

**FERMENTI DI SPIRITUALITÀ NELL'ITALIA SETTENTRIONALE
POST-UNITARIA. NOTE DI LETTURA**

I

1. Ci introduciamo precisando il senso del titolo, e il metodo di presentazione dei dati.

Già in prima approssimazione, il titolo sembrerà operare una scelta tra diversi indirizzi storiografici ⁽¹⁾: quello di De Luca, rivisitato da De Rosa e dalla sua scuola, che conia e utilizza la categoria di « pietà » ⁽²⁾; quello che riprende, con o senza esigenza di rigorizzazione, la categoria di « spiritualità » ⁽³⁾; quello, infine, che più genericamente parla di « religiosità » ⁽⁴⁾. La cosa va senz'altro riconosciuta: come, del pari, andrà riconosciuto che le ragioni della scelta stanno per noi propriamente sul versante dell'elaborazione critica teologica della nozione di « spiritualità » ⁽⁵⁾. Ciò non dovrà allarmare: come se si trattasse di contaminazione indebita tra sapere teologico e sapere storico. Se è vero, infatti, che — impiegata a livello tipicamente teologico — la categoria di « spiritualità » assume necessariamente una portata valutativa; non è meno vero che, riferendosi al « vissuto » cristiano nella sua emergenza fenomenica e tipica entro un dato contesto storico e culturale, non si distacca dall'empirico, dal documentabile, dal descrivibile secondo il procedimento della ricostruzione storica. Così, discorrere teologicamente di « spiritualità » di fronte ad un determinato vissuto cristiano, storicamente situato, non sarà esattamente la medesima cosa che discorrerne storicamente: il « discernimento » che vi opera il teologo — sulla base di un'elaborazione teoretica circa la possibilità, la legittimità, il senso,

(1) In proposito, si legga P. STELLA, *La spiritualité en Italie au XX^e siècle. Perspectives historiographiques récentes (1945-1974)*: Rev. Hist. Spir. 52 (1976), 125-140. Sarà utile riferirsi pure a *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, nuova serie, 10 (1976).

(2) Ib., in particolare 125-135. Vi si troveranno i necessari riferimenti bibliografici.

(3) Si vedano le due pubblicazioni: *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, I-II, Padova 1969; e *Chiesa e Spiritualità nell'Ottocento Italiano*, Verona 1971. (Qui la riflessione critica è promossa, su due piani diversi, dai contributi di A. PRANDI e di R. LAZZARINI).

(4) Si veda AA.VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità 1961-1871*. Atti del quarto Convegno di Storia della Chiesa (1971), I-IV. Milano 1973.

(5) Ne facciamo cenno nel contributo *Teologia Spirituale*: Dizionario Teologico Interdisciplinare I (Torino 1977), particolarmente 37-51.

i contenuti di un vissuto cristiano — è di sua natura normativo; il « discernimento » che vi opera lo storico risponde in fondo ai criteri della coerenza o della pertinenza o dell'appartenenza di un determinato vissuto ad una determinata area « religiosa ».

2. Analiticamente, e positivamente, il senso di « spiritualità » che noi verremo utilizzando si potrà precisare per approssimazioni successive, nei seguenti termini:

a) L'ambito di riferimento è quello della « religiosità »: non intesa come comportamento o come folklore; ma come un fatto vissuto, personalizzato, assimilato; diremmo, un fatto « esperienziale » (6).

b) Questo ambito generico, trattandosi di « religiosità » cristiana, e vissuta come cristiana da cristiani, si precisa in termini di fede. È il vissuto di un credente cristiano; dove, dunque il riferimento determinante ultimativo resta a Gesù Cristo; riferimento di adesione-comunione personale, nel quale tuttavia la dimensione di ortodossia e di Chiesa non entrano come sovrastrutture autoritarie, ma come componenti appunto dell'essere credente. In questo senso « religiosità credente cristiana » e « generica interiorità religiosa » non coincidono; e la prima non è, anche sotto il profilo fenomenico, riducibile alla seconda.

