericoloso, riprendendo le note pubblicate nello stesso anno nel commento da lui fatto a quel discorso. Lacroix precisa che quel commento di Loisy « non è stato oggetto di nessuna censura ecclesiastica », quindi si può tranquillamente raccomandare ai lettori. E aggiunge anche: « Si possono contestare certe teorie ed anche essere sconcertati da certe posizioni ardite del dotto professore. Ma non vi è nessuno fra quanti lo conoscono che non sia disposto a rendere omaggio tanto alla sua pietà e alla perfetta correttezza della sua vita, quanto alla sua vasta erudizione e alla sua immensa operosità » [18].

Semeria è colpito da questa precisazione; e ringraziando il vescovo per il dono della pastorale, è attento a mettere in risalto il

[18] *Lettre de Mgr. Lacroix, Evêque de Tarentaise, au Clergé et aux fidèles de son Diocèse. La lecture de l'Evangile,* in « Bulletin religieux du diocèse de Tarentaise », n. 6, 15 décembre 1903, pp. 83-90. L'accenno a Loisy, p. 89, n. 1. Il testo di Lacroix viene anche pubblicato a parte: *Le Discours sur la montagne. Traduction avec commentaire.* Chambéry, 1904; e ne venne poi fatta anche una edizione italiana: *Il discorso di Gesù sulla montagna. Testo italiano con note di Mons. Lacroix,* Torino, Libreria Salesiana, 1905. Il volume di Loisy da cui sono tratte le citazioni e che non aveva sollevato obiezioni, era la raccolta di quattro articoli usciti nella « Revue d'histoire et de littérature religieuses », 1903, pp. 97-132; 240-280; 336-370; 440-471.

grande valore di quell'inciso su Loisy. Gli scrive infatti, ancora da Genova, il giorno di Natale del 1903:

Eccellenza,

La ringrazio vivamente della sua magnifica pastorale. Ho già cercato di farla conoscere e cercherò ancora di farla coonscere in Italia. Ammiro lo spirito evangelico e il coraggio di Vostra Eccellenza. Quel cenno sul Loisy è un tesoro! Fossero molti i vescovi che unissero all'amore del Vangelo tanta scienza e coraggio.

Io la ringrazio a nome di quanti con me amano il progresso del Regno di Dio in questa povera società oscillante tra molti Farisei superstiti e molti Sadducei rinnovati: ma dove la Dio mercé non mancano i continuatori dell'opera di Gesù.

Arrivederla presto nella mia Italia, anzi in questa bella Genova. Mi benedica Eccellenza e mi creda

suo Dev.mo
Giovanni Semeria Barnabita

Alla lettera, Semeria accompagna il testo della traduzione francese del suo libro, che evidentemente Lacroix gli aveva inviato per una revisione. Infatti Semeria aggiunge in calce alla lettera: « Con questo stesso corriere rinvio il manoscritto del *Dogma*... All righ ». E qualche settimana dopo si preoccuperà logicamente dell'arrivo di quel testo, mentre scrive anche a Lacroix il proprio dispiacere per non poterlo incontrare, probabilmente a Genova, dove forse Lacroix deve passare, ma dicendosi fiducioso di vederlo invece a Cremona, insieme con Bonomelli.

Così infatti gli scrive da Genova il 29 gennaio 1904:

Eccellenza,

purtroppo il giorno 19 febbraio io sarò già a Cremona [19]. Ma spero che non perderò la sua visita, che avrà anzi colà doppia attrat-

[19] Invitato da Mons. Bonomelli, dopo che Mons. Callegari ha rinunciato a fargli tenere il quaresimale a Padova, Semeria si tratterrà a Cremona dal 17 febbraio al 4 aprile, occupato, oltre che nel Quaresimale nel duomo di Cremona, in numerose altre attività oratorie in Cremona e dintorni.

tiva, essendoci con me Mons. Bonomelli, che anche delle questioni bibliche si interessa grandemente.

Sarei bramoso di sapere se il manoscritto francese inviatomi dall'Eccellenza Vostra le è giunto di ritorno, e se posso sperare in una prossima stampa del mio lavoro tradotto in francese.

Nella speranza di rivederla presto, le bacio l'anello.

Dev.mo
Giovanni Semeria Barnabita

E' ancora uno scritto di Lacroix che offre a Semeria l'occasione per una lettera. Il vescovo ha pubblicato una nuova pastorale, dedicata alla carità verso i bambini e i vecchi [20]. Sta anche preparando un viaggio a Roma, e conto di fare una tappa a Genova. Semeria spera molto da questo viaggio a Roma; vi si minacciano nuove condanne, e Lacroix potrebbe avere un ruolo positivo nel colloquio con Pio X. Lo dice a Lacroix nella lettera del 24 febbraio 1904, scritta da Cremona dove è ospite di Mons. Bonomelli, mentre si rammarica anche per la cattiva salute del vescovo.

Eccellenza,

sono dolentissimo di saperla poco bene in salute e mi auguro che le forze tornino presto e intiere. Così potrò vederla dopo Pasqua a Genova. Me ne faccio fin d'ora una festa.

Sto leggendo datami qui da Mons. Bonomelli — che le è riconoscente delle sue parole cortesi e le ricambia il saluto — la sua bella Pastorale sulla carità per gli infermi, nella quale non manca accanto al senso pio, il senso della realtà storica e della realtà presente.

A Roma pare che minaccino nuove condanne contro il Blondel e il Laberthonnière. Chi sa che Vostra Eccellenza vedendo il S. Padre, non possa contribuire a stornare questo regime di terrore che altri vorrebbe inaugurare!

[20] L. Lacroix, *La Charité envers les enfants et les vieillards*, Chambéry, Impr. Savoisienne, 1903.

Le restituisco la carta del Lethielleux approvata, e le rinnovo i miei ringraziamenti per la premura che s'è data, Eccellenza, di procurare una edizione francese del mio lavoro.

Mi conservi la sua preziosa benevolenza e mi creda

Suo Dev.mo
Giovanni Semeria Barnabita

L'amicizia tra i due corrispondenti si va consolidando; ne è prova il fatto che si scambiano le rispettive fotografie. Nella stessa lettera infatti Semeria aggiunge ancora un *P.S.*, per precisare: « Non posseggo della mia persona che un brutto originale: ma appena avrò la mia fotografia mi affretterò di mandargliela. Grazie di cuore per la sua ».

Il vescovo sarà presto in grado di conservare anche memoria visiva dell'immagine del barnabita, e non solo una fotografia. L'incontro a Cremona ha avuto luogo, Lacroix vi passa mentre Semeria predica nella città di Mons. Bonomelli. Quale sia il ricordo che il vescovo francese ne conserva, lo apprendiamo da un testo che Lacroix scrive nel 1914, dopo una visita di Semeria in Francia [21]. Lacroix ha fatto tappa a Cremona nella primavera del 1904, come si augurava Semeria; e hanno avuto occasione per un dialogo. Lacroix ha ascoltato due sue conferenze, ne ricorda le impressioni, le diverse reazioni. Fa un interessante parallelo con Lacordaire, per notare che questi aveva doti di stile e di oratoria di cui Semeria è privo; mentre Semeria si distingue per una ben più larga cultura, e possiede un vero « cervello enciclopedico ». Vivacissime anche le annotazioni sulla sua persona: « plebeo dalla testa ai piedi », una specie di muratore ricco di eloquenza. Enorme, irsuto, barba nera, testa da buldog. Ma un'oratoria straordinaria, una capacità incredibile di affascinare, una forza travolgente, al punto che un uditorio di tre o quattro mila uomini beve le sue parole, uno slancio emotivo eccezionale.

[21] Il testo è conservato nel VI volume dei « Papiers Lacroix », ff. 528-532. Ha come titolo: *Le P. Semeria. 4 mai 1914*. Lo si può vedere nell'appendice a questo saggio.

Lo stesso slancio che affascinerà i preti di Moûtiers, ai quali rivolgerà la parola su invito di Lacroix, un giorno in cui Semeria, in viaggio verso l'Inghilterra, passa dal vescovo mentre il clero è radunato in seminario per il ritiro spirituale [22].

[22] E' ancora il vescovo, nell'appunto appena ricordato, a narrare l'episodio. E' probabile che si collochi nel settembre-ottobre 1905, quando Semeria passò appunto da Moûtiers, insieme con Fracassini, diretto verso l'Inghilterra. Abbiamo notizia di tale passaggio da una lettera, senza data, che Semeria scrive al vescovo da Kensington, 13 Vicarage Gate, in questi termini: « Eccellenza, io e il mio compagno can. Fracassini siamo davvero in ritardo per ringraziare l'Eccellenza Vostra della sua così benevola ospitalità. La causa è tutta sola del nostro viaggio vertiginoso che ci ha dato molto da fare. Ora siamo qui a Londra, ospiti io del Barone Fr. von Hügel e adempiamo al dolce dovere della riconoscenza. Io spero poi di rivedere l'Eccellenza Vostra a Parigi dove mi troverò probabilmente dal 23 al 27 (escluso). Il Barone von Hügel si unisce a me ed al Fracassini nell'ossequiare l'Eccellenza Vostra.

Voglia anche ricordarmi ai bravi professori di Dogma, Morale, Filosofia, al Rettore del Piccolo Seminario, al Romualdo Balducci e al suo Segretario.

Suo dev.mo
Giovanni Semeria »

Che la lettera sia dell'autunno 1905, lo si desume dal *Diary* di von Hügel, che ricorda in quel periodo la visita di Semeria e Fracassini. Si veda *Il caso Semeria*, in « Fonti e Documenti », n. 4, 1975, p. 460, n. 5. L'incontro di Cremona, in casa di Mons. Bonomelli, aveva lasciato in tutti un ricordo molto vivo; oltre a Semeria e Lacroix, erano presenti P. Sabatier, A. Fogazzaro, B. Casciola, T. Gallarati Scotti. Con Lacroix vi è anche il suo segretario, Pierre-Achille Benoît. Per questo Semeria, nella lettera del 10 febbraio 1905, e in altre, parla anche del segretario del vescovo, che aveva potuto conoscere. Su questo incontro, e i vari riferimenti bibliografici in proposito, A. Zambarbieri, *Carteggio Bonomelli-Sabatier, cit.*, pp. 906 ss. Una scheda biografica del segretario di Lacroix, P.A. Benoît, scritta da E. Poulat, in *Alfred Loisy, sa vie, son oeuvre... cit.*, pp. 329-330. Nel 1905 Benoît avrebbe lasciato il vescovo, causa le cattive condizioni di salute. Lacroix ricorrerà allora spesso, soprattutto nei suoi rapporti con le autorità politiche, all'aiuto di A. Houtin, noto esponente e storico del modernismo.

Intanto le nuvole si addensano sul cielo di Francia, nell'ambito dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato. Si parla sempre più apertamente di denuncia del Concordato, di rischio che le posizioni reciproche si irrigidiscano. Lacroix non è certo fautore di simile soluzione, visti i suoi rapporti con le autorità civili [23]. Abbiamo un'eco di questa situazione nella lettera che Semeria scrive da Genova il 10 febbraio 1905, con la quale domanda anche notizie della traduzione del suo libro, che sembra non andare mai in porto:

Eccellenza,

Le scrivo in italiano perché la mia ortografia francese è orribile. E comincio dal chiederle scusa per il mio così lungo silenzio. Sono un pessimo corrispondente epistolare e per di più occupatisimo con scuole, Prediche, Conferenze, Circoli, etc. Ma sono molto riconoscente all'Eccellenza Vostra della memoria buona che ha mostrato conservare di me mandandomi interessantissimi numeri della « Semaine religieuse ». Come fa piacere trovare vescovi così larghi di cuore e perspicaci di mente! Dio ne moltiplichi il numero alla Sua Chiesa. Seguo con vivo interesse le vicende religioso-politiche di Francia, augurandomi che non si giunga alla soppressione del Concordato. Mi pare che questa soppressione segnerebbe un regresso intellettuale nel clero e un prevalere nel clero e nel laicato degli elementi più fanatici. Ab-

[23] Si veda anche in proposito, dello stesso Lacroix, *Pourquoi je suis Concordataire*, in « Bulletin religieux du diocèse de Tarentaise », 15 avril 1905, pp. 2-8; articolo ripreso in buona parte dal « Matin » del 4 aprile 1905. Lacroix sostiene che il regime concordatario è la migliore soluzione dei rapporti Stato-Chiesa, mentre la separazione è auspicata dai nemici della Chiesa, e la legge in proposito contiene numerose ingiustizie. Lacroix scrive proprio nel momento in cui la legge è in discussione alla Camera, discussione che aveva avuto inizio il 21 marzo 1905. La legge sarebbe stata approvata dalla Camera il 3 luglio, con 341 voti favorevoli e 233 contrari; al Senato il 6 dicembre, con 181 contro 102. Promulgata dal Presidente della Repubblica il 9 dicembre, appare al « Journal officiel » l'11 dicembre 1905. Sui dibattiti in proposito, ancora molto utile il volume *La séparation de l'Eglise et de l'Etat (1905)*, présentée par J.M. Mayeur, Paris, Julliard, 1966.

biamo già abbastanza fanatismo nella Chiesa per desiderare che esso cresca.

Nel campo degli studi mi pare ci sia una grande calma; purché non sia la calma foriera della procella!

A proposito di studi non so più nulla della traduzione dei miei lavori che un professore del suo Seminario aveva gentilmente intrapresa. E' finita? S'è fermata? Sarei molto grato a Vostra Eccellenza se me ne facesse informare.

E Vostra Eccellenza passerà da Genova? Forse io verrò in Savoia queste vacanze e allora mi sarà una gran gioia rivedere l'Eccellenza Vostra e il suo segretario.

Mi conservi la sua preziosa benevolenza e mi creda

Suo Dev.mo servo
Giovanni Semeria Barnabita

Qualche tempo dopo, Semeria scrive ancora per chiedere un favore al vescovo: accettare nel suo seminario un giovane che ha lasciato il seminario del suo ordine religioso e pensa di diventare prete nella diocesi di Bonomelli. Ma vorrebbe prima studiare il francese, approfittando degli ultimi mesi dell'anno scolastico. Essendo ormai l'anno scolastico troppo avanzato, il giovane potrebbe, in attesa del nuovo anno, recarsi in Francia e frequentare i corsi del seminario locale, ma soprattutto imparare il francese, in vista del futuro lavoro nell'opera di Mons. Bonomelli.

Semeria approfitta dell'occasione per ricordare come segua ancora con apprensione le vicende francesi, e anche per dire al vescovo che gli amici non lo dimenticano: ha incontrato a Roma Sabatier e hanno logicamente parlato del comune amico.

La lettera è del 6 aprile 1905, ed è scritta da Livorno:

Eccellenza,

Non avendo potuto venire a Mentone a godere della sua ospitalità vengo ora a sollecitare la sua carità per un mio amico. Questi costretto a uscire, per buone ragioni, dal suo ordine religioso (un ordine poco ordinato), non può al momento entrare in Seminario, dove entrerà certo l'anno venturo a Cremona, per dedicarsi poi all'Opera di Mons. Bonomelli.

Ora fu consigliato di profittare di questi mesi residui dell'anno scolastico per imparare praticamente il francese.

Io ho pensato se sarebbe possibile ch'egli sia *ospite* nel Gran Seminario di Vostra Eccellenza, frequentando in pari tempo le scuole di Teologia. Il giovane è intelligente molto, e molto buono. Lo posso garantire conoscendolo da ormai due anni. Se ci fosse spesa da fare, c'è chi provvederebbe... Se Vostra Eccellenza potesse aiutare così questo giovane, farebbe opera buona e utile a lui e non a lui solo. Ove poi non potesse abitare in Seminario, non potrebbe abitare in qualche buona famiglia di Moûtiers e frequentare le scuole? S'intende sempre per questi pochi mesi che restano dell'anno scolastico. La prego di farmi giungere la risposta qui a Livorno (Chiesa di S. Sebastiano) dove sto predicando la quaresima[24].

Ho visto a Roma il primo aprile Mr. Sabatier con cui s'è fatto commemorazione di Vostra Eccellenza.

Seguo la sua lotta per il Concordato, e mi auguro vittoria.

Grazie del Mandamento inviatomi.

Mi ricordi al Segretario e al mio traduttore.

Con profonda stima

Dev.mo
Giovanni Semeria Barnabita

Finalmente il volume di Semeria vede la luce in Francia. Contiene una prefazione di Lacroix, molto lusinghiera per il barnabita. Vengono messe in risalto le sue grandi doti oratorie, la sua ampia cultura, la sua fede profonda[25]. Lacroix mette Semeria a confronto

[24] Lacroix risponde subito, e in modo positivo. Lo apprendiamo da una successiva lettera di Semeria, in data 10 aprile 1905, in cui ringrazia per la disponibilità, e gli parla più dettagliatamente del giovane raccomandato, Romualdo Balducci, dell'Ordine dei Monaci Olivetani; e dichiara di accettare volentieri le moderatissime condizioni finanziarie proposte. Non ho riportato questa lettera, insieme con un breve biglietto di presentazione dello stesso Balducci in partenza per la Francia, in quanto si tratta di semplici comunicazioni formali.

[25] Si veda quanto già detto nella nota 17.

con Lacordaire e Mons. d'Hulst, il noto studioso rettore dell'Institut Catholique di Parigi, per concludere che il barnabita riassume la cultura e le capacità oratorie dei due francesi.

Semeria è commosso da tali elogi, e anche preoccupato per la sempre più difficile situazione francese. Gli scrive infatti da Genova il 16 giugno 1906:

> Monsignore,
>
> non so come ringraziarla delle parole amabilissime con cui Vostra Eccellenza ha voluto presentare al pubblico francese il mio volume. Non è il mio merito, è la Sua amicizia che l'ha ispirata... purché il libro non faccia troppo torto alla bontà dell'illustre Prefazionista.
>
> La mia anima è stata molto vicina alla Sua in questi giorni; l'avenir de la France intéresse le monde catholique... interessa specialmente noi italiani e quanti in Italia amano un Cattolicismo più vivo. Che sarà? I giornali diffondono dei *bruits* molto strani e, spero, tendenziosi. La *resistenza a oltranza*... voilà un beau mot, mais la politique des gros mots est très dangereuse. Sventuratamente c'è in questo momento una tendenza molto rigida...
>
> Il buon Dio ci protegga (...)[26].
>
> Voglia ricordarmi al traduttore mio e a tutti i Professori che conobbi e spero non mi abbiano intieramente dimenticato.
>
> A quando il piacere di rivedere l'Eccellenza Vostra?
>
> Dev.mo
> Giovanni Semeria Barnabita

Resistenza a oltranza, dice con la solita foga Semeria. Solo pochi mesi prima, nella ricordata lettera del 10 febbraio 1905, aveva affermato che « nel campo degli studi mi pare ci sia una grande calma ». Chiedendosi però subito se non fosse la calma « foriera della procella ». Se davvero la situazione fosse calma, non è facile

[26] Segue una richiesta di ospitalità per uno studente di medicina che vorrebbe imparare il francese, facendo eventualmente l'assistente al medico in qualche stabilimento termale locale durante le vacanze estive.

dirlo. Che si avvicinasse la procella, gli avvenimenti successivi ne sarebbero stati la prova.

Uno in particolare ci interessa ricordarne in questo momento, poiché coinvolge un altro ammiratore di Lacroix, il quale contraccambia apertamente stima e ammirazione. Già ben noto per i suoi precedenti romanzi, per le sue amicizie, per i suoi interventi che lo collocano molto vicino agli attuali o futuri personaggi sospetti, Antonio Fogazzaro ha finalmente pubblicato il suo romanzo più discusso e più controverso, dando vita ad un personaggio che avrà presto ammiratori e detrattori ugualmente convinti e numerosi[27]. *Il Santo*, segno di contraddizione per i credenti del tempo, e per i critici letterari degli anni successivi, vede la luce nell'autunno del 1905, sollevando immediatamente le più opposte reazioni[28].

Fra i tanti che scrivono, commentano, criticano, si congratulano, vi è anche H. Bremond, che sembra particolarmente colpito dal romanzo, al punto da scrivere all'autore, dopo la lettura, che alcuni brani (per es. la meditazione di don Clemente a Subiaco) sono « une des belles pages de la littérature éternelle ».

Fogazzaro e Bremond hanno iniziato i loro rapporti, e la loro corrispondenza, nel 1903. Si scambiano notizie, si informano dei

[27] Anche la bibliografia fogazzariana è molto ampia e ben nota. Una messa a punto recente nel *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, *cit.*, pp. 205-209. Fra i testi usciti successivamente, da ricordare l'ampia raccolta di saggi *Antonio Fogazzaro*, a cura di A. Agnoletto, E.N. Girardi, C. Marcora, Milano, Angeli, 1984, e il saggio di E. Franzina, « *Mate de Toni* ». *Le donne, Fogazzaro e l'amore nel fogazzarismo*, in « Schema », 1985, n. 2, pp.87-135. Le lettere di Fogazzaro che vengono qui pubblicate si trovano fra i « Papiers Lacroix », vol. II, N.A. Fr. 24402; quelle di Lacroix, fra le « Carte Fogazzaro » della Biblioteca Bertoliana di Vicenza.

[28] Per una panoramica sulle varie reazioni, anche epistolari, alla pubblicazione del romanzo, T. Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro*, Milano, Mondadori, 1934, pp. 398-440 (le citazioni sono fatte sull'edizione del 1963).

reciproci lavori e di quelli degli amici, e fra questi dedicano molta attenzione a von Hügel e a Tyrrell. Avranno anche qualche occasione di incontro, di cui conservano un ricordo prezioso ed affettuoso. Trovano parole di reciproco conforto nei momenti difficili, e di congratulazione per i rispettivi lavori che hanno preso l'abitudine di comunicarsi [29].

Bremond ha molto apprezzato *Piccolo mondo moderno,* e lo ripete spesso all'autore; dicendosi anche ansioso di poter presto leggere *Il Santo,* della cui difficile stesura è periodicamente informato. E verrà logicamente informato anche delle violente polemiche che il romanzo provoca, subito dopo la sua apparizione. Gli scrive infatti Fogazzaro il 24 novembre 1905:

> Caro Signore e amico,
>
> (...) mi proponevo bene di lavorare a qualche cosa per me in questi giorni ma sono preso nel turbine levato dal *Santo,* preso interamente! Ella non ha l'idea del rumore diverso che il mio libro ha levato. Insulti dall'estrema sinistra massonica e insulti dall'estrema destra intransigente clericale; voci di condanne ecclesiastiche; sarcasmi dei mondani; entusiasmi di giovani idealisti e di donne; caricature di giornali umoristici; piogge di articoli che si possono anche non leggere e di lettere cui è duro di non rispondere. Chi se la gode in pace è, credo, l'editore, che in venti giorni ha spacciato 18 mila copie (...).
>
> Mi capita ora di scrivere anche venticinque lettere in un giorno. Dopo non so fare quasi altro. E vorrei tanto anche leggere! Non ci arrivo; poiché poi ho anche rompicapi fuori di casa.
>
> Non farei tante querimonie se avessi in testa un altro lavoro d'arte; ciò mi elettrizzerebbe; ma non ci ho nulla, il mio cervello è ridotto allo stato di limone spremuto. A metter fuori la idea delle Letture [30], aspetto che si calmi la tempesta levata dal *Santo,* che sia ben sicuro dai colpi dell'Indice. Non credo che lo condannino ma voglio essere più tranquillo.
>
> Le stringo la mano con amicizia e La ringrazio ancora tanto, tanto!
>
> Suo
> A. Fogazzaro

[29] La corrispondenza fra Bremond e Fogazzaro è un altro capitolo che sarebbe interessante studiare. Fra le carte Fogazzaro alla Bertoliana di Vicenza sono conservate 23 lettere di Bremond, credo sostanzialmente inedite. Lo stesso si dica delle lettere di Fogazzaro, che si trovano alla Biblioteca Nazionale di Parigi, « Fond Bremond », in via di organizzazione e catalogazione. Fra la « Correspondance passive » si trova anche una busta « lettres autour du modernisme (Buonaiuti, Harispe, Houtin, Fogazzaro, Loisy, Nourry) », in cui sono conservate, in un'altra busta, sette lettere di Fogazzaro. Ma nello stesso fondo vi è anche un altro plico, « Lettres de Fogazzaro », che contiene ancora dodici lettere. Devo alla squisita cortesia dell'amico E. Goichot, noto studioso di Bremond, la segnalazione di queste lettere e anche il concreto aiuto che mi ha permesso di consultarle. Qui mi limito ai pochi cenni concernenti lo scambio epistolare riguardante *Il Santo.*

Bremond gli risponde qualche tempo dopo; ha letto due volte il romanzo per meglio gustarlo, lo considera uno dei migliori libri mai letti. Vi ho trovato l'anima di Rosmini, un ripensamento e reincarnazione italiana di Blondel. Quale migliore conclusione alla trilogia, dopo *Piccolo mondo antico* e *Piccolo mondo moderno?* Gli dice tutto questo nella lettera del 25 dicembre 1905:

> Cher Monsieur,
>
> J'aurais dû vous remercier plus tôt (plus intimément) du *Santo.* La seconde lecture a été plus qu'une grande joie d'art. Peu de livres m'ont étés aussi bons depuis que je lis des livres. C'est un véritable entraînement à la sainteté. Tous les vieux italiens, toute l'âme de Rosmini et de ceux qui l'ont préparé, s'incarnent en un personnage vivace.

[30] Si tratta della ben nota e discussa iniziativa delle *Letture Fogazzaro,* o conferenze, dedicate a soggetti di viva attualità; si veda in proposito *Carteggio Giacosa-Fogazzaro e « Letture Fogazzaro » (1885-1910),* a cura di S. Pivato, in « Fonti e Documenti », n. 9, 1980, pp. 206-284.

Cela valait bien des lectures spirituelles, et tous les sermons du monde. Je suis persuadé que plusieurs auront eu cette impression. C'est vous dire que les hardiesses ne m'ont même pas arrêté, je ne les ai pas vues, je ne les vois pas.

Toute parole qui nous fera renoncer à notre égoisme, paraîtra hardie quand on ne se l'appliquera pas à soi même.

C'est une magnifique conclusion de la trilogie, et par bonheur, ce sermon est une oeuvre d'art pur tout comme les deux *Piccolo mondo*. C'est la formule même du roman catholique. Manzoni avait donné la formule du roman catholique d'avant la grande secousse contemporaine, anti-surnaturelle et sceptique. Le *Santo*, comme me disait hier un jeune hébraïsant provençal, c'est du Blondel repensé, revecu par un italien. Que c'est beau et que c'est bon! (...).

Henri Bremond

Anche Lacroix ha ricevuto il romanzo e lo sta leggendo. Gli piace molto, sottolinea alcuni brani che ha trovato particolarmente significativi e belli, vi legge la denuncia, anche nella Chiesa, di un sistema spionistico adottato in Francia dall'autorità civile; e fa bonariamente capire a Fogazzaro che forse la denuncia e magari la condanna se l'è voluta. Non poteva non aspettarsela, avendo scritto certe cose. Così gli dice nella lettera che Lacroix scrive all'autore il 28 dicembre 1905:

Cher Monsieur,

Combien je suis en rétard pour vous remercier du gracieux envoi de votre volume *Il Santo!* Mais vous devinez que l'épiscopat, du moins en France, n'est pas précisément une sinécure. Aussi suis-je assuré que vous voudrez bien me pardonner mon rétard.

Avec l'aide d'un jeune italien que nous avons ici au Séminaire, je lis, chaque soir, quelques pages de votre livre et j'en suis absolument émerveillé. La rencontre de Jeanne et de Pietro Maironi, dans l'abbaye de Subiaco, est un morceau d'une grâce exquise.

Je vous félicite encore d'avoir si bien mis en lumière le rôle immense, prépondérant, que joue la délation dans la sainte Eglise

de Dieu. Il ne semble pas que Rome ait quelque chose à envier au régime des fiches institué par notre Combes [31].

Enfin, mon enthusiasme a été à son comble, lorsque j'ai lu le discours si ferme, si courageux, si clairvoyant que votre héros tient devant le Saint Père. Je comprends maintenant pourquoi tous les cléricaux d'Italie vous ont dénoncé à l'Index et au Saint Office. Convenez, cher Monsieur, que vous l'avez un peu mérité, et qu'un tel langage était de nature à effaroucher tous les Pharisiens, tous les ténants de la routine et du formalisme.

On me dit que votre roman va paraître dans la « Revue des Deux Mondes », et je m'en réjouis beaucoup parce que votre succès sera immense, aussi bien dans notre pays que dans le vôtre. En vous publiant, j'estime que M. Brunetière fait preuve d'une crânerie tout à fait méritoire.

Avec mes chaleureuses et bien sincères félicitations, je vous prie d'agréer, cher Monsieur, l'expression de ma toute cordiale sympathie

+ Lucien Lacroix
évêque de Tarentaise

[31] E' curioso notare che Lacroix, che ora parla di delazione e soprattutto di « fiches » e di schedature politiche, riferendosi a Combes, dovrà ben presto prendere atto che tale sistema era adottato anche dalla nunziatura in Francia. Sarebbe presto infatti scoppiato il noto « affare Montagnini », dal nome del protagonista; e Lacroix sarebbe stato coinvolto nei progetti di una pubblicazione in proposito. Si veda E. POULAT, *Storia, dogma e critica... cit.*, pp. 684-685. Tra l'altro, pare che Lacroix abbia avuto un certo influsso nella decisione del governo francese di espellere lo stesso Montagnini, le cui « schede » sarebbero poi state scoperte. Mejan ricorda che Montagnini venne espulso « su intervento di Clemenceau e dopo una comunicazione di Briand al Consiglio dei Ministri successiva ad una visita di Mons. Lacroix che aveva rivelato tutto il male che faceva quella specie di spia romana, odiato dal clero francese »: in L.V. MEJAN, *La séparation des églises... cit.*, p. 406. Montagnini, penserà in seguito Lacroix, non gli avrebbe mai perdonato tale intervento, e inoltre lo riteneva il vero responsabile delle informazioni che venivano fornite al governo sulle decisioni della Chiesa.

P.S. Cette lettre est *entre nous*, n'est-ce pas, et non pour le public. Vous avez lu la vaillante brochure de notre ami Sabatier [32]. Les huguenots et les *Saints* parlent à peu près le même langage. C'est un signe des temps!...

Fogazzaro non lascia passare molto tempo per ringraziare il vescovo della sua bontà e delle sue parole. Soprattutto, per tranquillizzarlo sui rischi di una condanna. Fogazzaro è ottimista, lo aveva detto anche a Bremond: gli sono di conforto la parola di Genocchi e la protezione del cardinale Capecelatro [33]. D'altronde, il direttore della « Revue des Deux Mondes » gli ha scritto che la scelta di pubblicare il romanzo in Francia prescinde dai problemi curiali. Non sarà l'eventuale condanna a farlo desistere dal proposito di pubblicazione [34].

Ecco la lettera di Fogazzaro a Lacroix, in data 31 dicembre 1905:

[32] Dovrebbe trattarsi del noto scritto: *A propos de la séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris, Fischbacher, 1905, uscito proprio in quel periodo.

[33] Ciò risulta chiaro dalle lettere che gli scrivono, e di cui parla spesso T. Gallarati Scotti, *Vita di Antonio Fogazzaro, cit.* Capecelatro, che a suo tempo aveva definito *Piccolo mondo antico* « il migliore romanzo italiano, dopo i *Promessi sposi* », dice che la prima parte del *Santo* contiene « le migliori pagine ch'Ella abbia scritto ». Sul pensiero di Capecelatro in proposito, si vedano anche le notizie e i testi riportati nella *Corrispondenza Fogazzaro-Bonomelli*, a cura di C. Marcora, Milano, Vita e Pensero, 1969.

[34] Il romanzo sarà in effetti pubblicato nella « Revue des Deux Mondes » nei numeri del 15 gennaio 1906, pp. 241-294; 1 febbraio, pp. 481-539; 15 febbraio, pp. 721-776; 1 marzo, pp. 5-53; 15 marzo, pp. 355-414. Tra il maggio e il luglio del 1902 la rivista aveva già pubblicato *Petit Monde d'aujourd'hui*. Fra le Carte Fogazzaro, sono conservate sei lettere di Brunetière, tra il 1901 e il 1902, tutte concernenti la pubblicazione di *Piccolo mondo moderno*. Fra i « Papiers Brunetière » alla Biblioteca Nazionale parigina, si trovano invece tre lettere di Fogazzaro, una del dicembre 1898, in cui gli parla del romanzo di Crispolti *Il duello*, e altre due in cui si parla del *Santo*. Sono nel vol. XII della *Correspondance*, N.A. Fr. 25038 ff. 300 bis - 303. Nella prima, del 23

Monseigneur,

Votre lettre est un véritable trésor pour moi et je ne suis pas assez riche pour ne point cacher un trésor qui est à moi.
Soyez tranquille! Du reste personne ici ne croit à l'Index; pardon, ne croit qu'on aille mettre mon livre à l'Index.
On dit que ce serait maladroit et ridicule. Le P. Genocchi m'assure que la chose n'arrivera pas et le cardinal. Capecelatro veille. Quant à Brunetière, comme je lui avais écrit pour le rassurer au sujet de l'Index, il m'a répondu que la Revue publierait « Il Santo » quand même. Voilà qui est crâne!
Veuillez agréer, Monseigneur, mes respectueuses salutations et mes voeux pour la nouvelle année.

A. Fogazzaro

Non passa molto tempo, e i timori di Lacroix si rivelano molto più fondati dell'ottimismo di Fogazzaro. La condanna arriva nei primi giorni dell'aprile 1906: Fogazzaro è in buona compagnia, viene accomunato a Laberthonnière e Viollet. Le discussioni si animano,

dicembre 1905, Fogazzaro si dice disposto a introdurre nelle prime pagine del romanzo un breve riassunto della storia d'amore fra Jeanne e Piero, prima della scomparsa di quest'ultimo, per rendere più compresibile il primo capitolo (il riassunto sarà inserito nel corso del dialogo iniziale fra Jeanne e Noemi). E' poi d'accordo sul fatto che il titolo resti in italiano anche nell'edizione francese. E annota: « Je suis heureux d'apprendre que la Revue aurait publié *Il Santo* même s'il avait été mis à l'Index. Je vous avoue que j'avais là-dessus quelques craintes et j'aurais respecté vos scrupules. Il n'est plus question d'Index et quoique sa condamnation eût peut-être aidé à discréditer cette institution surannée, je préfère de beaucoup qu'elle n'ait pas eu lieu, qu'on puisse dire que les catholiques sont libres de professer les idées de Benedetto ». La successiva lettera, del 10 aprile 1906, dunque subito dopo la condanna, contiene una richiesta di appoggio della candidatura del cardinal Mathieu all'Accademia. Dice di lui Fogazzaro: « Le cardinal est un esprit aussi large que fin; ce n'est pas lui qui aurait mis le *Santo* à l'Index. Ceci ne justifie peut-être pas mais explique la démarche que je me permets de faire auprès de vous ».

giornali e riviste ospitano articoli di ogni orientamento, il mondo laico attende le mosse dell'autore per denunciare, dopo la durezza del papa, eventualmente anche il servilismo e la demissione della propria autonomia intellettuale da parte di Fogazzaro. Anche in Francia le discussioni si accendono; se ne parla nei quotidiani, il « Correspondant » pubblica un ampio saggio sull'opera del romanziere. Lacroix è convinto che la condanna finirà per consacrare l'opera di Fogazzaro: anche se si chiede con che coraggio Semeria parlerà ancora della « libertà intellettuale » dei cattolici, dopo simili avvenimenti.

La lettera di Lacroix è del 12 aprile 1906:

Cher Monsieur,

Faut-il vous plaindre? Faut-il vous féliciter?
Je plains ceux qui vous ont si mal compris et n'ont pas senti tout ce qu'il y a de noble et de généreux dans votre conception du catholicisme libéral et réformiste.

En revanche, je vous félicite de la réclame inespérée et gratuite qui vient d'être faite à votre livre. C'est parfait pour la diffusion de la traduction française.

Je me demande, après cela, comment notre ami, le P. Semeria pourra s'y prendre pour faire des conférences très éloquentes su la *liberté intellectuelle* des catholiques. S'il risque encore une pareille thèse, comme il l'a fait à Crémone [35], tout l'auditoire sera en droit de lui crier: *Il Santo!*...

Tristes temps, en vérité, que ceux où la science, l'éloquence et la poésie sont traquées comme choses dangereuses, et où l'ignorance et la médiocrité sont les titres les plus solides à la faveur de la Curie...

[35] Lacroix era rimasto evidentemente colpito dalle espressioni di Semeria sulla libertà intellettuale dei cattolici, soprattutto perché non condivideva l'ottimismo del barnabita. Ritorna su questo tema anche nel ritratto di Semeria, già citato, che scriverà anni dopo: lo si veda in appendice, *Le P. Semeria.*

Le *Temps* a pris votre défense [36], le *Siècle* aussi [37]. Hier le *Correspondant* a donné sur vous et votre oeuvre un article qui m'a fait plaisir [38]. L'Index couronnera votre gloire en France comme en Italie, et dans tous les pays où il y a des esprits qui pensent et qui goûtent la littérature.

Je vous renouvelle, Monsieur et cher Maître, l'expression de ma respectueuse et toute cordiale sympathie

+ Lucien Lacroix
évêque de Tarentaise

P.S. Je viens de relire le discours de Benedetto. Benoit XIV vous eût encouragé, Pie X vient de vous condamner. *Et nunc erudimini...*

[36] *Lettre de Rome,* in « Le Temps », 12 avril 1906. Parla della sorpresa per la condanna, in quanto il romanzo è ortodosso, e non fa che predicare la tesi di S. Francesco di Sales, sulla necessità per ognuno di rinnovarsi interiormente secondo il Vangelo. L'articolista (che non firma) dice che in Vaticano uno dei membri più eminenti della Congregazione dell'Indice gli ha detto che la condanna è stata voluta dal papa stesso. Le ragioni: si tratta di un laico che vuole predicare il Vangelo puro, svuotato dal suo contenuto dogmatico e morale; e poi vi si raccontano intrighi e relazioni tra prelati e membri del governo. All'osservazione che anche Sarto, nominato patriarca di Venezia, avrebbe preso possesso della diocesi grazie a questi tipi di intrighi, il prelato avrebbe risposto confermando la cosa, ma aggiungendo: « comme vous le savez, toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire ».

[37] *L'Index,* in « Le Siècle », 7 avril 1906. Il commento all'articolo concerne soprattutto la condanna del volume di P. VIOLLET, *L'infallibilité du Pape et le Syllabus,* Paris, Lethielleux, 1904. L'autorità ecclesiastica non ha fatto che confermare quanto si sapeva: il papa non può e non deve riconciliarsi con la società moderna. E conclude: « De tous les défis que Pie X a lancé à l'esprit moderne, bien peu auront, pour la vie intérieure de l'Eglise, d'aussi graves conséquences que ce décret de l'Index ».

[38] DORLISHEIM, *Antonio Fogazzaro. L'oeuvre, l'homme, l'inspiration,* in « Le Correspondant », 10 avril 1906, pp. 161-177. L'articolo dovrebbe essere stato scritto prima della condanna, di cui non si parla. Si tratta di un'analisi, in chiave elogiativa, di tutta l'opera del romanziere. Il testo era stato però ritoccato dalla redazione, senza avvertirne l'autrice. Fra le carte Fogazzaro vi sono infatti due lettere di Sylvine de Dorlisheine (la grafia del nome sembra

Anche questa volta Fogazzaro risponde immediatamente, commosso per le parole del vescovo che lo confortano, che scendono nel suo cuore profondamente ferito « come un fuoco vivificante ». Scrive il 16 aprile 1906:

> Monseigneur,
>
> je ne saurais vous exprimer ma reconnaissance! Les larmes me sont venues aux yeux en vous lisant. Quoique je garde une certaine tranquillité d'esprit grâce surtout à la résolution que j'ai prise de ne point discuter publiquement le décret et de lui prêter cette obéissance externe à laquelle je crois se borner devoir de catholique, je souffre beaucoup et des amertumes qui auraient pu m'être epargnées ne le sont pas.
>
> J'en ai parfois le coeur navré et glacé; votre parole y est entrée comme un feu vivifiant. Que Dieu vous rende, Monseigneur, le bien que vous m'avez fait et soyez bien sûr que je vous compromettrai pas.
>
> Je vous baise les mains avec le plus profond et affectueux respect.
>
> A. Fogazzaro
>
> P.S. Je vous remercie aussi pour l'envoi de votre lettre pastorale qui est une admirable parole évangélique.

Due giorni dopo, Fogazzaro scrive a Crispolti quella lettera che ha il tono di una dichiarazione ufficiale, e che, pubblicata nell'« Avvenire d'Italia », gli avrebbe attirato le lodi ammirate dei cardinali Svampa, Agliardi, Capecelatro, Mathieu, ma anche gli insulti e le condanne più dure provenienti da ambienti clericali e anticlericali [39].

leggermente diversa da quella che appare nell'articolo), scritte da Londra. Nella prima, il 7 novembre 1906, dice di avergli spedito l'articolo su richiesta dell'abbé Klein, e gli dice che alcune frasi dell'articolo sono state cancellate, altre aggiunte, senza avvertirla. Nella seconda lettera, 10 gennaio 1907, lo ringrazia per averle risposto.

[39] T. Gallarati Scotti, *Vita di Antonio Fogazzaro, cit.*, pp. 431-440; la lettera a Filippo Crispolti, p. 431. Fra le lettere conservate da Fogazzaro nel suo archivio, ve n'è anche una di Murri, scritta l'8 aprile. Vi si legge: « On.

Fogazzaro vive la sua *settimana di passione* soprattutto dentro la Chiesa [40], dovendo constatare come anche tra i sacerdoti a cui chiede consiglio, e i sacramenti, vi siano opinioni divergenti, fino al punto che nella sua città certi preti ordinano in confessione, ai penitenti, di bruciare il romanzo, rifiutando l'assoluzione a chi non ubbidisce. I fatti sono noti, ma forse è interessante sentirli narrare ancora una volta dallo stesso protagonista, che si rivolge, anche per un parere, all'amico Bremond.
Gli scrive il 26 aprile 1906:

Senatore, penso molto a Lei da quando ho appreso dai giornali la condanna del suo « Santo ». Io mi ero sempre rifiutato di credere probabile questa condanna; Ella, che forse la prevedeva, troverà ora meno grave perché meno improvviso il colpo. Il Signore le ispiri ora le parole e la condotta più dignitose, più giovevoli alla causa della verità (...) ». Anche Roosevelt gli avrebbe scritto, tempo dopo, come ricorda Gallarati Scotti, *La vita di Antonio Fogazzaro, cit.*, p. 422; e Sabatier, scrivendo al romanziere il 23 maggio 1907, avrebbe detto tra l'altro: « Avez-vous attaché une importance suffisante à la lettre de Roosevelt? Les Américains sont tout fiers d'avoir un Président qui écrive à Fogazzaro. J'ai vu une foule de journaux et de gens qui étaient très heureux de cette lettre ». Ancora anni dopo, e precisamente in una lettera del 6 aprile 1910, Genocchi avrebbe raccontato a Fogazzaro di essere stato ricevuto da Roosevelt, che gli aveva chiesto sue notizie e si era detto molto spiacente di non averlo potuto incontrare a Roma. Genocchi quindi consigliava Fogazzaro di scrivergli: « Credo che una sua lettera a Roosevelt quandochesia, gli farebbe molto piacere ».

[40] Passione dentro la Chiesa, anche perché Fogazzaro non ha mai preso in considerazione l'idea di considerarsi *fuori*. Aveva scritto in proposito alcune frasi rivelatrici, in una lettera a Bremond del 1 marzo 1904, a proposito dei dibattiti sulle condanne a Loisy: « Oh, retenez, retenez ces loysistes pressés de sortir de l'Eglise! Sortir c'est se condamner à l'impuissance, rester c'est remplir dans le corps de l'Eglise une fonction vitale assignée par le Saint-Esprit, qui y a donné un rôle aux énergies progressives aussi bien qu'aux énergies conservatrices. Mon opinion est qu'il ne faut pas polémiser au sujet des décrets de condamnation, qu'il faut les ignorer et continuer notre chemin ». Sembrava quasi un annuncio dell'atteggiamento che sarebbe stato portato a scegliere, fra non molto.

Mon cher ami,

Je vous envoie la lettre que j'écrivis à M. Crispolti. Le silence ne suffisait plus à cause des interprétations différentes qu'on lui donnait. Et maintenant je vous raconterai ma *semaine de passion*. Naturellement cela n'est que pour vous et pour Tyrrell. Laberthonnière le sait déjà [41].

Le jeudi-saint je me présentais à mon confesseur pour prendre Pâques. Il me déclare que je ne pouvais être admis aux sacrements. Je lui observais que j'entendais obéir au décret. Il réplique que c'était mon devoir de faire une déclaration publique. Je ripostais que je ne m'étais attendu à cela et que j'aurais consulté mes amis.

Sept jours après je prenais Pâques à Milan, mon confesseur milanais m'ayant déclaré qu'on n'avait nullement le droit d'exiger de moi la déclaration publique. Je revins à Vicence et je communiais encore à ma paroisse, d'après le conseil du prêtre milanais.

Je voulus bien faire cette déclaration mais dans les termes choisis par moi pour lui donner le caractère d'une obéissance purement externe, et après avoir reçu les sacrements, c'est-à-dire par une acte libre de ma volonté.

Mes amis d'Italie et d'Allemagne en ont eu une excellente impression en reconnaissant que Benedetto n'aurait pas agi autrement et que mon acte est utile à la cause commune.

Les cléricaux intransigeants voudraient une adhésion explicite au décret, pas une simple obéissance. Je ne dirai jamais un sel mot dans leur sens.

Voulez-vous bien me donner l'adresse de Tyrrell à Londres? Je suis résolu pour mon compte, à continuer de travailler pour nos idées mais j'ai besoin plus que jamais de consulter mes amis. Croyez-vous qu'à l'état des choses il cinvienne de pousser *les Lectures* ou y aurait-il quelque chose de différent à faire? Je vais consulter aussi Tyrrell et Laberthonnière.

Ah que j'aurais été heureux de vous voir ici.

Croyez toujours, mons cher ami, à ma très vive affection.

A. Fogazzaro

P.S. A Vicence les confesseurs ordonnent de *brûler* le livre. On assure qu'on a refusé l'absolution à quelqu'un qui a déclaré ne vouloir le faire. Est-ce correct?

[41] Fogazzaro è in corrispondenza con Laberthonnière; di lui conserva sette lettere, scritte tra il 1906 e il 1909. La prima, particolarmente significativa, concerne proprio la condanna. Anche nei confronti di Tyrrell, Fogazzaro nutre grande stima e interesse, « un véritable cult », dirà un giorno a von Hügel. Ha giustamente insistito su questo atteggiamento L. Bedeschi, *Fogazzaro e il modernismo in un carteggio di Von Hügel*, in *Antonio Fogazzaro*, *cit.*, pp. 327-350.

Bremond non ha alcuna esitazione: il comportamento del primo confessore non è corretto, non può essere giustificato neppure da chi voglia attenersi rigidamente al diritto canonico. Non si tratta di un'opinione azzardata, ma della risposta data a Laberthonnière da A. Boudinhon, noto canonista, professore all'Istituto cattolico parigno. Bremond la comunica a Fogazzaro, approvando la sua scelta di una sottomissione esterna, poiché un decreto dell'Indice non può chiedere di più, e presentando anche una interessante casistica europea sugli atteggiamenti di fronte a questi decreti.

I penitenti devono bruciare il libro, per essere assolti? In questi termini, dice ancora Bremond, il problema davvero è posto in modo poco serio. Così infatti l'amico francese conforta Fogazzaro, il 29 aprile:

Cher Monsieur,

Il n'y a pas l'ombre d'un doute. Le confesseur n'avait pas le droit. Laberthonnière a consulté Boudinhon (un des meilleurs canonistes d'aujourd'hui) sur les *devoirs* qui suivent une condamnation. Boudinhon a répondu qu'*on n'était tenu absolument à aucune démarche;* que l'habitude s'était répandue peu à peu d'envoyer un mot de soumission au préfet de l'*Index*, et que — pour ne pas scandaliser — cette démarche était sage, mais la *conscience* n'est aucunement engagée en cette affaire.

Vous avez donc admirablement manovré, en faisant vos Pâques avant d'envoyer une formule de soumission.

De même, la formule choisie est excellente, c'est un acte de discipline, d'obéissance à l'autorité extérieure de l'Eglise, mais qui ne préjuge rien sur votre attitude intellectuelle.
L'Index ne peut en aucune façon être regardé comme l'organe naturel de l'enseignement de l'Eglise. Et comment en serait il autrement. Qu'est ce qu'un livre condamné en bloc. Dans telle page de ce livre, Benedetto fait profession de croire en Dieu. Cela est-il condamné? On demande l'impossible quand on demande d'adhérer intellectuellement par un act de foi à une condamnation de ce genre.
La question des auto-da-fé n'est pas sériueuse, on ne peut pas obliger un pénitent à *brûler* le livre. Le *maximum* serait de l'obliger à le reléguer en une bibliothèque fermée, et de lui en interdire la lecture. En Italie, où le Concile de Trente a été promulgué sans difficultés, la chose est plus claire. En Angleterre, les jésuites eux mêmes ne tiennent aucun compte des décrets de l'Index. En France, il y a toujours eu controverse.
En tout cas, vous ne pouvez pas aller plus avant. Vous avez fait très simplement et noblement ce qu'aurait fait *Benedetto*. La *Verité* elle même en a été édifiée. Exiger, attendre, donner davantage serait de part et d'autre une erreur, et une faute.
Pour les *Lectures*, il me semble, à première vue, qu'il faut aller de l'avant, *comme si de rien n'était*. C'est la tactique à laquelle nous nous rallions tous (...).

Henri Bremond

Bremond sembra moderatamente ottimista nelle sue conclusioni: continuare come se nulla fosse successo, non modificare i programmi già stabiliti. Anche perché, sono le ultime frasi della lettera, « je crois deviner à Rome un peu d'inquietude sur la sagesse de ces coups de force. Il y a, semble-t-il, une oscillation du coté modéré ».

Difficile dire su quali basi Bremond fondasse le sue speranze e le sue attese. E' molto probabile che a Roma non ci fossero affatto dubbi sulla saggezza dell'uso della forza; forse già in quei giorni si cominciava a pensare a un *Sillabo*, e a un'enciclica sul modernismo. Un'enciclica in cui l'autorità ecclesiastica avrebbe dimostrato molte cose: ma non certamente di nutrire dubbi sulla bontà dei metodi forti.

L'enciclica non tarderà a venire; le reazioni da parte dei condannati, o presunti tali, saranno stupite, incredule, polemiche; molti di loro cercheranno una strategia comune, con scarsa fortuna; altri seguiranno strade individuali sofferte e solitarie; qualcuno risponderà, chi apponendo la propria firma sotto gli articoli, chi sotto il velo dello pseudonimo o dell'anonimo. Anche Mons. Lacroix, insieme con Sabatier, torna in campo, scrive agli amici, smista articoli ai giornali. E intanto ritorna ai suoi già avviati propositi di dimissioni, argomento che da tempo lo tenta e che ora tratta con Roma. La quasi coincidenza del post-enciclica con l'annuncio di quelle dimissioni, farà spesso abbinare i due avvenimenti, in un classico caso di « post hoc ergo propter hoc ». Non si può certo escludere che l'enciclica abbia confermato ulteriormente il vescovo nei suoi propositi, accelerando la pratica. Si può invece escludere che sia stato quell'intervento pontificio a suggerire l'idea al vescovo di Tarentaise. I suoi screzi con Roma, documentati nell'archivio, causa qualche sua conferenza o articolo poco apprezzato, soprattutto il suo dissenso sul modo in cui erano state poste le premesse per la separazione, sul ruolo avuto in proposito dalla diplomazia vaticana, sull'atteggiamento romano circa l'incameramento dei beni della Chiesa da parte dello Stato e le possibilità che la prima poteva avere per salvarne almeno una parte [42], lo avevano ormai convinto

[42] E' noto che Mons. Lacroix aveva fondato la società « Saint Sigismond », dal nome dell'antico titolo dei vescovi locali, nello spirito della legge del 1901, con la speranza di salvare i beni immobili della diocesi. Si vedano i *Documents sur la Société de Saint-Sigismond*, in « Bulletin religieux du diocèse de Tarentaise », 1 janvier 1907, pp. 6-11. Ma il papa avrebbe condannato tale scelta, fatta anche da altri vescovi francesi. Su tutta la vicenda, il capitolo *L'association du diocèse de Tarentaise*, in L.V. Mejan, *La séparation des Eglises... cit.*, pp. 375-380. J. Brugerette, *Le prêtre français..., cit.*, p. 597, dice chiaramente che il vescovo aveva dato le dimissioni perché il papa aveva rifiutato di approvare la sua società diocesana. E ricorda anche (p. 585) una lettera di Lacroix a un amico, scritta il 24 settembre 1906, in cui si dice:

di quella scelta, forse determinata anche dal ruolo relativamente marginale che il posto occupato gli assegnava (quando parla delle difficoltà a sopportare il freddo della zona, viene da pensare che abbia in mente ben altro freddo ed emarginazione) [43] e dal desiderio di dedicarsi agli studi, grazie anche alla possibilità di entrare, utilizzando le sue amicizie politiche, nell'insegnamento superiore.

Le sue dimissioni comunque non potevano non sollevare scalpore e reazioni contrastanti: troppo note erano le sue posizioni perché non si pensasse subito che queste fossero state determinate dal clima di restaurazione, con risvolti quasi provocatori, che stava dilagando nella Chiesa.

Abituati a ricevere la sua parola di conforto, Semeria e Fogazzaro si sentono in dovere di svolgere a loro volta il ruolo che Lacroix aveva avuto in altre circostanze. Il primo gli scrive da Genova il 3 novembre 1907, col sentimento di rivolgersi a chi, dopo essere stato apostolo, vive ora il ruolo del martire:

« Sono triste, infinitamente triste. Questa brutta separazione, fatta senza dignità e senza buona fede, nella quale i torti sono pressoché uguali da una parte e dall'altra, sarà la grande prova della mia vita ». Si veda anche J.M. MAYEUR, *Un prêtre démocrate... cit.*, p. 340.

[43] A proposito di quel « freddo », l'amico Mons. Mignot scrive il 3 novembre 1907, commentando le dimissioni: « Evidentemente, non sono le nevi delle Alpi, né il freddo, né i giorni brutti, né il diabete che hanno indotto alle dimissioni il nostro amico di Tarentaise. Tutte queste ragioni sono vere, ma insufficienti. Mons. Lacroix, più sensibile di quanto non sembrasse, soffriva nel vedersi misconosciuto. Le sue intenzioni erano buone, il suo desiderio di servire la Chiesa molto sincero e molto ardente, e malgrado ciò si sentiva attorniato da una atmosfera di diffidenza che ha finito per sembrargli irrespirabile. Aveva il sentimento, secondo me a torto, che in quelle condizioni la sua attività sarebbe stata paralizzata... e si è ritirato. Lo si può lodare o biasimare, ma ciò che è certo é che le sue dimissioni sono state del tutto volontarie, il papa non gliele ha imposte. Il che non significa che si sia dispiaciuto nel riceverle ». J. BRUGERETTE, *Le prêtre français..., cit.*, pp. 597-598.

Monsignore carissimo,

apprendo dai giornali le vostre dimissioni: con quale dolore lo potete immaginare. Io penso alla causa confessata di queste dimissioni — la vostra malferma salute — penso alle *causae* della *causa*, alla lunga catena di dolori e fatiche che hanno prostrato la vostra fibra. E' un'ora triste davvero quella che noi attraversiamo: forse ci vogliono dei *martiri* e non solo degli *apostoli* di un avvenire migliore. Voi siete tra i primi dopo essere stato fra i secondi. Dio accetti il Vostro Sacrificio. Qui in Italia contate e conterete molti ammiratori e amici. Mettete fra questi il sottoscritto povero, poco potente ma fedelissimo

Vostro Dev.mo in Cristo
Giovanni Semeria Barnabita [44]

Fogazzaro scrive da Roma qualche giorno dopo, il 18 novembre, esprimendogli il suo grande rammarico poiché si vuole estinguere una lampada che rischiara il cammino a tanti credenti:

Monseigneur,

Je me reproche de ne vous avoir encore envoyé l'expression de mon chagrin et de ma sympathie, aussi respectueuse que profonde, après avoir appris par les journaux la décision que vous avez prise.

[44] Due di questi ammiratori e amici, anzi, si uniscono concretamente a Semeria per esprimere a Lacroix i loro sentimenti. La lettera contiene infatti un *P.S.* aggiunto da Mattia Federici, dell'Oratorio, che aveva avuto occasione di incontrare Lacroix nella celebre *Maisonnette* di Sabatier. Scrive Federici: « Io pure, memore del desideratissimo incontro di V.E. alla Maisonnette, modestamente e sinceramente mi associo ai sentimenti sopra espressi ». E sul retro della stessa lettera, aggiunge qualcosa anche il seminarista ospitato da Lacroix, R. Balducci: « Eccellenza, mi permetto esprimerle tutto il mio dolore per la situazione in cui Ella si è trovata e si trova per colpa di chi non seppe comprendere la nobiltà e la grandezza della sua anima. Vorrei darle notizia delle mie piccole cose, ma lo farò tra qualche giorno, forse domani. Oggi sento solo il bisogno di rinnovarle l'attestazione della mia riconoscenza affettuosa e devota ».

J'ai eu, en la lisant, la sensation de voir descendre et disparaître une lampe qui éclairait d'en haut le chemin que j'ai pris avec tant d'autres. La lumière qui nous venait de vous n'est pas éteinte, je le sais très bien; mais enfin cette descente nous avertit que notre chemin doit descendre aussi, entrer sous terre y avancer péniblement, jusqu'à ce que la nuit passe et qu'un rayon de l'aube perce jusqu'à nous.

Sans doute, le danger est grand, pour les individus, de désespérer de la lumière, de défaillir, de l'abandonner aux ténèbres. Cela fait que plusieurs d'entre nous n'ont jamais eu plus besoin des prières des autres. Je suis malheureusement des premiers, des faibles. Vous êtes des forts et vous me comprenez.

Je vous baise respectueusement la main

A. Fogazzaro

I rapporti epistolari tra Semeria e Fogazzaro da una parte, e Lacroix dall'altra, forse si fermano qui. Non l'attenzione ai reciproci itinerari successivi al momento della crisi. Lacroix seguirà in particolare Semeria, commenterà ampiamente le vicende connesse al giuramento antimodernista e al permesso che il barnabita otterrà, direttamente da Pio X, di fare qualche piccola restrizione mentale nel momento di pronunciarlo. Lacroix descrive in un appunto quell'avvenimento [45], così come scrive un lungo appunto sulle travagliate vicende di Semeria, fino al noto dissidio tra Stato e Chiesa provocato proprio dalla contestata presenza genovese di Semeria. Tale appunto, già spesso ricordato, è occasionato da una visita di Semeria, il 4 maggio 1914, a dieci anni dal primo incontro avvenuto a Cremona. Lacroix ne ha conservato un ricordo vivissimo, e ne traccia un profilo straordinariamente efficace.

La guerra è alle porte, i due amici la vivranno in modi diversi [46], mentre Fogazzaro ha già chiuso il suo cammino terreno. E

[45] Anche questo appunto, dal titolo *Le P. Semeria et le serment*, conservato fra le carte Lacroix (vol. VI, f. 533), è riportato integralmente in appendice a questo saggio.

[46] Lacroix dedicherà alla guerra una lunga ricerca, pubblicata in 22 parti,

proprio durante la guerra, al vescovo dimissionario tornerà la nostalgia di una diocesi, anche se adatta al suo temperamento di studioso prima ancora che di pastore. Le sue speranze andranno deluse, nonostante sul trono pontificio non ci fosse più Pio X, e nonostante il suo appello a qualche amico romano. A Roma non potevano certo dimenticare il ruolo che aveva avuto nei momenti di crisi, e quel clima di sfiducia che si era formato nei suoi confronti.

Un amico, commentando i suoi ultimi anni, parlerà di vero e proprio dramma interiore, per le sue difficoltà con i cattolici e ancora più con gli anticlericali, che non potevano certo considerarlo uno dei loro, e per la sua relativa estraneità al mondo politico [47]; e anche per le difficoltà con i colleghi universitari, che non avevano gradito quella nomina fatta direttamente dal ministro. Ma un altro amico, che conosceva bene le vicende del vescovo dimissionario, ne ricorda l'operosità straordinaria e l'ammirazione degli abitanti del piccolo centro in cui aveva trascorso l'ultimo periodo della vita. E ricorda la grande dignità con cui il vescovo attese la morte: dopo aver indicato nei minimi dettagli il modo in cui desiderava si svolgessero le esequie, che voleva semplici ma degne della sua dignità episcopale, negli ultimi minuti chiese che gli venisse fatta ascoltare la *Marcia funebre* di Chopin; e sarebbe poi stato accompagnato al cimitero da tutta la popolazione di Pougues-les-Eaux [48].

Logicamente, questo suo supposto dramma, e quella sua operosità eccezionale, dovrebbero essere studiati in modo ben più approfondito. Ma questa, come si dice spesso raccontando avvenimenti che hanno un pò il sapore di una favola, è un'altra storia.

con il titolo generale *Le Clergé et la guerre de 1914*, Paris, Bloud et Gay, 1915-1919.

[47] E' Louis Mejan ad usare queste espressioni, per poi concludere: « ce bon prêtre français termina sa vie de plus en plus seul »: L.V. MEJAN, *La séparation des églises..., cit.*, pp. 487-489.

[48] J. BRUGERETTE, *Le prêtre français..., cit.*, p. 585.

APPENDICE

Le Père Semeria[1]

Aujourd'hui, à 5 heures, j'ai reçu la visite du P. Semeria barnabite, accompagné du P. Berthet[2], son confrère.

Il y a tout juste dix ans que j'ai fait la connaissance du P. Semeria. C'était à Crémone, chez Mgr. Bonomelli. Il y prêchait je ne sais quelle station à la cathédrale. Comme, en revenant de Rome, je m'étais arreté à Crémone, chez l'évêque, j'eus l'occasion d'entendre deux conférences du P. Semeria et de causer longuement avec lui. Il passe pour être le Lacordaire de l'Italie. A vrai dire, j'estime qu'il n'a ni la riche imagination, ni le style prestigieux, ni l'incomparable maîtrise du geste qui distinguaient le prédicateur de Notre Dame. Mais la culture du P. Semeria est plus riche; il possède à fond toutes les sciences ecclésiastiques, et avec cela il est également versé dans la philosophie, l'histoire, la littérature et autres sciences profanes. C'est un cerveau encyclopédique. En chaire, il n'a rien des grâces artistiques de Lacordaire dont le génie était essentiellement aristocratique. Le P. Semeria, au contraire, est plébéien de la tête aux pieds. Il donne l'impression d'un maçon ou d'un terrassier italien, qui, par je ne sais quel miracle de la nature, aurait été favorisé du don le l'éloquence.

Il est énorme. Une ample soutane, retenue par une ceinture de cuir, laisse deviner une structure puissante. La tête est pareillement grosse, énorme. Une chevelure hirsute, une barbe noire, à peine adoucie par quelques fils d'argent et enfin des sourcils en

[1] Il documento che viene riportato si trova nel vol. VI dei « Papiers Lacroix », ff. 528-532. A fianco al titolo, è indicata la data della redazione: 4 mai 1914.

[2] Berthet Clement (1871-1928), era parroco a Notre Dame du Rosaire de St. Ouen.

bataille qui courent d'un bout à l'autre du front et empiètent sur les poupières et sur le nez, donnent à cette phisionomie quelque chose de fruste et de copieusement laid. Mais, dès qu'il parle, cette tête à bouledog s'illumine; les yeux pétillent de malice derrière le verre des lunettes, et la voix, qui a des accents cuivrés, s'impose, prenante et dominatrice.

A Crémone, j'ai vu un auditoire de 3 ou 4 mille hommes suivant assidûment les conférences du P. Semeria, et buvant pour ainsi dire ses paroles. Non pas que le débit soit parfait. I ne s'est pas suffisamment dégagé des traditions oratoires de son pays. Au début surtout de ses discours, il parle d'une façon trop précipitée. On dirait presque un écolier récitant sa leçon, et cela dure tout le long de l'exorde, avec des gestes saccadés qui font songer à Guignol. Mais l'exorde étant fini, l'orateur s'assied et aborde son sujet. Il se révèle alors un tout autre homme. C'est le conférencier qui, du ton le plus naturel, expose son sujet, discute, fait la critique des objections et, avec une dialectique impeccable, conduit ses auditeurs à une conclusion prévue d'avance. Parfois, il suspend son exposition pour s'abandonner aux élans de sa sensibilité. Alors sa voix monte, elle se répand comme les accents d'une trompette sous les voûtes des nefs et, durant quelques instants, fait passer un frisson d'émotions dans tout l'auditoire. Instictivement, quand arrivent ces minutes d'inspiration on jette les yeux sur lui et l'on est tout surpris de voir ce gros homme, si fruste et si balourd, littéralement transfiguré par l'ivresse du verbe. Un jour pourtant, je ne pus me défendre de lui faire une critique.

Il avait fait une conférence sur « la liberté intellectuelle dans l'Eglise catholique » et à l'appui de cette thèse toute conventionnelle, il avait apporté les arguments qu'on a l'habitude de rencontrer dans les manuels d'apologétique. Pour tout autre que lui, la conférence eut étée bonne, excellente même, et surtout très orthodoxe. Il voulut avoir mon avis. Je le lui donnai avec ma franchise habituelle. « Mon cher Père, lui repondis-je, vous avez été éloquent, comme toujours. Mais vous avez fait là un discours à jeune homme.

APPENDICE

Le Père Semeria[1]

Aujourd'hui, à 5 heures, j'ai reçu la visite du P. Semeria barnabite, accompagné du P. Berthet[2], son confrère.

Il y a tout juste dix ans que j'ai fait la connaissance du P. Semeria. C'était à Crémone, chez Mgr. Bonomelli. Il y prêchait je ne sais quelle station à la cathédrale. Comme, en revenant de Rome, je m'étais arreté à Crémone, chez l'évêque, j'eus l'occasion d'entendre deux conférences du P. Semeria et de causer longuement avec lui. Il passe pour être le Lacordaire de l'Italie. A vrai dire, j'estime qu'il n'a ni la riche imagination, ni le style prestigieux, ni l'incomparable maîtrise du geste qui distinguaient le prédicateur de Notre Dame. Mais la culture du P. Semeria est plus riche; il possède à fond toutes les sciences ecclésiastiques, et avec cela il est également versé dans la philosophie, l'histoire, la littérature et autres sciences profanes. C'est un cerveau encyclopédique. En chaire, il n'a rien des grâces artistiques de Lacordaire dont le génie était essentiellement aristocratique. Le P. Semeria, au contraire, est plébéien de la tête aux pieds. Il donne l'impression d'un maçon ou d'un terrassier italien, qui, par je ne sais quel miracle de la nature, aurait été favorisé du don le l'éloquence.

Il est énorme. Une ample soutane, retenue par une ceinture de cuir, laisse deviner une structure puissante. La tête est pareillement grosse, énorme. Une chevelure hirsute, une barbe noire, à peine adoucie par quelques fils d'argent et enfin des sourcils en

[1] Il documento che viene riportato si trova nel vol. VI dei « Papiers Lacroix », ff. 528-532. A fianco al titolo, è indicata la data della redazione: 4 mai 1914.

[2] Berthet Clement (1871-1928), era parroco a Notre Dame du Rosaire de St. Ouen.

bataille qui courent d'un bout à l'autre du front et empiètent sur les poupières et sur le nez, donnent à cette phisionomie quelque chose de fruste et de copieusement laid. Mais, dès qu'il parle, cette tête à bouledog s'illumine; les yeux pétillent de malice derrière le verre des lunettes, et la voix, qui a des accents cuivrés, s'impose, prenante et dominatrice.

A Crémone, j'ai vu un auditoire de 3 ou 4 mille hommes suivant assidûment les conférences du P. Semeria, et buvant pour ainsi dire ses paroles. Non pas que le débit soit parfait. I ne s'est pas suffisamment dégagé des traditions oratoires de son pays. Au début surtout de ses discours, il parle d'une façon trop précipitée. On dirait presque un écolier récitant sa leçon, et cela dure tout le long de l'exorde, avec des gestes saccadés qui font songer à Guignol. Mais l'exorde étant fini, l'orateur s'assied et aborde son sujet. Il se révèle alors un tout autre homme. C'est le conférencier qui, du ton le plus naturel, expose son sujet, discute, fait la critique des objections et, avec une dialectique impeccable, conduit ses auditeurs à une conclusion prévue d'avance. Parfois, il suspend son exposition pour s'abandonner aux élans de sa sensibilité. Alors sa voix monte, elle se répand comme les accents d'une trompette sous les voûtes des nefs et, durant quelques instants, fait passer un frisson d'émotions dans tout l'auditoire. Instictivement, quand arrivent ces minutes d'inspiration on jette les yeux sur lui et l'on est tout surpris de voir ce gros homme, si fruste et si balourd, littéralement transfiguré par l'ivresse du verbe. Un jour pourtant, je ne pus me défendre de lui faire une critique.

Il avait fait une conférence sur « la liberté intellectuelle dans l'Eglise catholique » et à l'appui de cette thèse toute conventionnelle, il avait apporté les arguments qu'on a l'habitude de rencontrer dans les manuels d'apologétique. Pour tout autre que lui, la conférence eut étée bonne, excellente même, et surtout très orthodoxe. Il voulut avoir mon avis. Je le lui donnai avec ma franchise habituelle. « Mon cher Père, lui repondis-je, vous avez été éloquent, comme toujours. Mais vous avez fait là un discours à jeune homme.

Dans dix ans, je vous mets au défi de refaire cette conférence. Après dix ans écoulés, aujourd'hui même, je lui ai rappelé ce détail. « Referiez-vous votre conférence à Crémone sur la liberté intellectuelle? » « Non pas certes, repondit-il avec vivacité. Je sais trop bien, à mes dépens, hélas, que la liberté de l'esprit n'existe pas pour les catholiques ». Un an ou deux après cette première rencontre, je reçus, à Moûtiers, la visite du P. Semeria. Nous étions précisément en pleine rétraite ecclésiastique. L'occasion me parut bonne pour faire entendre à mes prêtres cette parole originale, mais d'une rare puissance.

En le voyant traverser la cour du grand séminaire, leur premier mouvement fut de rire de tout ce qu'il y avait de gauche et de lourd dans ses gestes et dans toute sa personne. Mais après qu'ils l'eurent entendu, ils ne cachèrent pas leur émotion ni même leur enthousiasme. Comme les hommes de Crémone, ils étaient fascinés, subjugués. Depuis, je n'avais plus vu le P. Semeria; nos rélations épistolaires s'étaient faites plus rares, et ce n'est que de loin en loin que j'avais de ses nouvelles par des amis communs.

Néammoins, je suivais avec une sympathie profonde les épreuves aux-quelles il était en butte. Déjà, en 1904, c'est-à-dire au début du Pontificat de Pie X, le Vatican le tenait pour suspect. On ne lui permettait que rarement de venir à Rome, et comme c'était toujours pour quelque discours qui attirait ce qu'il y avait de plus distingué à la cour et à la ville, le cardinal Mery Derval (sic) lui faisait signifier à l'avance l'heure de l'arrivée et surtout celle du départ. Cette grande voix, la plus éloquente de toutes les voix catholiques, inspirait une sorte d'ombrage à la cour pontificale. On eût cru tout perdre si le P. Semeria était resté quelques heures de plus dans la ville éternelle. Il faut en vérité qu'un gouvernement soit bien faible et peu sûr de lui pour recourir à de pareilles mesquineries.

Dès 1905, défense fut faite au P. Semeria de prêcher dans toute l'Italie, et pour le punir d'avoir été un prince de la parole, on le nomma professeur de sixième au collège des barnabites, à Gênes.

Mais cette disgrâce imméritée, qu'il supporta d'ailleurs avec une joyeuse vaillance, bien loin de l'amoindrir dans l'opinion publique, ne fit qu'augmenter son prestige. Il était devenu par la force des choses l'homme le plus consulté et le plus populaire de Gênes. Tous les personnages officiels s'honoraient d'être ses amis, sans compter qu'on le savait ouvertement patronné par la reine Marguerite et plusieurs ministres.

Un pareil état de choses ne pouvait durer. Les intransigeants avaient résolu de se débarasseur de lui à tout prix. L'archevêque de Gênes étant mort, on lui donna pour successeur un évêque vénitien, Mgr. Caron, qui, jusque là, ne s'était révélé que par l'intransigeance de ses idées. A peine nommé, le nouvel archevêque vint à Rome, et après s'être concerté avec le Cardinal Mery-Derval, il pria le général des barnabites d'envoyer le P. Semeria à l'étranger, estimant que ce religieux étant parti de Gênes, il lui serait plus aisé de remplir ses fonctions pastorales. Docile plus que de raison, le général manda le P. Semeria à Rome et lui annonça qu'il l'envoyait à Bruxelles. « Je n'accepte pas ce changement de résidence, repondit le P. Semeria. Quand on change un religieux, c'est d'ordinaire parce qu'on espère qu'il fera plus de bien dans son nouveau poste. Or, je suis certain de ne pas réussir à Bruxelles, dans un pays que je ne connais pas, tandis que j'ai la satisfaction de faire un bien réel à la jeunesse de Gênes ».

Fort embarrassé par cette réponse, le général, qui au fond était sympathique au religieux, ne put se tenir de lui dire la vérité et de lui confesser qu'il avait reçu des ordres formels du Vatican par l'entremise du nouvel archevêque. « Que ne le disiez-vous plus tôt, s'écria le P. Semeria? Je refuse mon changement de destination parce qu'il ne me paraît pas justifié. Mais si vous voulez me frapper d'une peine et m'envoyer en exil, ne vous gênez pas, j'obéirai. Seulement, il sera bien entendu que vous porterez la responsabilité de cette injustice, non seulement vous, mais encore ceux qui vous la font commettre ». Le général n'attacha aucune importance à ces propos, et après le départ du P. Semeria, il s'empressa d'annoncer au Vatican

que l'affaire était terminée. Mais à Gênes, quand on sut qu'il était envoyé en exil, et que le nouvel archevêque n'était pas étranger à cette mesure de rigueur, il y eut dans toute la ville un sursaut de colère et d'indignation. Des hommes influents commencèrent aussitôt une violente campagne de presse où revenait sans cesse cette menace: « Si Semeria s'en va, Mgr. Caron n'entrera pas à Gênes ». L'archevêque, en effet, avait besoin de l'exécature pour prendre possession de son siège de gouvernement, et en particulier le ministre Giolitti, ému par cette campagne d'articles, examina d'un peu près le passé du prélat et, après une enquête nettement défavorable, il refusa l'exéquatur.

C'était une défaite pour le Vatican. Pie X, furieux, frappa d'interdit la ville et le diocèse de Gênes, et décida que puisque on refusait l'archevêque de son choix, aucune fonction épiscopale ne serait remplie dans le diocèse, c'est-à-dire qu'il n'y aurait ni ordination, ni confirmation. Mais le gouvernement tint bon et le pauvre archevêque dut se résigner à ne pas franchir le seuil de sa cathédrale. Et les choses en sont là encore aujourd'hui. Les Gênois s'accomodent fort bien de l'absence de l'archevêque. Quant à celui-ci, il réside en attendant mieux, au monastère du Mont Cassin dont le moines se passeraient fort bien de sa présence. Il y a quelque temps, le Vatican a nommé un administrateur apostolique. Si cet administrateur s'acquitte de sa charge provisoire à la satisfaction de tous, il pourrait fort bien devenir archevêque en titre.

Le Père Semeria et le serment [1]

Le cas du P. Semeria, à propos du serment anti-moderniste, est singulièrement suggestif.

[1] Il testo rappresenta quasi una prosecuzione del documento precedente. Lacroix lo conserva allegato al primo, nel vol. VI dei suoi « Papiers », f. 533.

Quand il connut le texte de ce serment, il déclara tout net à son supérieur que sa conscience lui interdisait de le prêter et qu'il préférerait sortir de chez les barnabites plutôt que d'accepter pour son propre compte certaines condamnations contenues dans le serment. La situation devenait embarrassante. D'une part, le délai imparti pour la prestation du serment allait expirer, et d'autre part le P. Semeria persistait dans son refus. Bien plus, celui-ci avait réuni un pécule de 1500 f. et il se disposait à partir pour la Bavière le jour où il serait mis en demeure de s'exécuter. Ce n'était pas de gaieté de coeur que le Supérieur envisageait l'éventualité de se priver d'un homme comme le P. Semeria. Il eut l'idée très heureuse de lui conseiller d'écrire au Pape. Le P. Semeria trouva le conseil sage et il adressa au Pape une lettre où il lui exposait ses scrupules de conscience et lui demandait s'il se contenterait d'une adhésion purement extérieure et verbale, sans qu'il fût tenu de regarder comme justifiées, dans son fort intérieur, les condamnations contenues dans le serment. Pour être sûr que sa lettre serait remise au pape, il inscrivit sur l'enveloppe la formule magique: *tavolino sacro,* comme pour dire que ce plis devait être déposé sur le bureau même du pape. Or, quelques jours après, il recevait une lettre manuscrite de Pie X lui disant qu'on ne lui demandait que de prêter le serment dans sa forme extérieure et verbale et qu'il n'était pas tenu d'y adhérer intérieurement. Dans ces conditions, le P. Semeria n'hésita pas à prêter le serment, en faisant toutes ses réserves sur le contenu de cette pièce d'ordre disciplinaire. D'où il faut conclure que la cour de Rome n'attache d'importance qu'aux gestes extérieurs d'obéissance et que cette soumission hypocrite dont presque tout le clergé a fait preuve lui suffit pour ses desseins.

UNAMUNO E IL MODERNISMO RELIGIOSO *

di **Alfonso Botti**

La tendenza a collegare Miguel de Unamuno [1] al modernismo religioso non è nuova. Romolo Murri attribuisce allo scrittore la qualifica di « credente modernista », sia pure senza ulteriori specificazioni, nelle *Lettere spagnole* raccolte in volume nel 1911 [2]. Al-

* Il presente saggio, per quanto concepito e redatto tenendo conto della sua pubblicazione autonoma, rappresenta l'anticipazione ed è parte integrante di un più esteso studio sulla crisi religiosa in Spagna tra Otto e Novecento. Per questa ragione manca dei necessari riferimenti al contesto storico e culturale e risulta incompleto di alcuni dati bibliografici.

[1] La letteratura critica su Miguel de Unamuno (1864-1936) è sterminata. Quella relativa al periodo compreso tra il 1937 e il 1965 è stata puntualmente segnalata da M. García Blanco nella *Crónica unamuniana* che compare dal primo (1948) al quindicesimo (1965) volume dei *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno* editi a Salamanca. Lo stesso studioso ha curato le due edizioni delle *Obras completas* e le bibliografie che vi sono contenute. Per orientarsi nel *mare magnum* la migliore rassegna disponibile è tuttavia quella di P. H. Fernandez, *Bibliografia crítica de Miguel de Unamuno (1888-1975)*, Madrid, José Porrua Turanzas, 1976, pp. 336. Per quanto concerne le opere di Unamuno si utilizza qui la più recente e completa edizione delle *Obras Completas* (a cura di M. García Blanco e l'ultimo volume anche di P. De La Dehesa), Madrid, Escelicer, 1966-1971, 9 voll. (d'ora in poi O.C.). Per ovvie ragioni di comprensione cronologica verrà data menzione, di volta in volta, anche della prima edizione e, per completezza, quando esistente, della prima traduzione italiana.

[2] R. Murri, *La Spagna e il Vaticano. Lettere spagnole*, Milano, Treves, 1911, p. 125.

cuni decenni dopo, nel 1943, Oromí definisce modernista la fede di Unamuno per il pragmatismo che ne sarebbe a fondamento, sia dal punto di vista filosofico che teologico [3] e Julián Marías intravede nello scrittore salmantino una parziale simpatia per il movimento novatore [4]. Di lì a poco l'argomento conosce una fioritura d'interventi dovuti allo zelo d'alcuni controversisti, in prevalenza gesuiti, per i quali la puntigliosa sottolineatura del nesso esistente tra Unamuno ed il modernismo è preambolo e alimento alla condanna [5]. Il tema torna alla ribalta, non senza aver trovato nel frattempo significative interpretazioni divergenti [6] e dopo l'avvio di più ponderati

[3] M. Oromí, *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa Calpe, 1943, p. 121, 127.

[4] J. Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943 (2ª ed. Madrid, Espasa Calpe, 1980, p. 176).

[5] Cfr. J. Iturrioz s.j., *Crisis religiosa de Unamuno joven*, in « Razon y fe », (1944), tomo 130, pp. 103-144, dove Unamuno è indicato tra l'altro come forse l'unico modernista che sia pubblicamente apparso in Spagna; Q. Perez s. j., *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1946, arido elenco di passi estrapolati dai testi di Unamuno esibiti in sinossi con la dottrina del magistero e seguiti da giudizi in cui la condanna per eresia s'alterna a quella per modernismo; N. González Caminero s. j., *Unamuno I, Trayecoria de su ideologia y de su crisis religiosa*, Comillas, Universitad Pontificia, 1948, dove si sostiene che su Unamuno influirono i dissidenti modernisti e i teologi e storiografi protestanti (p. 114) e che il soggiorno parigino dello scrittore ne accentuò l'orientamento modernista, giunto al massimo ne *La agonia del cristianismo* (p. 331); J. M. Cirarda, *El modernismo en el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno*, Vitoria, Editorial del Seminario, 1948.

[6] J. L. Aranguren, *Sobre el talente religioso de Miguel de Unamuno*, in « Arbor », (1948), n. 36, pp. 485-503, poi col titolo *Sobre el catolicismo como cultura y sobre el talente religioso de Miguel de Unamuno*, in *Catolicismo y protestantesimo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pp. 185-209. Anche Aranguren riconosce analogie e legami di simpatia tra Unamuno e i modernisti, ma esclude che lo si possa considerare tale per due motivi: perché mancherebbe dell'attitudine conciliazionista tipica del modernismo e perché gli sarebbe estraneo il proposito di riformare la Chiesa catto-

studi nel suo pensiero religioso [7], in occasione della messa all'Indice, nel 1957, *Del sentimiento trágico de la vida* e de *La agonía del cri-*

lica. Il saggio vuol mostrare, al contrario, il senso luterano dell'opera religiosa di Unamuno nonché la deformazione, sempre in senso luterano, della sua stessa concezione della vita. Penetrante come pochi, il saggio, opera di uno dei più acuti e prestigiosi intellettuali spagnoli contemporanei, contrariamente a quanto potrebbe apparire, non entra in conflitto con la tesi interpretativa esposta in questa ricerca dal momento che distinti e diversi risultano i rispettivi oggetti: la valutazione complessiva della religiosità unamuniana quale s'esprime soprattutto ne *El sentimiento trágico de la vida*, nel caso di Aranguren; una stagione di quella ricerca e segnatamente quella che precede detta opera, nel secondo caso.

[7] Tali possono essere considerati, per l'apporto di nuova documentazione e la fuoriuscita dai precedenti *cliché* interpretativi, gli studi pressoché contemporanei di H. Benítez, *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires, Instituto de Publicaciones, 1949 (fondamentale per le lettere a Jiménez Llundain che vi sono pubblicate) e A. Sánchez Barbudo, *La formación del pensamiento de Unamuno. Sobre la concepción de « Paz en la guerra »*, in « Insula » IV (1949), n. 46, pp. 1-2, 6, e soprattutto Id., *La formación del pensamineto de Unamuno: una experiencia decisiva: la crisis de 1897*, in « Hispanic Review » (1950) tomo XVIII, (dove per la prima volta viene segnalata e analizzata la crisi del '97), entrambi rielaborati e confluiti nel successivo volume Id., *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Guadarrama, 1959. Per una severa, e tutt'altro che disinteressata, disamina del lavoro dei due studiosi, cfr. N. González Caminero *s.j.*, *¿ Qué es Unamuno? Evolución de la crítica en torno a su actitud religiosa*, in « Razón y fe », LI (1952), n. 649, pp. 230-238, Id., *El Unamuno de Hernán Benítez*, ivi, n. 654-655, pp. 27-44; Id., *Las dos etapas de Unamuno entrevistas y documentadas por Benítez*, ivi, n. 656-657, pp. 210-239 (dove gli strali del gesuita s'appuntano soprattutto su Benítez, reo, nonostante sia stato professore di teologia dogmatica in un seminario argentino, di essere eccessivamente indulgente verso Unamuno che riconosce come cattolico). E' appena il caso di osservare come per tutta questa fase gli studiosi latinoamericani ancorché religiosi approdino ad una più tollerante valutazione dell'opera unamuniana rispetto alla prevalente rigidezza presso gli autori spagnoli e di come non sia infrequente riscontrare attitudini più concilianti presso autori domenicani di fronte all'intransigenza di quelli gesuiti.

stianismo [8]. Vi accenna poi in modo confuso Moeller nel 1960 [9]; suggerisce successivamente e a più riprese l'accostamento di *San Manuel Bueno, mártir* a *Il Santo* [10]. E' infine, in tempi più recenti,

[8] Cfr. « L'Osservatore romano », 31 gennaio 1957. Sull'eco suscitata dal provvedimento in Spagna, M. García Blanco, *Crónica unamuniana (1956-57)*, in « Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno », (1958), tomo VIII, pp. 100-105; per le ripercussioni in Italia, invece cfr. V. González Martín, *Difusión de la obra de Unamuno y eco de su personilidad en Italia, ivi*, (1978), tomo XXV-XXVI, pp. 91-126, in particolare pp. 102-105; nonché gli interventi di C. Bo, *La condanna di Unamuno*, in « La Stampa », 1 febbraio 1957; D. Lajolo, *I cattolici e il dialogo*, in « L'Unità », 3 febbraio 1957, in cui s'interpreta la condanna in chiave politica vedendovi un provvedimento teso a colpire l'opposizione antifranchista che trova alimento nella lettura dei libri di Unamuno; F. Pasqualino, *Unamuno e il chisciottismo nel mondo moderno*, in « L'Osservatore romano », 20 febbraio 1957. Come preludio alla condanna può leggersi: R. Tucci s.j., *Itinerario spirituale di Miguel de Unamuno*, in « La Civiltà Cattolica », CVIII (1957), q. 2564, pp. 146-159, dove Unamuno è considerato interno a « quella vasta corrente individualistica e antiscientifica che, in campo cattolico, si manifestò soprattutto nel modernismo » (p. 147), la cui influenza è ravvisata a partire dal 1905 ed indicata come massima ne *La agonía del cristianismo*. Lo stesso gesuita tornava di lì a poco sull'argomento inserendosi nel dibattito occasionato dalla condanna e facendo notare come il provvedimento si riferisse solo alle due opere in questione. Tra l'altro scriveva poi: « L'orientazione che oggi prevale negli studi sul pensatore spagnolo propende a riconoscere le non poche somiglianze della sua concezione religiosa con quella del protestantesimo soprattutto liberale e del modernismo »; Id., *Miguel de Unamuno alla ribalta*, ivi, q. 2561, pp. 493-504, la citazione a p. 499.

[9] C. Moeller, *Miguel de Unamuno et l'espoir désespéré*, in *Litterature du XXéme siècle et Christianisme*, IV, Tournai, Casterman, 1960, pp. 45-146. Ha scritto il canonico belga che « las verdades 'cristianas' aparecen en él en un contexto que hace pensar en el 'modernismo social' o en la 'función fabulatriz' de Bergson, que 'crea su objecto' »; p. 111 della tr. castigliana, Id., *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, Madrid, Gredos, 1960, tomo IV.

[10] S. Luppoli, *Il Santo de Fogazzaro y San Manuel Bueno de Miguel de Unamuno*, in « Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno », (1968), tomo XVIII, pp. 49-70. In mancanza di riscontri certi che accreditino Unamuno

rapidamente affrontato da González Martín [11] prima di fornire il principale supporto alla frettolosa tesi interpretativa di Azam circa la natura del modernismo religioso in Spagna [12].

della conoscenza dell'opera fogazzariana, Luppoli riassume entrambi i romanzi costatandone le analogie sul piano dell'ambientazione, dei personaggi e dei contenuti, ma anche le difformità per ciò che concerne la struttura e le diverse poetiche di cui sono espressione. Escludendo il plagio o la semplice adattazione, Luppoli scrive: « *es cierto que hay elementos materiales y formales análogos por lo que no se puede negar que Unamuno recordó 'Il Santo' cuando escribió su novela* » (p. 68). Più esplicito al riguardo è invece Oreste Macrì secondo il quale Unamuno « andò ad attingere al torbido neospiritualismo del Fogazzaro [...] nel tessere il romanzo *San Manuel Bueno Martir* »; O. Macrí, *Varia fortuna del Manzoni in terre iberiche*, Ravenna, Longo Editore, 1976, p. 93. Diversi anni prima sulla genesi del romanzo unamuniano erano state affacciate ipotesi diverse. Sánchez aveva indicato come precedente letterario del lungo racconto la *Profession de foi du Vicaire Savoyard* di Rousseau (A. Sánchez Barbudo, *op. cit.*, pp. 161-163). García aveva sottolineato invece la probabile influenza del libro dello scrittore colombiano Pérez Triana (S. Pérez Triana, *Reminiscencias tudescas*, Madrid, Ricardo Fé, 1902), del quale Unamuno, recensendolo (cfr. *O.C.*, IV, pp. 805-808), aveva scritto di essere rimasto colpito dal terzo dei sette racconti, intitolato *Karl*, storia di un Pastore che pur avendo perso la fede era rimasto a svolgere attività pastorale nella propria parrocchia trovando consolazione negli studi filologici. Nello stesso testo Unamuno faceva poi riferimento al noto romanzo della Humphry Ward, *Robert Elsmere* (1888). Per le osservazioni di García, cfr. l'introduzione in *O.C.*, II, p. 48. La prima edizione del lavoro di Unamuno è: *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*, Madrid, Espasa Calpe, 1933; ora in O.C., II, pp. 1129-1154. Per l'ediz. italiana, cfr. *Sant'Emmanuele buono, martire* (tr. di F. Rossini, Roma, Gherardo Casini, 1955).

[11] V. González Martín, *La cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978, pp. 198-205, dove, principalmente sulla base delle corrispondenze e dei volumi della biblioteca unamuniana, sono rapidamente tratteggiati i rapporti dello scrittore con il modernismo italiano.

[12] G. Azam, *La crisi moderniste en Espagne*, in « Bulletin de litterature ecclesiastique », (1979), n. 3, pp. 195-212. Nel saggio, unico sull'argomento e

Ciò nonostante la posizione dello scrittore salmantino rispetto alla crisi modernista non è uscita dalle nebbie di una collocazione dai confini ancora incerti. Vi hanno contribuito anzitutto la diffusione di atteggiamenti volti più a colpire che a capire, poi le manie classificatorie; sempre, anche quando la ricerca è stata mossa da sincera ansia euristica, il raffronto con una nozione angusta del modernismo, ritagliata scolasticamente sulla definizione della *Pascendi*.

Per muovere da una considerazione per così dire esterna, si può senza dubbio affermare che Unamuno è l'intellettuale spagnolo che più da vicino segue la produzione teologica europea, specialmente quella protestante tedesca, e la letteratura modernista, sul cui movimento rivela un grado di conoscenza senza riscontri nel proprio paese.

Ad un anno dalla sua pubblicazione mostra di conoscere e apprezzare la *Vie de Saint François d'Assise* di Paul Sabatier [13].

Sul finire del '98 legge l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* di Auguste Sabatier [14]. Nell'aprile del 1900 scrive a Clarín d'interessarsi agli studi religiosi, che la *Dogmengeschichte* di Harnack gli ha dischiuso vasti orizzonti e di seguire l'evoluzione della teo-

per questo meritorio, Unamuno e J. Ramón Jiménez sono indicati quali principali esponenti del modernismo spagnolo. Ricostruito sommariamente il pensiero filosofico-religioso del primo, Azam riconosce come cifra peculiare del modernismo spagnolo quella filosofica. Del secondo, anche senza ammetterlo mai esplicitamente, sposa invece l'interpretazione del modernismo come fatto epocale ed onnicomprensivo, cadendo in una confusione tra letteratura e teologia che, se era giustificabile nel poeta spagnolo che venne elaborandola in anni più lontani e ad esplicitarla nelle lezioni del 1953 (raccolte diversi anni dopo nel postumo J. Ramón Jiménez, *El modernismo. Notas de un curso (1953)*, Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1962), risulta del tutto incomprensibile quando viene riproposta alla fine degli anni Settanta, quando la storiografia sul modernismo ha già sufficientemente definito e circoscritto il proprio oggetto.

[13] M. Unamuno, *De mística y humanismo*, in « La España Moderna » VII (1895), n. 77; ora in *O.C.*, I, p. 851.

[14] Cfr. H. Benítez, *op. cit.*, p. 275.

logia protestante, Ritschl in testa [15]. Ad un altro amico confessa la propria passione per tutti i racconti di crisi religiosa e di dedicarsi sempre più a questo genere di studi [16]. Venuto a conoscenza nei primi mesi del 1904, tramite Llundain, dell'attività di Loisy, ne legge l'opera e la fa circolare presso giovani sacerdoti suoi amici [17]. In corrispondenza con Boine, che lo contatta per ottenere la collaborazione a *Il Rinnovamento* [18], gli risponde nel gennaio del 1907

[15] Cfr. Lettera di Unamuno a Clarín del 3 aprile 1900, in Menendez Y Pelayo, Unamuno, Palacio Valdés, *Epistolario a Clarín*, (Prologo y notas de A. Alas). Madrid, Ediciones Escorial, 1941, p. 81. Per l'interpretazione di Unamuno come « *ritschliano católico* », cfr. N. R. Oringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912)*, Madrid, Gredos, 1985.

[16] Cfr. Lettera di Unamuno a Bernardo G. de Cándamo, senza data ma del 1900; *Las cartas de Unamuno*, in « Indice de Artes y letras », XII (1958), n. 113, p. 21.

[17] « *Del Abbé Loisy no conocía ni el nombre, e ignoraba totalmente cuanto de él me cuenta, y que es interesante* », Lettera di Unamuno a Llundain dell'8 febbraio 1904, in H. Benítez, *op. cit.*, p. 388. Ricevuti i libri dell'esegeta francese, in una lettera successiva, scrive: « *Los ejemplares de Loisy, que tuvo la bontad de enviarme, están corriendo aquí de mano en mano de cura jóvenes, entre los que tengo algunos amigos [...] me acusan de haber pervertito incluso a curas [...]. El Loisy es interesantísimo, y su doctrina la única exposición racional del catolicismo, hasta para los menos católicos nos sintamos. Lo de considerar a la Iglesia como una Institución social en que se desarrolla el germe evangélico y se aúnan y conciertan las distintas corrientes, admitiendo mística alejandrina, filosófica aristotélica, etc., es realmente lo más hondamente católico. La Iglesia no lo quiere entender así y se suicida. El fecundísimo principio de la evolución entra con Loisy en la teología católica, cerrada a él, cuando ya la protestante lo aplicaba. La estúpida pretensión de que el Evangelio encierra la actual dogmática materá a la Iglesia. Lo de Loisy es un chipazo de la Reforma francesa latinizada* ». Lettera di Unamuno a Llundain del 18 aprile 1904, *ibid.*, p. 393.

[18] Cfr. M. Unamuno, *Della disperazione religiosa moderna*, in « Il Rinnovamento », I (1907), n. 6, pp. 679-690, successivamente non raccolto nelle *Obras completas*. Per la corrispondenza con Boine, cfr. M. Marchione (a cura di), *Carteggio inedito Boine-Unamuno*, in « L'Osservatore politico letterario », XXVIII (1982), n. 1, pp. 16-43.

di essere abbastanza al corrente del movimento modernista [19]. Proprio per il tramite dello scrittore ligure lo stesso anno legge Towianski [20]. Qui ed altrove cita positivamente Tyrrell [21]. Condivide e in qualche modo partecipa alle iniziative di *Coenobium* [22]. Scambia lettere, in verità rare, con Antonio Aiace Alfieri, von Hügel, Paul Sabatier ed Albert Houtin [23].

[19] *Ibid.*, p. 25.

[20] *Ibid.*, p. 32.

[21] *Ibid.*, p. 32; nonché, in verità sempre marginalmente, in M. UNAMUNO, *A un literato joven*, in « Los lunes de 'El Emparcial' », 18 marzo 1907, poi in *Mi religión y otros ensayos breves*, in *O.C.*, III, p. 334; ID., *Nuestras mujeres*, in « La Nación » (Buenos Aires), 23 marzo 1907, in *O.C.*, III, p. 475.

[22] Alcuni passi della sua lettera di consenso all'iniziativa editoriale, a cui si dice ben lieto di collaborare, compaiono in « Coenobium », I (1907), n. 2, p. 152. Fa poi parte della Commissione esaminatrice del concorso bandito all'inizio del 1909 dalla rivista luganese sul tema dei rapporti tra scienza e fede; cfr. *La Commissione per il nostro concorso*, ivi, II (1909), n. 3, p. 160. Interviene infine nel dibattito provocato dal saggio di Loisy, *Jésus ou le Christ;* ivi, IV (1910), n. 3, pp. 26-31.

[23] Trattandosi di documentazione ancora inedita, non è fuori luogo una sommaria descrizione. Nell'Archivio dello scrittore presso la Casa Museo Unamuno di Salamanca sono sei le lettere di Antonio Aiace Alfieri conservate. La prima è del 28 agosto 1907, l'ultima del 6 dicembre 1909. Tutte si riferiscono alla collaborazione dello scrittore a *Il Rinnovamento* e complessivamente considerate costituiscono il contrappunto organizzativo della corrispondenza con Boine. In particolare documentano la sintonia delle due progettualità religiose e testimoniano di un coinvolgimento meno occasionale di quanto la pubblicazione di un solo scritto di Unamuno sulla rivista modernista milanese aveva finora lasciato pensare. Di von Hügel ad Unamuno esistono tre lettere. La prima è del 26 gennaio 1910, la seconda del 2 febbraio dello stesso anno, l'ultima del 6 novembre 1919. Vi compaiono espliciti riferimenti alla collaborazione di Unamuno a *Il Rinnovamento,* nonché segni di reciproca stima e tutt'altro che formale considerazione. La corrispondenza con Paul Sabatier è occasionale e si compone di tre lettere. Due sono di Unamuno, recano rispettivamente la data del 29 settembre 1915 e 15 febbraio 1917 e sono conservate nell'Archivio Sabatier del Centro studi per la Storia del Modernismo dell'Università di Urbino. Di Sabatier si conserva a Salamanca una lettera dell'11 febbraio 1917. Nella prima lo scrittore spagnolo scrive di seguire l'opera del francese fin dal tempo della *Vie de Francois d'Assise* e manifesta i suoi sentimenti filofrancesi ed antigermanici di fronte alla guerra. Tema che è poi centrale anche nelle due rimanenti comunicazioni epistolari. Due infine le lettere di Albert Houtin, rispettivamente del 7 dicembre 1924 e 5 febbraio 1925. La prima accompagna l'invio di due primi volumi della biografia di padre Loyson che erano stati richiesti dallo scrittore spagnolo; la seconda l'omaggio dei *Souvenir d'Assise* di Marcel Hilbert, occasionalmente rinvenuti dal modernista francese tra le proprie carte.

Dove più chiaramente risalta il pensiero di Unamuno sul modernismo è nella corrispondenza con Boine che lo interpella più volte esplicitamente al riguardo. Riferendosi alle condanne di Loisy e de *Il Santo,* nel gennaio del 1907 Unamuno scrive di ritenere incompatibili le istanze del modernismo con l'ortodossia cattolica, aggiungendo che i paesi latini hanno bisogno di una Riforma religiosa simile a quella che hanno conosciuto i popoli germanici, ma che sia un'altra cosa e non semplicemente la traduzione di quella [24]. Il mese successivo, prevedendo ulteriori amarezze per i Towianscki, i Fogazzaro e il Tyrrell, dichiara irriformabile la Chiesa cattolica, specie dopo la dichiarazione dell'infallibilità del pontefice [25]. La stessa opinione espone in una lettera di poco successiva dove addebita alla Chiesa la scristianizzazione dilagante, aggiungendo che essa avrebbe finito di suicidarsi con il Concilio Vaticano I [26].

Più che di una ponderata valutazione si tratta, come si vede, di una previsione e della esplicitazione di una duplice sfiducia: la previsione di una più definitiva condanna, la sfiducia verso la possibilità della Chiesa romana di riformarsi e verso il movimento che tale scopo si prefigge, di avere successo.

[24] M. MARCHIONNE (a cura di), *art. cit.*, pp. 25-26.

[25] *Ibid.*, p. 32.

[26] *Ibid.*, p. 36.

Due anni più tardi, scontato l'esito disciplinare del modernismo, affiora un commento più circospetto. Celebrando Darwin con una conferenza in Valencia, Unamuno sottolinea l'influsso esercitato dalla teoria evoluzionista in tutti i campi, incluso quello teologico. Ad essa si deve, aggiunge, la nascita dentro la Chiesa cattolica della

« tendencia más vigorosa, más renovadora y a la vez más profunda que desde hace mucho haya nacido, cual es el llamado modernismo que, excepto acaso en nuestra pobre España — pobre espiritualmente — ha repercutido en dondequiera. Y si aquí no ripercute, es por que la fe está muerta, osificada. No es, en efecto, el llamado modernismo en el fundo otra cosa que la aplicación de la doctrina evolucionista a la explicación del dogma y de su valor »[27].