c) Che per determinare questo atteggiamento sintetico, e questo tipo di personalità « religiosa » — quale è quella del credente-cristiano appena richiamata — si parli di « spiritualità », significa non tanto genericamente che ci si riferisce alla dimensione più profonda o « spirituale » dell'uomo; ma che si assume la prospettiva tipicamente biblica e cristiana dell'« uomo spirituale ». Il cristiano è « uomo spirituale » perché è l'uomo che vive « secondo lo Spirito di Gesù Cristo », è « condotto dallo Spirito di Gesù Cristo », « discerne » in questo medesimo Spirito ciò che è conforme o difforme alla sapienza di Cristo, ecc. Essere-spirituale ed essere-cristiano secondo autenticità è la medesima cosa: non è possibile per un cristiano progettare un'esperienza « spirituale » che sia il superamento dell'esperienza dell'essere cristiano, e quindi dell'esperienza di vivere — secondo tutte le dimensioni ricordate — la fede cristiana.

Così, la tensione istituzione-spirito, come la tensione ortodossia-fede, si presentano in linea di diritto risolte e risolvibili, non tanto e non solo nei loro termini più generali, ma nella figura stessa dell'esperienza religiosa cristiana: e proprio questo risolversi in unità, all'interno del vissuto di un cristiano, dà sinteticamente il timbro della sua autenticità: anche in quanto storicamente rilevabile.

3. Due rilievi ci sembra poi importante aggiungere:

a) È evidente che, discorrendo secondo questa prospettiva di « spiritualità » come accadimento e fenomeno storico, ci si riferisce a qualcosa di storicamente situato e situabile, avente un contesto di comportamento cristiano, di mentalità e sensibilità cristiana, ecc, dal quale si esprime, col quale salda, sul quale eventualmente incide, magari differenziandosene.

(6) Usiamo qui evidentemente senza impegno teoretico un termine coniato e utilizzato da J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952.

b) Ci si potrà domandare allora, se per esprimere questo rapporto non ci si debba servire della tensione tra « massa » ed « élite »: il discorso di « spiritualità » è in sostanza un discorso elitario; il discorso del comportamento o del quadro religioso-cristiano è quello della « massa ».

Vi è qualcosa di vero, in questo; e qualcosa di approssimativo. Ciò che c'è di approssimativo, si riduce secondo noi a trascurare due elementi: il fatto che nel cristianesimo non v'è spazio — in linea di diritto — per un esoterismo; il fatto, poi, che l'esigenza della personalizzazione — senza preclusione o delimitazione di principio — della realtà o della oggettività cristiana è costitutiva dello stesso essere-credente. Per nessuno, in linea di principio, l'essere cristiano può essere un fatto sociologico o di puro comportamento o di « pratica ».

Ciò che c'è di vero è la reale tensione tra autenticità di personalizzazione e formalismo, presente nella storia e nella vita delle comunità cristiane; e il dato indubitabile che, entro questa tensione, l'emergenza della « spiritualità » autentica non solo dà luogo a delle personalità che diventano effettivamente incidenti e rappresentative; ma non può probabilmente essere studiata senza fare particolarmente riferimento a tali personalità rappresentative. Il rischio è di ridursi alla conoscenza solo di questi punti di riferimento: svellendoli dal terreno concreto in cui sono radicati, e trascurando di cercare di cogliere *tutto il fenomeno della personalizzazione del cristianesimo* in un dato momento storico, in una data situazione.

Con tutto questo, evidentemente, non si vuole escludere la presenza nella storia del cristianesimo né di fenomeni di massificazione, di populismo ecc.; né in senso inverso, di fenomeni di esoterismo, di elitismo, di gnosticismo ecc.

Sì critica, invece, la riducibilità della categoria di « spiritualità » alla categoria di « élite » ⁽⁷⁾.