Tornerà sull'argomento nel '17 nel corso di due articoli. Nel primo, rammentando l'impermeabilità della Spagna all'agitazione modernista e l'interesse circoscritto a pochi spiriti curiosi ivi incontrato, ne attribuisce la causa al fatto che la religione viene ed essere lì *routine* inconsapevole, un costume pubblico e un rituale[28]. Nell'altro indica nel cattolicesimo sociale l'antagonista del fermento novatore, vedendo nel primo anzi, il manifestarsi d'una esplicita volontà tesa a togliere terreno all'eventuale diffusione del modernismo[29].

Spunti, tutti questi, che costituiscono l'abbozzo di una valutazione più pacata, tesa a mostrare i motivi della mancata *presa* di

[27] M. Unamuno, *Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia, el 22 de febrero de 1909, con ocasión del I centenario del nacimiento de Darwin, organizado por la Academia Médico-escolar de dicha ciudad*, in « Tribuna Médica », III (1909), n. 13, pp. 7-25; ora in *O.C.*, IX, pp. 252-267, la cit. a p. 259.

[28] Id., *Calderón y el ingenio español*, in « La Nación » (Buenos Aires), 18 marzo 1917; *O.C.*, IX, pp. 1464-1469, la cit. a p. 1467.

[29] Id., *Sobre la bancarrota del socialismo*, in « La Nación », 11 dicembre 1917; *O.C.* IX, pp. 1500-1504, la cit. a p. 1502.

quel fermento innovatore in Spagna, dai quali traspare una indiscutibile simpatia per ciò di cui si parla. Non va dimenticato tuttavia che si tratta, negli ultimi due casi, di riferimenti occasionali e marginali, interni a testi dedicati ad altro argomento.

Pur seguendo con simpatia gli sviluppi della vicenda modernista Unamuno non se ne sente parte attiva e se ne chiama fuori. Mai infatti lascia intravedere di considerarsi in qualche modo interno ad essa o di confondervisi. Restando ancorati alla lettera delle affermazioni unamuniane sarebbe quindi bruciata ogni ulteriore possibilità interpretativa. Ma se non si vuole erigere la coscienza di sé a criterio storiografico, il problema del rapporto di Unamuno col modernismo religioso resta intero. Il fatto che lo scrittore salmantino mostri di non credere riformabile la Chiesa cattolica e che preferisca rifarsi alla teologia liberale protestante non depongono a favore della sua collocazione nel circuito del modernismo cattolico solo se di questo si assume un'accezione riduttiva. Del resto, per riferirsi alla sua concezione del dogma, se è vero che questa appare genericamente influenzata dalla *Dogmengeschichte* harnackiana, è altrettanto vero che Unamuno non pare attribuire alla posizione del tedesco significato alternativo rispetto alle posizioni maturate nell'ambito del modernismo cattolico, né cogliere le discriminanti che separano le due concezioni. Non risulta infatti che segua da vicino la controversia tra lo storico del cristianesimo tedesco e l'abate Loisy[30] rispetto ai quali, anzi, sembra collocarsi in posizione equidistante. Scrive infatti nel dicembre del 1906 di considerare il suo come un cristianesimo situato al di sopra del cattolicesimo e del protestantesimo, senza il dogma del primo e la protesta del secondo, nel quale con-

[30] Ci si riferisce ovviamente a A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, e alla risposta di A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, Picard, 1902. Per la valutazione della controversia in sede storiografica resta fondamentale E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crisi moderniste*, Paris, Casterman, 1962 (ed. it., Brescia, Morcelliana, 1967, pp. 35-110).

fluiscono la tendenza dell'abate francese, di cui cita l'*Évangile et l'Église* e *Autour d'un petit livre*, e il protestantesimo interpretato da Harnack [31].

Non è comunque questo il terreno decisivo per stabilire l'eventuale sintonia di Unamuno col modernismo. Equivocherebbe certamente poi chi pensasse di situarlo fuori dalla prospettiva modernista sottolineando il rifiuto dello scrittore salmantino all'approccio razionale al problema di Dio o rincorrendo quei passi, così numerosi nella sua prosa, che tradiscono un reale fastidio per la teologia. L'antiteologismo c'è, ma è verso la « *teología fundata en la escolástica del siglo XIII* » [32], contro quella che ha preteso provare l'esistenza di Dio in termini aristotelici ricorrendo alle varie prove, prove che sono state polverizzate dal criticismo kantiano [33]. I reiterati attacchi al campione della restaurazione neotomista spagnola, Zeferino González, sono al riguardo eloquenti [34].

[31] Cfr. Lettera di Unamuno a Nin y Frías del 3 dicembre 1906, in *Trece cartas inéditas del muy vascongado Don Miguel de Unamuno*, (a cura di P. Badanelli), Santa Fe, 1944; citata in H. Benitez, *op. cit.*, pp. 137-138.

[32] M. Marchione (a cura di), *Art. cit.*, p. 32.

[33] M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Ed Renacimiento, 1913; in *O.C.*, VIII, p. 110. Per la traduzione italiana, cfr. *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Parte I, (Intr. e tr. di G. Beccari), Milano, Libreria editrice milanese, 1914; parte II, (tr. di G. Beccari e O. Campa), Firenze, « La Voce », 1924. Riassuntivo dei giudizi precedentemente formulati sul cattolicesimo ecclesiastico, in generale e in Spagna, sul tomismo, sulla riforma religiosa avviata dai mistici spagnoli del Seicento è l'articolo M. Unamuno, *Sobre el quijotismo*, in « Leonardo », V (1907), febbraio, pp. 38-45.

[34] Molte sarebbero al proposito le citazioni possibili. Si vedano almeno: M. Unamuno, *Feliz inconsecuencia*, in « La Lucha de clase », 12 dicembre 1896; in *O.C.*, IX, p. 681, dove rimprovera a Zeferino González di aver semplificato il pensiero di Spinoza e di Hegel; Id., *Algunas observaciones sueltas sobre la actual cultura española*, in « La Ilustración del Pueblo », I gennaio 1897; *O.C.*, IX, pp. 696-698, dove definisce come non-filosofia il pensiero dello

L'antitomismo unamuniano, costante e senza incrinature, è elemento di obiettiva convergenza col modernismo. Ad esso s'aggiungono altri motivi in grado di stabilire anzitutto e quantomeno la contiguità dello scrittore salmantino col movimento novatore. Sono da considerarsi tali il suo intransigente antidogmatismo, sostanziato dalla denuncia del carattere relativo che contraddistingue il confine tra ortodossia ed eterodossia; la valorizzazione dell'essenzialità del cristianesimo e del fatto religioso in sé da cui traspare una certa centralità assegnata al momento ermeneutico delle Scritture da cui dipenderebbe la loro vitalità [35]; la critica del regime d'ipocrisia e di menzogna su cui si reggerebbe la cattolicità spagnola; la milizia nel *Kulturkampf* del primo decennio del secolo a favore di una secolarizzazione che intende non come scristianizzazione ma come *desamortización* del cristianesimo e del Vangelo [36].

stesso; Id., *Epistolario a Clarín*, cit., dove, in una lettera del 3 aprile 1900, ne parla come di un commentarista scolastico in senso deteriore: Id., *¿ Qué es verdad?*, in « La España Moderna », XVIII (1906), n. 207, pp. 5-20; *O.C.*, III, pp. 854-864, in cui il porporato è raffigurato come uno degli uomini che hanno scritto più sciocchezze in Spagna.

[35] Lo si evince dal parallelismo stabilito tra la Bibbia e il Quijote, in Id., *Sobre la lectura e interpretación del Quijote*, in « La España Moderna », XVII (1905), n. 196, pp. 5-22; *O.C.*, I, pp. 1227-1238, in particolare p. 1231. Ma anche dal successivo *El entierro del clasicismo*, in « Los Lunes de 'El Empartial' » 20 agosto 1906; *O.C.*, VII, pp. 1295-1297, dove scrive: « *La docta exégesis histórica está empeñada en la meritísima labor de poner en claro qué es lo que en los Evangelios dijeron y quisieron decir los evangelistas, tamizar la historia apurándola de la leyenda y darnos el Cristo histórico. Y en tanto, sigue de un modo o de otro, la exégesis simbólica y la mística, merced a la cual vive el Cristo en los siglos y toma lyos colores todos con que tiñen su divino manto todos los encendidos ocasos de todos los soles que mueren en los tiempos* » (p. 1296).

[36] E' questo un aspetto che risalta al meglio, anche per il carattere militante che rivestono, in alcune conferenze della seconda metà della prima decade del secolo. Nel clima agitatato dai provvedimenti anticlericali governativi

Ragioni di maggiore consistenza concorrono inoltre ad indicare come corretta la lettura di una particolare stagione della ricerca religiosa e della vicenda intellettuale unamuniana nel contesto della crisi modernista europea. Anzi, ad indicare nello scrittore uno dei principali esponenti del versante spagnolo di quella crisi.

Le tappe della biografia spirituale unamuniana sono note. Educazione nel seno di una famiglia basca di rigido e puritano cattolicesimo [37]; successivo rifiuto di questa religione e abbandono delle sue pratiche in coincidenza degli studi universitari madrileni coi quali s'avvia la stagione agnostica, spenceriana poi socialista del giovane basco [38]; ritorno alla fede con la crisi del '97 [39] e avvio di quel

sui quali si riverbera il vicino esempio francese, Unamuno interviene a più riprese distinguendo la questione religiosa da quella politico ecclesiastica e sottolineando con vigore il carattere autenticamente riformatore, in senso religioso, della politica francese che vede come erede dello spirito ugonotto. Cfr. *Conferencia en el Teatro Cervantes, de Málaga, el dia 21 de agosto de 1906*, in *Conferencias dadas en Málaga por D. Miguel de Unamuno*, Malaga, Tip. « La Ibérica », 1906; *O.C.*, IX, pp. 182-191; *Solidaridad española*, in « La Publicidad » (Barcellona), 16 ottobre 1906; *O.C.*, IX, pp.214-231 (testo della conferenza pronunciata il giorno precedente in Barcellona); *La conciencia liberal, y española de Bilbao*, Bilbao, Sociedad « El Sitio », 1908 (pronunciata nella città basca il 5 settembre 1908); *O.C.*, IX, pp.232-245. Per una migliore comprensione del *Kulturkampf* unamuniano, cfr. M.D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformatores de la España contemporánea*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1966, pp. 406 e ss.

[37] Cfr. Lettera di Unamuno a Boine del 27 dicembre 1907, in M. MARCHIONE (a cura di), *art. cit.*, p. 21; ma soprattutto lo scritto autobiografico *Recuerdos de niñez y de mocedad*, Madrid, Fe-Suárez, 1908; *O.C.*, VIII, pp. 97-169.

[38] Nell'autobiografica risposta all'inchiesta promossa da F. Urales su « La Revista blanca » e ivi pubblicato per la prima volta sul numero del 15 novembre 1902, Unamuno ricorda come con l'arrivo a Madrid andasse approfondendosi il proprio sforzo di razionalizzare la fede ereditata. Definisce « conversione religiosa » l'abbandono, lento ed evolutivo, della fede tradizionale e delle sue pratiche di culto, attribuito all'incessante ricerca dello spirito cri-

tramestio religioso destinato a tradursi poi in cristianesimo agonico. Ad una fede però affatto diversa da quella della prima giovinezza [40] che tra dubbi e sbandamenti, contraddizioni e incongruenze, non rinuncia mai a salvaguardare il valore della scienza e della razionalità umana. Si tratta, come si vede, di un percorso in cui entrano in gioco, e con la medesima scansione cronologica, gli stessi termini che più generalmente determinano l'emergere della sintomatologia modernista.

Nel 1895 « La España Moderna » pubblica i cinque saggi *En torno al casticismo* dove Unamuno sviluppa la riflessione sulla peculiarità del cattolicesimo spagnolo. Sul processo cioè attraverso il quale, nel corso del XVI secolo, messo a tacere l'originale talento mistico castigliano, secondo lo scrittore, andò costituendosi un cattolicesimo inteso come vincolo sociale, base dell'ordine restaurato, del silenzio e dell'osservanza della legge. Un cattolicesimo cementato dall'alleanza-identità di sacerdote e guerriero e quindi nel binomio

stiano sotto la lettera cattolica. Cfr. *Principales influencias extranjeras en mi obra; O.C.*, IX, pp. 816-818.

[39] Ne è la migliore testimonianza il diario rinvenuto, a molti anni dalla morte, tra le carte dello scrittore. Segnalato dall'artefice del ritrovamento (A. ZUBIZARRETA, *Aparece un Diario inédito de Unamuno*, in « Mercurio Peruano », XXXIII (1957), n. 360, pp. 182-189) è stato per la prima volta pubblicato col titolo di *Dario intimo*, in *O.C.*, VIII, 1970, pp. 771-880; ed. it.: *Diario intimo* (tr. e intr. di V. PASSERI PIGNONI), Pàtron, Bologna, 1974. Su questa tappa della religiosità unamuniana, ma anche su quelle che la precedono, oltre ai già segnalati studi di A. SÁNCHEZ BARBUDO, *op. cit.*, e C. MOELLER, *op. cit.* (più attento, quest'ultimo, allo svolgimento della crisi dal punto di vista teologico), cfr. A. ZUBIZARRETA, *Tras las huellas de Unamuno*, Madrid, Taurus, 1960; ID., *Unamuno en su « nivola »*, Madrid, Taurus, 1960; E. RIVERA DE VENTOSA, *La crisis religiosa de Unamuno en su retiro de Alcalá, año 1897*, in « Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno », (1966-67), tomo XVI-XVII, pp. 107-133.

[40] Cfr. M. UNAMUNO, *Principales influencias extranjeras en mi obra*, cit., p. 817, dove sottolinea l'impossibilità di tornare all'antica fede e definisce il proprio come un cristianesimo sentimentale e un protestantesimo liberale.

Trono-Altare, fondamento dell'unità del paese al cui presidio venne posta l'Inquisizione che più che una istituzione religiosa fu strumento d'isolamento e dogana del protezionismo *casticista* [41].

Il tema è ripreso in un importante scritto di poco successivo [42] e a più riprese negli interventi dedicati al patriottismo [43]. Esso rappresenta un momento essenziale del pensiero religioso di Unamuno, connotandone la *pars destruens* secondo moduli che lo collegano, anche in positivo, per ciò che concerne il richiamo agli autori mistici del Seicento spagnolo, alla tradizione krausista. Se qui, cioè a questo punto, lo si rammenta è per introdurre il tema della milizia socialista dello scrittore che è contemporanea. La critica del cattolicesimo tradizionale e l'adesione al socialismo che poi recupera il riferimento religioso, sono due aspetti che si presentano infatti complementari. Entrambi vanno tenuti contestualmente presenti per cogliere la collocazione di Unamuno in questi anni.

Anche l'adesione di Unamuno al socialismo, principalmente testimoniata attraverso la collaborazione ad alcuni fogli del movimento operaio, prende corpo nell'ultimo decennio del secolo XIX. La milizia socialista dello scrittore è stata un aspetto per lungo tempo dimenticato, prova ne sia la duratura omissione dei suoi scritti socialisti fino all'ultima edizione delle *Obras Completas* [44], che si è imposto

[41] I cinque saggi, pubblicati dal febbraio al giugno del 1895 su « La España Moderna » e successivamente raccolti col titolo *En torno al casticismo*, Barcelona, Biblioteca moderna de Ciencias sociales, 1902, compaiono ora in *O.C.*, I, pp. 775-869. La traduzione italiana, il cui titolo è ripreso dall'edizione francese del 1923, è *L'essenza della Spagna* (a cura di C. Bo), Milano, Editrice Antonioli, 1945.

[42] È precisamente nel confronto con Angel Gavinet pubblicato su « El defensor de Granada » nel 1898, poi raccolto ne *El porvenir de España*, Madrid, Renacimiento, 1912; *O.C.*, III, pp. 635-677.

[43] Cfr. *Religión y patria*, in « Nuesto Tiempo », IV (1904), n. 37; *O.C.*, I, pp. 1108-1115.

[44] Dove vi figurano nel vol. IX, 1971, per cura di R. Perez De La Dehesa.

a partire dalla metà degli anni Sessanta grazie soprattutto a due studiosi [45], ma sul quale grava ancora un pesante equivoco proprio sul versante che si considera qui come principale: quello del rapporto con il cristianesimo dell'Unamuno socialista.

Perez de la Dehesa ha ravvisato perfetta compatibilità tra religione e socialismo nello scrittore, cogliendovi l'influsso de *Il so-*

[45] C. Blanco Aguinaga, *El socialismo de Unamuno*, in « Revista de Occidente », (1966), n. 41, pp. 166-184 (testo ampliato della relazione presentata al Secondo Congresso Internazionale di Ispanistica di Nimenga, agosto 1965); Id., *De nuevo: el socialismo de Unamuno (1894-1897)*, in « Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno », (1968), tomo XVIII, pp. 5-48; R. Perez De La Dehesa, *Política y sociedad en el primier Unamuno (1894-1904)*, Madrid, Ed. Ciencia nueva, 1966; 2ª ed. Barcelona, Ariel, 1973 a cui si riferiscono le citazioni. Da questi studi prende lo spunto E. Diaz, *Revisión de Unamuno (Análisis crítico de su pensamiento político)*, Madrid, Tecnos, 1968, per ricondurre il socialismo unamuniano alla crisi del liberalismo di fine '800. Da segnalare anche i successivi: J. P. Fusi, *Política obrera en el País Vasco*, Madrid, Turner, 1975, che dedica alcune pagine allo scrittore senza però soffermarsi sull'aspetto religioso del socialismo unamuniano; M. Unamuno, *Escritos socialistas; artículos inéditos, 1894-1922*, (a cura di P. Rivas), Madrid, Ayuso, 1976 dove compaiono 88 articoli pubblicati anonimi generalmente su « La Lucha de clase » e attribuiti allo scrittore sulla base dello stile e che tuttavia non presentano particolari inediti per ciò che riguarda il pensiero religioso dell'Unamuno socialista; E. De Bustos Tovar, *Sobre el socialismo. Los antecedentes. I: Datos hasta 1892*, in « Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno », (1976), tomo XXIV, pp. 206-248, dedicato alla fase liberal-repubblicana che precede quella socialista e corredato dagli articoli pubblicati su « La libertad » nel corso del 1891; C. Serrano, *Unamuno « entre » marxisme et agrarisme*, in « La pensée », (1978), n. 201, pp. 136-157, dove il socialismo unamuniano è interpretato come forma momentaneamente assunta dal suo agrarismo; M. D. Gómez Molleda, *Unamuno socialista*, Madrid, Narcea s.a. 1978, dove vengono presentati due testi inediti dello scrittore sul socialismo, privi però di qualsiasi interesse per quel che riguarda il tema del rapporto socialismo-religione; Id., *El socialismo español y los intelectuales*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1980, con le lettere dei più prestigiosi *leaders* del movimento operaio spagnolo allo scrittore.

cialismo cattolico di Nitti, ma non ha spinto l'analisi fino all'accertamento di come i due termini si coniughino teoricamente né di come complessivamente si configuri tale posizione [46].

Carlos Blanco Aguinaga ha da parte sua decisamente escluso la possibilità di connettere Unamuno al « socialismo cristiano » sottolineando con forza come poche cose risultassero assurde per lo scrittore come la possibilità d'esistenza di un socialismo con questa connotazione [47].

Una rapida rassegna dei testi dai quali dipende l'interpretazione s'impone come necessaria.

Per l'economia complessiva del discorso è il caso di prendere le mosse da un articolo del 1891, precedente quindi il periodo della certa collocazione dello scrittore in ambito socialista. In esso è scritto tra l'altro:

« No vino Cristo a formular sistemas políticos, porque no es su reino de este mundo, sino que vino a reformar al hombre interior, a despojarle del viejo Adán, a empezar la regeneración por el individuo y establecer la fraternidad entre los hombres. El que quiere seguir la política cristiana ya sabe por donde ha de empezar... ».

E più sotto aggiunge:

« Fe, esperanza y caridad; esto, y no aristocracia ni disprecio a la plebe indocta es lo que predicó Cristo » [48].

[46] R. Perez De La Dehesa, *op. cit.*, p. 61, 63, 83, 99. Per quanto concerne il libro di Nitti è da segnalare che la traduzione castigliana era uscita ad opera di Dorado Montanero (1861-1914), docente di Diritto penale nell'ateneo salamantino ed amico di Unamuno; F. S. Nitti, *El socialismo católico*, Salamanca, 1893.

[47] C. Blanco Aguinaga, *De nuevo: el socialismo de Unamuno*, cit. p. 22.

[48] Cfr. Unusquisque [M. Unamuno], *Un nocedalino desquiciado*, in « La Libertad », 31 ottobre 1891; ora in E. De Bustos Tovar, *art. cit.*, pp. 223-224.

Nel febbraio del 1895, stabilendo un parallelismo tra progresso e grazia, scrive:

« El deber del hombre es no oponerse al progreso, no resistir a la gracia, como dicen los teólogos, abrir el alma a él y caminar a él » [49].

Nel maggio dello stesso anno si rivolgere a Clarín rivelando di avere tendenze mistiche e di vagheggiare un socialismo che sia una vera riforma religiosa [50]. Sul finire dell'anno ne *La lucha de clase* ammonisce: « *El socialismo es el verdadero liberalismo y el verdadero cristianismo también* » [51]. Di lì a poco, sullo stesso foglio, scrive che « *decir que el socialismo no admite a Dios, es como decir que la química no admite la espiritualidad del alma, o cosa parecida* ». Poi aggiunge:

« que haya socialistas que no creen en Dios ni en el diablo, es lo más natural del mundo; como que haya socialistas que en ellos creen, poque la doctrina socialista no llega a esas alturas del proceso fenoménico » [52].

Ritorna sull'argomento nel maggio successivo quando, dopo aver respinto in quanto falso e semplificatorio il parallelismo che stabilisce connessioni tra il cattolicesimo e le dottrine politiche reazionarie da un lato e il protestantesimo e la scuola liberale democratica dall'altro, scrive:

[49] M. Unamuno, *La medida del trabajo*, in « La Lucha de clase », 24 febbraio 1895; *O.C.*, IX, p. 499.

[50] Lettera di Unamuno a Clarín del 31 maggio 1895, in *Epistolario a Clarín*, cit., p. 53.

[51] Id., *El fondo del socialismo*, in « La Lucha de clase », 28 dicembre 1895; *O.C.*, IX, p. 558.

[52] Id., *Claro*, in « La Lucha de clase », 29 febbraio 1896; *O.C.*, IX, pp. 581-582, dove tra l'altro sostiene che il socialismo riguarda la socializzazione dei mezzi di produzione mentre la credenza religiosa il santuario della coscienza.

« Al socialismo como concepción económico-política se va lo mismo desde el campo católico que desde el campo racionalista [...]. Hablar de socialismo antireligioso es lo mismo que hablar de geometría católica o termodinámica democrática » [53].

Per lo scrittore, infatti, il maggior segno di vitalità del socialismo è dato proprio dalla varietà delle forme che adotta e dal fatto che esso consente di essere interpretato in vari modi, tanto che sarebbe la fede nelle opere ad unificare « *socialistas colectivistas; libertarios; socialistas anarquistas; socialistas cristianos; evangélicos; católicos; trade-unionistas; societaristas, ecc.* » [54].

Il socialismo come vero cristianesimo, il paragone tra le difficoltà di diffusione incontrate dal cristianesimo e quelle della penetrazione socialista, l'ammonimento a che il socialismo non cada nel dogmatismo come avvenne con il cristianesimo nel farsi cattolicesimo, sono tutti spunti che s'inseriscono sulla stessa lunghezza d'onda [55]. Per non dire poi della metafora delle virtù teologali con cui celebra il progresso in tre articoli dell'agosto del 1896 [56].

[53] Id., *Protestantesimo y democracia,* in « La Lucha de clase », 16 maggio 1896; *O.C.,* IX, pp. 606-607.

[54] Id., *Signo de vida,* in « La Lucha de clase », 31 ottobre 1896; *O.C.,* IX, pp. 652-653, la cit. a p. 652.

[55] Tra gli altri, cfr. Id., *Locos y vividores,* ivi, 19 dicembre 1896; *O.C.,* IX, pp. 684-685, dove l'« *evangelio socialista* » è presentato come il vero cristianesimo; Id., *Lazaro y el rico,* ivi, 13 febbraio 1897; *O.C.,* IX, pp. 707-708, in cui è detto che i sentimenti che muovono gli operai nel socialismo sono gli stessi del primitivo cristianesimo dei poveri; Id., *¡ Fuera credos!,* ivi, 10 aprile 1897; *O.C.,* IX, pp. 733-734, dove parlando della fede delle prime comunità cristiane mette in guardia contro la dogmatizzazione del socialismo. « *La diversidad no excluye unidad, unidad de esperanza y de fe,* — aggiunge — *más que de dogma, unidad de orientación sobre todo. Las divisionen nacen cuando se pronuegan dogmas...* » (p. 734).

[56] Id., *Fe en el progreso, Esperanza en el progreso, Caridad en el progreso,* in « La lucha de clase », 15, 22 e 29 agosto 1897; *O.C.,* IX, pp. 646-649.

Il 30 marzo 1897, si noti la coincidenza con il momento più acuto della sua crisi religiosa, in un articolo sulla *Revista política ibero-americana* descrive favorevolmente l'infiltrazione religiosa nel socialismo europeo, che ravvisa nel socialismo cattolico ma più ancora in quello protestante, in virtù della quale tornerebbe ad affiorare l'originaria venatura utopica sconfessata da Marx [57]. Nel settembre dello stesso anno, presentando sulla rivista tedesca *Der Socialistische Akademiker* il socialismo spagnolo, stigmatizza il crasso errore di considerare incompatibile con il socialismo i sentimenti religiosi, denunciando come il prevalere di questo atteggiamento negli ambienti socialisti rallenti la penetrazione e il radicamento del socialismo nel paese [58].

Dell'ottobre sempre dello stesso anno, quindi posteriore di vari mesi il *tournant* religioso, è un'importante lettera ad Arzadum che consentendo decisive puntualizzazioni merita di essere largamente riprodotta.

« Me siento — scrive Unamuno — más socialista que antes y en la misma manera en que antes lo era. El socialismo corriente, marxista sólo peca de aquello de que se inhibe [...]. Si en la Iglesia lo normal es que se rechaze el socialismo, es porque no lo conocen y porque viéndolo mezclado con doctrinas y tendencias de otro orden, lo rechazan todo en globo y hacen bien. Pero así como se va entendiendo al darwinismo, se irá entendiendo el socialismo económico y científico; [...]. Sobre el llamado socialismo católico tiens traducida en castellano la obra de Nitti: « El socialismo católico ». Por supuesto todavía los católicos no han entrado en el socialismo lleno; en el que vendrà. Por otra parte, lo de socialismo católico me parece una simpleza, como decir química católica o matemática protestante [...]. Lo malo del socialismo corriente es que se da como doctrina única y olvida que tras el problema de la vida, viene el de la muerte. Del seno mismo del problema social resuelto (¿ se resolverà

[57] Id. *Revista del movimento socialista,* in « Revista político ibero-americana », 30 marzo 1897; *O.C.* IX, pp. 727-732.

[58] Id., *El socialismo en España,* in « Der Socialistische Akademiker », 9 settembre 1897, pp. 475-487; *O.C.,* IX, pp. 735-741.

alguna vez?) surgirá el religioso: la vida ¿ merece la pena de ser vivida? El socialismo tiene fuerza porque ha sustituido a vaguedades tangibilidades, pero su debilidad está en hacer del factor económico el únicamente primordial, en desconocer que hay dos goznes de la historia humana: lo económico y lo religioso »[59].

Si tratta di un testo denso di spunti da scomporre, vagliare e riaggregare con attenzione perché coglie e fissa il pensiero unamuniano in transizione. Per questo contiene l'abbozzo di tendenze di ricerca e *in nuce*, semi destinati in seguito a fruttificare.

Esso consente di stabilire che per Unamuno 1) il ritorno alla fede religiosa non si traduce nell'immediato abbandono del socialismo; 2) non è escluso che un socialismo correttamente inteso (economico e scientifico) possa essere accolto da parte della Chiesa; 3) il socialismo cattolico è quello descritto da Nitti, ma *a*) i cattolici non sono ancora entrati nel socialismo vero e proprio, *b*) tale socialismo cattolico è un semplicismo; 4) il problema religioso è il problema delle risposte al problema della morte che non si estingue risolvendo, ammesso che sia possibile, la questione sociale e 5) è debolezza del socialismo non affrontare entrambi adeguatamente.

Tralasciando il tema della religione in sé (e quello della morte che lo sostanzia), risaltano due motivi: quello della natura del socialismo unamuniano e del rapporto tra questo e la religione, quello del socialismo cattolico.

Per quanto concerne il primo occorre ricordare, per completare il quadro, che il tema dell'economico e del religioso, secondo Unamuno fondamenti del fenomeno sociale, cardini della storia umana, ritorna nello scambio di lettere aperte del '98 con Gavinet sull'avvenire della Spagna e nella conferenza *Nicodemo el fariseo* tenuta nell'ateneo madrileno nel novembre dell'anno successivo. Allo

[59] Cfr. Lettera di Unamuno ad Arzadum del 30 ottobre 1897, in « Sur » (Buenos Aires), 1944, n. 119, pp. 53-54, ampiamente riprodotta in C. Blanco Aguinaga, *De nuevo: el socialismo de Unamuno*, cit., pp. 24-25.

scrittore granadino Unamuno rimprovera l'idealismo e fa notare di ritenere più importante nella storia di Granada l'istallazione dell'industria della barbabietola che la riconquista da parte dei re cattolici e di considerare le idee come il prodotto dell'organizzazione sociale la quale si modifica obbedendo alle leggi economiche che la regolano. Tanto che, aggiunge, pensare che un'idea sia causa di una trasformazione sarebbe come supporre che le indicazioni del barometro modifichino la pressione atmosferica[60]. Sembrerebbe di essere di fronte, pur tenendo conto dell'argomentare per paradossi caro allo scrittore e costante nella sua prosa[61], ad un rigido determinismo economico se non che subito dopo Unamuno aggiunge che se manca qualcosa nelle opere di Marx e di Loria è il problema religioso che o non viene affrontato o viene asorbito dall'economico[62].

Analogo discorso sviluppa all'inizio della conferenza su Nicodemo laddove è affermato che Marx nella sua concezione materialistica della vita, vedendo al fondo del fenomeno sociale il fattore economico come ultima *ratio*, mostrerebbe solo la faccia esterna del-

[60] Id., *El porvenir de España*, cit., in particolare p. 663.

[61] Sul paradosso Unamuno si sofferma in un aritcolo del 1910 dedicato a Balmés dove ricorda, mostrando di condividerla, la definizione data da Giovanni Vailati nella relazione sul ruolo del paradosso nello svolgimento delle teorie scientifiche, tenuta al Congresso scientifico di Ginevra, nel 1905 nella quale il paradosso era presentato come l'effetto di una definizione più esatta dei concetti; che stabiliva pertanto un disaccordo tra questi e il significato equivoco del termine corrispondente del linguaggio comune. Inutile aggiungere come Unamuno sottolinei la natura paradossale del cristianesimo, citando passi della predicazione di Gesù e attribuendo a questo carattere lo scandalo dei pagani. Cfr. Id., *Un filósofo del sentido común*, in « La Nación » (Buenos Aires), 7 ottobre 1910; *O.C.*, III, pp. 548-553.

[62] Su Achille Loria come una delle fonti privilegiata del socialismo unamuniano, cfr. R. Perez De La Dehesa, *op. cit.*, pp. 93-94; M. D. Gómez Molleda, *Unamuno socialista*, cit.

la realtà. Al contrario, scrive, si potrebbe dire « *que es lo económico la causa eficiente del progreso humano y lo religioso su causa final* » [63].

Lasciando da parte l'ambiguo e scivoloso problema se sia possibile ritagliare all'interno della stagione socialista di Unamuno una fase marxista [64], si hanno sufficienti dati a questo punto per mettere a nudo la cifra del suo socialismo e un limite speculativo. Il socialismo unamuniano è impregnato di quel determinismo economico che si respira nella vulgata marxista del tempo, ma è un determinismo per così dire incompleto, imperfetto, e che progressivamente si evolve in questo senso nel riconoscere come autonoma la sfera religiosa. Quanto poi questo direttamente attinga alle fonti marxiane è problema qui marginale perché è certo che, comunque sia, nell'accostamento di Unamuno a Marx non brilla mai la scintilla d'una interpretazione originale e l'approccio resta approssimativo e lacunoso. Infatti o Unamuno ignora affatto le pagine marxiane di critica della religione o non ne coglie la portata e la radicalità della sfida all'*homo religiosus* ivi contenuta. In ogni caso in nessuno dei suoi scritti del periodo o successivi traspare traccia di una seria considerazione dell'argomento. Anche in uno dei riferimenti più critici verso il marxismo, quello contenuto in un articolo del 1918, l'occasione non è colta e forse neppure intravista [65]. Il fatto che preferisca a questo proposito il confronto col pensiero dozzinale e con la manovalanza del razionalismo e dell'ateismo, a cui per altro non risparmia argute rampogne, mentre da un lato ne evidenzia il ritardo e denuncia il carattere asistematico della sua riflessione filosofica, dove mai il problema dello statuto della religione è posto in termini teoricamente limpidi, dall'altro mostra quanto profonda, radicale ed istintiva sia in lui la domanda religiosa. E' comunque d'importanza qui decisiva osservare che circoscrivendo la pertinenza del socialismo, anche quando questo è soggettivamente inteso come marxista, alla sfera economico-sociale, Unamuno lascia libero il campo al religioso e alla possibilità quindi di essere nello stesso tempo socialisti e cristiani.

Che sia questa una scelta riconosciuta come legittima per altri è chiaramente indicato dall'insieme dei testi riprodotti. Che egli stesso si trovi a condividerla è altrettanto inequivocabilmente mostrato dalla lettera ad Arzadum e nei due scritti in precedenza segnalati. Resta da vedere ora se ed in che termini tale posizione si configuri come orbitante nel campo del socialismo cristiano [66].

[63] M. UNAMUNO, *Nicodemo el fariseo*, in « Revista nueva » (1899), n. 29, pp. 241-275; *O.C.*, VII, pp. 367-385, la cit. a p. 367.

[64] E' questa la tesi di Blanco che si riferisce grossomodo al biennio 1894-96, precisando che si tratterebbe di una visione del mondo marxista come quella degli altri marxisti spagnoli d'allora, vale a dire assai approssimativa; C. BLANCO AGUINAGA, *art. cit.*, pp. 47. Del tutto opposta, invece, l'interpretazione della Gómez Molleda secondo la quale Unamuno non essendo mai un marxista ortodosso mai potrebbe allontanarsi da questa posizione. Nello stesso contesto la studiosa respinge anche la definizione di socialismo riformista che non metterebbe abbastanza in luce la cifra originale, senza riscontri e termini di paragone, del socialismo unamuniano; M. D. GÓMEZ MOLLEDA, *Unamuno socialista*, cit., p. 82. Lo stesso giudizio è ribadito nel successivo ID., *El socialismo español y los intelectuales*, cit.,

[65] M. UNAMUNO, *Concepción idealista de la historia*, in « La Nación », 29 marzo 1918; *O.C.*, IX, pp. 1549-1554. L'articolo appartiene ad una stagione in cui l'antigermanesimo di Unamuno, fervente sostenitore di un intervento della Spagna a fianco dell'Intesa su posizioni non dissimili da quelle dell'interventismo democratico italiano, travolge lo stesso socialismo che in Germania ebbe la sua culla teorica e il suo punto di maggior forza organizzativa. E' quindi ancor più sintomatico che Unamuno non sfrutti l'occasione per fare i conti con la concezione marxista della religione.

[66] Il richiamo alla tradizione evangelica nella propaganda socialista a partire dalla metà del secolo XIX non ha trovato ancora in sede storiografica adeguata sistemazione. Pressoché identica situazione è dato constatare per ciò che concerne le spinte verso il socialismo maturate in ambienti cristiani e cattolici. Restano pertanto labili ed ancora approssimative le definizioni di socialismo cristiano, evangelismo socialista o socialismo evangelico e di socialismo

Considerando che la collaborazione di Unamuno alla stampa socialista si protrae, seppure più diluita, ben oltre la data del suo ritorno alla fede e che già dall'inizio degli anni '90 compaiono apprezzamenti per la figura di Cristo e per il cristianesimo, si delimita un ambito cronologico sufficientemente ampio all'interno del quale vari sintomi, come s'è visto, concorrono a delineare la convivenza di socialismo e cristianesimo nel pensiero dello scrittore. I riferimenti religiosi, progressivamente più insistenti nella prosa del periodo, che Blanco Aguinaga interpreta solo come sintomi di una devianza ideologica e come prove dell'allontanamento di Unamuno dalla « corrente principale del socialismo », quella marxista [67], considerati da altra prospettiva sono la più esplicita conferma di questo dato. Ma soprattutto essi consentono di stabilire che in Unamuno vive, con una

religioso che si sono impiegate per definire fenomeni spesso diversi o perché provenienti da ambiti diversi o perché riferiti genericamente a fenomeni emersi in un arco cronologico troppo ampio per non far nascere il sospetto che si tratti di esperienze tra loro troppo distanti anche sul piano culturale e religioso. Pur con questa premessa non mancano studi pregevoli sia di carattere generale sia con oggetto più specifico e circoscritto. Per quanto riguarda l'Italia, sufficentemente esplorato comincia ad essere il filone prampoliniano che, com'è ovvio, trascende il personaggio. A questo proposito, cfr. A. Nesti, *« Gesù socialista ». Una tradizione popolare italiana (1800-1920)*, Torino, Claudiana, 1974; AA. VV., *Prampolini e il socialismo riformista*, Roma, Mondo Operaio - Ed. Avanti!, 1979-81, 2 voll.; nonché il più recente saggio di S. Pivato, *L'anticlericalismo « religioso » nel socialismo italiano fra Otto e Novecento*, in « Italia contemporanea », (1984), n. 154, pp. 29-50, al quale si rimanda anche per gli ulteriori riferimenti bibliografici. Per quanto concerne invece l'approdo al socialismo di gruppi minoritari cattolici resta fondamentale come fonte la raccolta di articoli AA. VV., *Socialismo e religione*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1911. Sul piano più propriamente storiografico invece cfr. L. Bedeschi, *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 16-49; Id., *Il gruppo radicale romano*, in « Fonti e Documenti », I (1972), fasc. 1, pp. 9-343.

[67] C. Blanco Aguinaga, *art. cit.*

continuità ed un intreccio che non trovano analogia e riscontri in nessun altro caso coevo sul piano europeo a questo livello di significanza, l'intera gamma delle accezioni che la storiografia comincia a rinvenire nel fenomeno del socialismo cristiano e del cristianesimo socialista: quella laica che usa la metafora cristiana per la propaganda socialista, che definisce il socialismo come « vero cristianesimo » e che di quest'ultimo usa riti e simbologie; quella religiosa che scioglie il cristianesimo nel socialismo secolarizzandosi; quella, infine, sempre religiosa che sostiene la possibilità di essere allo stesso tempo socialisti e cristiani, essendo due, e distinte, le sfere della vita umana ad essere coinvolte.

A voler prendere per pura comodità la data della crisi religiosa del '97 come spartiacque si noterà un Unamuno socialista cristiano negli anni immediatamente precedenti e un Unamuno cristiano socialista in quelli immediatamente successivi. Si può anche aggiungere che tra le cause del successivo abbandono del socialismo da parte di Unamuno un posto non secondario ebbe il convincimento che il movimento storico da esso ispirato andasse sempre più rendendosi impermeabile, quando non ostile, alla tematica religiosa [68].

Da dove nasce allora la perentoria affermazione di Blanco secondo il quale nulla sarebbe più estraneo del socialismo cristiano alla posizione di Unamuno? Nasce in primo luogo dalla disinformazione sul carattere complesso e variegato del fenomeno e di tutte le sue molteplici forme, in secondo luogo dal fraintendimento delle parole che Unamuno riserva al socialismo cattolico e quindi dall'ignoranza del reale contenuto del testo di Nitti sul socialismo cattolico. Sia Unamuno che Nitti, al di là della lettera, si riferiscono in realtà ad altro e ben distinto fenomeno: quello che unanimemente

[68] A conferma, oltre ovviamente alle tante pagine dello scrittore qui ricordate, la corrispondenza con Valentin Hernandez, direttore de « La Lucha de clase », in M. D. Gómez Molleda, *El socialismo español y los intelectuales*, cit., pp. 111-138.

la storiografia designa oggi come cristianesimo o cattolicesimo sociale. Rispetto a questi Unamuno è sì univoco e la sua posizione rimarrà ferma fino a *La agonía del cristianismo* dove la critica del cristianesimo sociale è ribadita ed assume carattere conclusivo [69]. E' profonda convinzione dello scrittore infatti che il cristianesimo ed il Vangelo non contengano ammaestramenti di ordine sociale e politico, se non *lato sensu* [70] e comunque non spendibili nel concreto operare quotidiano e neppure modelli di organizzazione socio-politica secondo il modulo del « regno sociale di Cristo » che tanto aborrisce.

Più che negli scritti socialisti però la radice di questa convinzione e la conseguente preoccupazione di evitare qualunque tipo d'inquinamento socio-politico del cristianesimo va cercata nei coevi saggi *En torno al casticismo*. In quell'ambito di riflessione essa ha infatti origine perché matura nella ricognizione sul cattolicesimo *castizo* e in opposizione ad esso. Nasce pertanto dalla denuncia del-

[69] Cfr. il cap. VII, dal titolo *El supuesto cristianismo social*, in *La agonía del cristianismo*, Madrid, Renacimiento, 1930; *O.C.*, VII, pp. 334-340. Il volumetto era però precedentemente uscito in Francia, dov'era stato scritto durante l'esilio, *L'agonie du Christianisme* (traduit du texte espanol inedite por Jean Cassou), Paris, F. Rieder, 1925. Per l'Italia si trova segnalata un'edizione a Milano, 1926, 152 pp., senz'altra indicazione. E' tuttavia preferibile riferirsi alla traduzione di C. Bo, Milano, Moranni, 1945.

[70] Rappresenta un'interessante eccezione al riguardo un articolo del 1910 in cui Unamuno prendendo lo spunto dalle agitazioni operaie di Bilbao e dalle proteste cattoliche contro i provvedimenti anticlericali di Canelejas, tesse l'apologia della politica intesa nella sua più ampia accezione e, dopo aver ricordato l'atteggiamento di Gesù a proposito del « date a Cesare », scrive: « *Pero nada de esto quiere decir que la obra de redención cristiana no fuese una obra profunda y esencialmente política. Querer separar la religión de la política es una locura tan grande o mayor que la de querer separar la economía de la política. No ya el catolicismo, mas el cristianismo y toda religión tiene que ser política* ». Cfr. Id., *Los antipoliticistas*, in « La Nación », 11 settembre 1910; *O.C.*, III, pp. 489-493, la cit. a p. 492.

l'esteriorità religiosa che rappresenta il modello dominante della religiosità spagnola e non a caso subito si orienta verso la ricerca di una religiosità più personale ed intima esemplata sui grandi mistici del Seicento. Si tratta in definitiva di una posizione già esplicita e sufficientemente definita prima che la lettura di Harnack e più generalmente l'incontro con la riflessione protestante, vengano a radicarla ulteriormente e a precisarla teologicamente secondo il modulo della religiosità interiore e dell'assoluta alterità di Dio.

Anche l'accertata convivenza di cristianesimo e socialismo in una stagione del pensiero unamuniano suggerisce, tirando le fila su questo punto, l'accostamento dello scrittore al modernismo. Tale breve stagione, oltre all'indubbio significato dal punto di vista biografico, può infatti essere interpretata come anticipazione di una delle pieghe che nel suo dipanarsi assume la matassa modernista. Di cui un segmento non marginale è costituito dall'avvicinamento al socialismo di Buonaiuti e del gruppo radicale romano alcuni anni dopo [71].

Un confronto ravvicinato tra i due episodi metterebbe certamente a fuoco risvolti e cadenze diversi ed autonomi, frutto della disomogeneità dei rispettivi contesti storici e culturali. Ma non potrebbe altresì eludere il riconoscimento del comune retroterra, della stessa sfera problematica. Prova ne sia il variegato dibattito che segue la richiesta d'ingresso nel Partito Socialista Italiano, com'è noto respinta, dei giovani Perroni e Quadrotta, nel quale compaiono argomentazioni accanto alle quali potrebbero tranquillamente figurare quelle in precedenza svolte da Unamuno [72].

E infine la collocazione dello scrittore in materia di rapporti fede-scienza, snodo decisivo del modernismo, a rivestire importanza primaria nell'economia dell'interpretazione che qui si propone.

[71] L. Bedeschi, *Il gruppo radicale romano*, cit.

[72] AA.VV., *Socialismo e religione*, cit.

Nel 1902 progetta di scrivere un libro dal titolo *Ciencia y Religión* o *Razón y fe* dove si propone di dimostrare che la lotta tra i due termini è principio fecondo di vita spirituale [73]. Non scriverà un libro con questo titolo ma il libro esiste: è un libro diffuso che si compone con pagine dei suoi scritti precedenti e successivi. Esso, nell'economia complessiva della produzione unamuniana, si configura come prolegomeni e ancor più come quadro e sfondo senza l'intelligenza del quale ogni ermeneutica della sua opera sarebbe vana.

Dovendo parlare di Darwin all'inizio del 1901 ne paragona il peso e l'influenza a Lutero. Sottolinea poi come gli stessi sentimenti religiosi non si siano sottratti all'influsso dell'evoluzione la cui teoria vivificherebbe, a suo dire, la sfera più pura ed elevata del pensiero cristiano moderno riconosciuto nella scuola esegetica tedesca [74]. Riferendosi a Rousseau e ad Amiel qualche tempo dopo scrive:

« El grupo de los suizos es de lo más simpatico. Es gente que une a un hondo sentido religioso un profundo sentido científico, fe íntima (no la dogmática) y respeto a la razón. No es gente que admita los milagros; se han desprendido de la mitología cristiana pero se quedan con lo hondo del cristianismo, con la religión de Jesús. Y hasta la ciencia la toman religiosamente, con unción ».

E dopo aver detto di come la filosafia ellenistica abbia saputo tradurre il cristianesimo in dogmi un tempo vivi ed ora morti con quella filosofia, aggiunge:

« Hoy viene otra, la filosofía científica, y no me cabe duda de lo que del cristianismo vive (el íntimo de él) arraigará en la filosofía científica moderna. Y llgará dia en que los grandes principios científicos modernos de la conservación de la energía, de la unidad de las fuerzas físicas, de la evolución de las especies orgánicas, etc. sean dogmas religiosos fuentes de consuelo y de conducta para los hombres » [75].

[73] Lettera di Unamuno a Bernardo G. de Cándamo del 5 marzo 1902; *Las cartas de Unamuno*, in « Indice de Artes y letras », XII (1958), n. 116-117, p. 13.

[74] M. Unamuno, *Darwin*, in « El Pervenir » (Siviglia), 1 gennaio 1901; *O.C.*, VIII, pp. 200-201.

Un passo, quest'ultimo, che tradisce un entusiasmo forse ingenuo ma che senza dubbio dimostra la convinzione di assumere il pensiero moderno senza la mediazione di una « filosofia cristiana ».

Riguardo allo scientismo poi la posizione dello scrittore salamantino è netta. La condanna del dogmatismo scientista, delle presunzioni della scienza, è reiterata e ne percorre l'opera. Dalla narrativa, dove nel 1902 con *Amor y pedagogía* svolge la sferzante satira di don Avite Carrascal [76], alla saggistica, dove insistite sono le battute caustiche rivolte ai *pobres diablos* che presumono digiuni di conoscenze scientifiche coloro i quali parlano di Dio [77], Unamuno è coerente ed univoco.

La bancarotta della scienza proclamata da Brunethière riguarda pertanto la nozione positivistica della scienza. Della scienza che ha preteso sostituirsi alla religione; e sempre, per lo scrittore, questa presunzione è destinata all'insuccesso.

« La ciencia — scrive infatti — podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad, pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contraposición. ¿ Y hay a caso otra verdad que la verdad racional? » [78].

[75] Lettera di Unamuno a Bernardo G. de Cándamo, senza data, ma del 1900; *Las cartas de Unamuno*, cit., p. 21.

[76] M. Unamuno, *Amor y pedagogía*, Barcelona, Hinrich y Compania, 1902; *O.C.*, II, pp. 305-430.

[77] Id., *Sobre la filosofía española*, in « La España Moderna », XVI (1904), n. 186, pp. 28-42; *O.C.*, I, pp. 1160-1170. Ma le citazioni al riguardo potrebbero essere moltissime.

[78] Id., *Del sentimento trágico de la vida*, cit., pp. 170-171.

Grande è la quantità delle immagini biologiche, fisiologiche e patologiche presenti nell'opera unamuniana. Anche il suo linguaggio è fortemente impregnato di biologismo [79]. E' stato già segnalato come nella celebrazione valenziana del centenario della nascita di Darwin, Unamuno presenti il modernismo sotto le spoglie evoluzionistiche di una *variación espontánea,* un'eresia necessaria allo sviluppo del dogma in chiave progressiva [80]. Il paradigma scientifico è così radicato da essere assunto a esemplificazione della natura stessa della ricerca religiosa ancora ne *El sentimiento trágico de la vida.* Il teologo come l'avvocato, scriverà in questa occasione, partono dal dogma, dalla legge, mentre lo spirito strettamente scientifico, fortemente razionale, è scettico, investigativo, e non procede verso una soluzione già prevista [81]. Tale, sembra aggiungere Unamuno, è anche il percorso di fede. Questo, sia chiaro, non è itinerario razionale, perché la fede non è mera adesione dell'intelletto ad un principio astratto, ma consapevole fiducia in Cristo, nel Cristo storico e nella rivelazione storica della sua vita [82]. Con argomenti logici, infatti, si può tuttavia pervenire all'idea di Dio, non al Dio personale e co-

[79] R. L. Predmore, *Elech and Spirit in the Works of Unamuno,* in PMLA, LXX (1955), pp. 587-605; F. Huarte Morton, *El ideario linguistico de Miguel de Unamuno,* in « Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno », (1954), tomo V, pp. 5-185.

[80] M. Unamuno, *Discurso pronunciado en el Paraninfo de la Universidad de Valencia...,* cit. Il riferimento al modernismo cattolico è stato sottolineato da P. G. Earle, *El evolucionismo en el pensamiento de Unamuno,* in « Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno », (1964-65), tomo XIV-XV, pp. 19-28, in particolare p. 27.

[81] M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* cit., pp. 163-164.

[82] Così nel saggio *La fe,* in *Tres ensayos,* Madrid, B. Radriguez Serra, 1900; *O.C.,* I, pp. 962-974, di cui per buona parte è una anticipazione ; *Pistis y no gnosis!,* in « Revista politico ibero-americana », 30 gennaio 1897; *O.C.,* III, pp. 681-685. Negli stessi termini anche in *Nicodemo el fariseo,* cit.

sciente, infinito ed eterno, della teologia cristiana in cui dice di credere [83].

Al Dio vivo, al padre di Cristo, a quello rivelato nel Vangelo e nella coscienza di ogni cristiano, scriverà poi nel *Sentimiento,* si giunge attraverso un cammino d'amore e di sofferenza. Non è possibile conoscere Dio poi amarlo, occorre prima cominciare ad amarlo e a desiderarlo [84]. Perché credere è anzitutto voler credere, dice Unamuno con James [85], un autore che costituisce un punto di riferimento quasi obbligato nella vicenda modernista europea.

Ma l'elemento razionale è il polo con cui continuamente si confronta e si scontra la ricerca di fede. Razionalità e scienza sono in permanente conflitto con essa, ma questo conflitto è costitutivo della fede. Senza il dubbio, infatti, la fede sarebbe morta.

E' delineato così lo scenario all'interno del quale viene sempre più prepotentemente a situarsi, fino a rappresentarne l'assillo dominante, il tema dell'immortalità che viene a permeare e ad attrarre nella propria orbita tutti i frammenti della precedente riflessione religiosa.

[83] Lettera di Unamuno a Llundain del 9 maggio 1905, in H. Benítez, *El drama religioso de Unamuno,* cit., p. 399-400.

[84] M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* cit., p. 208.

[85] Per la conoscenza che Unamuno mostra delle opere di James si rinvia a P. Hipolito Fernandez, *Miguel de Unamuno e William James. Un paralelo pragmático,* Salamanca, Talleres Gráficos Libreria Cervantes, 1961, dove sono puntigilosamente segnalate ed esaminate le citazioni di James nell'opera unamuniana, dal 1896, quando il suo nome compare per la prima volta, fino alla morte dello scrittore salamantino. Utile sotto questo profilo e conferma del punto di riferimento stabile che l'opera del filosofo americano costituisce nel pensiero di Unamuno, la ricerca di Hipolito Fernandez risulta esile nelle valutazioni conclusive nelle quali si sostiene che Unamuno sarebbe latore di un pragmatismo originale debitore di James solo per aspetti complementari (p. 118). Sull'argomento si veda anche C.D. Youn:, *La presencia di William James en el pensamiento de Miguel de Unamuno,* in « Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica », IV (1964-65), n. 15-16, pp. 329-338.

La riduzione del problema religioso a quello delle risposte al problema della morte la si è già incontrata. E' questa « *sed de eternidad* », annunciata all'amico Llundain nell'estate del 1902 [86], ad ispirare i saggi del *Tratato del amor de Dios* a cui Unamuno comincia a pensare fin dal 1905 [87] e che più tardi vedranno la luce col titolo *El sentimiento trágico de la vida*. Tanto che, scrivendo ad Ortega y Gasset, il 2 settembre 1911 confessa:

« Ya sabe Usted mi único problema, el de la inmortalidad del alma en el sentido más medieval... » [88].

Ecco perché credere diviene sempre più lottare, e secondo l'etimologia greca agonizzare, come agonizza il Cristo spagnolo per eccellenza. Non quello trionfante, celestiale, glorioso, ma quello sanguinante ed esangue. Anche nell'iconografia la cristologia unamuniana predilige il Cristo tragico di tanti crocifissi spagnoli [89], che non è ancora morto, che sta per morire e non termina mai di morire e soprattutto il Cristo di Velázquez [90].

Ecco perché, inoltre, il migliore paradigma di fedele per Unamuno è quello dell'uomo la cui fede è in crisi e meglio ancora che continuamente lotta per la propria fede. Non è un caso che la sua concezione agonica del cristianesimo venga anche in anni più lontani

[86] Cfr. Lettera di Unamuno a Llundain del 10 agosto 1902, in H. BENÍTEZ, *op. cit.*, p. 364.

[87] Sulla fase preparatoria dell'opera, cfr. M. GARCÍA BLANCO, *Introducción*, in *O.C.*, VII, pp. 12-25.

[88] Cfr. Lettera di Unamuno ad Ortega y Gasset del 2 settembre 1911, ampiamente riprodotta da M. GARCÍA BLANCO, *Introducción*, *O.C.*, VII, p. 19.

[89] M. UNAMUNO, *El Cristo español*, in *Mi religión y otros ensayos breves*, cit., p. 276.

[90] ID., *El Cristo de Velázquez*, Madrid, Calpe, 1920; *O.C.*, VI, pp. 415-493; ed. it.: *Il Cristo di Velazquez* (tr. di A. GASPARETTI), Brescia, Morcelliana, 1958 (2ª ed., 1963). Per un'interpretazione del poema unamuniano dal punto di vista teologico, cfr. Y. MARRERO, *El Cristo de Unamuno*, Madrid, Rialp, 1960, pp. 104-121.

esemplata spesso su figure moderniste come Loisy o non lontane da questo come James o pre-moderniste come Loyson in cui s'imbatte attraverso la biografia scritta da un altro modernista come Hotin [91].

Ma si tratta forse, in quest'ultimi casi, di cenni di minor significato, indicativi tutta al più di una *tenuta* di riferimenti nel proprio discorso religioso il cui nucleo centrale, come s'è detto, risiede ormai altrove. Come in verità risiede altrove in buona parte dei principali esponenti europei del movimento novatore nella diaspora culturale e religiosa che segue la *Pascendi*.

Del sentimiento trágico de la vida e *La agonía del cristianismo*, indubbio coronamento, soprattutto il primo, del pensiero religioso unamuniano nonché opere tra le più universalmente note dello scrittore non presentano, per così dire, una dominante modernista fuoriuscendo da quell'ambito oltre che per argomento per ragioni cronologiche. Vi permangono però le tracce di uno scenario religioso e culturale le cui trame sono state tessute in precedenza e che dovendo delimitare cronologicamente si potrebbe circoscrivere al decennio, o poco più, a cavallo tra il vecchio e il nuovo secolo. All'interno di questo arco di tempo le ragioni che si sono viste inducono a considerare corretto l'esame della ricerca religiosa dello scrittore nel contesto della crisi modernista europea e a giudicare Unamuno come espressione, indubbiamente tra le più alte, della versione spagnola di questa.

Certo non c'è in Unamuno originalità sul piano esegetico e teologico sufficiente a comprenderlo in uno di quei generi o aspetti in cui troppo spesso è stato frammentato il modernismo in sede storiografica. Da questo punto di vista la sua posizione è sicuramente più debitrice della teologia liberale protestante che in senso proprio non si può considerare modernista sebbene presenti aspetti di paren-

[91] M. UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, cit., pp. 321, 329. 352-359.

tela con questo più che evidenti. La sua produzione risulta « anomala » anche rispetto ad un eventuale inserimento nel cosiddetto filone letterario e filosofico del modernismo. Troppo spesso però la costatazione della mancata presenza di alberi ha impedito di accertare la presenza di una prateria.

Certo in Unamuno non c'è conciliazione già data, armonia già realizzata tra scienza e credenza religiosa. La sua mente è dicotomica, procede per opposizioni. Radicalizza anzi gli opposti, ma lungi dall'escludere uno dei poli ne sottolinea la coessenzialità. Nel primo dei saggi sul *casticismo* questo metodo è già esplicitato.

« Suele buscarse la verdad — scrive — completa en el justo medio por el método de remoción, 'via remotionis', por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha » [92].

Una confessione dal sapore esistenziale all'amico Corominas del 1909 lo conferma in questi termini:

« Yo no quiero paz entre mi corazón y mi cabeza; vivo de la disonancia entre las verdades cordiales y las intelectuales » [93].

[92] Id., *En torno al casticismo*, cit. p. 784.

[93] Cfr. Lettera di Unamuno a Corominas del 24 luglio 1909, in J. Corominas, *Correspondance entre Miguel de Unamuno et Pere Corominas*, in « Bulletin Hispanique », LXXXII (1960), n. 1, pp. 43-77, p. 52. In precedenza aveva scritto: « *Mi ciencia es anti-religiosa; mi religión, anti-científica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mi, frente a frente, negándose una a otra, y dando con su contradicción vida a mi conciencia. No quiero concertarlas, sino que se corrijan mutuamente [...]. No quiero buscar mi paz interior en armonías, concordancias y compromisos que llevan a la estabilidad inerte, no quiero que firmen paz mi corazón y mi cabeza, sino que luchen entre sí, lealmente, pero con vigor. Soy y quiero seguir siendo un espíritu antinómico, dualista* »; Lettera di Unamuno a Bernardo G. de Candamo del 5 marzo 1902; *Las cartas de Unamuno*, cit., p. 13.

Si delinea così non una posizione alternativa a quella conciliazionista quanto piuttosto una variante di essa. Concilia, infatti, non solo chi armonizza ma anche chi ritiene imprescindibili i due termini e non realizza sintesi sul piano teorico ma su quello esistenziale. E per Unamuno il conflitto, la lotta, l'agonia, sono vissuti e presentati come condizioni permanenti dell'esistenza religiosa. In questo modo lo scrittore salmantino esemplifica al meglio, nei tempi del modernismo storico, il nucleo stesso del modernismo senza storia, quello che si potrebbe chiamare modernismo come categoria, come attitudine psicologica e come *forma mentis*.

In riferimento poi non solo ai testi ma più complessivamente alle cadenze stesse della biografia spirituale dello scrittore si è detto di come essa appaia modellata sull'itinerario ideologico e culturale del modernismo, quasi a sua esemplificazione. Un itinerario che affonda le radici nel positivismo e attraversa la crisi dei tradizionali e obsoleti modelli di razionalità, che si giova della riflessione epistemologica del primo Novecento e tenta, non riuscendovi nell'immediato per la repressione curiale in cui s'imbatte o per ragioni d'altro ordine nel caso di Unamuno, di salvaguardare la fede preservando nel contempo il valore della razionalità umana e della scienza. Di salvare ciò che non pare immediatamente sottoponibile ai dettami della ragione senza cadere e confondersi con le spinte irrazionalistiche e vitalistiche in voga.

Muovendo da una nozione di modernismo che caratterizzava il fenomeno in base alle soluzioni e alla progettualità innovativa condannate dalla enciclica di Pio X si è spesso perso di vista il terreno di coltura del fenomeno, la sua complessa e multiforme fenomenologia, le contraddittorie dinamiche di pensiero che gli sono interne. A considerare più da vicino questi aspetti si vede invece che si tratta di elementi che entrano tutti prepotentemente nel circuito del pensiero di Unamuno definendone l'ambito di svolgimento nel decennio che si è qui privilegiato. I coefficienti che entrano in gioco nella personalità dello scrittore sono in larghissima misura gli stessi

del modernismo; se si è stentato a definirne il prodotto come modernista è perché non si è tenuto adeguatamente conto di come il « coefficiente Spagna » che pure ha agito da moltiplicatore ne abbia condizionato l'esito. La presenza di tale coefficiente determina una diversità che suona estraneità rispetto al modernismo solo ad un approccio superficiale che raffiguri quest'ultimo come rigida ingessatura e come modello stabilito una volta per tutte. Un'attitudine più duttile e consapevole della necessità di rettificare continuamente le categorie e i modelli nel lavoro storiografico vi scorge invece il segno di una originalità che ravviva l'interpretazione di Unamuno e del modernismo proprio in virtù della relazione che coglie. Ogni esegesi della vicenda intellettuale unamuniana che non sappia scomporne le scansioni in relazione al contesto culturale e religioso europeo e che si riduca ad enuclearne il dramma religioso leggendo la produzione precedente a *El sentimiento trágico de la vida* unicamente in funzione di questo, mentre sembra esaltare la soggettività e l'originalità di Unamuno gli rende in realtà un cattivo servizio. Corre il rischio infatti di ridurlo ad una di quelle figure isolate di bizzarri eresiarchi e di cristiani senza Chiesa che sempre si sono trovati ad assistere, da posizioni marginali e impotenti, ai momenti decisivi, di crisi e di rottura, nel processo di elaborazione culturale e religiosa. Ricondurre invece Unamuno al modernismo europeo, leggerne una significativa stagione in quel contesto, sottolineare come la sua crisi religiosa non sia che un pezzo della più vasta crisi che travaglia la cristianità dai tempi della Riforma rende invece adeguata giustizia alla statura del personaggio. Il fatto, infine, che sotto la cappa dell'omologazione e del conformismo dell'ortodossia cattolica, che si è soliti proiettare come *cliché* sulla Spagna, compaiano tali sintomi di lacerazione, rivela la profondità, la radicalità nonché le dimensioni di quella crisi ma allo stesso tempo l'unisono palpitare al di là dei Pirenei del medesimo cuore europeo.

OLINTO MARELLA TRA IL 1900 E IL 1926

di **Mauro Pesce**

Di Olinto Marella (Pellestrina 1882 - Bologna 1969)[1] permane, soprattutto a Bologna, la memoria della appassionata opera di carità, specie verso i ragazzi, che egli svolse dagli anni quaranta alla fine

[1] La bibliografia su M. è limitata: *Le Nozze d'oro di Don Marella (17.XII. 1904-17.XII.1954).* Numero unico edito dalla Città dei Ragazzi di Don Marella, Bologna s.d., 66 pp. Si tratta di un opuscolo celebrativo in cui i contributi di N. Vianello (*Gli albori dell'apostolato a Pellestrina*, 12-21), di R. Fantini (*Chi è Don Marella*, 9-11; e *Sviluppi dell'Opera a Bologna*, 34-41) costituiscono un punto di partenza per la conoscenza delle tappe biografiche essenziali; T. Lombardi, *Padre Marella amico dei poveri*, S. Lazzaro di Savena 1977 (ampliamento, sotto forma biografica, de *Le Nozze d'oro*, con un primo tentativo di inquadramento storico nelle vicende religiose e politiche del primo ventennio del secolo); A. Albertazzi, *Don Olinto Marella e i cattolici bolognesi negli anni Trenta*, in: *Un testimone della Chiesa di Bologna, Quaderni di Bologna 7*, n. 1, Bologna 1980, 10-23. Vanno poi ricordate due tesi di laurea: E. Gattamorta, *Olinto Marella (1882-1969). Rinvenimento e sistemazione dell'archivio. Inventario. Schizzo biografico*, Bologna Facoltà di Scienze Politiche 1975-76 (relatore M. Pesce); G. Marocchi, *Padre Marella tra opere di carità e impegno educativo*, Bologna Facoltà di Magistero 1981-82 (relatore A. Canevaro) che utilizza anche documenti d'archivio messi a disposizione dallo scrivente. Cfr. anche I. Cassoli, *Necrologia del clero bolognese (dal 1900 al 1979)*, vol. II, Bologna 1979, 109 e una nota in G. Battelli, *La formazione spirituale del giovane Angelo Roncalli. Il rapporto col redentorista Francesco Pitocchi*, in: AA.VV. *Fede, Tradizione, Profezia. Studi su Giovanni XIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, p. 87.

degli anni sessanta. Di lui si ricorda anche la insolita figura di professore di storia e filosofia nei licei (dalla metà degli anni venti alla pensione). Ovviamente meno note, soprattutto al grosso pubblico, sono le sue attività culturali e caritative che si snodano dalla metà degli anni venti fino alla guerra. Velata di silenzio, infine, e in fondo non compresa, è la vicenda della sospensione « a divinis » che Don Marella visse dal 1909 al 1925.

Prima di portare alla luce i dati che emergono da un materiale di archivio finora inutilizzato, è forse utile informare sulle svolte principali di una personalità non sufficientemente studiata. Il periodo cruciale della formazione di M. si svolge a Roma nel decennio 1894-1904 [2], nel Seminario Romano fino al 1901 e, poi, per tre anni e più, in una libera attività di studio, ricerca e impegno nei circoli ecclesiali romani più vivaci, vicino alle iniziative di Murri, ma non solo a quelle. Il quinquennio dal dicembre 1904 (data dell'ordinazione sacerdotale) all'ottobre 1909 [3] è il momento del primo impegno entusiasta del giovane docente di seminario, permeato di una formazione storico-critica moderata, e del giovane sacerdote tutto proiettato a realizzare un ideale di azione sociale e religiosa nella sua isola di Pellestrina, nella quale è coinvolto insieme al fratello Tullio, attivo politicamente. Quest'ultimo si trova in polemica, su precise questioni di politica locale, anche con il vescovo del luogo. La sospensione « a divinis » dell'ottobre 1909, su cui finora getta luce solo uno scritto della Giacomelli, sembra sia stata motivata

[2] Nato a Pellestrina (VE) il 14-6-1882 da Luigi e Carolina Dei Bei, avviato probabilmente dallo zio prete alla vita sacerdotale, entra al seminario diocesano e poi, dal 1894-1895, al Seminario Romano dove rimane fino al 1901. Terminati gli studi in seminario resta a Roma per circa tre anni fino all'estate del 1904.

[3] Ordinato sacerdote a Venezia il 17-12-1904 fonda nello stesso anno il Ricreatorio popolare di Pellestrina dedicandosi all'assistenza e all'educazione dei bambini e dei giovani dei ceti popolari e insegna Storia Ecclesiastica e Sacra Scrittura al Seminario Diocesano di Chioggia dal 1905-1906 al 1908-1909.

ufficialmente per essersi il M. fatto vedere insieme a R. Murri in Pellestrina [4]. La decisione ecclesiastica segna profondamente la vita di M. che sarà riammesso solo nel 1925, ma non sembra modificarne la tensione a realizzare il suo ideale di impegno [5]. M. infatti continua nelle sue attività educative sociali e culturali precedenti. Solo si avvia a prendere una laurea in filosofia (nel 1916), che gli aprirà quella carriera di professore di Filosofia nei Licei che lo vedrà peregrinare in diverse parti d'Italia, fino al 1925. Nel frattempo non interrompe la partecipazione a riviste di impegno culturale e politico, né l'attenzione alle attività e ai problemi pedagogici, che anzi, in lui, sono negli anni venti in primo piano. La guerra sembra aver solo rallentato il suo curriculum. Ma la documentazione su questo aspetto non mi è disponibile. Una svolta decisiva rappresenta invece il 1925 con il reinserimento a pieno titolo nel sacerdozio [6].

[4] Cfr. A. Giacomelli, *Pionieri*, L'Azione 1914,00-00, ripubblicato non integralmente in *Voce d'oltre tomba. Alcune lettere di Tullio Marella nel I. Anniversario dalla sua morte. XXI agosto MCMXIV*, Venezia, Stabilimento grafico Giuseppe Scarabellin, 1914, pp. 3-7. Questa pubblicazione appare senza la menzione del curatore che sembra però O. Marella.

[5] Dal 1909 al 1916 continua l'attività presso il Ricreatorio popolare di Pellestrina e le altre iniziative collegate. E' chiamato alle armi nel luglio 1916 e assegnato alla VI Compagnia di sanità di Bologna dove rimarrà fino al marzo 1918 potendo quindi proseguire gli studi universitari e laurearsi in Filosofia a Padova nel novembre 1916 e prendere il Diploma di Magistero in filosofia nel luglio 1917. Dopo un corso a Torino diventa Sottotenente del Genio ed è assegnato a Badia Polesine dal luglio del 1918 (verrà definitivamente congedato nel maggio 1919). A partire dall'anno scolastico 1918-1919 inizia un periodo di trasferimenti in diverse parti d'Italia come supplente e poi come docente di ruolo: Treviso (1918-19); Messina (1919-20); Pola (1920-1924); Rieti (1924-25); Bologna (1925-33); Ferrara 1933-37); Bologna dal 1937 al pensionamento.

[6] La sospensione a *divinis* è tolta nel 1925 grazie al cardinale di Bologna G.B. Nasalli Rocca. Oltre ad attività ecclesiali di tipo religioso-culturale, come i gruppi del vangelo (di cui informa già A. Albertazzi, cfr. n. 1), le iniziative caritative e assistenziali in organismi cattolici bolognesi cui M. partecipa sono

Da quel momento, mentre progressivamente è messo da parte l'impegno culturale e anche l'aspirazione a qualificarsi sul piano della ricerca, vengono sempre più prepotenti in primo piano le esigenze di un'attività caritativa religiosa all'interno della chiesa, anche se, alla fine, in forme originali che stentano a riconoscersi nei modelli consueti.

L'attività culturale di Marella fino al 1926

Tra le carte, ora parzialmente riordinate in Archivio [7], è rima-

soprattutto: dal 1932 al 1935 l'Opera pro-Baraccato, dal 1935 l'Opera G. Bedetti per l'assistenza negli agglomerati dei poveri. Nel 1940 fonda il Pio gruppo di assistenza religiosa negli agglomerati dei poveri e nel 1948 la Città dei Ragazzi. Ma nelle iniziative di M. dalla metà degli anni trenta al 1969, anno della sua morte, non è qui il caso di addentrarsi.

[7] Cfr. M. PESCE, *Archivio Olinto Marella. Guida alla consultazione*, Bologna Centro Stampa Baicsi 1984. L'Archivio è stato costituito sotto la mia direzione dalla Dott.ssa Donatella Micheletti nel 1981-1983, dopo che E. Gattamorta, con il suo lavoro di tesi (1975-76), aveva contribuito in modo determinante a raccogliere il materiale (cfr. *Guida alla consultazione*, 3-4). Attualmente è stato riordinata solo parte della documentazione. E' prevista la pubblicazione di una descrizione dell'Archivio. D'ora in poi AM sta per Archivio Marella. Ogni documento catalogato è citato con la sua numerazione, che consta di due parti, separate da una lineetta: la prima indica il tipo di documento la seconda il numero del documento all'interno di quel determinato tipo.

La documentazione è stata conservata da M. con molto disordine e spesso non è datata, cosicché si richiederebbe un impegno di ricerca spesso sproporzionato al valore dei singoli documenti. Diversi degli scritti sono conservati in minuta; ed è certo che molti hanno raggiunto la pubblicazione. Sarebbe utile rintracciare quanti degli scritti sono stati effettivamente editi e su quali riviste. Anche questo richiede uno sforzo che è sproporzionato, nel caso di recensioni o anche di articoli non particolarmente originali.

I nuclei principali del materiale conservato nell'archivio riguardano: 1) la vita di M.; 2) le iniziative caritative di M. dalla metà degli anni trenta in poi; 3) la famiglia Marella e soprattutto lo zio G.M. Marella; 4) la biblioteca. Nel primo gruppo abbiamo a) materiali utili per ricostruire i dati esterni della biografia; b) la sua attività di studio e ricerca dai primi scritti di ragazzo fino agli inizi degli anni venti; c) l'attività di insegnamento nelle scuole medie superiori negli anni venti e trenta; d) l'attività di tipo pedagogico nel medesimo ventennio; e) l'azione caritativa e assistenziale degli anni trenta. Il secondo gruppo — che occupa quasi due terzi di tutto il materiale — riguarda l'attività caritativa fino al 1969: interventi personali del « Padre » conservati nei suoi numerosi « pro-memoria »; documentazione sugli assistiti; corrispondenza relativa al normale funzionamento della comunità; materiale vario inerente alle diverse attività, come ad es. la tipografia. f) Un settore abbastanza vasto è rappresentato dalle lettere in arrivo, concentrate soprattutto, salvo un piccolo gruppo degli anni dieci e venti, nel periodo dal 1940 in poi. Non si tratta in genere di materiale particolarmente significativo, come risulta dalla schedatura di sondaggio fatta dalla Micheletti su 788 lettere. 9) Un piccolo settore di materiale non ancora schedato riguarda la vita spirituale di alcuni antichi collaboratori di M. Il terzo gruppo contiene documentazione della famiglia Marella dalla seconda metà del XIX secolo agli inizi del XX. Soprattutto M. ha conservato gli scritti di argomento religioso (per lo più prediche e panegirici), ma anche teologico dello zio Giuseppe Maria Marella, Protonotario apostolico, Teologo della Pontificia Università di Firenze. Sono anche conservate alcune prediche manoscritte di altri preti di Pellestrina del secolo scorso. Il quarto settore, infine, è la biblioteca di M., ancora in disordine estremo, di cui è disponibile un parziale e difettoso inventario fatto da E. Gattamorta nel 1976. Si compone grosso modo di tre strati. Il più antico, dalla fine del XVIII secolo agli inizi del XIX secolo, sembra anteriore allo zio di Marella. Il secondo raccoglie libri di teologia, soprattutto morale, strumenti per la predicazione e saggistica di ambiente intransigente, e potrebbe costituire parte dei libri dello zio. Lo strato più recente raccoglie libri di M. nei quali si possono isolare quelli di studio e di lettura degli anni dieci e venti (il numero non è rilevante, ma documenta un significativo contatto con la produzione storico-critica italiana e francese); e quelli relativi all'insegnamento nelle scuole o all'attività assistenziale-pedagogica (per lo più di livello medio-basso). Raramente si trovano opere successive agli anni quaranta.

sta copia del curriculum che M. scrisse [8] per partecipare al primo

[8] Il curriculum porta il titolo: « Notizia sulla operosità scientifica e sulla carriera didattica del Prof. Dott. Olinto Marella (per il concorso a tre posti

concorso che la Scuola di Storia Moderna e contemporanea aveva bandito nel marzo 1926 [9]. Il documento è significativo non solo perché riassume 25 anni di un'attività culturale in buona parte dimenticata, ma anche perché l'insuccesso concorsuale si aggiunge alla 'riabilitazione' di M. nella chiesa, avvenuta l'anno precedente [10]. Si ha così una definitiva battuta di arresto per la sua aspirazione a far parte del mondo della grande cultura. D'ora poi sarà sempre più preponderante, per lui, un'attività religiosa ed educativa, anche se per lo più ai margini delle istituzioni ecclesiastiche. Non che negli anni successivi iniziative di carattere scientifico manchino del tutto [11], ma si vanno sempre più rarefacendo. Ecco il testo del curriculum del 1926:

Il Prof. Dott. Olinto Marella attese come primo allenamento giovanile per i suoi studi a redigere relazioni, analisi, recensioni prima con altri suoi amici in una raccolta periodica dal titolo « Pagine di Cultura » e poi nella « Rivista di Cultura » che uscivano in Roma fra il 1902 e il 1905 e poi nella « Rivista delle Riviste » che si stampava a Macerata tra il 1905 e il 1906.

Nello stesso tempo stese uno studio su « La Gerarchia della chiesa primitiva secondo la I Clementis ad Romanos e secondo le epistole di S. Ignazio di Antiochia » (lavoro rimasto poi manoscritto); indi una introduzione storica critica alla edizione delle « Catechesi di S. Cirillo Gerosolimitano » preparata per la Bibliotheca Patrum curata da Giuseppe Vizzini (lavoro rimasto pure manoscritto).

Dal 1924 al 1925 collaborò in alcune pubblicazioni periodiche e tra queste nella « Nuova Politica Liberale » dove pubblicò due lavoretti che soli sono qui allegati non essendone altri a disposizione per il momento.

Nel 1925 curò e pubblicò la traduzione con note della orazione inaugurale di G. Battista Vico « De nostri tempore studiorum ratione » di cui si allega una copia. Nel 1925 condusse a termine pure e pubblicò premettendovi una introduzione storica ed aggiungendovi note la traduzione della « Ratio studiorum con la parte quarta delle costituzioni della Compagnia di Gesù ed appendici » di cui è allegata qui pure una copia. Attese insieme ad una illustrazione storica critica della pedagogia dei Gesuiti nelle sue fonti e nei suoi sviluppi in rapporto alla cultura e agli ordinamenti scolastici dei secoli XIII - XVIII; questo lavoro è ancora in corso di pubblicazione. Ha proposto ora una introduzione e note critiche numerose per una edizione della Autobiografia di G.B. Vico, in corso di pubblicazione.

Attende tuttora a ricerche storiche sugli ordinamenti e sugli statuti delle Scuole Pie e su altri movimenti e istituti derivati dalla controriforma cattolica nei secoli XVI - XVIII e ispirati al cattolicesimo nel secolo XIX. Attende pure a preparare un disegno storico compiuto della dottrina e della prassi educativa nell'ambito della vita storica del cristianesimo e specialmente in seno al cattolicesimo.

nella Scuola di Storia Moderna e Contemporanea di cui al bando in data 24 marzo 1926) ». Non ho invece reperito la relativa domanda. Si tratta di tre facciate dattiloscritte su foglio protocollo (AM 09.2 - 09). Il testo deve essere anteriore al 25-4-26, data di scadenza per la presentazione delle domande. Le diverse inesattezze che contiene obbligano ad una lettura critica. Ringrazio M. Guasco per l'aiuto che mi ha dato in questo senso.

[9] Miozzi U.M., *La Scuola storica romana (1926-1943). I. Profili di storici, 1926-1936*, Roma Ed. di Storia e Letteratura 1982, 257. Al concorso risultarono vincitori Carlo Capasso (cui subentrò Rosario Russo), Ersilio Michel, Nello Rosselli.

[10] Nel 1925 era stato reintegrato nelle funzioni sacerdotali, sembra grazie all'arcivescovo di Bologna G.B. Nasalli Rocca.

[11] Il 4-11-1926 M. presenterà una comunicazione alla Quindicesima riunione della Società Italiana per il progresso delle scienze (Bologna 30-10 - 5-11-1926): « Sui rapporti tra filosofia e scienza matematica » di cui è conservato il testo manoscritto in AM 02-84. L'anno successivo troviamo la relazione al Congresso su Ferrante Aporti (Bologna, 15/16 novembre 1927) (AM 04.2.2 - 13). Sull'Aporti scrisse anche un articolo di giornale il 21 novembre (AM 04.2.1 - 2). E' interessante anche la domanda che nel dicembre del 1931 M. indirizzerà all'Istituto di Archeologia e Storia dell'arte per essere ammesso a frequentare la Biblioteca dell'istituto per un anno per compiere uno studio su « L'arte come elemento educativo » (AM 04.1 - 10). Il desiderio di dedicarsi a fondo allo studio ogni tanto riaffiorava, forse però non accompagnato da seria determinazione. Del resto la consultazione del catalogo degli « Scritti di Marella » (AM 02) conferma che l'attività scientifica e culturale è soprattutto concentrata fino alla metà degli anni venti.

Dal 1905 al 1908 tenne la cattedra di Storia ecclesiastica nel Seminario di Chioggia, indi si diede piuttosto a coltivare il proprio studio personale intercalandolo a iniziative private di cultura e di educazione. Dopo aver prestato servizio militare in guerra per tre anni, entrò nell'insegnamento nelle pubbliche scuole medie e tenne prima l'incarico per la filosofia nei RR. Licei di Treviso e di Messina e di Storia nel R. Istituto Tecnico di Messina e coprì in seguito a concorsi per titoli ed esami le cattedre di ruolo di Storia e Filosofia nei Licei di Pola e di Rieti, ed attualmente nel R. Liceo scientifico di Padova. Nel 1924 fece parte della Commissione Centrale Ministeriale per la revisione dei libri di testo delle scuole elementari.

Il curriculum ci rivela perciò due periodi di attività culturale: il primo termina con l'anno di insegnamento al Seminario di Chioggia 1908; il secondo si apre subito dopo la guerra. In mezzo sembra stare una fase, certamente cruciale e interessante, introdotta dallo iato provocato nel 1909 dalla sospensione « a divinis ».

Il periodo formativo, fino alla consacrazione sacerdotale

Del suo primo periodo M. ci segnala la redazione di « relazioni, analisi, recensioni » su periodici diversi. Grazie alla paziente catalogazione della Micheletti che ha letto centinaia di pagine, manoscritte in difficile grafia, possiamo farci un'immagine abbastanza precisa di questa attività. M. ha conservato la schedatura delle opere che leggeva o su cui informava, e anche alcune minute di recensioni [12]. Raramente è indicata la rivista cui erano destinate. Le indicazioni del curriculum non sono né complete né precise. La *Rivista di cultura* non esce « fra il 1902 e il 1905 », come M. scrive, ma dal

[12] Minute di recensioni del 1902 e 1903, per lo più datate, si trovano in AM 02 - nn. 01-05. In AM 02 - 06 abbiamo 37 fascicoletti contenenti la schedatura degli scritti presi in esame.

1906 al 1909, mentre la « Rivista delle riviste » si chiamava più esattamente *Rivista delle riviste per il clero* ed usciva, si a Macerata, ma dal 1903 al 1908 e non dal 1905 al 1906. Quanto alle « Pagine di cultura », è probabile che M. sbagli nel citare il titolo della rivista, che non sono riuscito finora a rintracciare. Escluderei che si tratti della « Cultura sociale » o del « Supplemento bibliografico mensile » della medesima. Per ricostruire quali delle recensioni anonime apparse sulle rispettive riviste siano da attribuire a M. bisognerà attendere un paziente lavoro di raffronto con il materiale dell'archivio. Ma non servirà a cambiare di molto l'immagine che, unitamente a più significativi documenti inediti, già ci danno gli elenchi delle opere che M. esaminava e che spaziano dalla sociologia, alla economia, alla politica, alla filosofia, alla ricerca biblica, alla storia del cristianesimo primitivo e della chiesa [13]. Questa ampiezza di interessi

[13] Vale la pena, per dare un'idea, elencare le opere schedate da M nel 1901 e 1902 secondo le schede contenute in AM 02 - 06 (e tenendo presente che non si tratta di tutte le letture di quell'epoca): P. Batiffol (*Storia della letteratura cristiana greca*); poesie di A. De Musset e di G. D'Annunzio (*La canzone di Garibaldi; la notte di Caprera*); G. Ferrero, (*Europa giovane; I simboli*); O. Malagodi (*Imperialismo*); R. Mariano, *La conversione del mondo pagano al cristianesimo; Giudaismo, paganismo, Impero romano; Cristo e Budda* (dagli elenchi di AM 03.1 - 05 risulta che M. era interessato a molte altre opere del Mariano); G. Semeria, *Primo sangue cristiano* (nella biblioteca di M. figurano alcune opere di Semeria); L. Tosti, *Scritti vari;* A. Fogazzaro, *Ascensioni umane;* A. Loisy: *Études bibliques,* schedato nel dicembre 1901 (dagli elenchi di AM 03.1 - 05 risulta l'attenzione ad altre opere del Loisy e nella biblioteca di M. ho trovato la terza edizione del 1903 degli *Études Bibliques, Le discours sur la montagne* del 1903, *Morceaux d'exégèse* del 1906; l'interesse al Loisy è dimostrato anche dal testo pubblicato più avanti; A. Sabatier, *L'apôtre Paul;* J. Réville (un autore a cui M. sembra molto interessato), *Le quatrième évangile, Les origines de l'épiscopat, La religion à Rome sous les Sevères;* del Blondel è schedata con abbastanza ampiezza la *Lettre* del 1896 e con impegno *L'action* del 1893 (la schedatura finisce il 13-7-1902); A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo* in tr. fr. del 1902 (schedata nel

ci pone a contatto non con una singolare figura di seminarista (M. sarà consacrato presbitero nel dicembre del 1904), ma con l'ambiente romano in cui era inserito e di cui già molto sappiamo. M. infatti era stato seminarista al Seminario Romano [14] e si era poi inserito negli ambienti della cultura ecclesiastica percorsi da profonde esigenze di rinnovamento. Fino a quando non si sarà verificata nei dettagli la collaborazione alle diverse riviste, non sarà possibile risolvere appieno il problema della natura e dello spessore del legame di M. all'area di Murri [15]. Il progetto implicito di cultura religiosa che soggiace alle letture e all'attività culturale di M. tra il 1901 e il 1904 coincide in gran parte con quello che Murri propugnava. Basti pensare, ad esempio, al programma di studi (« Quel che dobbiamo studiare ») esposto nella conferenza romana del 1-4-1902 « Costituendosi la 'Società di Cultura' » [16]. Bisogna tuttavia tener presente che il giovane chierico M., pur movendosi nell'ambito delle grandi suggestioni di Murri, viene formandosi su precise letture e sotto la guida di maestri che lo inducono, ad esempio, a una disciplina di ricerca storica e di metodologia critica che non è propria

giugno 1902); A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion* (schedata nel marzo 1903); la vita di Gesù di A. RÉVILLE; E. RENAN (a cui M. è spesso interessato), *Souvenir d'enfances;* G. NEGRI (un altro autore per cui M. prova molto interesse) *Segni dei tempi, Rumori mondani, L'imperatore Giuliano l'apostata;* la vita di Gesù di V. FORNARI. E' interessante notare che M. chiedeva permessi ufficiali di poter leggere libri all'Indice, come risulta da due autorizzazioni della Congregazione dell'Indice del 23-1-1901 e del 9-11-1906 conservate in AM 03.1. - 9 e 10.

[14] Tra l'altro, dallo studio di G. Battelli citato alla n. 1, sappiamo ora che M. fu all'Apollinare nella medesima camerata di Roncalli e di Buonaiuti.

[15] Un certo legame è confermato, oltre che dalla circostanza per la quale M. fu sospeso « a divinis » nel 1909, anche dalla collaborazione alle riviste murriane e da due scritti relativi a Murri, probabilmente del maggio 1903, conservati in AM 02 - 09 e 02 - 97.

[16] Il brano della conferenza si può trovare in: *Battaglie d'oggi. Edizione definitiva. IV. Democrazia cristiana italiana (1901-1904),* Roma 1904, 83-84.

dell'atmosfera murriana, anche se di principio non opposta ad essa. L. Bedeschi, che tanti studi ha dedicato al Murri e al murrismo, ha giustamente scritto che il murrismo, pur possendendo « un nucleo cntrale... da cui dipartono... le diverse rifrazioni », tuttavia « appare ed è fonte di molteplici germinazioni che dall'impatto con una certa realtà religiosa, politica, culturale e sociale nell'ambito cattolico italiano determina comportamenti con connotati differenti » [17].

Da un quadernetto conservato in AM 03.1. - 05, e che ha tutta l'aria di essere servito a M. come promemoria, risulta che si serviva di alcune importanti biblioteche di Roma, che riceveva in prestito o comunque accedeva ai libri di Genocchi [18], che probabilmente frequentò le lezioni della Facoltà di Lettere e filosofia di Roma dove il Labriola insegnava allora Filosofia morale e Filosofia della storia e il Labanca Storia del cristianesimo [19]. Ma oltre alle normali materie del corso, risulta che M. era interessato anche alle lezioni di Procedura penale e Economia politica, secondo un'ampiezza di interessi che ritroviamo nelle sue letture. Il quadernetto contiene anche un elenco di riviste scientifiche da consultare [20] in cui si ripete l'ampio

[17] *Per una interpretazione del murrismo,* in: *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo,* Roma 1972, 478.

[18] Il Genocchi, come si sa, ebbe per un anno (1897-98) l'incarico di insegnamento di esegesi biblica all'Apollinare. M. era già a Roma. Non è però necessario che i rapporti fossero iniziati proprio allora.

[19] Non ho trovato appunti di lezioni universitarie fra le carte di M. AM 03.1. - 08 (che contiene una cronologia della storia del cristianesimo primitivo confrontata con quella sostenuta da Harnack) sembra ricalcare la lettura di Battifol (a cui M. aderisce pur tenendo presente il diverso avviso del grande maestro protestante) più che riportare lezioni del Labanca. Si tratta del resto di un testo non datato.

[20] E' un quadernino di 16 piccole facciate, cucite insieme con un filo, contenente tre diverse serie di dati. Nella prima parte abbiamo quattro liste di libri, una per facciata, in cui sono indicati per ogni opera, l'autore, il titolo e la relativa segnatura. La prima facciata porta il titolo « Libri della Casanatense », la seconda: « Libri del P. Genocchi » (anche questi con una segna-

ventaglio di interessi: dalla politica, alla sociologia, all'economia, ai problemi giuridici, alla filosofia, alla storia della chiesa, alle ricerche bibliche.

Quest'attività si svolgeva tra il 1902 e il 1903, come risulta, tra l'altro, anche dalle date apposte alle schedature. Sintomatico della fisionomia culturale e dell'orientamento ecclesiale di M. mi sembra il fatto che collabori a riviste di orientamento diverso [21]. Certamente molto interessante è l'accenno del curriculum a due opere rimaste inedite: uno « studio » sulla gerarchia della chiesa primitiva e una introduzione alle Catechesi di Cirillo. Della seconda non ho trovato traccia fra le carte. Del primo, invece, ci è rimasto il manoscritto (AM 02 - 25). Si tratta di un testo definitivo, di 55 fogli corredato di note e ampia bibliografia. Sul frontespizio appare un titolo lievemente diverso da quello indicato nel curriculum: « *La gerarchia cristiana in Clemente Romano e Ignazio di Antiochia.* Note sul contributo recato alla storia della gerarchia primitiva dalla *Prima Clementis ad Corinthios* e dalle epistole ignaziane, raccolte da G. Olinto Marella, Roma Tip. ecc. 1903 ». Si tratta di un documento essenziale per mettere a fuoco chiaramente la fisionomia di M. in quegli anni.

tura); la terza: « Libri - Biblioteca Alessandrina »; la quarta: « Bibl. Vitt. Emanuele ». Si tratta all'incirca dei medesimi libri oggetto di studio e di recensione, che ritroviamo in AM 02 - nn. 01 - 06 (cfr. sopra n. 13). Segue poi una pagina con l'orario delle lezioni della Facoltà di lettere e infine un elenco di riviste scientifiche.

[21] Da un rapido sondaggio ho verificato che una delle recensioni conservate in minuta (AM 02 - 04) è stata pubblicata su *Studi Religiosi* 3 (1903) 449-450. Si tratta di una recensione ad un libro su S. Alfonso de Liguori di F. Angot Des Rotours. Sembra che M. non sia tanto interessato ad una presa di posizione per un preciso orientamento teologico o ecclesiale, quanto piuttosto si senta compartecipe di un clima e di un'esigenza di rinnovamento. Non è un protagonista e ciò probabilmente gli facilita una partecipazione molteplice.

Il lavoro è meticoloso, filologicamente accurato, ben informato della letteratura scientifica, ma non mostra una genialità particolare. D'altra parte, va sempre ricordato che M. nel 1903 ha solo 21 anni e che le letture e l'attività culturale sopra riportata è svolta da un chierico dai 19 anni poi. L'ambiente clericale romano che M. frequentava (e il momento storico che attraversava) era perciò in grado di portare in breve tempo anche persone di non eccezionale levatura a livelli di maturità scientifica e culturale che la chiesa italiana degli anni successivi non potrà che invidiare.

L'oggetto dell'indagine è circoscritto a « le origini e la formazione dell'episcopato unitario e monarchico » (pag. 3 n. 1). Il metodo scelto dal lavoro è dichiaratamente quello « critico e storico ». E' la critica, sorta nel XVIII secolo (pag. 2) che permette di liberarsi degli apriorismi dei sistemi teologici per cominciare a considerare anche il lato storico. Il problema però sta nel « separare del tutto i due aspetti del problema, il dogmatico e il critico » (pag. 2). Perché in via di principio « il problema critico non sembra dover necessariamente pregiudicare il problema dommatico ». In pratica però « in moltissimi casi la soluzione data al problema dommatico pregiudica il problema critico; e ciò da parte dei razionalisti, dei protestanti e dei cattolici senza distinzione » (pag. 3). Per questo motivo l'obiettivo di M. è di difendere la possibilità di un metodo critico che sia veramente tale, cioè libero dal pregiudizio, di qualunque tipo esso sia: « e dal punto di vista esclusivamente critico s'intende di mettersi nell'analisi... » (pag. 3). M. è convinto della piena conciliabilità del metodo storico con una visione cattolica. La critica non va confusa con i pregiudizi razionalistici o protestanti di alcuni critici. E più volte nel corso del lavoro M. rifiuterà i risultati di alcuni « critici », perché inficiati di « pre-giudizi » e « pre-concetti », cioè di giudizi, come egli stesso dice, dati « anteriormente » all'analisi storica dei dati. M. non entra mai a fondo nella questione se i risultati della ricerca storica possano avere ripercussioni modificatrici sulla « dommatica ». Tuttavia le conclusioni della ricerca

storica mostreranno che egli considera del tutto normale una evoluzione storica nella struttura gerarchica della chiesa e una varietà di modelli istituzionali dovuti a differenti situazioni storiche e geografiche: in particolare « la collettività dell'episcopato » in Clemente e l'« episcopato uninominale » in Ignazio (pp. 50-51) [22].

M. ha ormai assimilato una solida visione storica della chiesa. Tra i documenti del suo periodo formativo, del resto, la Micheletti ha catalogato una traduzione di 20 pagine che M. fece da *The Development of Christian Doctrine* di J.H. Newman, che ci apporta, tra l'altro, un'ennesima conferma dell'importanza che quest'opera ebbe nella formazione di una coscienza storica nel cattolicesimo italiano dell'epoca [23]. Una giusta valutazione di questi orientamenti di M. richiede però di tener conto delle conclusioni dell'analisi storica che egli difende circa la fisionomia della struttura gerarchica della chiesa in Clemente e in Ignazio. Si tratta di risultati chiaramente « cattolici » negli aspetti teologi generali. M., del resto, confessa apertamente di non discostarsi dalle conclusioni cui era arrivato Batiffol (cfr. pp. 28 e 50 n. 1). Mi riferisco alla tripartizione episcopato, presbiterato, diaconato che M. riconosce in Clemente (punto III di pag. 29) e soprattutto (punti V e VI, ib.) laddove sostiene: « La forma di successione gerarchica è proclamata da Clemente come una voluta istituzione apostolica » (punto V); « Notiamo infine, come aggiunta, che la Chiesa di Roma si mostra esercitare

[22] L'intervallo di 20 anni circa tra Clemente ed Ignazio non basterebbe secondo M. a spiegare l'evoluzione dalla collettività (' collegialità ' si direbbe oggi) all'« uninominalità » dell'episcopato. La differenza va spiegata con « differenze di luogo e di condizioni storiche » (pag. 51).

[23] AM 02 - 22 consiste in un quinterno di fogli quadrettati formato protocollo in cui M. ha tradotto le prefazioni alle varie edizioni, l'Indice e sei punti dell'Introduzione della Parte I. Il manoscritto non è datato; ma il tipo di fogli è identico a quello adoperato per le recensioni e le schedature tra il 1901 e il 1903. Ma il problema della datazione di molto materiale dell'archivio esige un lavoro tutto da fare.

un ufficio — fraterno sì nella forma, ma sostanzialmente autoritario verso i cristiani di Corinto » (punto VI, ib.). E nei VI punti in cui riassume le proprie conclusioni circa Ignazio (pp. 49-50) M. riconosce una netta « costituzione gerarchica » della chiesa (punto I), differenziata nei tre gradi (punto II), a ciascuno dei quali compete ufficio preciso (punti III e IV). La conclusione del punto VI è netta: « La successione gerarchica è riconosciuta espressamente da Ignazio di istituzione divina » (pag. 50).

Siamo perciò di fronte ad una posizione che vuole mantenersi rigidamente cattolico-tradizionale per quanto riguarda gli elementi fondamentali: istituzione divina e apostolica della gerarchia, suoi gradi tradizionali, primato di Roma. Ma con ciò è considerata pienamente conciliabile un'analisi storica della vita della chiesa che mette in luce non solo l'evoluzione, ma anche la contemporanea diversità di soluzioni nelle forme della gerarchia. La conciliabilità sta in una concezione della critica storica per cui essa, per sua natura, è del tutto priva di valenze razionalistiche o anticattoliche. Una posizione, quest'ultima, affine a quella di Genocchi, con cui M. era in contatto, come abbiamo visto, e non lontana da quella che guiderà anche una personalità come A. Bea negli anni quaranta [24].

Un ultimo decisivo elemento per la compresione della fisionomia di M. fino al momento della consacrazione sacerdotale (dicembre 1904) ci viene da un certo numero di documenti strettamente personali, addirittura intimi. In AM 02 - 38 tra le « prose » non meglio identificate dalla Micheletti c'è un breve testo, probabilmente dell'inizio del 1904 [25], in cui M. riflette sull'opportunità di farsi sacerdote. Vale la pena leggerlo integralmente [26].

[24] Per la concezione della critica storica e dei suoi rapporti con il dogma in Genocchi, cfr. F. Turvasi, *Giovanni Genocchi e la controversia modernista*, Roma 1974, 391-494; di Bea è utile, tra l'altro: *La scienza biblica cattolica da Leone XIII a Pio XII*, Divinitas 3 (1959)599-634.

[25] Si tratta di una mezza facciata di protocollo a quadretti, che la Micheletti non ha catalogato separatamente. Il settembre in cui sembra M. pensi di

Quest'anno — forse in settembre — mi pare dover decidere della mia vita. Sento prepotente in me il bisogno di *far* qualche cosa, come sacerdote, perché sacerdote io credo potrò esser più vicino all'ideale vagheggiato dalla mia mente attraverso nebbie e incertezze talora invincibili e che talora invece si dileguano rapidamente. Ma prima di promettere davanti a Dio e agli uomini di seguire per sempre la strada che mi sta innanzi, prima di legarmi con un vincolo che potrà essere soave o insopportabile a seconda della disposizione del mio spirito, voglio scrutare un po' in me stesso se posso farlo: 1° se l'indirizzo preso dal mio pensiero permette alla lealtà e sincerità personale di sottoporsi a una tale stregua, di incorporarsi in questo organismo o se invece non potrei più lealmente e sinceramente svolgere la mia azione libero dei miei movimenti; 2° se quindi posso ripromettermi tanta virtù da seguire fedelmente e interamente il dovere che mi imporrò e che dovrà essere norma volontaria — ma irrevocabile — della mia vita.

Ho promesso tante volte — nell'ora che dissipata la nebbia desolante di un dubbio ghiacciante — la mia anima *sentiva* e vedeva prepotente, chiaro un ideale superiore di vita; ho promesso con tutta la forza della volontà e dell'amore di seguire con ardore e costanza l'opera in cui — iniziatomi quasi inconsciamente o almeno con un'idea molto falsa, cioé se non opposta diversa assai da quella che ho ora — mi trovai da qualche tempo con piena coscienza del valore, delle esigenza e delle promesse. Ma nel seguitare il mio studio, portando io la mia ricerca nel campo più generale del problema religioso — nel perché della vita —, i dubbi angosciosi e tremendi sorgono più frequenti a turbare la pace dell'anima mia, la serenità del mio intelletto. Ho — lo riconosco — un carattere prodotto insieme forse della costituzione fisica e dell'ambiente che mi fa essere unilaterale: o seguo entusiasta, o sorrido — o piango anche spesso — scettico. Da quando ho cominciato a *pensare* forse non ho mai avuto lunghi intervalli in questo zig-zag. Perciò avvicinandomi al tempo di *operare* più specificamente in un senso, di uscire dalle semplici affermazioni della coscienza — o anche occorrendo — dichiarazioni verbali, i dubbi mi assediano angosciosamente, l'avvenire mi si dipinge fosco, pieno di incertezze e ansietà, raggelo (?) del presente, qualunque ipotesi io faccia.

diventare sacerdote potrebbe essere quello del 1904 (visto che egli fu consacrato nel dicembre del 1904. « Quest'anno » fa pensare ad una riflessione sulla propria vita fatta all'inizio di un periodo. Si capisce meglio all'inizio dell'anno solare, perché il settembre sarebbe troppo lontano dall'inizio di un anno accademico. M. parla di « indirizzo preso dal mio pensiero » come di un possesso ormai chiaro. Si può perciò pensare che tutta l'attività intellettuale del 1901-1903 sia in quel momento alle spalle.

[*] Le sottolineature sono di M.