4. L'accostamento alle fonti, necessario allo storico e al teologo per raggiungere il dato della « spiritualità » cristiana, per descriverlo ed interpretarlo, li farà necessariamente incontrare con il fenomeno della letteratura « spirituale ». Fenomeno dalla storia complessa, anche se ormai individuata nelle sue linee essenziali ⁽⁸⁾; dove entrano diversi tipi

(7) Ci sentiamo, pertanto vicini sia alla sensibilità di un G. DE LUCA (*Introduzione: Archivio Italiano per la storia della Pietà I*, Roma 1951, XIII-LVI; *Introduzione alla storia della Pietà*, Roma 1962), sia a quella di un E. DELARUELLE (*La piété populaire au Moyen-Age*, Torino 1975; e il notevole, esemplare saggio sulle « forme del sentimento religioso » al tempo del Grande Scisma in FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise* 14 (Paris 1964 727-879), sia agli orientamenti di G. DE ROSA, (*Religione popolare o religione prescritta? Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari 1978, 3-20).

(8) Un certo punto di riferimento può essere rappresentato dal contributo, dal titolo un poco a sensazione, di F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique: NRT* 82 (1950), 372-389. Ma se ne amplieranno senz'altro le prospettive leggendo H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale IV* (Paris 1964). Per la conoscenza di momenti significativi della tensione: E. VANSTEENBERGHE, *Au tour de la Docte Ignorance: Beitr. Zur Gesch. Phil. des Mittelalters*, XIV/2-4, Münster 1915; A. COMBES, *Essai sur la critique de Ruusbroec par Gerson*, I-III, Paris 1945-1959; M. DE CERTEAU, *Mystique au XVII^e siècle: L'Homme devant*

di generi o di espressioni letterarie: tra l'altro, sia il genere pratico-direttivo; sia il genere propriamente teologico, nel quale cioè si tenta una riflessione o una presentazione teologica dell'esperienza « spirituale ».

È evidente che soprattutto quest'ultimo tipo di espressione letteraria non dà immediatamente l'emergenza della spiritualità come esperienza; come neppure, per sé, il tipo di letteratura che propone delle dottrine spirituali. D'altra parte, però, sarebbe astratto non prenderle in considerazione: appunto come espressioni di un mondo in cui l'assimilazione o la personalizzazione dell'oggettivo cristiano appare come un interesse, una esigenza, un problema.

5. Resta così precisata, crediamo, l'angolatura specifica della nostra ricerca.

Per svolgerla, assumeremo come punto di osservazione — ovviamente retrospettivo — gli anni 1919-1920.

Sono gli anni in cui l'esigenza di una riflessione critica sui complessi fermenti « spirituali » presenti nel mondo cattolico occidentale determina il sorgere di Riviste impegnate precisamente su questa specifica dimensione della realtà cristiana. Si tratta di *La Vie Spirituelle*, a Parigi (1919-1920) e di *La Revue d'Ascétique et de Mystique* a Tolosa (1920).

Ed è sempre del 1919 l'istituzione, presso l'Università Gregoriana di Roma, di una Scuola Ascetico-mistica, approvata da Benedetto XV ⁽⁹⁾; anticipazione di quella che la Costituzione « Deus Scientiarum Dominus » di Pio XI configurerà poi come cattedra specifica per le Facoltà di Teologia.

Espressione sintomatica, anche se assolutamente iniziale, dell'attenzione critica richiamata, sarà in Italia il « Bollettino di Ascetica e Mistica » che — precisamente a cominciare dal 1920 — O. Marchetti, il fondatore e direttore dello studio romano appena citato, fu incaricato di stendere per la Rivista « La Scuola Cattolica » ⁽¹⁰⁾.

II

1. Due erano i vantaggi che Benedetto XV prevedeva dal buon funzionamento della « scuola » istituita dal P. Marchetti: il superamento di una lacuna nella preparazione teologica del clero; la « correzione » critica di « quell'ascetismo vago e sentimentale » e di « quell'erroneo misticismo che, o inventato liberamente dall'arbitrio individuale, o attinto a fonti sospette, non manca purtroppo anche oggi di serpeggiare nel popolo, con grave pericolo per le anime » ⁽¹¹⁾.