Mi sembra decisivo l'emergere di tre elementi: « l'ideale vagheggiato dalla mia mente »; « l'indirizzo preso dal mio pensiero »; « i dubbi angosciosi e tremendi » « nel campo più generale del problema religioso — nel perché della vita ». Un tentativo di valutare il rapporto tra questi fattori aiuta a delineare meglio la fisionomia di M. Il fattore decisivo della sua personalità, quello che ne costituisce l'elemento unificante e conducente, va individuato in quell'ideale di vita intorno al quale ruota tutta la riflessione e su cui torna esplicitamente due volte. Se questo « ideale superiore di vita » è ormai *praticamente* identificato con la missione sacerdotale (cfr. l'inizio del capoverso secondo), in realtà non coincide perfettamente con quella. Come sacerdote — scrive M. all'inizio della pagina — « io credo potrò essere più vicino all'ideale vagheggiato dalla mia mente ». Un'ideale, tuttavia che sarebbe possibile vivere anche come laico (« ... o se invece non potrei più lealmente e sinceramente svolgere la mia azione libero dei miei movimenti »). La difficoltà nasce dal fatto che M. è pienamente consapevole della contraddizione tra istituzione ecclesiastica e « indirizzo » del proprio pensiero. Concezione storica della chiesa, impegno politico, sociale e civile del credente sono tutti elementi che stridono con l'orientamento dell'istituzione ecclesiastica. Egli sente l'organismo ecclesiastico, l'istituzione sacerdotale come un impedimento ad un'azione fedele al proprio orientamento di pensiero. E' interessante che M. non mette in conto una possibile riforma ecclesiastica. Se questo testo, come

ritengo, è dell'inizio del 1904, M. ha ormai chiaro l'orientamento del pontificato di Pio X, iniziato nell'agosto del 1903 (l'enciclica *E supremi apostolatus cathedra* è del 4 ottobre), e scrive poco dopo la messa all'indice di alcune opere di Loisy il 16 dicembre. Dal testo che qui di seguito pubblichiamo (che appare come la trascrizione di una intervista ad un anonimo « cortese interlocutore », probabilmente un ecclesiastico di curia) sappiamo che M. nei mesi precedenti aveva seguito con attenzione e con una certa disapprovazione le voci circa un'imminente condanna di Loisy [27]. L'intervista, non datata, si colloca dopo il congresso di Bologna (10-13 novembre) e prima del 16 dicembre. In essa si mostra una pari attenzione di M. agli eventi politico-sociali. Il testo è lacunoso e inizia con una risposta dell'intervistato:

> Neppure questo si potrebbe affermare così senz'altro. Il Loisy sarà un dottissimo esegeta, io no ne discuto; anzi lo ammetto volentieri. Ma il suo libro, o meglio i suoi due ultimi libri, sorpassano di molto i limiti degli studi biblici, e si estendono abbastanza diffusamente nel campo dogmatico, benché il Loisy si sforzi a mantenersi dal punto di vista storico; e per verità in gran parte ci riesce. Si potrebbe forse anzi dire che il Loisy ricalchi le orme del Card. Newman, ed esponga con un apporto più critico molte conclusioni da quello sostenute. Vuol dire dunque che, visto che il Loisy si atteggia soprattutto a critico, e parte sempre dalle fonti bibliche, l'autorità potrebbe almeno, come in via preliminare, sottoporre le opere in questione al giudizio degli illustri scienziati che Leone XIII chiamò a far parte della commissione biblica, e dei quali il suo successore ha la più alta stima. Ma finora in corpo e ufficialmente essi non sono stati affatto interrogati: checché abbi detto in contrario qualche giornale anche cattolico.
>
> — Crederei bene anch'io che poiché ci sono saranno interrogati, almeno pro forma. Altrimenti la curia Romana potrebbe correr il rischio di rinnovare ancora un « caso Galileo ».
>
> — Oh no, no! Già questa frase è un po' abusata. Si disse lo stesso a proposito del recente decreto del S. Uffizio circa un passo detto dei 3 testimoni in un ep. di S. Giov. Eppure tutti i cattolici di ogni tendenza sanno il modo con cui interpretare i termini del decreto, ed essere così ubbidienti all'autorità e rispettosi della critica. Ecciterebbero bensì la Chiesa a fare dei passi falsi molti novatori che vorrebbero che essa mettesse il visto ad ogni nuovo proposito solo perché nuovo. E così forse sono imprudenti alcuni che viceversa vorrebbero da essa condannata a priori ogni critica, ogni novità. È forse parte da costoro la voce che sarebbero condannate in blocco tutte le opere, anche quelle puramente esegetiche del Loisy. Questo, posso assicurarglielo per quanto costa a me, è insussistente affatto.
>
> — Certo; difatti anche sul recente congresso a Bologna la parte cattolica vittoriosa fu quella fino ad ieri stigmatizzata come ribelle.
>
> — Ah, non ne parliamo, non ne parliamo, riprese frettolosamente il mio cortese interlocutore. M'accorsi che egli sentiva orrore di una possibile intervista anche su questo argomento. Non volli essere troppo indiscreto. Ringraziatolo vivamente mi licenziai senz'altro.

[27] Si tratta di mezza facciata di foglio protocollo (catalogata dalla Micheletti in AM 02 - 87) che inizia a metà del colloquio dell'intervista. Bisogna presumere che sia andato perduto almeno un foglio precedente. Utilizzo, correggendola in qualche punto, la trascrizione di Antonella Angelini che sta conducendo un lavoro sul periodo giovanile di M. Come anche una intervista ad un amico di Murri (AM 02 - 97) (cfr. sopra n. 15), si tratta di uno scritto destinato alla pubblicazione, ma non sappiamo su quale rivista.

Per capire M. mi sembra necessario cogliere una sostanziale differenza tra questo « indirizzo di pensiero » che emerge in qualche tratto della sua attività culturale tra il 1901 e il 1904, come ad esempio in questa intervista, e l'« ideale » di vita, che costituisce l'aspirazione profonda della sua personalità. Il suo giudizio sulla storia della chiesa e sui modi dell'impegno politico e sociale del credente, pur essendo parte integrante ormai del suo « ideale », tuttavia non ne costituisce il nucleo più profondo. Tant'è vero che questo orientamento di pensiero non pone in crisi il suo ideale religioso. Solo lo induce ad interrogarsi se esso sia realizzabile da parte di un sacerdote o non lo sarebbe meglio da parte di un cristiano laico. Ciò che invece suscita crisi, come appare chiaramente

dal secondo capoverso, sono gli interrogativi radicali che provengono dalla critica alla religione in quanto tale. La riflessione filosofica sul senso della vita è in grado di provocare « i dubbi angosciosi e tremendi » perché si situa proprio al cuore di quell'ideale di M. che è essenzialmente religioso ed etico. Quindi è proprio la crisi che ci svela il nucleo della personalità di M. Non si tratta però di una vera e propria crisi religiosa, ma piuttosto della comprensibile, e in certo modo ovvia, crisi di adattamento di un giovane a contatto per la prima volta nella sua formazione con gli orientamenti del pensiero moderno laico. I termini con cui M. ne parla debbono farci escludere un approfondimento filosofico teoretico prolungato e particolareggiato. I suoi dubbi si presentano nella forma dell'interrogazione globale (« il perché della vita ») tipica di un'età giovanile, in cui l'elemento personale, esistenziale, intimo ha il sopravvento. La difficoltà interiore si fa però più acuta, perché il dubbio è stimolato da letture [28] che sono parallele, integrative e spesso in contrasto con la sua formazione seminariale. La quale perciò, lungi da fornigli strumenti di mediazione, acuisce il problema.

In una lettera di condoglianze per la morte di Fogazzaro [29], M. afferma che « i suoi libri mi difesero in un'ora tenebrosa di scetti-

[28] Fra le letture elencate alla nota 8 c'è ad es. anche la Filosofia della religione di A. Sabatier.

[29] Ecco il testo della lettera contenuta fra i documenti del gruppo AM 02 - 38:

Pellestrina (Venezia) 9 marzo 1911

Alla famiglia di Antonio Fogazzaro.

I suoi libri mi difesero in un'ora tenebrosa di scetticismo giovanile. La sua parola e la sua persona alimentarono più volte la mia fede ad ogni costo nella Chiesa e nel sacerdozio.

Il suo passaggio mi fa oggi con voi e con gli altri dolorare, sopra tutto perché a tutti — pur dissenzienti sovente — era cara e benefica la convivenza di un fratello tanto maggiore a cui ci avvicinava — più forte che un vincolo di sangue e di scuola — la comunione dello Spirito che ci spinge a traverso il mondo nel regno di Dio.

Sac. G. Olinto Marella

cismo giovanile ». E' abbastanza probabile che M. si riferisse a quel momento di dubbio « angoscioso » che era attuale all'inizio del 1904. La permanenza del ricordo, a 7 anni di distanza, conferma che deve essersi trattato di momento importante della sua evoluzione interiore. Ed è anche significativo che un sostegno in quell'« ora tenebrosa di scetticismo giovanile » gli sia venuto da una personalità che viveva un'esperienza religiosa all'interno del mondo moderno (per usare una terminologia tipica di quegli anni). In realtà non mi sembra di sminuire l'importanza di quel momento di passaggio dicendo che nel testo del 1904, in fondo, i suoi « dubbi angosciosi » erano in realtà già vinti. Non solo perché gli appaiono come « nebbie », « ansie », « incertezze », ma anche perché nel continuo « zig-zag » tra « entusiasmo » e « scetticismo » non viene meno quell'« ideale vagheggiato » cui egli dedicherà poi tutta la sua vita.

Questo testo ci trasmette però un ultimo tratto che mi sembra rimarrà poi caratteristico della fisionomia di M. Egli si domanda, se, con le sue idee, può essere un sacerdote leale: « se... posso ripromettermi tanta virtù da seguire fedelmente e interamente il dovere che mi imporrò e che dovrà essere norma volontaria — ma irrevocabile — della mia vita ». C'è in sostanza fin da ora la volontà di adeguarsi alla propria funzione sacerdotale in una chiesa che egli sa bene essere diversa da quella che desidera. E' del tutto estranea a M., sembra, l'intenzione di adottare un'obbedienza puramente formale ed esteriore, conservando una propria indipendenza da portare avanti nascostamente. L'alternativa è per lui tra un'adesione fedele ed accettata liberamente ed irrevocabilmente e, invece, un'azione da svolgere liberamente come laico.

Alcune riflessioni intime, di tre anni prima, all'inizio del 1901 [30], ci testimoniano una fortissima insofferenza verso il clima educativo

[30] Si tratta di quattro brevi riflessioni intime (del 7, 13, 22 gennaio e del 18 marzo del 1901) che la Micheletti ha catalogato in AM 02 - 39, che possono gettare forse qualche luce sulle più intime preoccupazioni di M. allora

e spirituale del Seminario romano e contengono riflessioni che a volte dipendono da fatti contingenti che solo un'indagine accurata potrà chiarire. L'attività culturale svolta tra il 1901 e il 1904 sostanzierà, mi sembra, di contenuto culturale un'insoddisfazione che, in questi testi, è talvolta ancora largamente esistenziale. In un primo brano sta al centro il bisogno di amicizia e amore che M. considera connaturato alla sua indole, ma non riesce a trovare contraccambio. Termina con l'interrogativo « Ma se la vita è amore, e l'amore ci vien negato, perché mai ci è data la vita? ». Il secondo e terzo rivelano uno stato di compressione, esercitato dall'ambiente del seminario, che vorrebbe trovar sfogo nell'amicizia o anche semplicemente in un maggiore contatto con la natura. Sono sentimenti che due mesi dopo esplodono in un quarto testo ad un livello più alto, meno legato alla propria sensitività, con una denuncia a volte violenta dei metodi e degli obiettivi educativi del seminario:

> Finalmente ormai io spero di poter un dì volar libero da questa gabbia [31], da questo carcere di tiranni, dove si cerca di smorzare gli ideali più belli dei giovani cuori ardenti come la natura in questa bella stagione, anelanti a comunicare questa vita agli altri e svilupparla in tutte le sue manifestazioni più alte e più belle. Il mio cuore si sente chiuso in questo buio e solo si allarga un po' quando passo queste mura anguste, queste crudeli sbarre e si spazia nei campi infiniti di un cielo sereno e di una campagna piena di vita e di quiete. Oh! Signore, bello sarebbe l'idillio dell'amore che durasse tutta la vita, ma più bello, più bello o Signore l'inno di un cuore si solleva tra le lotte e i dolori, un cuore ardente e straziato nell'amore. Anche qui dentro vi è qualcuno di questi cuori, ma non ne è degno questo luogo e vogliamo presto insieme cantare l'inno della liberazione per trovarci

diciannovenne. Sbaglia però la Micheletti nel regesto considerando prevalente un « sentimento di angoscia ».

[31] M. si avvia al termine del suo curriculum al Seminario romano. Fuori dal seminario rimarrà però a Roma fino al 1904 approfondendo ulteriormente gli studi.

> in un ambiente dove (a) nessuno tirannicamente e vilmente venga impedita la effervescenza indomabile della nostra vita, dove noi possiamo essere pieni di speranza e di attività fin d'ora per conseguire l'ideale che è tutta la vita della nostra anima. E presto così appagherò anche il mio cuore e ci troverò anche te, o amico, che mi ponesti su questa via, aspra e pur bella di un alto ideale, che nei momenti in cui la lotta mi parve più difficile mi somministrasti la forza necessaria a vivere. Oh Signore noi abbiamo un ideale che è la nostra vita, sarebbe un'illusione? oh, no, no; e se è un'illusione perché è combattuta così accanitamente, e ci si vogliono porgere innanzi agli occhi fini miserabili, ci si vuole spegnere questo fervore che ci arde nell'animo e che da te alimentato ci farà dare tutto per i fratelli, sacrificare tutti noi stessi per portarti efficacemente delle anime a cui comunicare la stessa vita?
> 18 marzo 1901 [32]

L'insegnamento al Seminario di Chioggia

M. trascorre il periodo formativo, a Roma, nel momento dell'espandersi delle grandi speranze di un rinnovamento del cattolicesimo italiano. Si troverà invece a mettere in pratica gli ideali della sua formazione, come insegnante di Storia ecclesiastica ed esegesi biblica nel Seminario di Chioggia, in un periodo (dal 1905-1906 al 1908-1909) in cui quelle speranze vengono sempre più decisamente bloccate e combattute. Il curriculum non fa cenno ad una produzione scientifica in quegli anni. E certo l'attività di allora era poco significativa per un concorso della Scuola di storia moderna e contemporanea. Ma la catalogazione della Micheletti ha portato alla luce una buona documentazione di quel periodo, consistente in scritti inediti, appunti, informazioni sull'insegnamento e in genere sul-

[32] Meno interessanti, per il loro carattere formale, sono due conferenzine di argomento religioso: « La chiusura dell'anno santo » (AM 02 - 07), non datato; e « Su la vocazione al sacerdozio » (AM 02 - 08) del 26 gennaio 1901.

l'attività culturale e religiosa che M. svolgeva anche al di fuori del Seminario [33].

Si tratta di tre « lezioni di storia ecclesiastica » (AM 05.1 - 01) che costituiscono l'apertura dell'insegnamento all'inizio degli aa.aa. del 1905, 1906 e 1907: *Lo studio del cristianesimo* (ottobre 1905) in 17 facciate manoscritte; *La vita sociale del mondo romano al diffondersi del cristianesimo* (ottobre 1906) in 10 facciate; *La chiesa e il medio evo* (23 ottobre 1907) in 16 facciate. M. ha poi conservato anche tre « lezioni di S. Scrittura »: *Note scolastiche sul Vangelo di S. Govanni* (1905-1906) in 12 facciate che presentano a volte il carattere di appunti); *De Sacrae scripturae inspiratione Tractatio* [34]; *La critica biblica* (ottobre 1906) in 13 facciate. Troviamo poi uno scritto senza data dal titolo *Solidarietà e cristiani* in 19 facciate numerate da M. stesso solo al recto [35].

Lo studio del cristianesimo con il quale M. apriva il suo insegnamento a Chioggia, è percorso da un evidente entusiasmo e dal

[33] Cfr. anzitutto i documenti catalogati in AM 05.1 (« Insegnamento al Seminario di Chioggia »); ma anche quelli di AM 03.2 (« Elenchi di libri »), AM 03.3 (« Appunti vari ») e diversi documenti contenuti nel gruppo AM 02 (« Scritti di Marella »).

[34] Senza data. Non sembra uno scritto originale, potrebbe trattarsi di una trascrizione da uno o più manuali.

[35] Alcuni di questi testi sono stati trascritti da Antonella Angelini e verranno pubblicati nel suo lavoro di tesi in corso presso la Facoltà di Scienze Politiche di Bologna. Nel citare i testi sullo studio del cristianesimo e sulla critica biblica, mi servo, con qualche modifica, della trascrizione della Angelini. Tutti gli altri documenti del gruppo 05 (dal n. 04 al 12) contengono: programmi dei corsi (nn. 04-06), temi di lezioni (07), esami (11-12), valutazione degli studenti (08-10). In 05.1 - 10 la Micheletti ha anche inserito un foglio contenente un elenco di 23 riviste di teologia, storia e attualità, italiane e francesi tra cui ad esempio, anche Studi religiosi, La Rasegna nazionale, Rivista delle scienze teologiche. Un elenco di nominativi, posto accanto a quello delle riviste nello stesso foglio, nel quale figurano lo stesso M. e alcuni suoi allievi, farebbe pensare ad una divisione di letture in un gruppo.

tentativo di assumere le grandi tematiche della visione storica del cristianesimo e della sua « essenza » all'interno di una concezione cattolica progressista, ma certamente moderata. Una volta affermata chiaramente la storicità del cristianesimo, M. si pone il problema di quale sia il modo più adatto per studiarlo storicamente. I suoi obiettivi polemici sono anzitutto la riduzione comparatistica all'ambiente storico-religioso, che tende cioè ad annullare la specificità cristiana. E' quello che M. chiama « razionalismo ». D'altro canto M. rifiuta anche la visione protestantica che individua l'essenza nel solo Vangelo, isolato dall'ambiente storico. Il Vangelo è, sì, anche per M. l'essenza del cristianesimo, ma per sua natura è necessariamente portato ad incarnarsi nelle forme religiose e culturali coeve, a farsi germe, « preparazione di civiltà ». Esiste perciò un elemento perenne (la definizione di « essenza » è qui in fondo scolastica) che garantisce la continuità che per M. è così caratteristica della storia cristiana e che anche permette di distinguere l'ortodossia dalla deviazione eretica. Ma un terzo polo di riferimento polemico è essenziale: è quella visione statica del cristianesimo, tipica di tante « brave persone », legata ad una concezione tutta miracolistica dell'intervento di Dio il quale si realizzerebbe al di fuori delle « leggi naturali e sociali ». Contro questa concezione M. afferma la sua visione storica del cristianesimo, il cui merito principale, ai suoi occhi, è permettere quella opera di fecondazione cristiana della civiltà moderna che è per lui urgente compito: « Tra civiltà e provvidenza non c'è opposizione, amici, ma armonia. Le vie dell'una e dell'altra non divergono, anzi, si svolgono parallele dirette all'ideale della perfezione a distanza infinita: Dio stesso. E' un gran conforto questo per chi s'affatica onestamente, rettamente, ardentemente nel campo scientifico, artisico, letterario, industriale, pratico, politico anche: egli è sempre in qualunque caso cooperatore della Provvidenza. Ed è anche un gran conforto per noi come per chiunque altro che s'affatica nel campo religioso: egli è sempre un gran pioniere di civiltà ».

La lezione su *La critica biblica,* dell'ottobre dell'anno dopo, è una difesa della legittimità e necessità dello studio critico della Bibbia in ambito cattolico. M. distingue la critica e i suoi risultati « sicuri » dall'uso anticristiano che se ne è fatto. Si tratta del resto del normale procedimento critico con cui qualsiasi testo va studiato. M. mostra la conciliabilità di uno studio storico della Scrittura con la teoria dell'ispirazione (purché di quest'ultima non si abbia una concezione letteralistica, ma si consideri l'autore umano come « essere intelligente e agente » e perciò pienamente assoggettabile allo studio storico). Sostiene la legittimità della storia del testo e della composizione dei vari scritti. Qui M. (nell'ottobre 1906), scrivendo: « In che misura e in che modo il Pentateuco fu redatto da Mosé? », si attiene abbastanza letteralmente al responso della Commissione biblica sull'autenticità mosaica (emanato il 27-6-1906). M. sottolinea, poi, come il decreto tridentino sulla Volgata non impedisca il lavoro di critica testuale, essendo il valore della Volgata, secondo i criteri ermeneutici tridentini, soprattutto dogmatico. Di quegli orentamenti ermeneutici dà l'interpretazione restrittiva: solo per quanto riguarda le questioni di fede e di morale. Nella *Providentissimus Deus* sottolinea l'invito « ad applicare tutte le regole scientifiche d'interpretazione ». Alla critica biblica M. attribuisce anche una funzione apologetica, quella della *dimostrazione storica* della verità della fede. Lo scritto si conclude con l'afflato caratteristico del M. di questi anni: dove Vico si fonde con Newman, non lontano da suggestioni evoluzionistiche: lo studio storico della Bibbia « ha il vantaggio di mostrarci come nelle epoche primitive Iddio verità ha trovato nella sua sapienza il modo di rivelarsi anche a delle menti infantili nel pensiero, innalzandole a poco a poco, fino ad essere capaci di accogliere la suprema rivelazione del Cristo, e l'effusione piena dello Spirito; esso ci dà il senso storico dello sviluppo e del progresso della verità religiosa — conservata quale sacro Lare dall'eroismo di un popolo — in seno all'umanità, c'insegna quindi — dirò così — un poco di psicologia e di pedagogia religiosa pratica,

indicandoci a ricercare per induzione quei mezzi che possono essere più atti per diffondere e difendere la verità e la vita religiosa tra i nostri contemporanei » [36].

Dalla sospensione « a divinis » del 1909 al 1926

Non intendo addentrarmi nei dettagli della sospensione, avvenuta nell'ottobre del 1909, non avendo a disposizione fonti dirette né di M. né della competente autorità ecclesiastica. Fu un fatto pubblico come anche risulta dalla Civiltà Cattolica del 16-10-1909: « Un'altra punizione ecclesiastica dolorosa, che servirà d'esempio, hanno pure dovuto registrare i giornali in questi giorni. In conseguenza della visita di Don Murri a Pellestrina, il Rev.do Don Olinto Marella, abitante in quelle località, fu sospeso *a Divinis* con censura riservata al Sommo Pontefice. Il Sacerdote Marella non ha potuto giustificare la sua condotta di avere ospitato nella propria casa Don Murri, e di essersi lasciato vedere pubblicamente, tanto in Pellestrina che in Venezia, in compagnia del famigerato prete scomunicato *vitando* » [37].

Da quanto risulta dai documenti fin qui utilizzati e citati non c'è alcun dubbio che questa punizione veniva a colpire un sacerdote che partecipava certo all'ansia di rinnovamento religioso diffusa in quegli anni e che certamente non condivideva l'orientamento preso dal pontificato di Pio X, sia in campo ecclesiale che politico, ma

[36] Tra i documenti di questo periodo sono frequenti biglietti che testimoniano una normale attività sacerdotale. Meritano di essere menzionati solo tre panegirici: uno più lungo del 10-12-1906 per « Santa Lucia V.M. » (AM 02 - 54) di 24 facciate su carta di quaderno; e altri due più brevi, per « Santa Chiara da Montefalco », non datato; e « Per il I° centenario de la traslazione dell'Immagine di M.V. della Navicella in Chioggia (15-11-1907).

[37] CC 60 (1909) IV, 241.

che era sempre stato all'interno dell'ortodossia e di un rispetto sincero delle istituzioni. Le sue idee teologiche si limitavano ad aprire, nell'ambito degli schemi dogmatici del tridentinismo, delle possibilità per mediare con una cultura religiosa più moderna. Anni prima M. era ben consapevole che la consacrazione sacerdotale avrebbe comportato una autolimitazione alla propria libertà d'azione e una « volontaria » accettazione del regime imposto dalla istituzione. Ma il suo ideale religioso passava ormai, per consolidata convinzione interiore, attraverso il sacerdozio. D'altra parte, al di là dell'aneddotica, è chiara l'intenzione dell'autorità ecclesiastica in quel momento di creare il vuoto attorno a Murri, scomunicato il 22 marzo del 1909 [38].

Il modo con cui M. reagì alla sospensione ci è testimoniato dalle sue decisioni operative e da qualche documento. Non sembra che egli abbia assunto atteggiamento di resistenza. Continua anzitutto ad impegnarsi nell'opera educativa intrapresa a Pellestrina. Dal 1906 al 1913 organizza i corsi elementari e integrativi per analfabeti e semianalfabeti presso il « Ricreatorio popolare » di Pellestrina, dove, nel triennio 1913-1916 insegna anche « Pedagogia e morale ». A

[38] Cfr. M. Guasco, *Romolo Murri e il modernismo*, Roma 1968, 360 ss. Guasco ha sottolineato come la scomunica era stata decisa prima del marzo 1909 « anche se l'occasione prossima doveva essere la candidatura del Murri a Montecitorio » (p. 362) e come le motivazioni siano complesse. Guasco ha anche sottolineato come si trattasse di una « condanna del murrismo e di tutto quanto il termine significava in quel momento » (p. 367 e anche la n. 58 sulle opere condannate nel giugno). Questi elementi sono importanti per valutare la sospensione di M., da due punti di vista. Da un lato, il M. si era ispirato al Murri precedente alla svolta del 1905. Di una adesione di M. a quella svolta non ho trovato traccia. D'altro lato, in AM 02 - 82 è conservata minuta — non datata — di un manifesto elettorale indirizzato agli elettori di Pellestrina. Solo un'indagine, qui fuori luogo, su questo documento e su quelle elezioni a Pellestrina potrà chiarire se ci fosse stata nel 1909 una precisa solidarietà col Murri. Ma l'incontro che provocò la sospensione di M. avvenne comunque molti mesi dopo le elezioni del 1909, nell'ottobre.

Pellestrina, del resto aveva organizzato (sembra dal 1914 al 1916) anche un « Giardino d'infanzia » [39]. Abbandona praticamente per sempre studi di storia ecclesiastica e di origini cristiane, indirizzando invece il suo impegno intellettuale verso la pedagogia, la storia della pedagogia, la filosofia. Comincia a programmare il proprio futuro di insegnante nelle scuole medie superiori pubbliche impegnandosi negli studi universitari. Conseguirà la laurea in filosofia a Padova nel novembre 1916. Inutile seguire gli obiettivi intermedi in questa trafila (diplomi, concorsi, ecc.). Segnalo solo, in AM 02 - 94, la piccola « tesi di diploma » (in Pedagogia a quanto sembra) del novembre del 1920, sul tema « L'educazione femminile ». La tematica della donna è ricorrente nell'attenzione di M., come del resto indica anche l'amicizia con la Giacomelli.

Ma dopo la laurea (e la guerra) sembra farsi strada in M. il desiderio di un'affermazione intellettuale vera e propria. Il sintomo più chiaro è rappresentato dalla pubblicazione nel 1925 del testo di G.B. Vico e della *Ratio studiorum* gesuitica. Lavori modesti, in realtà. M. accenna anche, nel curriculum, ad alcuni lavori sulla storia della pedagogia dei gesuiti e sulla storia degli ordinamenti e statuti delle iniziative educative cattoliche della Controriforma e del secolo XIX. Sarebbero in corso, scrive, ma ne ho trovato solo tracce molto esigue (alcuni appunti di studio in 04.1 - 24). Si trattava forse di progetti. Ciò vale a maggior ragione del « disegno storico compiuto » della pedagogia cattolica cui M. asserisce di « attendere ». Ma più che i lavori scientifici veri e propri, a M. era forse congeniale un impegno pubblicistico su riviste come « La nuova politica liberale ». In AM 02 - 95 ci è conservato un lungo articolo destinato all'anno II di questa rivista, su « L'esame di stato alla prova »; mentre in AM 02 - 96 troviamo un articolo più breve del 1924: « L'essenza religiosa dell'educazione ». Mi sembra emble-

[39] Questi dati emergono da certificati conservati in AM 09.1 - nn. 01/05.

matico che M., subito dopo la riabilitazione ecclesiastica avvenuta nel 1925, abbia potuto del tutto naturalmente far apporre l'*imprimatur* alla pubblicazione del testo della *Ratio Studiorum* (De Alberti Editore, Roma 1926) con una dedica molto significativa: « Dedico questo lavoro a S.E. il Sig. Giov. B. Nasalli Rocca Arcivescovo di Bologna. Egli, accettandolo benevolmente come tributo modesto della mia riconoscenza, gradisce che non sia qui taciuto il ricordo che egli ha del suo primo avviamento alle lettere nel Collegio dei Gesuiti di Cremona ». Il lavoro che aveva svolto nei duri anni della sospensione poteva essere accettato pienamente in modo del tutto naturale.

Lo storico non può che sottolineare la fedeltà di M., durante i quindici anni della sospensione, al sacerdozio e alla chiesa, ma anche al proprio orientamento di pensiero che con quella non aveva mai pensato in contraddizione. Del tutto estraneo a M. sembra essere stato un atteggiamento di lotta attiva all'istituzione. E' stato segnalato [40] come Antonietta Giacomelli debba aver inviato anche a M. nel marzo 1909 una proposta, più o meno chiara, per una formazione di un gruppo o chiesa « apostolica, evangelica » separata dalla chiesa romana. Fra le carte dell'Archivio Marella non l'ho rintracciata. Se la proposta gli arrivò, era certamente estranea alla sua mentalità [41]. Il suo atteggiamento risulta molto chiaramente, nel 1911, dalla già citata lettera di condoglianze alla famiglia di Fogazzaro:

[40] Ringrazio Sandra Zampa per avermi indicato per prima l'esistenza di questo documento ed avermi messo a disposizione la lettera della Giacomelli alla Coari (ora in *Fondo Adelaide Coari*, n. 5163, presso l'Istituto per le Scienze religiose, Bologna); cfr. anche *Fonti e documenti* II, Urbino 1973, 477-478, n. 12. G. Battelli, cfr. n. 1, accenna alla questione.

[41] L'amicizia con la Giacomelli risulta anche dalla dedica che questa fece a M. del suo libro *Per la riscossa cristiana*, del 1913: « A don Olinto con l'animo che sa ».

« la sua parola e la sua persona alimentarono più volte la mia fede ad ogni costo nella chiesa e nel sacerdozio » [42].

Questa « fede ad ogni costo » rappresenta un elemento centrale di continuità del periodo dal 1909 al 1926. Ne abbiamo una ulteriore conferma in una sua valutazione, probabilmente di tre dopo, in cui prende le distanze dal « referendum » sul celibato ecclesiastico organizzato da « Battaglie d'oggi », e che il suo direttore, G. Avolio, aveva pubblicato nel 1914 [43]. M., firmandosi con una sottolineatura polemica « un prete sospeso a divinis », difende appassionatamente il celibato come parte essenziale di un sacerdozio caratterizzato da una « paternità » spirituale e tutto dedito alla « elevazione » e alla « evangelizzazione » della gente. Anche in questo testo, troppo lungo per essere qui riprodotto, è forte la denuncia dell'inadeguata formazione del clero, responsabile in gran parte di una situazione dei preti che M. dipinge impietosamente. Denuncia degli aspetti deteriori della situazione ecclesiastica e fedeltà al sacerdozio e alla chiesa continuano ad essere per don Olinto due elementi inscindibili anche in questi anni di « sospensione ».

* * *

Credo che, sullo sfondo delle vicende che trapelano dalla documentazione utilizzata, emerga con maggiore risalto anche il significato religioso dell'ultimo periodo della vita di M., dagli anni quaranta in poi, in cui è culminata la sua vicenda spirituale.

[42] Cfr. sopra n. 29.

[43] I risultati dell'inchiesta furono pubblicati da Avolio (cfr. A. Cestaro, *Avolio Gennaro*, in *Dizionario storico del Movimento cattolico in Italia (1860-1980). II. I protagonisti*, Casale 1982, 24) in: *Referendum sul celibato del clero*, Napoli 1914, che non ho potuto consultare. La Micheletti ha catalogato in AM 02 - 86 due minute di questo documento che si presenta come una lettera, non datata e firmata: « un prete sospeso a divinis ». Di esso la Micheletti lesse un brano in un incontro dedicato a M. organizzato presso il Centro San Domenico di Bologna nel 1982.

PER UN MODERNISMO EBRAICO? FELICE MOMIGLIANO (1866-1924)

di **Alberto Cavaglion**

« Da due generazioni la mia famiglia era staccata dalla pratica della religione ebraica, nella linea paterna addirittura da tre, poiché già i nonni materni di mio padre avevano accolto i principii anticonfessionali ed umanitari del secolo dei lumi, e questi si erano trasmessi integralmente a mio padre, ammodernati alquanto dal liberalismo politico ed economico della destra storica. Era questo, del resto, un atteggiamento non infrequente tra gli ebrei dell'Italia settentrionale nell'età del Risorgimento, specialmente fra quelli del Veneto, frutto, credo, del confluire di due tolleranze, quella della Repubblica di S. Marco e quella dell'imperatore Giuseppe II »[1].

Con queste parole, consegnate al volume di memorie *Fantasmi ritrovati,* l'orientalista Giorgio Levi Della Vida si autopresentava ai lettori, definendosi, a giusto titolo, « ebreo tra i modernisti » (tale infatti era il titolo del capitolo dal quale abbiamo tratto la citazione). Simile confessione, legittimamente orgogliosa delle proprie radici deistiche, va oggi affiancata a quella, parimenti dignitosa, di un secondo « ebreo tra i modernisti ».

Più che affiancata sarebbe meglio dire contrapposta: « Deve sapere che nato di famiglia rigidamente ortodossa, sono stato fin dai

[1] G. Levi della Vida, *Fantasmi ritrovati,* Vicenza, Neri Pozza, 1966, p.87; ma è da vedere tutto il capitolo *Un ebreo tra i modernisti,* pp. 75-166.

primi anni educato per essere tirato su a rabbino. Tutte le ore della giornata che rimanevano dall'adempimento dei lavori scolastici, dovevano essere dedicate allo studio dell'ebraico biblico e talmudico. La schiavitù della Legge ha pesato come un vero giogo sopra di me negli anni migliori, sequestrandomi dalla partecipazione ad ogni manifestazione di vita giovanile, indebolendomi la fibra pel soverchio lavoro mentale e per la mancanza di ogni esercizio muscolare. La Sinagoga non mi appagò mai sicché lo studio stesso della Bibbia e del Talmud mi svogliò dal ritualismo. Fortunatamente le tendenze etiche imperiose in me furono appagate dalla lettura degli scritti di Mazzini » [2].

Non ad un libro di memorie, che non arriverà a scrivere mai, bensì ad un'interminabile lettera al confidente segreto di tanti modernisti, Giuseppe Prezzolini, autore di *Cattolicismo rosso,* fu affidato questo malinconico messaggio autobiografico di colui che, a più riprese e a fronte alta, amò definirsi « modernista ebreo »: Felice Momigliano. Monregalese, figlio e nipote di rabbini e di piccoli commercianti, fu lui il primo di una lunga dinastia di cugini ugualmente cognominati, disposti a seguirlo nel lungo e sofferto itinerario attraverso l'Italia post-unitaria [3].

[2] Lettera a Giuseppe Prezzolini del 26 giugno 1913, conservata presso l'archivio vociano, Biblioteca Cantonale di Lugano. L'intero carteggio Momigliano-Prezzolini è in corso di pubblicazione negli « Annali della Fondazione L. Einaudi », vol. XVIII, Torino, 1984.

[3] Felice Momigliano era nato a Mondovì nel 1866, figlio primogenito di Salomone e Diamantina Levi. Il padre aveva combattuto a Novara nel 1849. Di tutti i discendenti del capostipite Aron M., Felice fu il primo ad ottenere la laurea a Torino, in filosofia, discutendo con il professor Pasquale D'Ercole una tesi sull'estetica pre-aristotelica. Prima della laurea fu anche qualche tempo alla Scuola Normale di Pisa. A Felice seguiranno Attilio, Riccardo, Adolfo, Eucardio... Dopo essere stato corrispondente da Ivrea della « Stampa » e della « Gazzetta del Popolo » iniziò la carriera d'insegnante ginnasiale, durante la quale verrà inviato prima a Cremona, poi a Gubbio, Voghera, Vigevano, ed

Che nel nostro paese non si possa parlare di una questione ebraica in termini universalistici e totalizzanti è cosa dimostrata bene dalla duplice confessione qui scelta come punto di partenza: da un lato l'illuminismo del lombardo-veneto, dall'altro lato il conservatorismo sabaudo. Così, osservando le cose dall'altro versante, pare chiara una cosa: il modernismo effettivamente fu un fenomeno assai variegato al suo interno, se poté attrarre a sé due personalità talmente lontane, per educazione e formazione. Eppure, con interessi diversificati, tanto l'uno quanto l'altro lavorarono gomito a gomito con i più illustri promotori del movimento (Levi Della Vida forse più intensamente, soprattutto perché di Buonaiuti fu collega all'Università, e di Semeria era antico amico di famiglia). Collaborando alle stesse riviste, recensendo i testi più autorevoli ed intervenendo senza remore nei dibattiti pubblici (in questo Momigliano sopravanzò la più distaccata accademicità di Della Vida) presero energicamente posizione ogni qual volta la tempestosa storia della crisi religiosa d'inizio secolo ebbe occasione di porre al razionalismo settecentesco di Della Vida, come al neo-profetismo di Momigliano, temi di discussione, inconfessate suggestioni e personalissime emozioni.

Per unire più indissolubilmente i destini dei due « ebrei tra i modernisti », sarà bene prendere spunto dalla bellissima recensione

infine, nel 1902, ad Udine, dove rimarrà qualche anno, ricoprendo anche l'incarico di direttore della locale biblioteca civica. Per aver partecipato alle riunioni della sezione socialista nella sua città natale, nel 1894 fu condannato a tre mesi di confino e ad un trasferimento punitivo a Tempio in Sardegna (fu collaboratore delle principali riviste socialiste: da « Critica sociale » al « Grido del Popolo »). Dopo Udine fece un breve periodo a Torino al liceo Gioberti e poi, nel 1914 ottenne la cattedra di filosofia al Magistero femminile di Roma. Qui rimarrà fino alla morte, avvenuta nel 1924, collaborando intensamente ad innumerevoli periodici e quotidiani (« Il Tempo », « Il Giornale d'Italia », « La Nuova Antologia », « Rivista d'Italia », « Voce repubblicana »). Morì suicida, la domenica del 7 aprile 1924 in cui gli italiani si recavano per l'ultima volta alle urne.

che, dei *Fantasmi ritrovati*, scrisse sulla « Rivista Storica Italiana » uno di quei nipoti, che più ascoltarono la voce di Felice, Arnaldo Momigliano: « Giorgio Levi Della Vida è diventato orientalista per rendersi conto della religione avita e delle religioni che da questa si sono sviluppate. Per il cattolicesimo ha sentito una forte attrazione. Ma è rimasto in tutta la sua attività un " reverente agnostico " che non si è identificato con nessuna confessione religiosa e che ha esaminato la genesi e lo sviluppo delle grandi religioni in termini di civiltà con rigore di filologo e con scaltra e realistica valutazione dei fattori politici » [4].

Né agnostico, né tantomeno, in molti frangenti della sua carriera, « reverente » fu il nostro Felice Momigliano, buon studioso di storia e di filosofia, abile volgarizzatore, eccellente giornalista, e grande oratore, sebbene non dotato della « scaltrezza » filologica del suo correligionario veneto. Ad una cattedra universitaria - di filosofia, per la precisione, al Regio Istituto di Magistero Femminile di Roma: lo stesso Istituto dove Pirandello insegnava letteratura italiana - Felice approdò solo al termine di un tortuoso percorso ginnasiale e liceale, che lo condusse in molte delle più disagevoli sedi della penisola (con l'aggravante del suo passato di socialista e della condanna al confino).

Se si passa in rassegna la copiosa produzione pubblicistica di Momigliano, se si rileggono i suoi volumi mazziniani, le miscellanee cattaneane, se si riaffrontano i suoi editoriali sulla riforma della scuola (soprattutto a favore dell'insegnamento religioso) non si farà fatica ad intendere la profonda differenza — quasi un incolmabile divario — che separa la ferrea metodologia di Della Vida e la un po' affrettata *laevitas* di Momigliano [5]. Una sola eccezione: il profetismo

[4] « Rivista Storica Italiana », 78, 1966, pp. 740-742 poi in A. Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Ediz. Storia e Letteratura, 1969, pp. 663-665.

[5] Questi i titoli dei volumi di Momigliano: *Un pubblicista, economista e filosofo del periodo napoleonico: M. Gioia*, Torino, Bocca, 1904; *G. Mazzini e le idealità moderne*, Milano, De Mohr, 1905; *Paolo Veneto e le correnti del pensiero filosofico e religioso*, Torino, Bocca, 1907; *La pace e la questione sociale*, Milano, Vita internazionale, 1908; *Felice Cavallotti*, Napoli, Rinascenza del Libro, 1910; *G. Mazzini e la guerra europea*, Milano, Soc. Ed. Nazionale, 1916; *C. Cattaneo e gli Stati Uniti d'Europa*, Milano, Treves, 1919; *Vita dello spirito ed eroi dello spirito*, Firenze, Battistelli, 1920; *Leone Tolstoi*, Modena, Formiggini, 1911 (2a ed. nel 1924; tr. portoghese S. Paolo, Athena, 1939); *Scintille del roveto di Staglieno*, Firenze, Battistelli, 1920; *Il messaggio di Mazzini*, quad. n. 9 di « Bilychnis », 1922. Sterminata è la produzione giornalistica, così da rendere assai ardua la determinazione della bibliografia completa. Solo alcuni saggi di più ampio respiro vennero raccolti nei due volumi pubblicati da Battistelli. Tra le tante prefazioni, oltre a Montefiore, di cui si dirà più avanti, si veda: A. Pick, *Scritti pedagogici*, Udine, Tip. Doretti, 1911; F.D. Guerazzi, *Pagine vive*, Milano, Caddeo, 1921; G. Ferrari, *I partiti politici italiani dal 1789 al 1848*, Città di Castello, Il Solco, 1921; G. Mazzini, *Scritti scelti*, Firenze, Battistelli, 1922; M. Arnaud, *Nel paese della promessa*, Firenze, Vallecchi, 1923. Per quanto riguarda le introduzioni d'argomento ebraico si segnalano: S. Alechiem, *Marienbad*, Roma, Formiggini, 1918 e C.E. Cornill, *I profeti di Israele*, Bari, Laterza, 1923 (recentemente riedito nella collana laterziana di « Studi religiosi ed esoterici »).

ebraico, noto a quest'ultimo più che a nessun altro israelita di questo secolo, e con una competenza filologica sicuramente all'altezza del futuro collaboratore e autore di tante voci della Treccani. All'amico Lessona, curatore del *Dizionario di cognizioni utili*, Momigliano consegnò all'inizio del secolo una voce *Ebrei* che, malgrado le infiltrazioni tardo-positivistiche, regge il confronto con la più celebre voce inserita da Della Vida nell'enciclopedia gentiliana.

C'era nell'ebreo piemontese, a controbilanciare la carenza metodologica e la meno robusta attrezzatura scientifica, una fede schietta, genuina: un'attenzione non mediata al fenomeno religioso unita ad una insopprimibile contestazione del più obsoleto materialismo. E, d'altro canto, erompeva di continuo dalla sua pagina un'eguale insoddisfazione per le scontate risposte dell'ortodossia. Furono queste le premesse che resero possibile l'avvicinamento e la convergenza

con le istanze moderniste. « *Adveniat regnum tuum* », esordiva così Momigliano sull'almanacco del « Coenobium » del 1909: « Il mito del Natale non conosce eretici, perché trascende ben oltre il cristianesimo. L'umanità inesauribilmente feconda lo ricrea ogni anno e lo nutre coi succhi più vitali dell'anima propria. La speranza connaturata con la volontà di vivere, si afferma nell'attesa messianica che solleva i cuori e le mani delle genti verso colui che deve venire e tradurre in fatto reale l'essenza più pura del sogno, in cui l'umanità ripara per consolazione sua. Che importa se l'attesa è implacabilmente delusa? Il disinganno inaridisce il ramo, non la radice che ha virtù di rigenerare: le linee dell'anima umana portano con sé la potenza d'infinite future primavere » [6].

Fu questo sottofondo metà evangelico metà profetico a rendere più fecondo l'incontro con la *metanoia* dei novatori. « Della Vida e i modernisti », sostiene ancora Arnaldo Momigliano « avevano in comune solo la critica biblica ». Felice e i modernisti, aggiungeremo noi, avevano in comune qualche cosa d'altro e di più. La « simpatia umana », nel senso etimologico del termine, ebbe per una volta la meglio sulla collaborazione intellettuale.

Non si tratta di discorso semplice. Il tema che andiamo affrontando richiede la massima cautela. Non mi sembra tuttavia errata, né in fondo azzardata, l'ipotesi di « modernismo ebraico ». Non vedo infatti in tutto il Novecento altro caso di biunivoca trasmissione ebraico-cristiana così evidente. Forse, il capitolo dei *Fantasmi ritrovati* ha, a tutt'oggi, in qualche misura rimosso l'identità reale del più autentico degli « ebrei tra i modernisti » — senza, beninteso, nulla togliere al singolarissimo *esprit de finesse* di Della Vida.

Vengono a confortare tale ipotesi — e saranno questi i due livelli della nostra argomentazione —, da un lato, le non molte ma franche prese di posizione, prima e dopo l'enciclica *Pascendi*, prima

[6] Almanacco del « Coenobium », 1909, p. 14.

e dopo la condanna gentiliana; e d'altro lato viene soprattutto in soccorso — ma qui il discorso si fa ancora più delicato — la singolare osmosi tra giudaismo e cristianesimo che permeò tutta l'opera di questo autore. Il *pathos* rinnovatore scoperto negli amici modernisti, che collaboravano a riviste come « Coenobium » o « Bilychnis », oppure erano in relazione con editori come Formiggini o Battistelli, quello stesso sentimento di insoddisfazione, Momigliano provò *in interiore homine*, vale a dire nel suo io ebraico, per trasferirlo immediatamente in una inesausta battaglia contro gli aspetti più sclerotizzati dell'ebraismo italiano. Sarà e rimarrà uno scontro del tutto solitario.

Incominciamo dunque dal pianterreno della cronaca, per salire via via verso una qualche spiegazione della notevole sintonia. Non è affatto arduo mettere insieme tutte quante le pezze giustificative utili a caratterizzare l'atteggiamento di Momigliano *vis à vis* del modernismo. Sono sparse lungo un arco di tempo esteso, ma sono facilmente classificabili.

Direi che principalmente due sono le stelle polari comuni: Ernst Renan e Leone Tolstoi; verrebbe fatto di aggiungere anche Mazzini, se l'affermazione non suonasse paradossale: ma l'interpretazione religiosa e « profetica » del genovese, quale risulta dalle opere a lui dedicate da Momigliano, ha sovente accenti renaniani e colori tolstoiani che certo non debbono essere stati sgraditi ai lettori modernisti. Basti la sola testimonianza autorevole di Buonaiuti, il quale, in una lettera del 16 aprile 1910 al sacerdote milanese Luigi Bietti, dovendo consigliare due volumi mazziniani, prima che a Salvemini, pensa subito al G. *Mazzini e le idealità moderne* di Felice Momigliano, uscito nello stesso 1905 del volume salveminiano, ma per i tipi di De Mohr e con un capitolo sul « misticismo ribelle » che indubbiamente fece arricciare il naso al giovane professore di Molfetta, facendo invece fremere di entusiasmo il futuro pellegrino di Roma [7].

[7] La lettera di Buonaiuti a Bietti è del 16 aprile 1910, ed è inserita in

Storico del cristianesimo, biografo di Gesù, Renan sin dall'età universitaria fu il modello di Felice: « Ricordo. Nel 1888 studiavo a Pisa ed ascoltavo le lezioni d'ebraico di quel dottissimo orientalista che fu Salvatore Debenedetti. La lettura del primo volume dell'*Histoire du peuple d'Israel* edito in quei giorni, mi aveva rapito d'entusiasmo. Quel metodo proprio del Renan di ricostruire la storia che teneva il giusto mezzo tra la credulità estrema del Calmet e lo scetticismo sconfinato del Voltaire; quel dubbio continuo che dava libero campo alle congetture dei lettori; quell'interpretazione originale dei documenti antichi, mediante la quale all'indagine del modo onde sono succeduti i fatti, si sostituiva la ricerca del modo con cui si sono potuti svolgere; e sovrattutto quella magia di stile, quella acutezza con cui l'Autore s'addentrava nella psiche collettiva di un popolo m'avevano fortemente colpito » [8].

« Fonti e Documenti », 1, 1972, pp. 195-196. Ben pochi spiragli modernisti erano aperti nella Mondovì di fine secolo: si veda in proposito L. Bedeschi, *Antimodernismo piemontese*, in « Fonti e Documenti », 9, 1980, pp. 7 e ss. Unica eccezione può essere stato Attilio Begey, allievo di Tancredi Canonico, primo conoscitore italiano del towianesimo (relazionò sul maestro polacco alla Biblioteca Filosofica di Firenze, invitato da Amendola, quasi contemporaneamente alla conferenza di Felice Momigliano sui profeti). Nell'Archivio Begey conservato presso la Biblioteca Reale di Torino non vi sono lettere di Felice, ma molti documenti relativi all'attività di soccorso a favore dei profughi polacchi ebrei. Begey aveva fatto pubblicare *A. Towianski et Israël. Actes et documents* (Roma, 1912). Si veda poi F. Momigliano, *Il messianismo di Adamo Mickiewicz*, in « Vita internazionale », XXI, 16, 20 agosto 1918, pp. 310-312. Un cenno a Momigliano è nel carteggio Begey-Brizio Casciola, in « Fonti e Documenti », 9, 1980, p. 468.

[8] F. Momigliano, *Ernesto Renan*, in « Il pensiero italiano », XXIII, novembre 1892, pp. 360-366. Sulla medesima rivista (LXXXV, 8 gennaio 1898, pp. 126-127) la recensione a David Castelli, *Il poema semitico del pessimismo*, Firenze, R. Paggi, 1897. Sulla « Rivista popolare » di Colajanni, invece, una stroncatura di G. Bonaiuto, *La follia dei profeti ebreti* (XVII, 7, 15 aprile 1911, pp. 184-186).

In questa prospettiva, nella figura del *prêtre manqué* Momigliano proiettava se stesso, la sua infanzia tristemente condizionata dal ritualismo. La Mondovì sabauda del 1866 assumeva i contorni della bretone Tréguier; l'opprimente atmosfera del ghetto monregalese s'identificava con le mura spesse del collegio di S. Sulpicio.

L'interesse si snoda con sorprendente coerenza lungo tutta la vita di Momigliano. Dal giovanile articolo per il « Pensiero italiano », donde abbiamo tratto il ricordo della scoperta pisana, durante le lezioni di quel dimenticato precursore di Giorgio Levi Della Vida che fu l'orientalista Salvatore Debenedetti, docente alla Scuola Normale Superiore, primo, e a tutt'oggi unico, traduttore dall'ebraico dello stupendo canzoniere profano di Jehudà Ha-Levì; fino alla commemorazione di Renan, pronunciata nel 1923 a Roma e poi stampata sulla « Nuova Antologia »: un avvenimento, quest'ultimo, assai significativo per la vita cultural-mondana della capitale. Costretto ad allontanarsi dalla città per le minacce che gli giungevano dall'altra parte del Tevere, Momigliano confiderà all'amico Arcangelo Ghisleri il suo disappunto, lamentando l'assoluto silenzio della stampa « cosiddetta » liberale, in realtà pavida di fronte agli anatemi ecclesiastici. Non senza qualche rimpianto, per obiettività, dovremo segnalare noi che, in quella circostanza, ben agli antipodi di Momigliano si schierò Ernesto Buonaiuti, in epoca allora di « ritorno all'ovile ». Per il « Mondo » del 27 febbraio Buonaiuti, adoperiamo non a caso le parole di Della Vida, « scrisse un elzeviro di violenza estrema, nel quale non solo era demolita tutta quanta l'opera scientifica del chierico sulpiziano apostata e dileggiato il suo vaporoso deismo umanitario, ma addirittura pareva esser messa in dubbio la sua buona fede ». « Me ne sdegnai », commenta Della Vida, « perché Renan era stato l'idolo della mia adolescenza e il nume tutelare dei miei primi passi nel cammino degli studi », ma anche « perché quel giudizio mi appariva falso e cattivo ». Ancora più sbalorditiva la sortita di Buonaiuti, il quale, di fronte alle obiezioni dell'amico, chiude così una discussione che per noi è di capitale importanza: « Ma non

capisci che ho scritto così per sottrarmi alla tentazione di cedere al suo fascino? » [9].

Sulla fortuna di Leone Tolstoi in ambito modernistico è già stato scritto molto: qui giova ricordare almeno la biografia di Giulio Vitali, esaltata da Prezzolini sulla « Voce »; ma già nel 1903 Semeria e Minocchi compiranno una storica visita al pensatore di Jasnaja Poljana (con una lunga intervista pubblicata su « Cultura sociale »). E nel 1902 si era consumata l'esperienza anarchico-tolstoiana di Monte Mario. Sia per i democratici cristiani che per i liberalcattolici fiorentini, ha scritto Bedeschi, « la comune simpatia per Tolstoi era diffusa e preesistente » alla visita di Semeria e Minocchi del 1903. Don Brizio si dichiara tolstoiano, Avolio chiama lo scrittore russo « gran risvegliatore di coscienze » e invita « soprattutto i modernisti a onorarlo ». La rivista milanese di Alfieri e Casati presenta Tolstoi come « un pratico della filosofia dell'azione ». Novello Savonarola oppure pronipote dei biblici profeti, Tolstoi conosce nel primo decennio del secolo un'incredibile fama italiana, che arriva fino a lambire la personalità ascetica del primo Amendola. « Come non scorgere dietro tanta ammirazione un'ansia di riformismo religioso », si chiede ancora Bedeschi, « di riformismo religioso più o meno esplicito, nonché indirette critiche all'istituzionalismo cattolico? ». Ciò non sfugge ai novatori, ma nemmeno a Felice Momigliano, che nello stesso anno di Vitali, « profila » per Formiggini l'autore di *Guerra e pace:* « Testa monumentale; fronte ardua, granitica, solcata da rughe; sopraciglia folte, irsute, fra cui lampeggiavano occhi attoniti e concentrati nel mondo interno, non così tuttavia da non lasciar trasparire un'immensa bontà per tutto ciò che vedono e vedranno nella melanconica scena del mondo; narici dilatate e carnose,

[9] Il testo della conferenza che suscitò tanto scalpore fu pubblicato in « Nuova Antologia », LVIII, 16 marzo 1923, pp. 165-179. Il riferimento all'articolo di Buonaiuti in G. Levi Della Vida, *Fantasmi ritrovati*, cit., pp. 132-133.

barba folta e profetica in mezzo a cui si disegnano le labbra tumide e sensuali; e per tutto l'aspetto una sollecitudine irrequieta mista di benevolenza, di pietà e di tormento come di chi sa d'arrivare in un'ora triste dell'umanità » [10].

Un ritratto, almeno a giudicare dalla mesta conclusione, che aspirava ad essere un « autoritratto », tanto nelle intenzioni dei collaboratori del « Rinnovamento », quanto nelle aspirazioni di Felice Momigliano. Come di chi sa d'arrivare in un'ora triste dell'umanità.

Ciò premesso, con maestri comuni di tale levatura, l'incontro personale non poteva non avvenire. Sebbene, a tutt'oggi, sia impossibile fare riferimento a carteggi, rimangono a nostra disposizione importanti scritti sparsi che, a esclusivo scopo descrittivo, meriterà citare con larghezza.

Ci sono innanzitutto le recensioni a Fogazzaro, anteriori e posteriori al *Santo*. Fogazzaro, dice Momigliano in un breve saggio per la « Vita Internazionale », è « ancora un altro di quegli spiriti nobilissimi che hanno vigilata e consolata la nostra giovinezza, inebbriandola di visioni indimenticabili ». Poco importa se a tenere compagnia all'autore di *Malombra* non siano adesso Renan oppure Tolstoi, bensì Carducci e De Amicis: l'interesse precipuo cade sul misticismo, addirittura sulle « estasi del misticismo ». Nel volume *Ascensioni umane*, « l'artista tace, interviene il pensatore ». « Tutte queste pagine proseguono la bellezza di un'idea: conciliare col cattolicesimo il principio dell'evoluzione. Con abile dialettica egli si studia di dimostrare che l'ipotesi dell'evoluzione ben lungi dal ro-

[10] F. Momigliano, *L. Tolstoi*, cit., p. 7; cfr. anche L. Bedeschi, *Il modernismo toscano. Variazioni e sintomi*, in « Fonti e Documenti », 10, 1981, pp. 50 e ss. (in partic. p. 52).

vesciare l'edificio della religione cristiana lo puntella con nuovi argomenti » [11].

La bellezza di un'idea. Nel 1911, consegnando questo articolo alla rivista pacifista diretta dal premio Nobel, Ernesto T. Moneta, Momigliano aveva già fatto, in campo filosofico, la sua scelta idealistica. E, sia detto per inciso, il fermissimo desiderio di fare da tratto d'unione tra il modernismo e il pensiero di Giovanni Gentile è ancora una ennesima caratteristica che unisce le biografie dei due « ebrei tra i modernisti », Momigliano e Della Vida, come dimostra assai bene l'altro capitolo dei *Fantasmi ritrovati* sul « collega Gentile » [12].

Con il teorico dell'attualismo Momigliano entrò in contatto intorno al 1904. La monografia accademica sull'umanista Paolo Veneto, scritta durante il periodo di permanenza a Udine e frutto di una lunga ricerca presso gli archivi udinesi e veneziani, sarà recensita sulla « Critica » dallo stesso Gentile ed in termini molto affettuosi. Ciò spiega talune obiezioni all'ideologia fogazzariana: « Il contenuto intellettuale della religione è dogma, quello della scienza è ipotesi, e l'ipotesi è canone d'interpretazione. Quando la scienza dogmatizza cessa dall'essere religiosa ». Nei confronti della scienza e del progresso tecnologico Momigliano subì sempre un forte condizionamento dovuto al suo innato idealismo, anteriore alla « rinascenza » crociana e gentiliana. Furono memorabili ai tempi del primo socialismo torinese le sue sfuriate, sul « Grido del popolo », contro il materialismo feuerbachiano dei suoi compagni di partito, intenti soltanto a ripetere meccanicamente il principio secondo cui « l'uomo è ciò che mangia ».

[11] F. Momigliano, *Antonio Fogazzaro*, in « La Vita internazionale », XIV, 6, 20 marzo 1911, pp. 128-130; ma si veda anche F. Momigliano, *Un lavacro d'idealismo*, in « Rivista popolare », V, 3, 15 agosto 1899, pp. 54-55 (già in « Gazzetta del Popolo », 17 maggio 1899).

[12] G. Levi Della Vida, *op. cit.*, pp. 211-250.

Il fatto che Momigliano legga Fogazzaro con occhiali gentiliani comunque non va inteso come un ondeggiamento opportunistico - la sventuratissima carriera scolastica di Felice è da questo punto di vista inattaccabile. Tralasciando qualsiasi controindicazione teoretica, non curandosi di alcuna contraddizione logica, Momigliano, sempre, con tutte le sue forze, tentò di portare a termine una disperata impresa: conciliare l'inconciliabile. Socialismo e profetismo, idealismo e messianismo, empirismo cattaneano e fideismo mazziniano, cristianesimo e giudaismo - *Ebraismo e cristianesimo* si potrebbe dire, ricalcando il titolo di una delle più animate discussioni sortite dalla redazione di « Bilychnis »: una polemica alla quale parteciparono, fra gli altri, i due « ebrei tra i modernisti » e un altro israelita, meno incline però al modernismo, Dante Lattes [13].

Fu uno sforzo immenso, tanto faticoso quanto votato alla sconfitta. In tempi come i nostri, un discorso di questa natura suona assai remoto: riunire, sotto l'unica insegna della « bellezza di una idea », tanti, e così lontani fra loro, slanci spirituali! Eppure questo fu l'obiettivo spirituale di Momigliano: « Perché il Fogazzaro fu dei nostri », si legge nella conclusione dell'articolo, « anch'egli per diverse vie approdò a questo posto ideale, a cui convengono uomini divisi da convinzioni religiose e filosofiche, da opinioni politiche, da simpatie letterarie, ma affratellati, diciamolo nel linguaggio caro all'autore del *Santo*, dalla *bellezza di un'idea*. [...] Chi così intese la funzione dell'arte e della vita può bene addormentarsi nel sonno sereno, perché per lui furono scritte le parole di S. Paolo: *Bonum certamen certavi, cursum consumavi, fidem servavi* ».

Nella composta solennità del latino di S. Paolo, potrebbe essere questo il motto di Felice Momigliano, la frase in cui meglio si

[13] L'unico intervento ristampato in tempi recenti di questa polemica, che meriterebbe una rilettura moderna, è in G. Levi Della Vida, *Arabi ed ebrei nella storia*, Napoli, Guida, 1984, pp. 106-112. Gli altri contributi in « Bilychnis », dal gennaio 1921 fino al giugno 1923.

riassume la sua maturazione di intelletuale ebreo che ha saputo combattere la sua « buona battaglia » nella storia della cultura italiana del Novecento.

Come Levi Della Vida, Momigliano subì una forte attrazione per il cristianesimo. Ricordano i nipoti di una sua commovente traduzione in ebraico del *Pater noster;* alla figura di Gesù e alle origini del cristianesimo dedicherà alcuni dei suoi contributi critici più validi e attuali ancora oggi.

Il suo modello era, appunto, la *Vie de Jesus* renaniana, mescolata sapientemente con il retaggio dell'illuminismo ebraico, della *baskalàh,* oppure con il *Gesù* anglosassone di Montefiore, fatto stampare da Formiggini per la prima volta nella nostra lingua nel 1913, con una densa e meditatissima analisi introduttiva: *Il giudaismo liberale e il Gesù dei sinottici* [14]. « Per questa traduzione », si confida così, sempre con il direttore della « Voce », un Prezzolini ormai lontano dalle tematiche modernistiche, ma pur sempre sensibile ai problemi religiosi, « preparo una lunga introduzione in cui tratteggio a rapidi tocchi le condizioni spirituali dell'ebraismo occidentale dalla seconda metà del secolo XVIII ai giorni nostri, mettendo in

[14] F. MOMIGLIANO, *Il giudaismo liberale e il Gesù dei sinottici,* introduzione a C.G. MONTEFIORE, *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo,* Genova, Formiggini, 1913, pp. VII-XLIX: « Anche in Italia il modernismo è ostacolato da una parte del rabbinato ufficiale e da' suoi accoliti, e dall'altra turba incolora, insipida e discretamente amorfa, perché sprovvista di ogni cultura specifica, non suscettibile di nessun palpito per la vita dello spirito, che si infischia allegramente di religione e compendia la vita nel lavorare, guadagnare e godere. Sarebbe stato molto confortante il vedere gli ebrei italiani, fra gli ultimi arrivati alla luce della libertà, iniziare una revisione dei valori religiosi ereditati dai padri, soprattutto di quelli che sono di tal metallo da non temere ruggine, come il profetismo e il messianismo, e riacquistare una coscienza più lucida di sé stessi » (p. XXXVII). Sullo stesso tema F. MOMIGLIANO, *La personalità di Gesù nel Talmud,* in « Coenobium », IV, 6 dicembre 1910, pp. 64-75.

rilievo i tentativi di rinnovamento grazie alla penetrazione culturale cristiana (in senso largo) nel mondo ebraico. Mi soffermo soprattutto a parlare dell'ebraismo italiano e non risparmio *coloro che si contentano di essere cifre con due gambe,* e che non sentono il bisogno di riattaccarsi spiritualmente ai profeti d'Israele e *lavarsi dall'onta di essere considerati esclusivamente come i tipi rappresentativi dell'attuale fase economica capitalistica.* Nella seconda parte della mia introduzione in accordo con Loisy e coi più accreditati esegeti del Cristianesimo e s'intende col Montefiore stesso, metto in evidenza il contenuto profetico della vita e dell'opera di Gesù quale risulta dai Vangeli sinottici » [15].

Non poteva non nascere, con un uomo che la pensava così, una forma di amicizia ebraico-cristiana *ante-literam.* Disponiamo di due testimonianze dirette, contenute nel breve opuscolo commemorativo, che il comune di Mondovì volle pubblicare nel 1949 (venticinquesimo anniversario della morte di Felice). La prima è di Maria Arnaud (la seconda, lo vedremo fra breve, di Giuseppe Gallico). Sorella del medico socialista cuneese Serafino Arnaud, animatrice con Giovanni Cena delle scuole nell'agro pontino, Maria Arnaud sarà una delle più assidue frequentatrici del non mondano salotto di via Antonio Musa, l'abitazione romana di Felice Momigliano; dirà nel suo breve ricordo la Arnaud: « Nella sua casa, sempre aperta a tutti, amici, discepoli, letterati, illetterati [...] si respirava una tale aura di carità che l'indimenticabile padre Semeria suo grande amico non si peritava mai in alcuna occasione di proclamarlo: *il più cristiano dei suoi amici* » [16]. Il padre barnabita aveva naturalmente buone ra-

[15] Lettera a G. Prezzolini, s.d. (ma giugno 1913), Biblioteca Cantonale di Lugano (mie le sottolineature).

[16] *Nel 25° anniversario della morte di Felice Momigliano,* Mondovì, Tip. Fracchia, 1949, p. 31 (*Maestro di ogni bontà* è il titolo della rievocazione dell'Arnaud: insieme al ricordo di tanti presidi di licei italiani, completano l'opuscolo scritti di Eucardio Momigliano, Arturo Carlo Jemolo, Giuseppe Gallico, Raffaele Vita Foa, Giovanni Conti, Alessandro Levi, Terenzio Grandi, Attilio Momigliano e altri).

gioni per sostenere questo, ma l'affermazione non è falsata da nessun correttivo autobiografico e lascia emergere i tratti di un legame di reciproca simpatia (ed è un peccato che non ci sia rimasto un neppur piccolo carteggio) [17]. Abbiamo invece a nostra disposizione, per fortuna, l'articolo di Momigliano su una conferenza dantesca tenuta dal barnabita a Roma, nella primavera del 1906 (il lungo resoconto è pubblicato in prima pagina sul quotidiano della democrazia milanese « Il Tempo », in data 21 aprile 1906, nella consueta rubrica tenuta da Momigliano, « Fatti e commenti »):

> Padre Giovanni Semeria reduce da Catania, ove, come narrano con meridionale accensione lirica i giornali insulari, suscitò entusiasmi ineffabili col suo quaresimale religioso e patriottico, illustrò al collegio Nazareno di Roma il canto XXIV del Paradiso. La grande sala sgraziata con pitture settecentistiche di gusto molto discutibile, con le pareti zeppe di ritratti di porporati, col baldacchino rosso per l'oratore e con tendine rosse alle finestre, ospitava per l'occasione oltreché S.M. la regina Margherita, un pubblico eteroclito di preti, militari, signore e signorine e *spinter*... molto curioso e molto interessante [...]. Un uomo moderno non può non essere anche conferenziere: figuratevi se non lo è Giovanni Semeria, il più stile-liberty tra i preti italiani! Egli è un magnifico tipo rappresentativo del sacerdote che serve come tratto d'unione tra il mondo religioso e la classe più influente del mondo laico; tipo che naturalmente andò trasformandosi secondo le varie epoche. Nel secolo XVIII per esempio, prima del turbine di quella rivoluzione che non è finita ancora, la funzione a cui accenno era esercitata dall'abatino elegante, azzimato, profumato che alternava la lettura del breviario coi *contes* del Voltaire, che sapeva comandare la danza, i *lanceri* con la stessa abilità con cui teneva un quaresimale, che destramente intrometteva nella conversazione un detto di S. Agostino od un madrigale del Piron, che aveva molta cura delle anime della famiglia presso cui faceva l'istitutore nonché del latinetto degli eredi, ma più ancora del roseo delle sue unghie, del candore del collarino e della lucentezza delle fibbie [18].

[17] Dal gentile padre Colciago, della biblioteca dei Chierici Regolari di S. Paolo ho avuto una cortese lettera (25 novembre 1984) in cui, purtroppo, mi si conferma la non esistenza di un carteggio con Padre Semeria. Sarei lieto che la stesura del presente articolo potesse servire da appello, affinché qualcuno, a conoscenza dell'esistenza di lettere di Momigliano a esponenti del modernismo, si metta in contatto con il sottoscritto.

Che la sottile ironia fosse un omaggio obbligato alla « scapigliatura democratica » ghisleriana e all'anticlericalismo battagliero del gruppo milanese facente capo al « Tempo », non è cosa difficile da intendere: fa da *pendant* con la maliziosa descrizione iniziale di quello sgraziato *parterre des rois* (meglio: *des reines*), altro privilegiato bersaglio della scapigliatura repubblicana primo-novecentesca. Superato lo scoglio, il cronista ha modo di tessere l'elogio del nuovo alfiere dell'impegno religioso:

> Ma ai dì nostri il tipo rappresentativo del prete giovane che vuole esercitare influenza nel mondo laico è molto diverso. La classe predominante è la borghesia attiva, faccendiera, irrequieta, tormentata del demone di arricchire [...]. Il prete moderno che ha vigile l'intuito dei tempi mutati si è trasformato ed è diventato il combattente, l'organizzatore, il polemista. Oggi interverrà ad un comizio di propaganda di azione cattolica per dimostrare che la chiesa soltanto è la vera e l'unica istituzione che abbia a cuore le sorti degli uomini; domani confuterà l'ultimo opuscolo di Haeckel; dopodomani fonderà una biblioteca circolante per le signore ed intanto in una rivista spiritualistica cristianeggiante sorprenderà in contraddizione il Renan. Ma in queste manifestazioni molteplici della sua attività il prete moderno non ha la rigidità inflessibile dei vecchi militi della chiesa; nessuna intolleranza a priori, nessun bilioso scatto settario. Parlerà del bisogno di credere, del teismo; si compiacerà del risorgere dell'idealismo o con artifici oratori riuscirà a far passare come veri e propri segni di conversione, come altrettante soste sulla via di Damasco le critiche mosse da spiriti indipendenti e spregiudicati. Lascerà ai dogmatici vecchio stile la teologia che chiamerei volen-

[18] F. Momigliano, *Padre Giovanni Semeria e le conferenze dantesche*, in « Il Tempo », 21 aprile 1906.

tieri domenicana; per conto suo si farà apostolo della dolcezza fratellevole di S. Francesco; citerà più volentieri S. Bonaventura ed i mistici anziché S. Tommaso e gli autori delle *Summulae* [19].

Un documento di estrema pregnanza, non c'è che dire. Soprattutto in relazione al momento storico in cui quella cronaca venne pubblicata, alla vigilia della *Pascendi*. « Queste idee molto eterodosse mi passavano pel cervello », conclude Momigliano, « mentre l'oratore con eloquenza inesauribile attingeva dal canto dantesco gli spunti per inneggiare alla fede cristiana ed augurava che presto, a comporre l'insanabile dissidio delle coscienze moderne, sorgesse un nuovo S. Tommaso a trovare unità tra il dogma immutabile e le conquiste della scienza ».

Nel canto XXIV del Paradiso, è noto, Dante viene esaminato intorno alla Fede; ma è facile dedurre che gli interrogativi posti al poeta della *Commedia* siano stati attualizzati (e in che modo) dall'inarrestabile loquela di padre Semeria: « Dì, buon cristiano, fatti manifesto: fede che è? ».

Chiara e scontata era la risposta, tanto all'oratore, quanto all'inviato speciale del « Tempo »: secondo la formula di S. Paolo, nell'epistola agli Ebrei, la fede è sostanza delle cose sperate, e argomento di quelle che noi non sappiamo. E così, di facile soluzione saranno stati gli altri interrogativi: « Questa fede la possiedi tu, e donde ti deriva? ». Ed infine: « Dimmi ora dunque, in che cosa credi? ».

Quale debba essere stata l'emozione e la tensione di quella *lectura Dantis* è possibile immaginare, sebbene nella chiusura della sua nota Momigliano preferisca tornare alla mondanità, con una pennellata giornalistica: « Mentre la sala si sfollava, la regina Margherita si congratulava coll'eloquente barnabita dicendogli che le conferenze dantesche non avrebbero potuto terminare meglio ». Altre,

[19] *Ibidem.*

e di diverso tenore, saranno le considerazioni dello scrupoloso *reporter*, mentre si allontana dalla sala: « *Oh tempora!* Pensavo al giocondo vecchio del Vaticano che ha messo all'indice il *Santo* del Fogazzaro e che probabilmente, leggendo il resoconto della conferenza, dirà al suo segretario: " Molto ingegno quel Semeria... ma bisogna tenerlo d'occhio ". Figurarsi! C'è pericolo che quell'*enfant terrible* faccia capire che è più vicino a Dio il Tolstoi che parecchi prelati che vivono all'ombra del Vaticano e cantano in coro in S. Pietro » [20].

Qualche legame deve esserci stato, prima della Grande Guerra e principalmente prima della conferenza su Renan del 1923, anche con Ernesto Buonaiuti. Ne fanno fede le già citate testimonianze « mazziniane » ed è poi significativo il ricordo di Giuseppe Gallico, nel volumetto commemorativo. Collaboratore della « Voce » (scrisse sul carattere del « siciliano »), professore di liceo, in giro per la penisola come Momigliano, Gallico è autore di un importante libro sulla *Torino di ieri*. Rievocando l'amicizia con Felice, Gallico cita anche il « sacerdote sospeso *a divinis* » Buonaiuti, tra i tanti ospiti del salotto di via Musa: Rosso di S. Secondo, Luigi Pirandello, Alfredo Panzini, il matematico e sinologo Giovanni Vacca (amico di Vailati e curatore degli *Scritti* postumi) [21].

[20] *Ibidem;* umanista in senso stretto fu Momigliano. Non si trovano cenni, nella sua produzione, all'altro annoso problema del modernismo: il rapporto con la scienza. Benché cresciuto in clima positivistico (ed assiduo lettore di Ardigò), egli non diede mai prova di aver assimilato bene l'evoluzionismo darwiniano e spenceriano. Si vedano almeno le recensioni a *Scienze et religion* di E. Boutroux, in « Coenobium », III, 4, agosto 1909, pp. 121-124; a *Teologia e scienza* di A.D. White in « Vita internazionale », III, 7, 5 aprile 1900, pp. 209-211; nonché il necrologio di C. Lombroso in « Vita internazionale », XII, 22, 20 novembre 1909, pp. 508-510 (*Per uno scienziato apostolo*). Sul quotidiano repubblicano la « Ragione » (23 luglio 1908) si veda l'articolo *Scienza e religione*. Della nuova scienza temeva, in primo luogo, gli esiti materialistici.

[21] *Nel 25° anniversario*, cit. p. 39; cfr. anche G. Gallico, *Torino di ieri*, Torino, Ed. Palatine, 1954, p. 75.

Esiste inoltre una recensione di Momigliano al *S. Agostino* di Buonaiuti, che, nella solita collana formigginiana, affianca il *Tolstoi* già ricordato ed altri profili di uomini religiosi, su cui si è recentemente soffermato Maurizio Torrini nel volume di atti dedicato all'editore modenese [22]. Sulla « Rivista di Milano », a partire dal 1919, Felice Momigliano tenne una rubrica di *Studi religiosi*, di informazione libraria, fatta di brevi schede bibliografiche, sullo stile di quelle già inserite in « Coenobium » o in « Bilychnis » nell'anteguerra [23].

« Schizzo rapido, dice Buonaiuti, ed aggiungiamo noi, sapido di succo eccellente ». Ancora una volta ci troviamo di fronte ad un testo « simpatetico », che va oltre l'analisi critico-erudita: « Nessuno dei numerosi studiosi della vita sussultante e del pensiero liricamente vissuto, anche quando è fisso e trattenuto da formule speculative e

[22] M. Torrini, *Religione e religiosità nei primi anni del Novecento*, in AA. VV., *A. F. Formiggini. Un editore del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1981, pp. 363-389 (in particolare pp. 380 e ss.).

[23] La recensione a Buonaiuti esce in « Rivista di Milano », II, 11, 20 marzo 1919, pp. 239-240. Altre recensioni di Momigliano nel numero del 20 maggio sempre del 1919, pp. 114-115 (*Giobbe tradotto dall'ebraico ed annotato* da Giovanni Luzzi). Tra le tante schede bibliografiche che Momigliano compilò, si segnala la colonnina in « La Vita Internazionale » (VI, 2, 20 gennaio 1903, p. 60) dedicata a *L'essenza del Cristianesimo* di Harnack: « E' da notare senza restrizioni la coraggiosa Casa editrice per aver divulgata anche tra noi un'opera seria sulla religione. In Italia si oscilla fra il superficiale volterrianismo derisore e la superstizione volgare: manca una letteratura rivolta a studiare con metodo storico comparativo le religioni e la religione. Il libro del Harnack è una raccolta di conferenze tenute dall'illustre professore agli studenti di tutte le facoltà della Università di Berlino. L'autore non dice novità, anzi, secondo me, è timido talvolta; ma è pensatore profondo e sa disseminare le sue conferenze di osservazioni acute e geniali. Egli assume un atteggiamento polemico verso lo Strauss: non si accorda con lui nel negare la storicità dei Vangeli, e considera i miracoli come cosa indifferente, rispetto a tutto il rimanente che è contenuto nei Vangeli ».

da tentativi di schemi teologici del retore apostolo, ha mai dubitato che la concezione della vita di Agostino sia espressione della personalità, respiro della sua anima; ma il Buonaiuti — e ne promette la giustificazione nel volume di *Studi Agostiniani* in cui i dotti e i dubbiosi dovranno vagliare le prove — sostiene che anche le *Confessioni* non devono essere considerate esclusivamente come documento biografico, come fonte preziosa di esperienza psicologica di uno spirito che è travagliato dall'ansia di unificare i vari elementi discordanti e cozzanti che lo turbano e lo scindono, fino al giorno in cui viene ad unificarli saldamente, raggiungendo la pienezza del suo essere reale e pregustando il pane degli angeli, la beatitudine; ma sì come ricostruzione retrospettiva, starei per dire polemica, se l'aggettivo nella sua determinazione odierna di schermaglie giornalistiche non arrischiasse di dir troppo o troppo poco, per rievocare e giustificare con l'argomento della propria esperienza personale, una prova manifesta del modo specifico di manifestarsi della Divinità rispetto ai suoi eletti » [24].

Leggendo queste pagine, ed avendo una sia pur superficiale confidenza con la prosa di Momigliano, si capisce subito la marcata sottolineatura autobiografica, propria di chi si trovava personalmente coinvolto in non dissimili dilemmi. Al buonaiutiano Quadrotta, uno dei due fedeli discepoli che si avvicinarono al partito socialista, Momigliano fu assai legato nel dopoguerra, entrambi collaboratori della rivista « L'Azione » (nel triennio 1919-1922 Momigliano vi scrisse articoli di storia del Risorgimento e commenti di attualità politica).

Con l'ardore misticheggiante e oracolare del « pellegrino di Roma » più di un punto di contatto fu possibile, e nelle *Confessioni* agostiniane sia Buonaiuti che Momigliano scoprirono il più antico anello di congiunzione della loro identica passione rigeneratrice.

[24] F. Momigliano, *art. cit.*, p. 239.

Alle *Confessioni*, d'altronde, esplicitamente si richiamò la redazione luganese del « Coenobium », allorquando promosse tra i suoi più fedeli collaboratori un'inchiesta poi raccolta in volume. Mentre altri suoi correligionari, pure interpellati, come Raffaele Ottolenghi (la cui presenza sulle medesime riviste filo-moderniste andrebbe, penso, approfondita), preferirono l'elegia del tempo perduto e sciorinarono lunghe e per altri versi utili riflessioni sull'ebraismo pre-emancipazione, Momigliano compose invece un vero e proprio inno all'ecumenismo:

> La meditazione assidua ai problemi dello spirito è ossequio a Dio e riconoscimento del divino in noi. La preghiera, la cui forma più mirabile e perfetta porta il suggello del genio semitico, è naturale all'uomo. Modelli insuperati e forse insuperabili sono i salmi di Davide che costituiscono i paradigmi di tutte le preghiere degne del nome, non escluso il *Pater noster*. La preghiera è respiro dell'anima, è effusione ed attestazione del bisogno insito nel nostro cuore di un ordine morale eterno ed assoluto. I Salmi, qualche passo delle epistole di S. Paolo, certe terzine di Dante, molti versi di Goethe sono dinamici e tonici in quanto attestando la realtà dell'ordine morale, secondano le nostre speranze. La preghiera postula un ordine morale [...]. La meditazione filosofica è la forma cerebrale starei per dire prosastica del contenuto lirico e mistico della preghiera. Ed è ancora adorazione [25].

Questo era il più intimo dei suoi convincimenti. Contro di esso ben poco poté l'adesione all'idealismo. La meditazione filosofica è ancora « adorazione »; così intendeva l'*ascensus mentis in Deum* il nostro animoso *affranchi du ghetto*, incurante degli sguardi sospettosi e delle diffidenze circostanti. Si chiami Marco Aurelio — è la conclusione sussurrata agli amici cenobiti — ovvero si chiami Agostino,

[25] *Confessioni e professioni di fede*, Torino, Bocca, 1921, vol. III, pp. 230-232.

Davide o Lucia (la Lucia manzoniana), il commento è sempre questo: « Chi prega riconosce un piano razionale dell'universo » [26]. E, sia bene inteso, il conclusivo riconoscimento alla priorità della trascendeva non andava interpretato come un cedimento oppure una resa da parte di chi si era professato socialista; sempre agli amici cenobiti, ma questa volta nell'almanacco del 1910, Momigliano aveva così commentato la crisi religiosa dei primi dieci anni del secolo nuovo: « Il cristianesimo è in travaglio: di dissoluzione o di integrazione? Dell'una e dell'altra forse. Certo è che alla sintesi religiosa dell'avvenire non mancherà un elemento essenziale che il cristianesimo ha trascurato: la volontà decisa che pur nel mondo attuale regni maggior giustizia. L'al di là non deve far disconoscere i diritti dell'al di qua. La voce del profetismo di Israele che echeggia nelle più nobili e più fervide coscienze etiche della civiltà occidentale da Mazzini a Hugo, da Michelet a Marx, da Quinet a Lassalle, è protesta violenta contro l'ingiustizia non meno che opposizione alla corrente ascetica del cristianesimo, che recide i nervi alla ribellione contro l'ingiustizia. Nonostante la puzzolente vernice materialista, l'aspirazione perché il regno della giustizia (il regno dei fini di Kant) sia anche di questo mondo impronta il socialismo di un carattere altamente e nobilmente religioso » [27]. Era contenuto in così poche righe il concentrato esplosivo e solo apparentemente contraddittorio del pensiero di Momigliano; ma era anche, vista la sede e la data di pubblicazione, un moto di slancio affettuoso, una manifestazione di solidarietà verso il movimento.

[26] *Ibidem*.

[27] Almanacco del « Coenobium », 1910, pp. 43-44; a favore dell'istruzione religiosa Momigliano si espresse in occasione di ogni dibattito sulla riforma della scuola: si veda innanzitutto *Da Mondragone ai principii. I consigli del Vangelo*, in « Germinal », II, 5, 1 marzo 1899, pp. 50-51; *Catechismo e scuola. Riflessioni postume*, in « Coenobium », III, 3, marzo-aprile 1908, pp. 102-104.

L'ultimo richiamo alla storia del modernismo, nella produzione giornalistica di Momigliano, è affidato ad un elzeviro, *Da Murri a Sturzo*, apparso prima sul « Tempo » — quotidiano, questa volta, della capitale —, poi, ampliato, sulla « Nuova Rivista Storica », con titolo modificato in *Modernismo e partito popolare*. Si tratta di uno scritto che è qualcosa di più di una recensione alla raccolta degli scritti di Murri, *Dalla democrazia cristiana al partito popolare italiano*, uscita nel 1920 dal medesimo editore e amico di Momigliano, il fiorentino Battistelli:

> Libro di idee, di politica militante e perciò stesso avvincente come una autobiografia. La quale, meglio che un ripensamento, è una storia rivissuta del modernismo, massime nelle forme che assunse in virtù della teorica e della prassi di uno studioso, di un apostolo e di un politico (l'opera del Murri pare a me più complessa di quella che si vuole valutare, considerandola soltanto come azione di democrazia cristiana), che fu senza contestazione il tipo più efficacemente rappresentativo del modernismo italiano. Per un decennio fervido di propaganda, di lotte, di iniziative, contrastate e trionfanti, dal 1897 al 1907, il Murri proseguendo quella tradizione democratica cristiana che parve accompagnare gli albori del nostro risorgimento politico, lavorò e lottò per la Chiesa animato da fede inconcussa nella perenne attitudine di questo solenne instituto, senza nessun sovvertimento interiore, a informare dello spirito del Cristo la società nostra. Per dieci anni, avversari increduli e giacobini lo fecero bersaglio di scherni o di compatimenti; e credenti ortodossi, quando non ne calunniarono le intenzioni, lo piansero come *advocatus diabuli* [28].

Quindici anni erano passati dall'esperienza milanese e « scapigliata »; molte delle punte ironiche, specialmente dopo la guerra, si sono, come si vede, affievolite. Anzi, con la saggezza degli anni, Momigliano tenta

[28] F. MOMIGLIANO, *Da Murri a Sturzo*, in « Il Tempo », 13 gennaio 1921 e poi, con titolo *Modernismo e partito popolare*, lievemente ampliato, in « Nuova Rivista Storica », V, 2-3, maggio-giugno 1921, pp. 343-346.

persino un bilancio storico della stagione modernista, servendosi di una tripartizione abbastanza consueta: il gruppo mistico, il gruppo della scuola critica ed infine il gruppo sociale.

Il primo gruppo, dei mistici, si può considerare, secondo Momigliano, « come un virgulto di quell'agostinianesimo, che si innesta nel giansenismo del Pascal ». Celebrò la poesia del modernismo, « in quanto fu veramente il più tormentato dall'inquietudine religiosa, il più sitibondo di fede, il più convinto nella credenza del Regno dello Spirito, cioè nella credenza in un significato razionale e morale dell'universo; il più alieno da preoccupazioni di ordine politico e perciò stesso il partito più nobilmente anticlericale nel senso migliore e non giacobino della parola ». E, aggiungeremo noi: questo era il gruppo nel quale, con maggior agio, si veniva a trovare l'anima inquieta di Momigliano: « *Mistico fui e sono* », sta scritto nel commovente testamento spirituale vergato pochi anni dopo [29].

Del secondo filone, quello della scuola critica, degli esegeti, degli storici (alla Levi Della Vida), Momigliano scrive che fu meno interessante: i suoi componenti sono degli « sviati », degli *égarés*, che avrebbero dovuto rivolgere a se stessi, nel giorno in cui furono insigniti degli ordini, l'emistichio petrarchesco: « Qui come venn'io e quando? ». Il Loisy in Francia e il Minocchi in Italia sono i due nomi cui Momigliano fa esplicito riferimento. Preti *per accidens*, tempre piuttosto di studiosi (del *Mosé* di Minocchi, segnalo di sfuggita, c'è una breve scheda tutt'altro che enfatica nel « Coenobium »

[29] Il testamento spirituale fu pubblicato da molte delle riviste e dei quotidiani ai quali Momigliano aveva più assiduamente collaborato; per il testo completo si veda « Nuova Rivista Storica », VIII, 3, maggio-giugno 1924, p. 358: « Sono lieto anche adesso di aver sopportato per il socialismo nel '94, nel '98, nel '900 confino, arresto, sbalzi e traslochi per le meno desiderate residenze di tutta Italia, processi, perché ho con questa prassi celebrata la parte migliore di me. [...] Benché io abbia professato cogli scritti e colla propaganda orale un mio specifico ebraismo che riconosce e fa suoi i valori etici dell'insegnamento di Gesù in quanto sono il frutto maturo dei profeti d'Israele, intendo morire nella religione dei miei padri ».

del novembre-dicembre 1911) [30]. La fede devota di Momigliano, cui s'accennava all'inizio di questo nostro lavoro, quasi mai riusciva a trovare un'intesa con chi giudicava la Bibbia e il Vangelo « non acque sorgive ove [poter] dissetare l'anima sitibonda del divino », ma, al contrario, « occasioni magnifiche per dar prova della lor finezza esegetica, delle loro preoccupazioni erudite ». E soggiunge, riflettendo *in primis* su se stesso: « Mentre pei mistici la rottura con la Chiesa era una ferita dolorante, e per taluni di essi insanabile, per costoro in cui l'intellettualismo analitico aveva da tempo congedato la fede, non fu che una logica preveduta conseguenza del loro atteggiamento che in molti casi non disdegnava *pro bono pacis* espedienti suggeriti piuttosto dalla callidità dei serpenti che dal candore delle colombe ».

Ultimo, ma non per questo meno rappresentativo, viene il gruppo « sociale », capitanato da Murri.

[30] « Coenobium », V, 11-12, novembre-dicembre 1911, pp. 115-116. Ma in una lettera a Formiggini il giudizio contro Minocchi è ancora più severo: « Del Mosé di Minocchi parlerò nel *Coenobium*. Scritto eruditissimo ma privo d'ogni lume d'arte anche crepuscolare. Oh quel Minocchi che mi traduce Isaia con lo stile d'un trattato di veterinaria. Non è uomo da profili ... non farebbe che dei brutti musi ... » (la lettera, datata 25 marzo 1911, è conservata nell'archivio editoriale Formiggini, presso la Biblioteca Estense di Modena). Uguale insofferenza fu espressa contro *Il processo di Gesù* di G. Rosadi, recensito anche dalla « Critica »: « Ho qui sul tavolo il processo di Gesù di uno dei nostri onorevoli (di che cosa non sono capaci i nostri deputati? Sono tutto loro, appunto perché sono niente). La stampa dotta e non dotta ha trovato che quel libro è un capolavoro; credo sia alla 4a edizione. Figurati che accetta tutti i 4 evangeli come fonti che vanno magnificamente d'accordo, senza esegesi, senza critica... Roba da scoppiare dal ridere! Sarebbe lo stesso come se chi scrivesse la vita di Metternich attingesse con lo stesso candore di fede dal giornale officiale di Vienna e dai manifesti rivoluzionari del '48!... » (lettera ad Arcangelo Ghisleri, 6 luglio 1904, conservata presso la Domus Mazziniana di Pisa e pubblicata da B. Di Porto, *Dopo il Risorgimento, al varco del '900*, in « Rassegna Mensile di Israel », XLVII, 7-12, 1981, p. 53). Sul deputato Rosadi si veda adesso C. Ceccuti, *G. Rosadi. Un parlamentare fiorentino in età giolittiana*, in « Rassegna Storica Toscana », XXVII, 1, gennaio-giugno 1981, pp. 73-96.

Se il modernismo filosofico da una parte, e il modernismo storico dall'altra, interessarono mediocremente gli italiani, « appassionati sempre di politica e perciò simpatizzanti per la tendenza che s'annunciava come forza innovatrice nella dialettica dei partiti », se queste due correnti del modernismo si perdettero nel fiume del pensiero scientifico moderno, non così accadde alla democrazia cristiana: «La chioccia di Romolo Murri avrebbe covato il pulcino Don Sturzo».

La rievocazione si chiude con una serie di osservazioni sull'Italia pre-fascista, non prive di acute indicazioni ancora valide oggi per la storia del movimento cattolico del nostro paese:

> Don Sturzo è tempra eccezionale di operativo con tutte le qualità dell'uomo politico dell'ora, in quanto si vale delle occasioni reali per certi fini che vuole raggiungere. E' un uomo politico e perciò accomodante, plastico più di quanto vorrebbe, dovendo esser fedele ad una dottrina senza offendere troppo interessi singoli, che si vengono determinando dalle contingenze della lotta parlamentare. Uomo d'azione ed oratore *in partibus*, in quanto il discorso è parola che sta per diventare azione, egli è come il topolino di campagna descritto da Orazio: *semper succinctus*, con la tonaca rialzata, perché non gli impacci gli agili movimenti. Nessuna requie: i tempi sono difficili e non resta margine di aver cure... pagane per la propria persona. Mentre il Murri, uomo di pensiero, è arrivato con la dialettica interna, che è tutt'una col suo programma d'azione, a foggiarsi quella filosofia razionalistica a tendenze immanentistiche che giustifica l'apostolato democratico contentandosi di quel Dio che si realizza nello spirito umano, lo Sturzo, che non ha né tempo né voglia di scoprire l'ideologia che promuove e giustifica la sua azione politica, coglie il momento opportuno per combattere per la religione e pel popolo [31].

[31] F. Momigliano, *Modernismo e partito popolare*, cit., p. 346. Sempre Murri, in una lettera a Prezzolini del 23 aprile 1919 allude a Momigliano collaboratore dell'« Esame Nazionale »; si veda, a cura di A. Botti, « Fonti e Documenti », 10, 1981, p. 320.

Fino a questo punto abbiamo seguìto più o meno cronologicamente le varie fasi dell'incontro — renaniano e tolstoiano — con gli amici più vicini a Momigliano; un incontro evolutosi all'insegna di una parallela ricerca di assoluto, fuori dagli schemi canonici dell'attualismo e fuori dagli equilibrismi di ogni *docta religio*.

Ci rimane da svolgere il compito più delicato, ma non per questo eludibile: in più di una circostanza Felice non esitò a definire il suo programma, all'interno dell'ebraismo italiano, come una variante gemella del modernismo. Non fu il solo a sostenere che si dovessero seguire le orme del grandioso movimento novatore europeo. In Francia Louis Lévy, dell'Unione Liberale Israelita, era stato per tanti versi il Loisy o il Blondel del modernismo giudaico d'oltralpe.

Proprio sul « Coenobium », in un lungo saggio apparso nell'estate del 1908, Felice Momigliano aveva modo di entrare subito *in medias res*:

> « Modernismo ebraico? »
> Poco importa l'etichetta se il liquore è buono: chiamiamo pure così il tentativo operoso dell'anima ebraica italiana, invilita dall'utilitarismo gretto e dall'epicureismo grossolano. Chi segue i vari periodici di cultura ebraica che si pubblicano in Italia avverte, da circa un decennio, un cambiamento di tono che è indice bene augurato di aspirazione a più profonda vita spirituale.
> I segni che annunziano questo risveglio potrebbero parere ad un osservatore superficiale accompagnati da foschi uccelli vagolanti nel tramonto, anziché dalle capinere e dagli usignoli amici dell'aurora. Invero a questo modernismo lavorano operai del Tempio ed operai dello spirito; uomini che risollevano in alto a segnacolo la Torà e uomini che scrutano l'anima loro: teologhi attardati e mistici rivoluzionari. *Il modernismo ha due ali.* L'ala destra è costituita da coloro che intendono rinnovare la coscienza ebraica mediante l'intensificazione della cultura tradizionale, mediante l'osservanza al ritualismo, mediante il particolarismo religioso fino a un certo segno nazionalista. ... L'ala sinistra è costituita da coloro che, senza accogliere il credo dell'ebraismo, definito nei suoi articoli formulati da Moisé Maimonide, vedono con compiacenza questo risveglio spirituale del popolo, si sentono solidali coi loro fratelli combattenti in altre terre per l'emancipazione, e ritengono che nell'ebraismo si annidino germi suscettibili di produrre un rinnovamento religioso dell'umanità [32].

« Modernismo ebraico? »: era il quesito posto all'inizio dall'autore, alla ricerca di un'etichetta adatta a definire la propria battaglia contro « l'utilitarismo gretto », « l'epicureismo grossolano » delle nuove generazioni. Poco importa l'étichetta se il liquore è buono, commentava poi con ironia. Ottimo certo fu lo slancio volontaristico di quei pochi giovani torinesi disposti a seguire Felice nella sua campagna di stampa contro l'*establishment* comunitario e contro il rabbinato: ma l'isolamento in cui vennero a trovarsi, e soprattutto venne a trovarsi il capofila, a ripensarci oggi, ha del desolante.

Sempre ispirandosi alla tolstoiana e fogazzariana « bellezza di un'idea », sempre avendo in testa il paolino *Bonum certamen certavi* e utilizzando al contempo le armi di una retorica irruente « alla maniera » di padre Semeria, Momigliano diede inizio all'opera di rinnovamento. E qui s'impone subito una notazione di carattere generale: se osserviamo le cose da vicino ci accorgiamo che l'ipotetico « modernismo ebraico » nasce e si sviluppa sull'onda del modernismo reale. Nel senso che esiste un preciso rapporto di causa-effetto, un legame padre-figlio che non deve essere trascurato, perché certamente fu presente nella mente di Momigliano stesso. Il brano del « Coenobium », da cui abbiamo tratto la precedente citazione, è di poco

[32] F. Momigliano, *Ebrei in Italia ed Ebrei in Russia (Modernismo ebraico?)*, in « Coenobium », II, 5, luglio-agosto 1908, pp. 28-37 ed anche la successiva postilla *Ancora a proposito di modernismo ebraico*, in « Coenobium », III, 1, gennaio 1909, pp. 88-89. E' da leggersi poi la prolusione al corso libero di Storia della Filosofia nella Regia Università di Roma (12 marzo 1917), dal titolo *Religione, filosofia e storia della filosofia*, pubblicata in « Rivista di Filosofia », IX, 3 maggio-luglio 1917, pp. 229-252, poi raccolta in *Vita dello Spirito ed Eroi dello Spirito*, cit., pp. 3-70.

successivo all'enciclica papale, ma è soltanto la prima tappa di un processo (all'incirca 1908-1913) che verrà dall'ala sinistra del movimento definito « del risveglio ».

Sarà sufficiente sfogliare le annate della rivista più accreditata, il « Vessillo israelitico », per accorgersi della progressiva evoluzione. Fu un piccolo e « romantico » movimento novatore, data la solitudine dei suoi protagonisti. Non si verificarono adesioni considerevoli nemmeno tra la gioventù; né il « Vessillo » divenne mai una variante ebraica del « Rinnovamento » di Casati, né tanto meno una declinazione mosaica di « Nova et vetera » [33].

Mi limiterò a ricordare gli episodi più rappresentativi. Nel primo fascicolo del 1912, con titolo *Una proposta rivoluzionaria o conservatrice*, Momigliano indirizzava al direttore una lettera aperta, in seguito all'annuncio di un'imminente nuova edizione della *Tefillà* (il libro delle preghiere quotidiane), a cura del Rabbino Camerini di Parma. Si veda la parte introduttiva dell'epistola, e si faccia questa lettura pensando a Loisy, alla « questione biblica » e all'annosa vicenda dell'interpretazione delle Sacre Scritture: « Studiando con la scorta e l'aiuto dell'indagine filosofica le cause della decadenza dell'ebraismo, sono arrivato alla conclusione che essa dipende in gran parte dal fatto che l'ebraismo non ha saputo dare un significato universale ai suoi simboli e al suo culto. L'esegesi biblica, per questo rispetto, fu più demolitrice della parte caduca dell'ebraismo che del cristianesimo. Dico della parte caduca perché il profetismo non è né contingente né passeggero, e può e deve costituire il lievito

[33] A questo periodo di storia dell'ebraismo italiano ha dedicato un ampio studio A. Canepa, *Cattolici ed ebrei nell'Italia liberale (1870-1915)*, in « Comunità », XXXII, 179, aprile 1978, pp. 43-109. Sulle organizzazioni giovanili è da vedere invece M. Toscano, *Fermenti culturali ed esperienze organizzative della gioventù ebraica italiana (1911-1925)*, in « Storia contemporanea », XIII, 6, dicembre 1982, pp. 915-961.

immarcescibile dell'ebraismo ». Segue una lista di concrete e dettagliate proposte di modifica:

> Tutte le anime sinceramente religiose posseggono la certezza immediata che Iddio non può essere che Dio d'amore. Si lasci pure intatto il contenuto biblico dei passi della legge, delle profezie e dei salmi, ma si tolgano le foglie secche di talune preghiere di origine sinagogale. La compiacente insistenza con cui quotidianamente si devono ricordare le piaghe inflitte agli Egiziani; l'invocazione dello sterminio pegli infedeli e pegli eretici nel *Shemoné shesré;* l'esaltazione del Dio d'Israele che ha sventati i disegni d'Aman trascinando lui e la sua prole ad essere impiccati [...]. Io comprendo storicamente che durante determinate condizioni politico-sociali, quegli accenni e quelle invettive avessero la loro ragione di essere: i Faraoni odiatori di Israele, gli Aman persecutori dei giusti del nostro popolo erano vicini e presenti. Un popolo, per vincere le forze avverse alla propria vita, ha il dovere di sapere odiare bene. Ma io conosco molte persone pie le quali si rifiuterebbero di esprimere in *lashòn accòdesc* e nel volgar quotidiano quelle espressioni tumide di odio che, senza saperlo, pronunziano in *lashòn accòdesc* [34].

Nel vocabolario di Momigliano l'integralismo talmudico occupava lo spazio che la scolastica aristotelica aveva nella terminologia di un modernista.

[34] F. Momigliano, *Una proposta rivoluzionaria o conservatrice?*, in « Il Vessillo Israelitico », LX, 1, 1912, pp. 15-17; R. Camerini, *Sulla opportunità di modificare alcune preghiere*, ivi, pp. 105-107; F. Momigliano, *Per la revisione della Tefillà*, ivi, pp. 176-180; R. Camerini, *Ancora sulla questione delle modificazioni alle preghiere*, ivi, pp. 250-252; F. Momigliano, *C'è un punto di accordo?*, ivi, pp. 283-285. Il duello può essere quasi interamente ripercorso anche in « Coenobium », VI, 1-2, 5 e 6, gennaio-giugno 1912. Per una seconda controversia, non dissimile, cfr. F. Momigliano, *Dal caso di Livorno ai princìpi*, in « Vessillo Israelitico », LX, 10, settembre 1912, pp. 597 e ss. (ristampato anche in « Coenobium », VI, 12, dicembre 1912, pp. 46-48 e in « Ultra », VII, 5, ottobre 1913, pp. 472-474).

Inutile dire che la risposta del rabbino Camerini fu un rifiuto netto e reciso, nient'affatto attenuato dopo che la questione ebbe qualche strascico sulla neutrale rivista luganese « Coenobium », come si vede, diventata *refugium peccatorum* anche per i modernisti ebrei. Da quel giorno, e ancora di più da quando verbalmente e con maggiore irruenza ripeté ai congressi giovanili le medesime tesi provocatorie, l'isolamento di Momigliano crebbe a dismisura. Non solo a Torino, dove maggiormente si erano concentrati i suoi sforzi [35]. Irritato dalla fiacca replica dell'avversario, Momigliano porrà fine allo scontro con uno sdegnato e pessimistico quadro della situazione contemporanea, cui non era estranea qualche allusione alla politica internazionale: « Quanto all'osservazione che la morale pubblica attuale non sia niente affatto stridente con la concezione di una morale barbara, come è dimostrato dai saturnali dei corrispondenti da Tripoli che si compiacciono insistere sulle carneficine e sui massacri, io domando pacatamente al Camerini se un libro di devozione, di edificazione, di disciplina morale, il libro che risponde al bisogno insito nel nostro cuore di un ordine morale, ed eterno ed assoluto, che ci fa oltrepassare gli interessi che ci appartengono come creature del tempo per metterci di fronte all'eternità, deve regolarsi secondo le passioni del momento ed avere risonanze simpatiche cogli esaltatori dell'imperialismo a fil di spada. Ritorcendo l'argomento di Camerini, faccio notare che il quotidiano italiano o il quotidiano turco è nazionalista, perciò postula un Dio nazionale che protegge per *fas* e per *nefas* un determinato popolo a danno di un altro. Se la coscienza etica dei giovani ebrei si trova soddisfatta con questa concezione, io non ho niente da dire. Chi si accontenta di questa *Weltanschauung* potrà trovarsi contemporanea cogli spartani ai tempi di

[35] Momigliano, in qualche misura, divenne « vitando ». Le colonne del « Vessillo » ospiteranno ancora — ma sempre più sporadicamente — i suoi interventi, d'ora innanzi sempre preceduti da una nota redazionale del tipo: « L'accogliere un articolo non significa condividerne le idee... » ecc. ecc.

Leonida, e coi Romani ai tempi di Bruto, ma non certo potrà gloriarsi di essere discepolo di Isaia, Platone, Spinoza, Kant. In altri termini costoro sono degli esuli del mondo della cultura, nel senso della coscienza sempre più chiara dell'umanità. Ed allora è tempo perso parlare di rinascenza della coscienza ebraica » [36].

Questo conclusivo colpo d'ala era determinato dal patetico tentativo con cui l'interlocutore aveva voluto dimostrare l'attualità di quelle frasi poste sotto accusa. Dinnanzi a chi non si peritava di cercare legittimità spirituale nella carneficina della guerra d'Africa allora davvero era tempo perso parlare di rinascenza della coscienza ebraica.

Analoghe affermazioni furono pronunciate a Torino, nell'autunno del 1912, raggelando la platea benpensante del congresso giovanile. All'inizio del 1913 però la condanna del ritualismo passivo ed inerte, la polemica contro i residui medievali, insomma la viscerale iperestesia di un uomo che tutti questi travagli aveva vissuto sulla propria pelle, trovarono una olimpica e quasi goethiana compostezza nella estesa introduzione al volume di Claudio G. Montefiore, *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo*, edito dall'amico Formiggini. Che questa prefazione, nelle intenzioni del suo autore, dovesse diventare il manifesto del giudaismo riformato italiano, risulta chiaro dalla lettera con cui alcune bozze furono inviate in anteprima a Prezzolini, nella speranza di un'anticipazione sulla « Voce »: « Potete essere certo che il mio scritto provocherà risposte, rettifiche, ecc. ecc. Io da parecchi anni vado tentando nei giornali israelitici un apostolato etico educativo. All'ultimo congresso giovanile ebraico, tenuto a Torino sono stato onorato degli anatemi degli ortodossi (intendasi indifferenti), ma ho avuto il piacere di suscitare consensi in molti giovani » [37].

[36] F. MOMIGLIANO, *Per la revisione della Tefillà*, cit., pp. 179-180.

[37] Lettera a G. Prezzolini s.d. (ma giugno 1913), Biblioteca Cantonale di Lugano. Gli Atti del congresso giovanile di Torino in « Il Vessillo Israelitico »,

C'era, nella conclusione, una eccessiva porzione di ottimismo. Giorno dopo giorno crebbero gli anatemi degli ortodossi-indifferenti. Non lievitarono mai le adesioni dei giovani. Per parafrasare una metafora cara al monregalese diremo che l'epoca delle « capinere e degli usignoli amici dell'aurora » finì nei tempi bui, « accompagnati da foschi uccelli vagolanti nel tramonto », finì cioè nel dilemma estremo tra neutralisti ed interventisti.

Infiammatosi di fronte alla possibilità di provare all'opinione pubblica, una volta per tutte, la propria lealtà verso chi lo aveva liberato dai ghetti, il patriottismo ebraico si fece ardente. E, per le conferenze mazziniane di propaganda interventista, Felice lasciò passare in secondo piano il suo progetto di « rinascenza ». Il clima caotico del dopoguerra, la sua prematura morte nel 1924 e poi soprattutto l'atmosfera plumbea della vita comunitaria sotto il fascismo fecero sì che quei lugubri uccelli vagolanti nel tramonto fossero destinati a volare a lungo. In un certo senso si potrebbe concludere dicendo che l'intervento nella grande guerra rappresentò una sorta di mostruosa enciclica naturale, di spaventosa enciclica della Storia, contro il minuscolo movimento sorto in Piemonte.

Eppure, alle dense pagine introduttive consegnate a Formiggini occorrerà sempre fare riferimento, se si vuole analizzare come merita il programma di Momigliano, anche in relazione alla più generale crisi religiosa: « A ravvicinare le esigenze ideali del modernismo cristiano col modernismo ebraico, basterà notare che entrambi questi movimenti ideali si sforzano di rendere compatibile la religione coi dati della filosofia kantiana », leggiamo nel quinto paragrafo di detta introduzione. E ancora, poco oltre: « Il modernismo adunque si

LX, 24, 1912, pp. 793-823, con i testi di tutte le relazioni, le mozioni, i verbali delle discussioni, la cronaca mondana. Di estrema importanza il carteggio coevo con Formiggini: Momigliano raccomandò invano la tempestiva pubblicazione, in coincidenza con le sedute congressuali. Soprattutto confidò la propria amarezza per le conclusioni cui giunse l'ala maggioritaria dell'organizzazione giovanile.

riduce a discernere il grano dal loglio, a conservare il giudaismo nella sua originalità schietta e nella sua dignità spirituale ». Se la fonte inesauribile della cultura religiosa novecentesca italiana fu la Francia, per il giudaismo liberale occorrerà aggiungere l'Inghilterra di Claudio G. Montefiore, pronipote di quel Moses Montefiore la cui fotografia incominciò ad adornare le pareti di tutte le case ebraiche già qualche generazione prima di Momigliano. Benché trapiantata in Inghilterra la famiglia era di origine italiana, livornese; ma da Londra partì Moses, « che alla redenzione materiale e morale di tanta parte degli Ebrei d'Oriente, massime della Siria e del Marocco, consacrò l'apostolo infaticabile di una vita bene impiegata ». Tempra di studioso fu invece il nipote, formatosi in Germania, dove ebbe modo di seguire da vicino le vicende del giudaismo liberale di Moses Mendelssohn, « il distruttore del clericalismo ebraico », come ama definirlo Momigliano.

Una cosa preme soprattutto al curatore dell'edizione formigginiana: instaurare un preciso rapporto con l'ultimo erede dell'illuminismo tedesco, Hermann Cohen, allievo di Lange e autore di tanti studi analoghi ai suoi: « Il Cohen che ritiene essenza dell'ebraismo, il profetismo e il messianismo, tenta di dare un fondamento filosofico al giudaismo ideale. Il profeta attinge le più alte vette della morale in quanto è il primo che proclama l'eguaglianza degli individui, che supera le frontiere nazionali per guardare l'umanità intera. Il messianismo non è che la proiezione nel futuro della vera moralità. Il messianismo assicura la fine della contraddizione tra la fenomenologia storica e le esigenze della morale ». Varrà la pena di ricordare, almeno per inciso, che, al termine delle sue argomentazioni, Momigliano accenna ad una recensione di Croce all'opera di Cohen: una breve scheda apparsa sulla « Critica » nel 1908 che, per molti aspetti, potremmo considerare in scala minore, come la risposta crociana alle istanze del modernismo ebraico. Dove va notata, anche nei confronti di Cohen (senza, beninteso, nessun riferimento ai timidi discepoli italiani, fra cui il Momigliano), l'automatica

accusa idealistica di « ritardatari »[38]. Di qui la replica di Momigliano: « Croce osserva, e secondo me giustamente, che è molto difficile stabilire storicamente parlando il valore etico di determinate credenze. E questo è vero, ma è anche vero che c'è un diverso grado di potenzialità spirituale nei vari miti, e che per esempio il mito messianico inteso come riconoscimento della fratellanza del genere umano vale di più del rito braminico che giustifica e consacra il regime delle caste. Lasciando da parte il problema se la religiosità si esaurisca nella filosofia, come sostengono il Croce e il Gentile, al profetismo non manca il mito per consacrare il suo carattere di religione »[39].

Non è questa la sede — sarebbe insufficiente lo spazio — per una pur rapida incursione nella vita quotidiana delle comunità israelitiche della seconda metà del secolo scorso o del primo Novecento. Mi devo limitare ad indicare alcune opere come le *Memorie di vita ebraica* del casalese Augusto Segre oppure l'autobiografia di Arturo Carlo Jemolo, *Anni di prova*: due testi tra i più eloquenti che si possano trovare, per riuscire a comprendere contro quale realtà oggettiva venne a scontrarsi una figura come Felice Momi-

[38] F. Momigliano, *Introduzione cit.*, pp. XXII-XXV. Cfr. anche la « Critica », VI, 5, pp. 389-390.

[39] *Ibidem*. Ai *Diritti dell'eresia* Momigliano consacrerà uno dei suoi più lucidi interventi sull'importante rivista, oggi dimenticata, « Conscientia » (ma assai utile anche ai fini della storia del movimento novatore): F. Momigliano, *I diritti dell'eresia*, II, 49, 1923. Pubblicata dallo stesso editore di « Bilychnis », la rivista era diretta da Carmelo Ropicavoli (autore di un testo su *Liberalismo e Protestantesimo*). Sottotitolo: « Ciò che oggi occorre all'Italia e al mondo non è un papa transigente o intransigente, ma un papa arditamente *riformatore* ». Tra i collaboratori più assidui, oltre a Momigliano e a Prezzolini, Piero Gobetti. Lo slogan prediletto, che fa da sottofondo ai « diritti dell'eresia » è sempre quello renaniano: « Gli scomunicati di una Chiesa costituiscono la schiera veramente eletta. Il Padre Eterno non iscomunica che gli spiriti gretti e meschini ». Non cita « Conscientia » P. Scoppola (*Crisi modernista e rinnovamento cattolico*, Bologna, Il Mulino, 1961), che pure attribuisce a riviste

gliano, quando cercava di trovare consensi. Ad una comunità che, dopo l'emancipazione, sembrava aver perso la propria identità, egli ebbe la forza di ribadire il formidabile *sursum corda* dei profeti. « Ecco l'*evangelo*, la buona novella dell'antico testamento ».

Dei due libri, che ho ricordato, il secondo più del primo ci consente di tirare almeno qualche conclusione. Se non altro per un fatto: che, forse, si potrebbe seriamente prendere in considerazione Jemolo come il « terzo ebreo » tra i modernisti. E' noto infatti, dal capitolo « Più vecchie storie » dell'autobiografia, che l'insigne giurista visse la propria adolescenza a Ceva, a pochi chilometri da Mondovì. Morto prematuramente il padre, un impiegato del catasto di origine siciliana, Jemolo, fu educato dalla madre, che era una Momigliano per parte materna, appartenente allo stesso ceppo di Attilio Momigliano e di Felice medesimo[40]. Non è anzi da escludere che Jemolo, inconsciamente, scrivendo la prefazione ad una nuova edizione di *Pellegrino di Roma*, avesse in mente la militanza « modernista » del suo congiunto Felice, quando, con estrema dignità, muoveva lucide obiezioni ad un giudizio forse troppo intransigente di Buonaiuti, rivolto contro l'ebraismo *fin de siècle*: « Usciti dalla clausura dei ghetti, ammessi alla libera circolazione della vita pubblica del mondo [gli ebrei emancipati] si erano dati a speculare sui

come « Bilychnis », « Coenobium » il merito di « aver rappresentato la causa di una rinascita spirituale e morale del paese al di fuori di ogni religiosità confessionale » (p. 223). A questi articoli, e specialmente alla conferenza in memoria di Renan, pensava Padre Gemelli quando, nel 1924, faceva stampare un necrologio di Felice Momigliano (su « Vita e pensiero ») che è sicuramente una delle pagine più oscuramente antisemite del periodo tra le due guerre. Il lettore troverà ampi stralci in G. Cosmacini, *Gemelli*, Milano, Rizzoli, 1985, pp. 222-223.

[40] A. Segre, *Memorie di vita ebraica*, Roma, Bonacci, 1979; A. C. Jemolo, *Anni di prova*, Vicenza, Neri Pozza, 1969 (nella medesima collana dei *Fantasmi ritrovati* di Levi Della Vida), pp. 49-59.

cavalli e sui carri in mezzo a cui vivevano, a cercare negli idoli menzogneri della cultura circostante, protezione e garanzia » [41].

Nel momento in cui Jemolo, scrivendo la prefazione alla nuova edizione, riteneva opportuno di protestare contro la parzialità di un siffatto quadro riassuntivo, era già passata la seconda guerra mondiale, e le persecuzioni razziali avevano in qualche modo condizionato e reso più intransigente il suo modo di pensare. Difficilmente però, nel 1908 e ancora dopo, fino alla morte, Felice Momigliano avrebbe dato torto a Buonaiuti; anzi, rileggendo i suoi taglienti giudizi contro le « cifre con due gambe » si ha l'impressione che tranquillamente avrebbe sottoscritto una ancora più fiera rampogna contro chi, dimentico di Isaia e Giobbe, aveva preferito « speculare sui cavalli e sui carri ».

E' giunto dunque il momento di tirare le somme, ritornando al punto di partenza. Dibattendo su « Bilychnis » il tema *Ebraismo e cristianesimo,* nel 1921, i due ebrei tra i modernisti giunsero ai ferri corti: la distanza che li separava veniva a galla interamente. Scandalizzato dall'estrema pignoleria filologica di Della Vida, Momigliano dirà di avere davanti a sé un uomo « dalle pupille secche », che non mostra « di avere al suo attivo l'esperienza di una fede religiosa vissuta, sia pure per muovere di lì per procedere oltre ». Secca e risentita la reazione dell'illustre semitista: « Non contesto ad altri e rivendico anzi anche per me stesso, il diritto di inumidire le pupille, ma ritengo che non sia questo l'atteggiamento più adatto e più proficuo per una discussione pubblica. La quale, se vuol essere per davvero discussione, e non sovrapposizione di monologhi, deve procedere necessariamente coi mezzi del raziocinio » [42].

[41] Cito dall'edizione E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma,* Bari, Laterza, 1964, p. 508 (la replica di Jemolo a p. XXVII).

[42] F. Momigliano, *Ebraismo e cristianesimo,* in « Bilychnis », XIX, 2-3, febbraio-marzo 1922, pp. 92-99; G. Levi Della Vida, *Ebraismo e cristianesimo,* in « Bilychnis », XVII, 6, giugno 1921, pp. 394-399.

Al di là del tono vagamente *larmoyant* della contesa c'era sotto un'antica tenzone: irrisolta nel 1921, alla vigilia della presa del potere da parte del fascismo, ancora più insolubile oggi. Noi semplicemente ci auguriamo di essere riusciti a far trasparire i tratti di una corrente di pensiero non secondaria; di un comportamento minoritario ma non per questo meno combattivo, come dimostra, soltanto per fare un esempio recente, la fattiva collaborazione (fino alla vigilia della morte) di Arturo Carlo Jemolo all'elaborazione delle Intese fra lo Stato repubblicano e le minoranze religiose. Non credo sia sbagliato terminare dicendo che, anche per il modernismo ebraico, per Momigliano, Della Vida e Jemolo è valida forse una tripartizione applicata alla storia del modernismo: filone mistico, filone esegetico e filone politico.

UN PERIODICO LETTERARIO ANTIMODERNISTA: « SAN GIORGIO » (1912-1913)

di Dino Mengozzi

« Siccome mi piace d'esser franco e di non rimpiattare i miei disprezzi sotto l'ovatta delle allusioni indeterminate dirò ch'io intendo denunziare alla riprovazione degli intelligenti due tendenze che oggi, dopo tante passate batoste, tornano a rifiorire tra gli stessi giovani, uccidendo in loro ogni libertà di spirito e ogni speranza di genio personale. Queste due tendenze che paiono opposte ma spesso s'incontrano nel torbido delle acque comuni ed hanno effetti spaventosi assai somiglianti, sono: il ritorno alle fedi religiose e il ritorno alla filosofie di tipo tedesco »[1]. E' il Papini del 1913 che parla al Teatro Costanzi di Roma, a fianco degli appena trovati amici futuristi, coi quali è convinto di poter far argine con pronta gagliardia ai due pericoli che si starebbero profilando a danno della gioventù: Benedetto Croce e il teismo, appunto. Ma se il primo era noto nella sua estensione, non meno delle polemiche papiniane al suo indirizzo, che datavano dai tempi del *Leonardo,* meno conosciuto era certamente l'oggetto specifico del secondo riferimento, il quale (sebbene alluso in forma generica: « le fedi religiose ») denotava, fra l'altro, un gruppo e una rivista particolare, come c'è ragione di credere per una serie di motivi che si avanzeranno, e cioè i giovani sedicenti neoromantici, che si presentavano in quel tempo dalle pagine del foglio bolognese *San Giorgio.*

[1] G. Papini, *Il discorso di Roma,* in « Lacerba », I (1913), n. 5.

Una testata di medio formato, adorna dell'effige del santo cavaliere che trafigge il drago. Preceduta da un proclama d'intenti, diffuso nell'ottobre 1912, essa compariva in edicola nel dicembre dello stesso anno. Avrà vita breve: per sette numeri appena, in un arco di tempo che va dal 1° dicembre 1912 al 15 luglio 1913 [2]. Com'era potuto accadere, allora, che in meno d'un anno la rivista si fosse imposta all'attenzione del campione della cultura laica, tanto da preoccuparlo, e ad un più vasto pubblico, è ciò che mi propongo d'indagare.

1. Poco si sa del proclama d'esordio. Fu steso con ogni probabilità dall'anconitano Eugenio Giovannetti [3], un giovane liberale, che lavorava come giornalista nella redazione bolognese del *Giornale d'Italia*. Dagli stralci che ne riprodusse il collega Mario Girardon [4] sul radicale *Giornale del mattino*, vi sembrava primeggiare la

[2] Questa l'intera serie: « San Giorgio », giornale dei nuovi romantici, direzione e amministrazione, Bologna, Via Zamboni n. 34, anno I (1912), n. 1 (1° dicembre), n. 2 (30 dicembre); anno 2 (1913), n. 3 (15 gennaio), n. 4 (30 gennaio), n. 5-6 (15-28 febbraio), n. 7-8 (15 marzo-15 aprile), n. 9-10-11-12 (15 maggio - 15 luglio).

Il primo a occuparsi della rivista è stato L. Bedeschi il quale, oltre a farvi riferimento in diversi suoi lavori, ne stimolava lo studio con una tesi di laurea, affidata a M.G. Gini, *La rivista « San Giorgio » (1912 - 1913), per una repubblica federalista e religiosa*, Università degli studi di Urbino, Facoltà di Magistero, anno accademico 1971-1972, dattiloscritta. Successivamente U. Carpi, con un'ottica molto ideologizzata, includeva il foglio bolognese tra i suoi *Giornali vociani*, Roma, Bonacci, 1979, pp. 62-68.

[3] E. Giovannetti (Ancona, 1883-1951), laureato in Lettere e in Legge, giornalista e scrittore, era redattore del « Giornale d'Italia » e poi del « Resto del Carlino ». Liberale generico, amico di Missiroli, era legato a Federzoni e ammirava Oriani. Fu l'ideatore del « San Giorgio ». Lo ricorda P. Pancrazi, *Scrittori d'oggi*, Bari, Laterza, 1946, prima serie, p. 92 e sg.

[4] Cfr. M. Girardon, *I cavalieri di S. Giorgio e il loro credo*, in « Giornale del mattino », 6-7 dicembre 1912. Per le inclinazioni estetiche dell'Autore, si veda anche il suo articolo *Gli spiriti e le forme nell'arte di Alfredo Oriani*, in « La Voce », V (1913), nn. 25 e 26.

vocazione letteraria, riassumibile nella parola: neoromanticismo, cioè nella ripresa di motivi canonici della scuola tedesca schlegeliana in chiave italiana. Dio doveva ridiscendere nell'animo delle arti, ecco la mira dei nuovi romantici, e ridiventare la fonte essenziale dell'ispirazione artistica, dopo che certe tendenze moderne e, in particolare, il futurismo avevano promosso al suo posto nuove divinità, come il superuomo e la tecnologia. Tale poetica non era del tutto nuova, perché sulla *Voce*, ad esempio, Peguy e Claudel si accostavano a dottrine simili; di nuovo c'era l'accento italiano, e ciò bastò perché la questione fosse notata con qualche simpatia da personaggi disparati, che operavano in settori delicati della società, dall'insegnamento universitario al giornalismo, quali Arturo Farinelli, Antonio Anile e Tomaso Monicelli. Il che amplificò la risonanza dell'ancor inedito *San Giorgio*.

Il proclama sottintendeva, inoltre, una polemica contro il classicismo di marca carducciana, come subito svelava Girardon dispiaciuto; più che le opere del maestro, però, di fatto verranno colpiti dai frizzi giorgiani solo gli epigoni alla Lipparini, quando facevano passare adorni d'assonanze grecizzanti contenuti di plebeo sensualismo [5]. Tra le colorite dichiarazioni neoromantiche c'era, infine, la ferma pretesa di dare un soffio vitale al vuoto scavato dai laici nelle coscienze e, soprattutto, di conferire all'insieme di tali propositi un'eccellenza artistica.

2. Il *San Giorgio* sembrò destinato a rappresentare, forse al di là delle sue stesse intenzioni, un imponderabile catalizzatore di future compagnie e antipatie. Nato fra l'*Eroica* di Cozzani (fondata a La Spezia nel 1911) e *La torre* di Giuliotti e Tozzi (editata a Siena dal 6 novembre 1913), servì a intrecciare i primi fili della nota vicenda Papini-Giuliotti, fece da raccoglitore delle conversioni

[5] Cfr. *La Grecia bolognese*, in « San Giorgio », 1 (1912), n. 2. Il verso incriminato, tratto dai *Canti di Melitta*, recitava: « queste mie floride poppe ».

al cattolicesimo di Tozzi e Paolieri, accolse la prima apparizione sulla stampa di don Mazzolari e il saggio di Missiroli che iniziò la critica del Risorgimento, mentre Gramsci, ancora studente universitario a Torino, se ne interessò in una polemica giornalistica.

I men che trentenni giorgiani erano accomunati più dall'anagrafe, e da alcune esigenze psicologiche, che da definite strategie culturali. Provenienti da una ristretta area dell'Italia centrale, il cui perimetro va dalle Marche, col ricordato Giovannetti; alla Romagna, con Timoteo Salaroli [6], il direttore della rivista, e Giuseppe Ugonia [7]; all'Emilia, con gli stessi Giovannetti, Salaroli e Mario Missiroli [8]; fino alla Toscana di Firenze, con Giuseppe Paolieri [9] e Domenico Giuliotti [10], e Siena, con Federigo Tozzi [11]; risentivano nel carattere,

[6] T. Salaroli (Bologna, 1888-1918), laureato nel 1912, giornalista, diresse a Imola « Il cittadino », fu poi a Bologna tra gli organizzatori della Confederazione nazionale agraria. Sarà direttore del « San Giorgio » fino al penultimo numero, allorché per una divergenza con Missiroli passò la mano a Giovannetti.

[7] G. Ugonia (Faenza, 1881-1944), disegnatore e litografo, diplomato all'Accademia di belle arti di Bologna, fu socio della prestigiosa Senefelder Club di Londra.

[8] M. Missiroli (Bologna, 1886-1974), giornalista, d'orientamento « hegelo-cattolico »; era redattore della « Gazzetta dell'Emilia » (nel 1906) e del « Resto del Carlino » (dal 1909), di cui sarà direttore nel 1918-1921. Negli anni del « San Giorgio » pubblicava *Critica negativa*, Bologna, 1912, e *La monarchia socialista*, Bari, Laterza, 1913.

[9] G. Paolieri (Firenze, 1878-1928), giornalista e scrittore, ateo, si avvicinava al cattolicesimo durante la vicenda del « San Giorgio »; collaborava alla « Nazione ». Scrisse *Venere agreste* (nel 1908), *Scopino e le sue bestie* (1911) e *Novelle toscane* (1913). Si dichiarava poeta rurale, panico, reso scaltro dalla vita delle grandi città. Sotto lo pseudonimo di P. De Jadis ha scritto anche romanzi erotici.

[10] D. Giuliotti (San Casciano - Firenze, 1877-1956), pubblicista e poeta, socialista, approdava a un cattolicesimo intransigente sulla linea dell'ultramontanismo francese di Bloy, Veuillot, De Maistre. Nel 1913 fondava a Siena « La Torre », « organo della reazione spirituale italiana ». Cfr. G. Permoli, *Inediti di Domenico Giuliotti. Lettere: da Gobetti a Tozzi*, in « Nuova antologia », 1980, fasc. 2123, pp. 213-232, e D. Giuliotti - G. Papini, *Carteggio, I (1913-1927)*, a cura di N. Vian, *Prefazione* di C. Bo, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1984.

[11] G. Tozzi (Siena, 1883-1920), dagli studi irregolari, giornalista e poeta e scrittore, anarcosocialista, si avvicinava al cattolicesimo negli anni del « San Giorgio ». Fondava nel 1913 con l'amico Giuliotti il giornale « La torre ». La sua consacrazione artistica si dovrà a G.A. Borgese e G. Debenedetti. Si veda inoltre U. Olobardi, *Saggi su Tozzi e Pea*, Pisa, Vallerini, 1940.

nel credo ideologico e nello spirito artistico (divenendone componenti reattive) delle conseguenze individualistiche, laiche e scettiche, che l'incipiente industrialismo stava introducendo nel costume d'allora a detrimento del patriarcalismo d'ascendenza contadina. Certi portati della modernizzazione, che si riflettevano in questa zona a prevalente struttura mezzadrile, sembravano distruggere, a loro avviso, i rapporti sociali fondamentali, nonché i collagenti religiosi e familiari, introducendo così una soluzione catastrofica. Di qui la volontà d'esprimere un'opera di critica e di creazione, concordata a grandi linee nei convegni tenuti a Siena e ad Assisi, il 28-29 dicembre 1912 e il 10-11 maggio 1913.

Sarà utile allora notare nel lavoro letterario dei giorgiani la sottostante concezione della società e infine l'orientamento politico. Perciò tornerà utile isolare nell'ordine la poetica neoromantica, l'etica quotidiana e la politica nel riscoperto federalismo.

3. Le linee fondamentali del neoromanticismo, prima d'essere materializzate in prose e poesie, erano state enunciate nel manifesto di presentazione già ricordato. « Vorremmo salire — scriveva Giovannetti — il romito sentiero su cui illanguidirono le ultime viole della fiorita romantica, non per cogliere viole languide né per alcun giardinaggio poetico, ma per ritrovar, ragionando, ed onorare le operose ed austere e gentili virtù cristiane ». L'arte avrebbe dovuto moralizzarsi, anzi, egli precisava: « la morale è tutto e l'estetica di

per sé sola, disgiunta dalla morale, è meno che nulla ». Assiomava, quindi, parafrasando Platone: « il bello è lo splendore del buono » [12].

La profferta non convinceva per diversi canoni palesemente restrittivi. Non convinceva neppure un cattolico democratico alla Girardon, che per primo sentenziava con un po' di fretta ma anche con lungimiranza di « molte pretese, ma di poca anima » contenute nel bando. Lui però partiva dal presupposto che « oggi una fede intera non ci regge più » [13]. I neoromantici la pensavano diversamente e di fronte al relativismo ricorrevano ad affermazioni integraliste. Sul versante laico, invece, Papini sviliva diversamente i propositi giorgiani dalle pagine della *Voce*. Per il fiorentino la « moralità superiore » invocata dal manifesto neoromantico, che poi non avrebbe « niente a che vedere con l'arte », sarebbe oltremodo limitativa per l'artista. Perciò egli vi contrapponeva lo « spirito liberato che ormai sta diventando ateo », il quale conterrebbe in questo suo essere la forza creativa, al contrario di quello « cristianuccio », asservito ai « panegirici dei santi sotto i portici dei diversi misteri » [14]. Anche il giovane socialista Antonio Gramsci, allievo di quel Farinelli che già si era occupato del bando neoromantico, prendeva lo spunto dalla contesa per simpatizzare con Papini e altri della sua parte. Per il sardo occorreva cogliere più l'attualità espressiva che il mero risultato, era cioè preminente operare secondo la « tendenza dell'arte odiernissima ». Rispetto a questa i giorgiani risultavano penalizzati dal loro ossequio ai retaggi degli avi illustri, tal che — egli stoccheggiava — il drago « è trafitto solo sulla carta » [15].

[12] Cfr. M. Girardon, *I cavalieri di S. Giorgio e il loro credo*, cit.

[13] *Ibidem*.

[14] G. Papini, *Puzzo di cristianucci*, in « La Voce », V (1913), n. 1.

[15] Alfa Gamma (A. Gramsci), *I futuristi*, in « Corriere universitario », Torino, 1 (1913), n. 8; ora in A. Gramsci, *Cronache torinesi, 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi, 1980, pp. 6-9. A parte le pagine di « Lacerba », è probabile che Gramsci abbia incontrato Papini anche direttamente. L'occasione potrebbe essere stata fornita dalla conferenza sulla « rivoluzione

Sfuggiva però a Gramsci che i giorgiani, a loro modo, erano al passo eccome. Basterebbe rifarsi ai contesti culturali e religiosi di quegli anni, per avvertire che chi voleva un'arte cristiana non poteva ormai più proporsi un'ipotetica fede pura da distillare in forme neoclassiche e pressoché ascetiche, come pretendeva Girardon. Era di certo più profittevole quanto i nuovi romantici richiamavano, e cioè un accostamento panico, una *correspondance* misteriosa fra uomo e natura — universo [16]. Tale poetica poteva anche rivestirsi coi panni della ricerca e della protezione delle « austere e gentili virtù cristiane », come si è già letto, ma era di gran lunga una *lectio* non priva di numerosi aggiornamenti.

I giorgiani, a ben vedere, si alimentavano, pur senza dirlo, alla sostanza di certi precetti dell'ultimo simbolismo e dell'analogia marinettiana, nonché ad una limitata polemologia giustiziera propria ai futuristi. Certo, non accoglievano le parole in libertà, e altri grafismi, ma perciò non viene meno la specularità. In questo senso l'Accademia della tartaruga di Bologna rappresentava qualcosa di più d'un riuscito scherzo goliardico, appunto per quel suo caratterizzare una logica a rovescio del futurismo, come prontamente coglievano gli scrittori del *San Giorgio* [17]. Andrà poi notato, per restare in tema,

universitaria », che il fiorentino tenne il 19 aprile 1913 (un sabato), nel Salone della Borsa di Torino, per invito dell'Associazione torinese universitaria: quella stessa che pubblicava il periodico « Corriere universitario », al quale Gramsci collaborò fin dal primo numero. La conferenza, il cui ricavato fu devoluto dall'Atu agli studenti bisognosi, veniva poi stampata sul giornalino: I (1913), nn. 6 e 7. Per alcuni nessi fra il pensiero del sardo e l'avanguardia artistica e culturale, cfr. D. Mengozzi, *Gramsci e il futurismo (1920-1922). Marinetti e una mostra all'« Ordine nuovo »*, Roma, Fiap, 1981, e la presentazione di L. Bedeschi, pp. 3-5.

[16] Cfr. per esempio il racconto di E. Giovannetti, *Gli amori dei Trisius*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 7-8.

[17] Cfr. la cronaca *Una satira bolognese. Il the passatista e l'Accademia della tartaruga*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 5-6.

come stranamente Papini si mostri spaesato di fronte al bando giorgiano affannandosi a richiamare gli estensori ai loro supposti doveri prioritari, che poi erano tradizionali ruoli d'emarginazione, quali l'andare a messa e fare l'elemosina, lasciando in pace la letteratura, pena la nomea di « cristianucci » [18]. Non era, per caso, che questi rivelavano oggettivamente d'aver appreso la lezione, e proprio dalla stessa agitazione del fiorentino? In sede di bilancio, allora, non interessa soltanto che la vena religiosa dei neoromantici sia stata più o meno intensa e sofferta, bensì la fecondità del loro operare intorno a un programma lucido, nell'economia del tempo. Ciò dovrà entrare nella somma conclusiva, sia che la proposta dei giorgiani abbia saputo nobilitarsi fino all'arte, che per l'operosità sinergica dell'intento.

Il disegno neoromantico era ambizioso: intendeva, ripeto, condurre una battaglia culturale per ricollocare Dio là dove i futuristi mettevano la religione della velocità o l'uomo deificato del Papini lacerbiano. Dato il proposito, diverse ne risultavano le soluzioni, in dipendenza della sensibilità d'ognuno. Volendo dividere per ali estreme, si potrebbero fare i nomi di Giuliotti da un lato, di Giovannetti e Paolieri dall'altro. Mentre il primo, con la foga d'un convertito, rivisitava i mistici senesi e pensava alla figura d'un poeta del tutto simile a un santo guerriero, che usa la penna come spada contro tutto ciò che sa di moderno, e col suo Jacopone dissotterra pentimenti e piaghe [19], al modo d'un ultimo domenicano dell'Inquisizione; Giovannetti si sentiva attratto, invece, dagli spazi immensi di Mirio, il gigante astrale che trascende le singole unità, nei quali le molteplici masse stellari divengono con tempi ineguali alla luce dello spirito. Dunque, una visione prometeica la sua, che risentiva d'un certo romanticismo futurista [20], ricondotta tuttavia a Dio: eterno moto e

[18] G. Papini, *Puzzo di cristianucci*, cit.

[19] Cfr. D. Giuliotti, *Preghiera italiana*, « in San Giorgio », 2 (1913), n. 5-6.

[20] Di romanticismo futurista ha scritto De Maria sulla scorta di Bontempelli. Cfr. L. De Maria, *Introduzione. Marinetti poeta e ideologo*, in F.T. Marinetti, *Teoria e invenzione futurista*, Milano, Mondadori, 1968, p. XXVII.

amore [21]. Paolieri a sua volta, muovendo dalla collina, vero *topos* neoromantico, giungeva a conciliare miticamente l'agricoltura con la macchina moderna, secondo un'ottica cristiana. In forma romanzata e animistica, egli scorgeva sopra la volontà degli uomini di turbare le leggi divine, avvelenando l'ambiente e meccanizzandone i processi, una paterna teleologia. Vaticinava, infatti: « Dio permetterà questo ed altro, ed essi [gli uomini] ricominceranno a crederci perché lo sentiranno, finalmente, in sé stessi » [22].

Tra i poli appena descritti, si collocavano le poesie di Tozzi [23] e le prose di Anile, Salaroli e Mazzolari [24], per i quali la serenità del paesaggio campestre o marino risvegliava una certa commozione capace poi di fondere la personalità col Tutto. Ecco la religiosità delle cose, la natura sfumata nel sogno, che veniva ad accendere un afflato morale nella coscienza, in opposizione alla « civiltà cinica », al « pensiero falso » delle scienze [25]. Da questo virtuoso panorama era esclusa la città, luogo simbolico in negativo, perché « ardente di fede » politica, di « lotte, di odi, di entusiasmi, di energia » [26].

Non si dimentichi che il bello — in questa visione — coincideva col buono, secondo l'adagio, col moralmente buono, sul modello di Friedrich von Longau [27] o dell'epigrammista precristiano Tarentino [28]. Perciò alla sensualità, divenuta materia di poesia in

[21] Cfr. E. Giovanetti, *Mirio*, in « San Giorgio », 1 (1912), n. 2.

[22] F. Paolieri, *Colloquio*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 5-6.

[23] F. Tozzi, *Paesaggio marino*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 5-6.

[24] Cfr. nell'ordine A. Anile, *Paesaggio d'infanzia*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 5-6; T. Salaroli, *La pioppaia. Paesaggi romagnoli, ibidem;* e P. Mazzolari, *La leggenda del trifoglio, ibidem*, n. 7-8. A proposito di quest'ultimo si veda L. Bedeschi, *Obbedientissimo in Cristo... Lettere di don Primo Mazzolari al suo vescovo (1917-1959)*, Milano, Mondadori, 1974.

[25] Cfr. A. Anile, *Paesaggio d'infanzia*, cit.

[26] Cfr. T. Salaroli, *La pioppaia. Paesaggi romagnoli*, cit.

[27] Cfr. *Quel che può il tedesco*, in « San Giorgio », 1 (1912), n. 1.

[28] Cfr. *Antologia nell'antologia. Il Tarentino*, in « San Giorgio », 1 (1912), n. 1.

Amalia Guglielminetti o nella « mistico-sentimentale » Matilde Serao [29], i giorgiani oppugnavano l'esempio (non specificamente poetico, bensì etico, ma per loro differenza non c'era) sublime di dedizione della moglie del conte Confalonieri [30], o la Godiva del vittoriano Tennyson, la giovane principessa « casta e pietosa », che andava nuda a cavallo per liberare i poveri della sua città gravati da un'orribile tassa [31], o infine la parabola a tesi, un po' fogazzariana e parecchio edificante, di Flodovent [32].

4. I neoromantici definivano in tal modo una mappa oppositiva la quale, messi da parte il complesso di minorità e il basso peso specifico di certa cultura cattolica del tempo, si confrontasse apertamente con le nuove gerarchie di valori e, soprattutto, con coloro che venivano ritenuti correi della scristianizzazione, combattendoli in ogni sottoscala delle lettere e delle arti: dalla fama (usurpata) dello « scienziato » Augusto Murri, dal discutibile « valore » poetico d'un Lipparini, d'un Martini, d'un Bertacchi, alla produzione libraria « poco appetita » dei laici. Lo sforzo era manifestamente sproporzionato e la crisi li sovrastava. Troppe implicazioni essa conteneva. Ha dimostrato Lorenzo Bedeschi in proposito, studiando in gran parte la stessa zona geografica qui coperta, come la secolarizzazione avesse radici nell'economia e nel mondo spirituale, e come le stesse gerarchie ecclesiastiche non fossero monde di responsabilità, per via dell'autoritarismo e della diffidenza mostrata verso gli innovatori cattolici (i modernisti, in primo luogo), nonché per il candore con cui

[29] Cfr. nell'ordine *La poetessa della sensualità*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 5-6, e Criticus (pseudonimo di Giuliotti e Giovannetti insieme), *Il cattolicesimo per le dame*, *ibidem*, n. 4, esponenti del quale sarebbero anche i francesi Peguy e Claudel.

[30] Cfr. *Verso i lontani orizzonti di Lombardia*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 5-6.

[31] Cfr. *Godiva*, in « San Giorgio », 1 (1912), n. 1.

[32] Flodovent, *Il ritorno dell'adultera*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 4.

si erano fatte sorprendere dai mutamenti politici ed economici della società [33]. Tanto più che la caduta di alcuni vincoli religiosi e societari tradizionali veniva registrata con allarme anche in campo non sospetto.

Ad esempio, il procuratore del re di stanza a Bologna, Carlo Lozzi, rilevava nel 1894 dalla sua specola giuridica la comparsa di nuovi reati, come la delinquenza giovanile [34], nelle città più popolose della detta zona, il che poteva essere visto in dipendenza della disgregazione d'un certo patriarcalismo proprio dell'Italia contadina. Uguale segno indicava un altro indice, quale l'andamento del regime dotale. Aggiungeva, infatti, il magistrato all'alba del Novecento: « il numero crescente delle autorizzazioni date alle donne maritate per alienare la dote od ipotecarla concorre a dimostrare il dissesto delle famiglie » [35].

Se dunque il fenomeno era noto ai contemporanei, diverso appariva alla loro coscienza l'insegnamento da trarne nelle fortificazioni intellettuali. Papini si faceva disvelatore di molte inquietudini e insieme portatore d'un'estrema soluzione tutta laica. A suo dire i cattolici, compresi i giorgiani, « vedono che l'abolizione delle fedi e il libertarismo acuto portano alla decadenza della famiglia, alla rovina della patria, alla scomparsa dei sentimenti e dei legami che finora hanno tenuto in fascio gli inquilini d'Europa. E allora s'immaginano che tornando alla religione dei padri la società ritroverà i suoi fondamenti e il suo equilibrio (...). Non capiscono — continuava il fiorentino — che da questa disgregazione potranno

[33] Cfr. L. Bedeschi, *Il comportamento religioso in Emilia-Romagna*, in « Studi storici », X (1969), n. 2, p. 397 e sg., e R. Cerrato, *Note sulla storia religiosa della Romagna*, in « Storie e storia », V (1983), n. 10, pp. 15-42.

[34] C. Lozzi, *Relazione statistica dei lavori compiuti nel distretto della Corte d'appello di Bologna nell'anno 1894, esposta all'assemblea della Corte il 3 gennaio 1895*, Bologna, Tipografia militare, 1895, pp. 29-30.

[35] C. Lozzi, *Relazione statistica dei lavori compiuti nel distretto della Corte d'appello di Bologna nell'anno 1898, esposta all'assemblea della Corte il 3 gennaio 1899*, Bologna, Tipografia militare, 1899, p. 15.

sorgere nuove creazioni, che da queste amarezze può nascere una nuova gioia, che da questo caos può venir fuori un ordine nuovo » [36].

I giovani del *San Giorgio*, e Giuliotti ancora di più, si ritraevano a siffatta notte degli idoli, come alle riforme moderniste degli « eresiarchi » Murri e Minocchi, e l'alba d'un ordine nuovo la cercavano, piuttosto, col ripristino nella società delle virtù cristiane tradizionali, ridonate a nuovo calore e all'attualità dalla poetica neoromantica. La soluzione era comunque del tutto letteraria, sia per Papini che per gli altri: di qui il limite comune, sia per l'analisi che per i rimedi. All'interno di tale repubblica, lo scontro non era irrilevante, perché implicava l'epurazione degli uni o degli altri, del materialismo o della metafisica. Da quest'ultimo lato, Giuliotti si può dire colui che meglio focalizzava i movimenti e le oscillazioni della cultura d'avanguardia di matrice laica, il cui punto più alto di pericolosità veniva toccato agli occhi suoi in occasione dell'incontro e dell'alleanza tra Marinetti e Papini. Un accordo stretto sulle pagine di *Lacerba* nel febbraio-marzo 1913 [37]. Ciò impresse una svolta all'intera vicenda.

Se fino a quel momento il futurismo era stato visto dai giorgiani e anche da molti altri come un movimento bizzarro d'esaltati d'ingegno, come pure ebbe ad avvertire Gramsci [38], mediante la saldatura cogli intellettuali lacerbiani esso diventava un argomento terribilmente serio. Giuliotti parlava allora di « contagio », tanto grave da « non essere più materia di riso ». Senonché, egli continuava in crescendo, « la parola, sopraffatta dal grugnito, è vana. E dunque chi vorrà quind'innanzi mantenere incontaminato, nella fa-

[36] G. Papini, *Esistono cattolici?*, in « Lacerba », 1 (1913), n. 22.

[37] Cioè dal discorso tenuto da Papini al Teatro Costanzi di Roma il 21 febbraio 1913, stampato in « Lacerba », 1 (1913), n. 5, col titolo: *Il discorso di Roma*. Sulla fisionomia del futurismo papiniano, cfr. L. Baldacci, *Introduzione* a G. Papini, *L'esperienza futurista, 1913-1914*, Firenze, Vallecchi, 1981, pp. V-XV, in particolare le pp. X-XI.

[38] Cfr. A. Gramsci, *I futuristi*, cit.

miglia, il tesoro ideale degli avi, bisognerà che, sulla soglia della propria casa, lo difenda ormai, vandeanamente, con la pistola e il pugnale » [39]. E questo perché Papini godeva dell'ascendente per indirizzare le sparse membra degli iconoclasti verso un programma unitario più ampio di quello visitato dai soli futuristi marinettiani.

Stando alle ripetute dichiarazioni di *Lacerba*, il fiorentino intendeva convogliare il rinnovamento verso l'interiorità, più di quanto sembrasse fare il milanese, che veniva visto (a torto) come provocatore d'effimere sorprese. Papini, invece, che tra l'altro era personalmente noto a Giuliotti fin dal 1897 [40], si proponeva rumorosamente di cambiare radicalmente « *tutta* l'anima di molti uomini », e aggiungeva: « l'opera più rivoluzionaria è quella che consiste nel mutare i sentimenti, nello svecchiare e ripulire i cervelli » [41]. Dato l'apriori, era inevitabile che egli indicasse nella religione, nella morale e nella tradizione le radici cerebrali più profonde da estirpare. E cosa di preciso costui intendesse lo si vide sulle pagine di *Lacerba*, quando tentò di incidere il senso comune trattando con grande scalpore di travolgere il comandamento « Onora il padre e la madre » [42], quando ancora mise in discussione non la divinità (questione ormai fiacca) ma la correttezza personale di Gesù [43], quando sostenne ragioni per la soppressione dei cimiteri, al fine d'uccidere il rispetto dato ai morti [44]. Fu così che il giorgiano Paolieri richiamò dalla *Nazione* le autorità dello Stato e della Chiesa a servirsi delle leggi. Puntuale scattava nel maggio 1913 la denuncia e *Lacerba* finiva sotto processo [45].

[39] D. Giuliotti, *Contro corrente*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 7-8.

[40] Cfr. V. Horia, *Giovanni Papini*, Roma, G. Volpe, 1972, p. 170.

[41] Cfr. G. Papini, *La necessità della rivoluzione*, in « Lacerba », 1 (1913), n. 8.

[42] Cfr. G. Papini, *I cari genitori*, in « Lacerba », 1 (1913), n. 10.

[43] Cfr. G. Papini, *Gesù peccatore*, in « Lacerba », 1 (1913), n. 11.

[44] Cfr. G. Papini, *Morte ai morti*, in « Lacerba », 1 (1913), n. 7.

[45] Cfr. *Primi scontri*, in « Lacerba », 1 (1913), n. 12 e G. Papini, « *Lacerba* » *sotto processo*, *ibidem*, n. 13, nonché i versetti ironici sul ritmo di Folgore

Giuliotti, in parallelo, incalzava gli amici nella convocazione del ricordato appuntamento d'Assisi, che si svolgerà dal 10 all'11 maggio 1913, nel pieno della controversia. Con una lettera al *San Giorgio,* egli infatti sollecitava due repentine contromisure: 1) « affrettare il nostro convegno per trovare il modo di reagire concordemente e ferocemente, sebbene ciascuno per la propria via, contro questa criminale e povera Italia letteraria, artistica e politica, stomachevole bertuccia della Francia, che minaccia di cadere in mano dei " futuristi " *non marinettiani soltanto* ». 2) intervenire in campo cattolico per tagliare « i tentacoli della gran bestia modernistica »[46].

Ma il disegno non gli riusciva. Troppe erano le distanze fra i giorgiani, sia in materia politica che per sensibilità artistica e religiosa. Lucido ma fuori del tempo Giuliotti, più riformisti e disposti a un compromesso coi tempi moderni apparivano Giovannetti e Paolieri, e forse anche lo stesso Tozzi. Del resto, i giorgiani per primi non ebbero timore di ammettere tali disparità nel loro seno scrivendo che Paolieri, per esempio, « non sarà mai un ortodosso alla Giuliotti »[47]. Tuttavia, se la circostanza spiega a posteriori perché la rivista cessava pochi mesi dopo e perché Giuliotti l'abbandonava per dar vita a un proprio foglio dichiaratamente reazionario come *La torre,* ci preme sottolineare come costui avesse presentito, non meno degli « aborriti » modernisti, il ritardo della cultura cattolica di fronte alla secolarizzazione borghese e non, specie nella pubblicistica e nel lavoro letterario.

5. Siamo perciò giunti all'aspetto più propriamente sociologico dell'attività giorgiana. Per la verità, nell'ultima parte della programmazione poetica, già vista, si sarà notato come tale indirizzo si mo-

dedicati al « blasfematore di piazza » Paolieri, reo d'essersi fatto « in un articolo della « Nazione », delatore pubblico di G. Papini ».

[46] Corsivo mio. Cfr. D. GIULIOTTI, *La voce d'un vandeano,* in « San Giorgio », 2 (1913), n. 7-8.

[47] Cfr. *Pel nostro convegno ad Assisi,* in « San Giorgio », 2 (1913), n. 7-8.

strasse via via più scoperto. Ora bisognerà passare in rassegna alcune significative coincidenze/opposizioni fra le tesi dei laici e quelle antitetiche agitate da Giuliotti. E' noto come *La Voce* avesse una propria biblioteca e come curasse un proprio osservatorio sull'andamento della produzione libraria. Giuliotti, non di meno, riprendeva similmente tale procedimento sul *San Giorgio* e si compiaceva del nuovo interesse per la metafisica testimoniato, tra l'altro, dall'apertura d'una nuova casa editrice, la senese Giuntini-Bentivoglio, che annunciava titoli ad hoc: dalle lettere di santa Caterina alla riedizione del volume di Piero Misciatelli, *I mistici senesi,* ad opere di Tozzi, di Girolamo Gigli, di Antonio Mazzei e di altri[48]. Inoltre, se *Lacerba* definiva il compito dell'intellettuale moderno nell'opera corrosiva di critica antisociale, Giuliotti prospettava, invece, uno scrittore sul tipo di Veuillot, che controvoglia si serve del giornale ma ne fa poi « una mitragliatrice »[49]. Se Papini attentava ai « cari genitori »[50], Giuliotti rievocava la famiglia tradizionale, il focolare e le figure care all'infanzia contadina, non esclusa la verginità per le ragazze[51]. Non c'è bisogno di ricordare che Tavolato o Valentine de Saint-Point avevano elogiato la lussuria e perfino la prostituzione[52].

La fede, per l'« orso » di Greve, così la Chiesa, avrebbe dovuto essere tutta d'un pezzo, granitica, fuori del mutevole spirito dei tempi, al fine d'essere impermeabile alle oscillazioni dei modernisti, allo scetticismo e al nichilismo laico-borghese[53]. L'etica quotidiana

[48] Cfr. D. GIULIOTTI, *Il nuovo spiritualismo e s. Caterina da Siena,* in « San Giorgio », 1 (1912), n. 1.

[49] Cfr. le note di D. Giuliotti in quella sorta di diario privato, poi dato alle stampe, *L'ora di Barabba,* Firenze, Vallecchi, sd, ma 1920, p. 144.

[50] Cfr. G. PAPINI, *I cari genitori,* cit.

[51] Cfr. D. GIULIOTTI, *L'ora di Barabba,* cit., p. 200.

[52] Cfr. TAVOLATO, *Glossa sopra il Manifesto futurista della lussuria,* in « Lacerba », 1 (1913), n. 6 e ID., *Elogio della prostituzione, ibidem,* n. 9.

[53] Cfr. la prima pagina, non titolata né firmata, del « San Giorgio », 2 (1913), n. 4, attribuibile alla penna di Giuliotti. Per il riferimento al pensiero

infine da lui prescritta rivelava d'essere in gran parte ritagliata sulla figura di Savonarola, e quindi di matrice prettamente piagnona.

Insomma, per dirlo in una parola, alla modernolatria dei futuristi [54], Giuliotti faceva scudo con una teolatria altrettanto risoluta. Non era solo una contrapposizione astratta, se è vero che essa non passava invano per i contendenti. Papini, ad esempio, sotto l'ammonizione dell'arcivescovo di Firenze, per via degli scritti già ricordati, confessava singolarmente: « le nostre incredenze sono fedi respinte » [55]; mentre Giuliotti, intuendo sintomi premonitori nell'altro, mutava registro alla polemica e accordava a Papini « qualcun doloroso elemento di grandezza » [56]. Gli sviluppi futuri della loro relazione intellettuale si incaricheranno di confermare, di lì a poco, che Giuliotti aveva capito a volo.

6. Come si è detto, il *San Giorgio* non era immune dalla politica. Una politicità molto blanda, però, perché i suoi redattori, sulle tesi di Pio X, propendevano a sconfessarla, per cogliere al suo posto i problemi morali e le verità della fede, come indirettamente rivelava Missiroli [57]. Venata d'una componente antiborghese, la visione della società esposta dai giorgiani poteva iscriversi in quell'area culturale che da Firenze a Bologna a Roma a Napoli è stata definita per la sua indole organicistica, cioè per quel suo prospettare una nazione pre-democratica, priva di differenziazioni interne [58]. Siffatta ideologia non era ugualmente distribuita sulle pagine del *San Giorgio,* né tra i suoi redattori. Da un lato, infatti, figurava Giuliotti dichiaratamente antimoderno e antiborghese, dall'altra Salaroli e Missiroli, paraliberali, per non dire del più evidente liberalismo di Giovannetti. I più aspiravano a una utopistica società senza distinzioni di classe, dai tratti mercantilistici rinascimentali, riassumibili appunto nell'auspicato avvento d'una repubblica marinara italiana, a statuto federale [59]. Ma in questo era difficile sceverare l'autentico credo politico dalla metafora letteraria.

Il loro federalismo implicava il decentramento dello Stato, contro la Roma massonica, materialistica e parlamentare, sede d'ogni corruzione, a pro della « piccola borghesia provinciale » [60]. I giorgiani partecipavano in tal modo all'antigiolittismo della cultura del tempo, che vedeva siffatti compromessi e affarismi estendersi dalla politica alla vita dello spirito, in un naufragio d'inautenticità. In questo senso la bandiera antidemocratica sventolata dalla rivista bolognese era colorata prevalentemente di esigenze di maggiore pulizia amministrativa e di governo. C'era chi non ammetteva la formazione d'un partito cattolico, come Giuliotti, e chi come Anile finirà deputato, dopo la guerra, nelle file del Partito popolare. I collaboratori sembravano concordi nel rifiutare la questione sollevata dal patto Gentiloni sui cattolici deputati, così come respingevano organizzazioni cattoliche collaterali al clerico-moderatismo, come

laico-borghese, cfr. invece, il pezzo di B. SPAVENTA, *Difesa dello scetticismo,* riproposto da « Lacerba », 1 (1913), n. 3.

[54] Concetto che rinvia a un'intera concezione del mondo, e non solo al macchinismo. Cfr. L. DE MARIA, *Introduzione. Marinetti poeta e ideologo,* cit., p. XXIII.

[55] G. PAPINI, « *Lacerba* » *sotto processo,* cit. Già Slataper aveva privatamente percepito in Papini, fin dal 1911, la presenza d'una « smania verso Dio ». Cfr. L. MANGONI, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo,* Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 8.

[56] D. GIULIOTTI, *Tranne uno!,* in « San Giorgio », 2 (1913), n. 9-12. Il tenore della reazione di Papini alla minacciata azione giudiziaria nei suoi confronti aveva colpito anche Gramsci, tanto da ricordarla con qualche storcimento polemico nei *Quaderni del carcere,* edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 69.

[57] Cfr. M. MISSIROLI, *La monarchia socialista,* in « San Giorgio », 2 (1913), n. 9-12.

[58] Cfr. G. BOLLATI, *Note su fotografia e storia,* in AA.VV., *Storia d'Italia, annali 2: L'immagine fotografica 1845-1965,* di C. Bertelli e G. Bollati, Torino, Einaudi, 1979, pp. 41-43, *passim.*

[59] Cfr. IL SAN GIORGIO, *Dio e mare,* in « San Giorgio », 2 (1913), n. 7-8.

[60] Cfr. *La città carnevalesca,* in « San Giorgio », 1 (1912), n. 1.

banche o trust di giornali [61]. Preferivano, piuttosto, sulla scia di Missiroli, le zone neutre della società, laddove lo Stato, deliberatamente o meno, non giungeva con la sua influenza. Qui trovava collocazione esattamente la loro attività pubblicistica e artistica.

Le espressioni politiche del *San Giorgio* erano comunque confuse, giacché la sua cultura in materia era intrisa d'estetismo letterario. Perfino nell'utopia repubblicana il direttore Salaroli ammetteva e anzi sottolineava una percezione della realtà per vie extrarazionali, guidata dal sentimento e dall'intuizione. Prima che il federalismo possa tradursi in unità e coesione logica, egli scriveva: « compiaciamoci, una volta tanto, di queste visioni e illudiamoci di precorrere e antivedere col loro ausilio e col loro conforto le esigenze di domani » [62].

Solo Missiroli, e per protesta Salaroli lasciava la direzione a Giovannetti, sembrava intenzionato a spostare la collocazione della rivista, accentuando taluni aspetti eminentemente razionali e politici, anche se non si allontanava dai fini ultimi dell'universo giorgiano [63]. Missiroli, in un saggio divenuto famoso, muoveva dal presupposto che il federalismo contenesse diversi problemi storici rimossi, e che perciò invocare « il decentramento, non significa domandare una riforma, ma preparare una rivoluzione » [64]. Iniziava così la sua critica

[61] Cfr. CRITICUS, *Dal salotto alla banca*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 7-8.

[62] Cfr. T. SALAROLI, *Fantasia federale*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 7-8.

[63] Mi sembra che non sia da accogliere l'asserzione contraria fatta dallo stesso Missiroli nel risvolto di copertina di *La monarchia socialista*, Bologna, Cappelli, 1971, perché di fatto egli ribadiva i fini morali (il bene, la verità, ecc.) già patrimonio del giornale.

[64] Cfr. M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 9-12. Tilgher sul « Mondo » del 17 ottobre 1924 riassumeva il sistema storico missiroliano nelle seguenti tappe: dal teocratismo del 1913 al liberalismo del 1914-1918 al collaborazionismo del 1918-1922, per giungere al monarchismo e al giolittismo nel 1924. Il tutto animato dall'identico problema: fondare lo Stato etico in Italia. Il saggio di Tilgher è ora ristampato in appendice di M. MISSIROLI, *La monarchia socialista*, Bologna, Cappelli, 1971, pp. 191-200, *passim*.

del Risorgimento e delle insufficienze democratiche derivanti dalla mancata riforma protestante. L'Italia avrebbe potuto superarle, secondo l'analisi missiroliana, con una palingenesi rigeneratrice, capace di sussumere la questione religiosa nello Stato etico. Ne sarebbe sorta quella coscienza civile che mancava alla società italiana, perché la coscienza del dovere avrebbe fatto tutt'uno col diritto [65]. Idee che suggellavano l'ultimo numero del periodico bolognese, e che avranno una germinazione di vario tipo, come si sa, fino a Gramsci, Gobetti e Dossetti.

7. Volendo delineare alcune note conclusive, si deve certamente osservare nel *San Giorgio* il pullulare di semi diversi, alcuni già secchi, altri fecondi. In genere sembra arido il moralismo anche perché contraddittorio e impotente a se stesso [66], come nel caso della caccia alla cosiddetta sensualità. Questa, nonostante tutto, rientrava per suo conto fra i giorgiani nell'attività grafica di Baruffi o in certa poesia di Flodovent [67]. Lo stesso può dirsi per l'antimodernismo immotivato, ma oggettivo e curialesco, e per gli esagerati sospetti verso le leggi della finanza borghese, demonizzate volta a volta come ciniche o atee, quando gli stessi redattori dovevano ospitare *réclames* per sostenersi. Dunque, in genere risultava suicida la pretesa degli estremisti conservatori di uscir fuori del tempo. Allorché tale fervore si pronunciava, val bene quanto ha scritto Carlo Bo, a proposito di alcuni protagonisti di queste vicende, e cioè di « un fallimento che rientra nel bilancio generale della cultura cattolica del tempo » [68].

[65] *Ibidem*.

[66] In Giovannetti, ad esempio, è stato notato un moralismo privo di autentiche motivazioni morali. Cfr. P. PANCRAZI, *Venti uomini, un satiro, un burattino*, Firenze Vallecchi, 1923, p. 36.

[67] Cfr. nell'ordine il corredo grafico al racconto di A.B., *Il passo della donna morta*, in « San Giorgio », 2 (1913), n. 5-6, e FLODOVENT, *Di santa Maria egittiaca*, *ibidem*, n. 7-8.

[68] C. Bo, *Prefazione* a D. Giuliotti - D. Papini, *Carteggio*, I, cit., p. XVIII.

Quando invece i giorgiani misuravano la loro fede con gli oggettivi spunti forniti dalla secolarizzazione, allora mostravano di saper intuire nessi di un qualche originale aggiornamento, che poi stavano nell'impeto stilistico, nel linguaggio (talvolta ardito) che attualizzava una certa tradizione cattolica, nell'uscita di minorità psicologica nelle materie dell'arte e della pubblicistica, nell'invenzione d'una (a tratti autentica) poetica neoromantica. Potevano anche vantarsi d'aver sostenuto e incoraggiato un artista del calibro di Tozzi, d'esser riusciti a indurre le prime evidenti increspature nell'animo di Papini, della rivisitazione della storia risorgimentale. Per mano di Missiroli essi individuavano, inoltre, indizi d'un'arretratezza civile da colmare. Si appellavano alla teocrazia, ma questa, almeno nel pensiero missiroliano, faceva capo a un'utopia universalistica e democratica; che tale, però, non si qualificava nell'ala giuliottiana, piuttosto sanfedista.

INTORNO AD ALCUNE OMISSIONI DI TOMMASO GALLARATI SCOTTI NELLE LETTERE SCELTE DI ANTONIO FOGAZZARO A PIERO GIACOSA

di Alessandro Zussini

Scandagliando, come faccio da anni, terreni vari alla ricerca di radici della multiforme realtà cattolica italiana, ho scoperto in una villa di Parella, presso Ivrea, un gruppo di lettere di Antonio Fogazzaro a Piero Giacosa [1] già utilizzate, ma non integralmente, da Tommaso Gallarati Scotti per pubblicare, nel 1940, le *Lettere scelte* dello scrittore vicentino [2]. Devo il ritrovamento alla cortesia di Piero Malvezzi, che ne ha autorizzato l'utilizzazione per questo mio breve lavoro.

Piero Malvezzi [3] è figlio di Giovanni Malvezzi, figura ancora poco studiata, quest'ultima, della realtà italiana contemporanea, che

[1] Piero Giacosa (1855-1928). Nato a Parella (Torino), era fratello del commediografo Giuseppe. Associò ai vivi interessi di carattere scientifico (insegnava Farmacologia e Materia Medica nell'Università di Torino) quelli di carattere letterario e religioso. Si occupò di storia della medicina e tenne lezioni su questo tema alle università di Milano, Pavia e Cambridge. Collaborò al « Corriere della sera ». Su di lui cfr. il saggio di R. Cerrato, *Un biologo evoluzionista nel riformismo religioso piemontese*, in « Fonti e documenti », 9, Istituto di Storia dell'Università di Urbino, Urbino 1980, pp. 141-165; T. Gallarati Scotti, *Autunno in Valsolda col Fogazzaro*, in *Interpretazioni e memorie*, Milano, Mondadori, 1961, p. 150.

[2] Antonio Fogazzaro, *Lettere scelte* a cura di T. Gallarati Scotti, Milano, Mondadori, 1940.

[3] Piero Malvezzi ha pubblicato, tra l'altro: *Lettere di condannati a morte della Resistenza italiana (8 settembre 1943 - 25 aprile 1945)* a cura di P. Mal-

lo ha visto attivo in molti significativi crocevia della nostra storia recente.

Quando il Gallarati Scotti si iscrisse a Genova alla Facoltà di Giurisprudenza nel 1897, fra i giovani con i quali entrò in sintonia vi fu il Malvezzi, che probabilmente assisteva con lui alle lezioni di Padre Semeria presso la Scuola Superiore di Religione, appena fondata dal Barnabita [4]. Malvezzi, vicentino, nato nel 1887, fece parte di quel gruppo di giovani con interessi religiosi, giuridico-letterari e civili, che furono poi ricordati come « fogazzariani »; Filippo Sacchi, che fece parte di quel gruppo, lo ricordò come « un portento di erudizione [...] che, giovanissimo, maneggiava già a fondo patristica e diritto canonico » [5].

Dopo il sisma di Messina del 1908 Zanotti Bianco e Malvezzi, con altri volontari, iniziarono a lavorare, in Sicilia e in Calabria, nelle zone terremotate e di qui ebbe origine il primo nucleo dell'Associazione Nazionale per gli interessi del Mezzogiorno d'Italia da loro stessi fondata [6]. Nel 1919 egli entrò al Credito Italiano a Genova.

VEZZI e G. PIRELLI. Prefazione di E. ENRIQUEZ AGNOLETTI, Torino, Einaudi, 1952; *Lettere di condannati a morte della Resistenza europea* a cura di P. MALVEZZI e G. PIRELLI. Prefazione di THOMAS MANN, Torino, Einaudi, 1954; *Le voci del ghetto - Antologia della stampa clandestina ebraica a Versavia (1941-1942)*, Bari, Laterza, 1970; *Viaggiatori inglesi in Valle d'Aosta (1800-1860)*, Milano, Edizioni di Comunità, 1972; *Scuola in carcere - Un'analisi conoscitiva a S. Vittore*, Milano, Feltrinelli, 1974.

[4] Cfr. la voce di N. RAPONI, *Gallarati Scotti Tommaso Fulco*, in *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia, II*, Torino, Marietti, 1982, p. 216 e la voce di A. GENTILI, *Semeria Giovanni, ivi*, p. 599. Nelle note seguenti quest'opera sarà indicata con la sigla DSMC.

[5] Cfr. F. SACCHI, *Ricordo di Tommaso Gallarati Scotti* in *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini* a cura di A. PELLEGRINI, Milano, Adelphi, 1972, p. 279.

[6] Cfr. U. ZANOTTI BIANCO, *l'Associazione Nazionale per gli interessi del Mezzogiorno d'Italia nei suoi primi cinquant'anni di vita*, Roma, Collezione Meridionale Editrice, 1960; M. ISNARDI PARENTE, *Umberto Zanotti Bianco*

Sposò Elena, figlia di Piero Giacosa, legato per molti anni da viva amicizia e comunanza di interessi al Fogazzaro.

La villa dei Giacosa a Parella divenne l'ultima residenza di Malvezzi, che vi raccolse una ricchissima biblioteca e vi morì nel 1973 [7].

Prima di iniziare un esame cronologico delle omissioni del 1940, mi pare opportuno risalire ad anni precedenti, quando il Gallarati Scotti licenziava alle stampe la seconda edizione de *La vita di Antonio Fogazzaro*, la sua opera storico-letteraria più sofferta, che aveva occupato buona parte del suo lavoro intellettuale nei venti anni precedenti. Si era nel 1934 e l'opera, messa all'indice nel 1921,

(1889-1963), Roma, Associazione per il Mezzogiorno, 1980; ID., *Padre Semeria, Umberto Zanotti Bianco e i fermenti religiosi nel primo decennio del secolo in Italia*, in *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*, 1981, pp. 133-149; A. GALANTE GARRONE, *Zanotti Bianco e Salvemini - Carteggio*, Napoli, Guida Editori, 1983. Il Malvezzi pubblicò anche, con Zanotti Bianco, *L'Aspromonte occidentale*, Milano, Libreria Editrice Milanese, 1910, frutto di quella esperienza giovanile; in proposito cfr. pure G. FORTUNATO, *Carteggio (1909-1911)*, Bari, Laterza, 1938.

[7] Non posso, in questa sede, soffermarmi, se non fugacemente, sugli aspetti salienti della sua lunga e intensa vita, successiva ai fatti fin qui esposti. Interventista, sostenne la battaglia del « Corriere della sera » e del cugino Luigi Albertini, per l'ingresso dell'Italia nella Prima Guerra Mondiale. Ad essa prese parte come ufficiale di Fanteria, meritandosi quattro decorazioni al valore. Fedele ai suoi ideali liberali fu poi (con Bauer, Parri, Mira, Sacchi, Arpesani, Gallarati Scotti e Negro) fra i redattori della rivista milanese « Il caffè », fra il 1924 e il 1925. Direttore del Credito Italiano fu chiamato dal senatore Beneduce nel 1933 all'IRI, appena costituito e, nel 1946, ne divenne Direttore Generale, dopo essere stato Vice Presidente della STET, e conservò la carica fino al 1947. Avvalendosi degli importanti incarichi aziendali ricoperti, prese parte attiva alla Resistenza, con finanziamenti e collegamenti anche internazionali. La FIAT ricorse a lui, nel 1944, per contatti a Roma con ambienti antifascisti e con gli alleati. Sostenne il CLN piemontese e, nei primi mesi del 1945, fu arrestato a Torino. Di lui, cattolico praticante, si avvalse, durante la guerra, la Segreteria di Stato Vaticana per rapporti riservati fra Roma e Varsavia.

dopo un attacco della « Civiltà Cattolica », era stata rivista tenendo conto di osservazioni di Filippo Crispolti e di Padre Mariano Cordovani; la seconda edizione non ebbe noie da parte ecclesiastica [5].

Nella prefazione alle *Lettere scelte* del Fogazzaro, il Gallarati Scotti faceva esplicito riferimento alle sue omissioni, giustificandole con una serie di osservazioni che riporto in estratto, per chiarire come non ci sia, in questo mio breve lavoro, alcuna intenzione di contrastare il pensiero del curatore dell'epistolario, ma soltanto quella di chiarire le ragioni, allora solo parzialmente motivabili, della pubblicazione non integrale dei testi. Egli scriveva:

> « Studiando il ricco materiale affidatomi, sentivo fin d'allora il rimpianto di dovere, per necessità, lasciare nell'ombra tanta parte preziosa di documenti rivelatori della sua vita spirituale più profonda [...]. Comprendevo bene che la più intera e luminosa figura dell'uomo non avrebbe potuto emergere che da una lettura, senza commenti, della corrispondenza in cui parla da solo a solo [...].
> Ho cercato anzitutto di contemperare uno scrupoloso rispetto della verità, con quella discrezione che era dovuta a chi, nella morte, mi aveva affidato l'interpretazione e la difesa della sua memoria ».

Cfr. L. ALBERTINI, *Epistolario 1911-1926* a cura di O. BARIÉ, Milano, Mondadori, 1968. A. p. 2037 una biografia di G. Malvezzi, con indicazione della corrispondenza con Albertini riportata nei quattro volumi dell'opera; N. RAPONI, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1971, pp. 170-171; V. CASTRONOVO, *Giovanni Agnelli*, Torino, UTET, 1971, pp. 643 e 782; P. GRECO (DOTT. MARTINI), *Cronaca del Comitato Piemontese di Liberazione Nazionale (8 settembre 1943 - 9 maggio 1945)*, in S. COTTA, P. SERINI, G. VACCARINO, *Aspetti della Resistenza in Piemonte*, II, Torino, Società Editrice Torinese, 1950, pp. 107-154; AA. VV., *Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne ed dans les Pays Baltes (1939-1944)*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1967, pp. 289, 290, 350, 355, 366, 405, 811.

[5] Cfr. N. RAPONI, *Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura*, cit., p. 14; ID., *Gallarati Scotti T. F.*, in DSMC II, cit., p. 220; A. RICCARDI, *Cordovani Mariano*, in DSMC, II, pp. 124-128; A. ALBERTAZZI, *Crispolti Filippo*, in DSMC, II, pp. 137-142.

Dichiarava poi di aver sempre avuto presente il suo dovere verso la verità,

> « per cui le esclusioni o i tagli non potessero mai apparire, anche nell'avvenire, come dei travisamenti. Questo criterio ho applicato con speciale riguardo per ciò che ha rapporto con la vita e il pensiero religioso del Fogazzaro. Era opportuno evitare il risorgere di inutili e superate polemiche di carattere dottrinale, tanto più che gli elementi per la conoscenza oggettiva delle posizioni spirituali dell'autore del « Santo » nei rapporti con la storia religiosa del primo decennio del secolo, erano stati esposti ampiamente nella mia biografia, e nulla di diverso o di nuovo potevano dire alcune lettere, se non per giudizi più personali e contingenti su vivi e su morti, che il Fogazzaro avrebbe rifiutato recisamente. Ma le esclusioni furono fatte unicamente in obbedienza a quelle che erano le ultime volontà sue, volontà sacre, senza nascondere nulla anche dei suoi contrasti più vivi e dolorosi, anche dei suoi errori. L'edificazione, in un epistolario, nasce dalla verità stessa di una vita di uomo tra uomini, e un ritratto senz'ombre non servirebbe di esempio a nessuno.
>
> [...] Le lettere, per il loro calore di colloquio e di confidenza segreta, ci portano un soffio di vita dell'anima che può sembrar contrastante con una certa secchezza spirituale di oggi [...].
>
> Oggi in cui è tanto vivo il gusto dell'analisi psicologica, del frammento autobiografico tutto nervi e sostanza di cose vissute, questo Fogazzaro tormentatore di se stesso, sincero fino all'esasperazione, che ci si presenta nella sua nudità e povertà di flagellante, ci può essere più vicino in certo senso che non il romanziere stesso [...].
>
> Una delle colpe maggiori di cui gli si è fatto carico è la cosiddetta inquietudine religiosa [...].
>
> Si osservi tuttavia che spesso gli attacchi per questo lato non sorsero da una più precisa e solida fede religiosa, che li giustificherebbe, bensì da una insofferenza e indifferenza nell'ora presente, anche dei non credenti, per ogni problema di vita spirituale che possa disturbare. Ora a questi critici delle nuove generazioni il Fogazzaro delle lettere risponde che vi è una cristiana inquietudine

che risuona nel grido di Agostino: « *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* »; ma che chi non è inquieto di questa sublime inquietudine, non è certo più ricco di vita religiosa. Se le voci del divino tormento hanno in certi periodi storici taciuto, non è in quelli di maggior splendore spirituale della Chiesa. E chi non si pone certi problemi e non ne soffre, non lotta, è vero, ma il non porseli e il non voler ascoltare alcune voci è segno di aridità, non di pace »[9].

Mi è parsa essenziale questa lunga citazione dell'interpretazione autentica delle omissioni, perché essa rivela, oltre alla sincerità del Gallarati Scotti, un ritratto dell'atmosfera spirituale dell'Italia e della Chiesa del tempo. Dallo sfumato linguaggio del curatore traspariva infatti una sua interpretazione della coeva realtà culturale e delle posizioni del suo antico istruttore catechistico don Achille Ratti, allora Papa Pio XI. Da lui, in una udienza privata del 3 febbraio 1939, aveva infatti raccolto chiarimenti sulla posizione della Chiesa Cattolica, che avrebbe saputo difendersi dalle catene d'oro che la avevano legata allo stato italiano con la Conciliazione[10].

Quando le *Lettere scelte* comparvero Pio XI era morto, ma l'insensibilità diffusa alle « voci del divino tormento » non corrispondeva, ancora una volta, ad un « maggior splendore spirituale della Chiesa ».

Dall'esame di questo carteggio parzialmente inedito, ho potuto trarre subito una considerazione, che si è tradotta in perplessità. Non si trovano quasi accenni al problema che, negli anni dell'ultimo ottocento appassionava il Fogazzaro: i rapporti fra scienza e fede, relativamente alla teoria dell'evoluzione, in un dialogo con un uomo

[9] A. Fogazzaro, *Lettere scelte*, *cit.*, pp. 13-16.

[10] Cfr. T. Gallarati Scotti, *Ultimo colloquio con Pio XI* in *Interpretazioni e memorie*, *cit.*, pp. 308-313.

di scienza che, presumibilmente, era stato uno dei suoi consulenti prediletti sull'argomento. Opinione avvalorata dall'ampio commento che il Giacosa dedicò al tema nella commemorazione dello scrittore, da lui letta a Roma il 22 aprile 1911. Disse il Giacosa:

« Fogazzaro è in Italia fra i letterati senza dubbio il più immedesimato colle risultanze della biologia moderna; la dottrina della evoluzione Egli la enunciò come filosofo, e come credente; essa gli si presentava come la espressione larghissima di quell'intervento che Egli attribuiva alla Divinità. In quest'ultimo punto Egli fece un passo più innanzi che i naturalisti, ma è appunto questo passo nel dominio della fede che lo costituisce come credente. La dottrina della evoluzione lo sedusse perché vide chiaramente intorno a sé il continuo trasformarsi delle cose e degli aspetti, ed in sé e nelle creature umane questa trasformazione vide assorgere verso una meta alta e invisibile; [...] questa dottrina scientifica applicata alla vita universale ed eterna gli parve così alta, così incuorante, così attiva che ne fece come il simbolo della sua vita, come la norma della sua condotta, come il segnacolo delle sue speranze ».

E citò, a sostegno del pensiero dell'amico scomparso, un passo dell'Enciclopedia Britannica:

« Alcune delle idee derivate dalle scienze naturali furono introdotte nella teologia e le hanno arrecato grandi benefizii. Le dottrine dell'evoluzione e dello sviluppo hanno potuto acquistare un significato assai più largo, allorché furono considerate nella luce del Nuovo Testamento... A poco a poco queste dottrine sono penetrate nella compagine di tutta la teologia, l'hanno liberata da alcune sopravvivenze del secolo decimottavo e hanno dato forme e vita a molti elementi che erano puramente meccanici e inerti »[11].

[11] Cfr. P. Giacosa, *Antonio Fogazzaro*, Milano, Baldini e Castoldi, 1911, pp. 19-21.

In un periodo come i primi anni 90 dello scorso secolo, in cui il dibattito culturale sul Darwinismo era assai acceso [12], c'è, nelle lettere manoscritte una lacuna quasi totale; compensata, in parte, dalla corrispondenza pubblicata dal Gallarati Scotti, di cui, però, non ho trovato traccia negli originali.

Dell'argomento il Fogazzaro parlava, infatti, in una lettera al Giacosa del 21 maggio 1889, in questi termini:

> « Leggo libri di biologia e trattati sulla evoluzione. Sul serio, mi è venuto alle mani un libretto di un teologo cattolico tedesco in cui la teoria della creazione di S. Agostino è paragonata a quella di Darwin. Quest'ultima è combattuta dal teologo, ma egli confessa che se si parla di evoluzione corporale e non spirituale, non si ferisce alcun dogma cattolico, e ciò mi fu caro assai perché io sono sempre stato darwiniano per istinto (non bestiale, questo) e sono felice di poterlo essere con tranquilla conscienza » [13].

Seguiva, dopo pochi giorni, quella lettera a Joseph Le Conte, pure pubblicata nel volume citato, in cui si trovavano frasi come queste:

> « Sans être un savant, au contraire, j'ai été fasciné, il y a long temps, par la théorie de l'évolution, j'ai été évolutionniste d'instinct. [...] Je lus avec beuacoup d'intérêt, il y a quelques mois, une brochure allemande sur la théorie de la Création d'après St. Augustin et d'après Darwin. L'auteur, un théologien, se rangeait du côté des adversaires de Darwin mais il avouait que certaine phrase de St. Augustin sur la formation du corps humain pouvait être citée à l'appui de la doctrine évolutionniste; et que cette même doctrine, suivant l'enseignement de l'Eglise, est téméraire « temeraria sententia » mais non hérétique » [14].

[12] Cfr. G. VIGORELLI, *Il gesuita proibito. Vita e opere di P. Teilhard de Chardin*, Milano, Il Saggiatore, 1963, pp. 78-71 e A. FOGAZZARO, *Ascensioni umane, Teoria dell'evoluzione e filosofia cristiana* a cura di P. ROSSI, Milano, Longanesi, 1977, pp. 7-44. Per un esame complessivo della posizione di P. Giacosa di fronte a questo particolare argomento cfr. R. CERRATO, *op. cit.*

[13] A. FOGAZZARO, *Lettere scelte, cit.*, p. 186.

Il 23 ottobre 1892 ringraziava il Giacosa per una lettera di felicitazioni per la conferenza *Per la bellezza di un'idea,* ma si trincerava nella modestia:

> « Caro amico, non esagerarti, per carità, il mio valore; credi, è la bellezza d'un'idea, non mia, che irradia il mio ingegno mediocre e il mio sapere meno che mediocre » [15].

Infine, il 2 gennaio 1893, un ultimo accenno alla passione intellettuale di quel periodo della sua vita: « In marzo andrò a Roma a parlare su *L'origine dell'uomo e il sentimento religioso*. Poi ripeterò la lettura a Milano » [16].

Superato questo scoglio la corrispondenza proseguì, con contenuti non particolarmente interessanti e con frequenti soluzioni di continuità, negli anni seguenti. E' però soltanto nel 1901 che incominciano a rivelarsi omissioni significative, avvicinandosi gli anni del più acuto turbamento da parte dei credenti.

[14] Lettera del 2 giugno 1889, *ivi*, pp. 187-188. L'autore citato era il tedesco F. I. GRASSMANN che aveva vinto un concorso, indetto dalla Facoltà Teologica dell'Università di Monaco, con il suo lavoro *Die Schöpfungslehre des heiligen Augustinus und Darwins*, Mainz, Regensburg, 1889.

Joseph Le Conte (1823-1901), geologo americano di discendenza ugonotta, autore di *Evolution: ets History, its Evidencies, and its Relation to Religious Thought*, pubblicato nel 1888. Aveva anche scritto nel 1874 *Religion and Science*. Le sue opere tendevano ad aggiornare la tradizionale interpretazione dei testi sacri alla luce delle scoperte scientifiche, considerando l'evoluzionismo come continuazione dell'operazione divina sul creato.

[15] Ivi, p. 263. Il testo della conferenza fu pubblicato nella « Rassegna Nazionale » del 1° settembre 1892, pp. 3-35.

[16] Ivi, p. 268.

In una lettera, rimasta inedita, del 30 maggio 1901 da Vicenza, si trova, per esempio, questa frase finale: « Addio, amico mio. Ti avrei tanto desiderato qui l'altra sera anche solamente per due ore, dalle dieci a mezzanotte, quando al chiaro di luna e negli occhi d'infinite cose il Padre Semeria ed io, soli, parlavamo delle cose eterne ».

In una successiva lettera, anch'essa inedita, del 24 ottobre 1905, ormai nel pieno della tempesta seguita alla pubblicazione de *Il santo*, così scriveva:

> « Carissimo,
>
> sarebbe lungo e difficile dirti come e perché io sia uscito dal silenzio. Ne parleremo a voce. Ti basti sapere per ora che di esserne uscito così, con parole che non suonano sfida né ravvedimento, sono soddisfatto profondamente; che malgrado la tempesta presente di giudizii diversi mi sento sicuro di una futura umanità favorevole da parte dei giudici onesti e di buona fede; che ho agito dopo essermi chiesto come avrebbe agito Benedetto; che coloro i quali appunto vorrebbero da me una parola di adesione alla Condanna non l'avranno. Quando ti scrissi l'ultima volta e fui per inviare la lettera, qualche cosa accadde che modificava la mia situazione. Trattenni la lettera due giorni per cambiarla, se occorreva dirne avrei parlato. Perdurando l'incertezza ti scrissi a tergo « impostazione ritardata » e la spedii, salvo a darti spiegazioni in seguito. Ho passato e passo e passerò forse ancora ore penose ma se i nervi qualche volta soffrono la volontà calma e forte li domina ».

A questo punto si situa una omissione nella lettera del 4 gennaio 1907, già pubblicata, dove, parlando della conferenza *Le idee religiose di Giovanni Selva*, scriveva: « La forma è temperatissima, prudentissima, ma le idee grosse ci sono » [17].

Altro inedito è la lettera del 24 febbraio 1907, con accenni a screzi con Mons. Bonomelli:

[17] Ivi, p. 598; il passo omesso è dopo la frase « Non mi pare mal riuscito ». Per il testo della conferenza, letta a Parigi il 18 gennaio 1907, cfr. A. Fogazzaro, *Le idee di Giovanni Selva*, in « Il Rinnovamento », febbraio 1907, pp. 129-145.

> « Carissimo,
>
> Io spero che tutto proceda bene ma ti prego di confermarmelo. Avute le tue notizie farò il mio piano per una volata a Torino. Non dico che non ci possiamo incontrare poi da Bonomelli, ma prima è meglio che ci parliamo noi, perché Bonomelli, in questi ultimi tempi, ha preso un'attitudine un po' nuova, alquanto spiacevole a parecchi amici miei. Egli mi scrive ieri: « Piero Giacosa mi ha scritto una bella lettera e toccato un certo affare assai grave e delicato. A tempo opportuno ne parleremo ». Io ho per Bonomelli l'antico affetto, l'antica venerazione; ma in questo momento non vorrei proprio domandargli consiglio, che sarebbe un legarsi a lui o un esporsi a fargli dispiacere. Un documento del suo attuale stato d'animo e di mente si ha nella sua lettera « I misteri e la ragione » dove barcamena molto toccando questioni delle quali poteva tacere ».

Pochi mesi dopo, il 13 maggio, nell'infuriare di polemiche intorno al « Rinnovamento », così si esprimeva:

> « Da Milano mi si scrive poco. Non conosco la risposta del *Rinnovamento* al Cardinale. Voglio dire che non ne conosco la forma. Che continueranno si sa. Io non apprezzai subito la gravità del colpo. Mi parve che si fossero sfogati, i Monsignori dell'Indice, a coprire con abbondanti parole dure la loro impotenza di condannare effettivamente. E anche intesi che l'editore citato fosse il tipografo. Perciò mi parve non essere meno colpito io, con quella ricondanna di Scotti, Alfieri e Casati. E sapevo che attendono una vera e propria condanna ».

Anche questa lettera non è mai stata pubblicata, mentre altre di quel fatidico 1907 sono comparse nell'edizione già ricordata del 1940, con significative omissioni. Riporto qui di seguito i lunghi passi omessi rinviando, di volta in volta, al testo a stampa che consentirà di collocarli e restituire le singole missive alla originaria integrità. Si tratta di quattro lettere.

In quella del 5 luglio 1907 si parlava a lungo della progettata « Lettura » [18] di Edouard Le Roy, « filosofo cattolico, fortissimo »,

[18] Sull'istituzione delle « Letture », conferenze di argomento religioso promosse dalla Fondazione Fogazzaro, e sulle prime due « Letture » tenute a

che poi non si tenne. Nel testo manoscritto, dopo la frase « E' un giovane poco più che trentenne » [19] si legge:

> « Quanto alla fede ne discorreremo. E per ora, ripeto, acqua in bocca, perché le mie *Letture* hanno l'onore di un'espressa vigilanza da parte del Vaticano, per il quale il Le Roy è un detestato modernista. Lo sapranno ma a suo tempo, quando una lunga preparazione di malignità non sia più possibile ».

Nella lettera del 17 agosto 1907, dopo la frase già pubblicata, « Quanto alle *Letture* sai già che quella di Le Roy dovrebbe tenersi entro l'anno », si legge:

> « I vescovi lombardi avrai visto cosa dicono delle *Letture*. Credo che i miei amici modernisti staranno per tener fermo, anche dopo la Condanna di Le Roy » [20].

In una successiva (28 settembre 1907) si manifestava una opinione, non certo tenera, sul clima dominante in Vaticano. Cito, in particolare un passo omesso.

Dopo aver ricordato la lettera del Tyrrell sull'Enciclica « Pascendi », pubblicata dal « Giornale d'Italia » del 25 settembre e averla definita « uno sproposito gravissimo » e « una incoerenza », il testo manoscritto riporta questa frase: « Della quale si esulterà nel campo avversario. Qualcuno mi disse tempo addietro: "Con Roma non ci vogliono riguardi, bisogna picchiar sodo, allora Roma

Torino dal Giacosa il 24 e il 25 aprile 1907, sul tema *Le origini biologiche della coscienza religiosa* cfr. S. Pivato, *Carteggio Giacosa - Fogazzaro e « Letture Fogazzaro » (1885-1910)* in « Fonti e Documenti », 9, cit., pp. 206-284.

[19] A. Fogazzaro, *Lettere scelte*, cit., p. 613. Edouard Le Roy (1870-1954), domenicano, fu tra i protagonisti della fase più acuta della crisi modernista. Sostituì nel 1921 Bergson al Collège de France. Alcune sue opere furono poste all'Indice; tra queste *Dogme et Critique* nel 1907.

[20] Ivi, p. 616.

si rammollisce ". Tyrrell ha picchiato sodo. Vedremo le conseguenze; io le credo funeste » [21].

Ancora, una lettera del 21 ottobre 1907, ritornava sul problema della *Lettura* affidata al Le Roy, ed esprimeva un lungo parere in proposito:

> « Veniamo alle *Letture*. Premetto che non certissimamente ma con tutta probabilità avremo in dicembre, a Milano, la lettura Le Roy, *da non parlarne affatto prima che sia venuto il momento di annunciarla*. Ora è benissimo che tu ripeta la tua ma conviene farlo *dopo la lettura Le Roy* che sarà schiettamente cattolica, quantunque il Le Roy, messo all'Indice, sia considerato a Roma un capo modernista » [22].

L'ultima frase, « quantunque il Le Roy... », è stata omessa nel testo pubblicato.

Infine, il 31 dicembre dello stesso anno, ormai comparsa, l'8 settembre, l'enciclica « Pascendi » e caduta sui redattori del « Rinnovamento » la riprovazione della Congregazione dell'Indice e poi la minaccia della scomunica [23], riferiva brevemente all'amico torinese il suo stato d'animo degli ultimi mesi, pieno di amarezza ma non di sfiducia. Riporto un significativo passo del manoscritto inedito:

> « Tu avrai indovinato, mio caro, le angoscie che mi ha dato e mi dà la questione del *Rinnovamento*. L'opinione mia era che si dovesse dignitosamente tacere davanti alla scomunica, come forza maggiore. Ma l'opinione mia non fu seguita neppure quando io consigliai che si facesse un perfetto silenzio intorno all'Enciclica, limitandosi strettamente a riprodurne il testo, e continuando con tranquillità

[21] Ivi, p. 618.

[22] Ivi, p. 617. Questa lettera è stata erroneamente anteposta nel libro a quella precedente.

[23] Cfr. D. e L. Piccioni, *Antonio Fogazzaro*, Torino, UTET, 1970, pp. 419-422.

l'intrapreso cammino. Vi sono, purtroppo, molti che stanno nell'ombra e spingon gli altri al fuoco; molto comodo! Io temo, poi, che non curando la scomunica si pregiudichi gravissimamente la causa che ci sta a cuore. Sarebbe più logico dire: « Noi non possiamo più stare nella Chiesa Cattolica odierna, prepareremo la futura ». Questo lo capirei meglio! Anche Scotti pensa così e si ritirerà con dignità grande. Io avevo preparato uno scritto che non pubblicherò più perché, avvenuta la scomunica, sarebbe ingeneroso biasimare, sia pure indirettamente, gli scomunicati. E godo per qualche nobile anima *esterna* ch'è attratta al Cattolicesimo malgrado l'attuale prevalervi degli Scribi e dei Farisei ».

Una lettera successiva dell'8 agosto 1908 ci riporta, invece, ancora nel vivo del dibattito che scosse l'ambiente cattolico a proposito delle « Letture Fogazzaro ». I promotori dell'iniziativa avevano indetto un concorso per la trattazione del tema « L'insegnamento religioso cattolico » [24]. Ciò aveva provocato una lettera di disapprovazione da parte dell'episcopato lombardo, sottoscritta anche da monsignor Bonomelli [25]. A questo episodio si riferiva un passo dell'inedito dell'8 agosto sopra ricordato, che riporto integralmente.

« Caro amico,

Grazie di ogni cosa che scrivi. Desidero informarti subito che avendo letto sul *Corriere* come i Vescovi lombardi, compreso il Bonomelli, abbiano condannato le *Letture* e anche il nuovo concorso, gli scrissi una lettera posta l'abituale moderazione mia, molto aspra, dicendogli fra le altre cose che i vescovi lombardi, come i giurisperiti riprovati da Gesù, non entrano essi nella via buona e non lasciano entrare gli altri. Chiusi la lettera pregandolo di comunicarla al Cardinale di Milano; e appunto per questo mio scopo la ho scritta senza

[24] S. Pivato, op. cit., pp. 215-216n.

[25] Cfr. C. Brezzi, *Carteggio Giacomelli - Sabatier*, in « Fonti e Documenti », 2, 1973, p. 409 e la lettera del Fogazzaro al Cardinale A. Ferrari del 25 agosto 1908, in *Lettere scelte*, cit., p. 642.

distinguere per niente il Bonomelli dai suoi colleghi: « I vescovi lombardi, gli dissi, non eccitano sacerdoti atti a concorrere, non fanno pratiche con noi per avere guarentigie d'un equo giudizio: proibiscono! ». Infatti non si può immaginare un'ostilità più stolta. Il Bonomelli firmò l'anno scorso un documento simile. Allora me ne dolsi molto mansuetamente ed egli se ne scusò dicendo ch'era malato, che aveva sottoscritto senza leggere. Vedremo cosa mi risponde ora. Comprendo la sua situazione ma poi un uomo santo come lui dovrebbe ceder meno a riguardi che in fondo sono umani ».

In questo caso, l'omissione dell'intera lettera da parte del Gallarati Scotti è facilmente spiegabile, perché due giorni dopo, il 10 agosto, il Bonomelli avrebbe scritto al Fogazzaro per giustificarsi di aver firmato « distrattamente » quella condanna, che giudicava un atto « inutilmente, gratuitamente ostile ». Spiegabile, ma non facilmente giustificabile, questo comportamento del Vescovo di Cremona, perché sembra porre in luce quanto opportunità momentanee siano suscettibili di gettare qualche ombra su una personalità che, su altri versanti, ha lasciato ben diversi esempi di linearità [26]. Esso rivela però soprattutto l'intimo travaglio di un vescovo dalle insolite aperture verso la realtà delle cose, ma coscientemente vincolato ad esigenze pastorali e, insieme, all'obbedienza volenterosa ad un potere superiore dagli atteggiamenti contrastanti con la visione larga e aperta di un discepolo obbediente ma intraprendente.

Le omissioni successive di qualche interesse sono relativamente poche. La polemica interna all'ambiente cattolico si andava definendo, anche se un accenno di una lettera inedita dell'8 novembre 1908 rivela, con toni radicali, la persistenza di latenti tensioni. Un passo incidentale della lettera suonava infatti così: « In merito alla resistenza armata ne discuteremo a voce! ».

[26] Cfr. C. Marcora, *Corrispondenza Fogazzaro - Bonomelli*, Milano, Editrice Vita e Pensiero, 1968, pp. 243-244; C. Bellò, *Geremia Bonomelli*, Brescia, Morcelliana, 1961, pp. 216-219; G. Gallina, *Bonomelli Geremia*, in DSMC, 2, pp. 47-52.

Due omissioni più lunghe dell'anno successivo si riferivano invece ad una polemica con il maggiore quotidiano italiano, il « Corriere della sera », autorevole testimone degli atteggiamenti antimodernisti della cultura laica. La prima appartiene ad una lettera, già pubblicata dal Gallarati Scotti, del 5 febbraio 1909, dove si legge: « Che il *Corriere* avversi i modernisti lo so da un pezzo. Il *Corriere* pensa alle elezioni e non vuole disgustare i clericali ». Ma dopo queste frasi nel manoscritto si legge:

> « I suoi redattori, poi, non credono che si possa modernizzare il Cristianesimo e molto meno il Cattolicesimo. Non vedono nel Modernismo che un tentativo di prolungare la vita di credenze caduche e ingombranti ».

In una successiva lettera, inedita, del 21 marzo 1909, si trova un interessante giudizio sul Murri:

> « Il *Corriere* è stato sgarbatello con me a proposito di Murri. Quel suo redattore, forse lo Janni [1], non è arrivato a capire che la presenza di un leone può compensarci della presenza di un asino [...]. Se ne accorgeranno se la importanza di Romolo Murri dipende dalla tonaca. Dipende dalla testa, dal fegato e dalla voce. Se ne accorgeranno. Lo dico io che, molto probabilmente voterò di rado con lui ».

L'atteggiamento pungente del Fogazzaro era stato determinato da un breve articolo anonimo (*L'on. Murri e l'on. Podrecca*) comparso sul « Corriere della sera » il 16 marzo. Vi si leggeva: « Antonio Fogazzaro si rallegra certamente assai della entrata di don Romolo Murri in Parlamento ». Si ricordava che lo scrittore vicentino aveva definito il Murri, in una lettera al « Giornale d'Italia », « uomo di molto ingegno, di molta cultura, di molta facondia e di forti convinzioni ». E poco dopo: « I nemici delle istituzioni non si combattono perché siano degli imbecilli o degli ignoranti, ma perché sono i nemici delle istituzioni ». Secondo il Fogazzaro l'elezione del Murri poteva costituire un contrappeso a quella del Podrecca. L'articolista lo negava, perché essi erano entrambi « compagni »; infatti il Murri si era dichiarato « quasi socialista ». « Quasi, già », commentava l'autore, « perché le convinzioni del quasi sacerdote cattolico saranno probabilmente forti, ma sono certamente sottili ».

[1] Ettore Janni (1875-1956) entrò nel 1909 al « Corriere della sera » di cui divenne critico letterario. Fu pure deputato liberale fra il 1919 e il 1921. Lasciò il giornale con Albertini nel 1925 e vi rientrò come direttore dal 25 luglio all'8 settembre 1943. Per un suo profilo cfr. G. LICATA, *Un liberale che disse no al fascismo*, in « Corriere della sera », 12 ottobre 1975; ID., *Janni, la sua borghesia piccola e grande*, ivi, 22 aprile 1985.

Rispettava quindi le « candide convinzioni del Fogazzaro, appunto perché candide » e suscettibili di ripensamenti. Forse un giorno lo scrittore avrebbe considerato tale elezione non un bene, ma un male, « per qualche cosa di più alto e di più, diremo, permanente », di una legislatura. Una omissione di assai agevole comprensione: Murri, nel 1940, era ancora lontano dalla riammissione nel seno della Chiesa cattolica, che sarebbe avvenuta soltanto alcuni anni dopo, per la comprensione anche di Pio XII.

Fra le lettere non pubblicate perché niente affatto problematiche, alcune anzi giocose, ma che consentono una comprensione più completa della personalità dello scrittore, mi piace, infine, riportarne, in parte, una del 3 luglio 1909. Vi si parla di un progetto senile, fra il poetico e il mercantile, legato ad un ambiente montano caro agli amici Giacosa: la poetica Valle d'Aosta, ricca di storici castelli. Scriveva il Fogazzaro:

> « Oh, ma insieme a tante cose indifferenti, non ti ho raccontato la mia prima conversazione coi miei venerdì mattina. Puoi pensare quante domande su ciascuno di voi, sulla signora Laura in particolare e su tua madre e poi su quello che ho veduto e vissuto in quei due memorabili giorni, sulle case, sulle piante, sui fiori. Io faccio relazioni su relazioni e poi annuncio una bomba: « Ho comperato un castello in Val d'Aosta! ». Grandi esclamazioni, incredulità certo;

balenare di speranze sul viso di Maria [28], balenare di procelle sul viso di mia moglie. La cosa finì in risate, ma ora ti confesso che quando mi parlasti di un castello in rovina, in un posto magnifico, per duemila lire, fui tentato di dirti sul serio che l'avrei comperato volentieri, non già per ridurlo in ordine, si sa bene, ma per farvi dentro una capanna abitabile per due o tre giorni. E ci penso ancora! Vediamo. Posto che tra prezzo e spese di acquisto si stesse fra le due e le tremila lire, che fosse possibile farvi dentro due stanzette e una cucina, in legno, proprio primitive, contadinesche, con poche altre centinaia di lire, mi deciderei. Tu dovresti incaricarti di ogni pratica e riduzione. In compenso della tua opera avresti l'uso del castello a tuo piacimento o, se si rivende, la metà del maggior prezzo, del guadagno netto. Quando io vi avessi soggiornato una volta o due lo rivenderei alla prima occasione. Ti va? Scrivimene, ma come se si trattasse di due altre persone che discutessero questo affare; e nomina e descrivi il castello, perché non ricordo affatto il nome e non bene la descrizione. Inventa bene i nomi delle due o tre persone, perché non paiano immaginari e non diano sospetti. Non vorrei che sospettasse neppure Maria.
Ti abbraccio e con te la signora Laura, le tue care figliuole [...] ».

Tuo A. Fogazzaro

Ecco, dunque, divagazioni che « avvicinano di più a noi la figura di un uomo, certo assai fuori del comune e anche bizzarro, come tutti gli uomini » [29].

[28] Figlia dello scrittore.
[29] Cfr. D. e L. Piccioni, op. cit., p. 5.

Finito di stampare
nel mese di ottobre 1986
dalla Modulgrafica Maggioli
di Santarcangelo di Romagna
per conto di
Maggioli Editore - Rimini

Al Centro studi
per la storia del modernismo
sono collegati alcuni giovani docenti
che lavorano negli Atenei
di Bari, Roma, Firenze, Siena, Milano e Torino.
Tale Centro ha la sede
presso l'Istituto di Storia dell'Università di Urbino
dove è sorto ed opera.
Annualmente le ricerche
e i lavori compiuti
vengono pubblicati in questa rivista,
organo del Centro stesso.