E, da parte sua, il Marchetti — nel Bollettino citato — faceva eco al testo papale: sia sottolineato il ritardo con cui il fervore di studi

Dieu (Mèl. De Lubac) II, Paris 1964, 267-282; J. LE BRUN, *La spiritualité de Bousset*, Paris 1973.

(9) Cf. AAS 12 (1920), 29-31.

(10) Sc. Catt. 48 (1920), vol. XVIII, 461-474.

(11) Cfr. testo citato alla nota 9: pag. 30.

« in campo ascetico e mistico » si presenta in Italia, a differenza della Germania, dell'Inghilterra, della Spagna e soprattutto dalla Francia ⁽¹²⁾; sia individuando le tendenze erranee o discutibili: nel cosiddetto « americanismo » da un lato, e nel « modernismo » dall'altro. La lettura delle due tendenze è sistematica: l'americanismo fiorisce nel modernismo e tutt'e due hanno una loro lontana radice nel quietismo ⁽¹³⁾.

D'altra parte, la tesi non era originale: essa era stata formulata da A. Gisler ⁽¹⁴⁾ e A. Bernareggi l'aveva ripresa tentandone però una riconduzione agli errori teoretici del mondo moderno, quali Pio IX aveva esposti e condannati nel Sillabo ⁽¹⁵⁾.

2. Non si riuscirà, certo, a dimostrare che Marchetti dia l'esegesi precisa del testo di Benedetto XV: cosa che, del resto, non ha per noi nessuna rilevanza. È vero, invece, che i due testi aprono delle piste sulla situazione, e che in essa intendono collocarsi. Il mondo religioso italiano — potremmo dire il mondo ecclesiale italiano — non esprime, al livello di elaborazione teoretica, un pensiero significativo sicuro sulla « spiritualità » cristiana o sulla « ascetica e mistica »; e l'insegnamento teologico istituzionale manca di Istituzioni ascetico-mistiche. L'affermazione è, anche per noi, in prima istanza documentabile: I. Colosio lo ha fatto con grande erudizione, collocando quella specie di « hapax » editoriale che rappresentano le « Istituzioni di ascetica e mistica » di A. IGHINA ⁽¹⁶⁾, e giustificando in tal modo le denunce che agli inizi del secolo erano state formulate ad esempio da un R. Murri ⁽¹⁷⁾.

Viceversa, sempre quel medesimo mondo esprime o recepisce — non semplicemente a livello pratico, di comportamento, ma anzitutto ad un livello di letteratura — delle posizioni discutibili o erranee. Se, per documentare, si cerca — secondo il suggerimento di Marchetti — nella direzione del Modernismo, un'espressione emblematica si potrà e dovrà ricercare nel « Santo » di Fogazzaro (1906): dietro il quale è difficile non vedere tra l'altro la presenza ed il clima rispecchiato e determinato dalla « Vie de S. François d'Assise » di P. Sabatier ⁽¹⁸⁾.

(12) Sc. Catt. 48 (1920), vol. XVIII, 461.

(13) *ib.* 465-467.

(14) *Der Modernismus dargestellt und gewürdigt*, 2 Aufl., Einsiedeln 1912. Cf. la presentazione dovuta a C. ORSENIGO, *La storia di una eresia*, Sc. Catt. 43 (1915), vol. IX, 344-348.

(15) A. BERNAREGGI, *Il Sillabo di Pio IX. Cinquant'anni dopo la sua pubblicazione*: Sc. Catt. 43 (1915), vol. VII, 307-322.

(16) I. COLOSIO, *Le « Istituzioni di teologia ascetica e mistica » di A. Ighina (1815-1906) e la spiritualità nell'Italia dell'800*: Chiesa e religiosità in Italia cit., Comunicazioni II, 50-103.

(17) R. MURRI, *Battaglie d'oggi*, (La cultura del Clero), Roma 1901, 74-80.

(18) Si veda, per questo, il contributo recente di L. BEDESCHI, *La « Vita di S. Francesco » di P. Sabatier*: *Russ. di Teologia* 18 (1977), 434-447. Un bollettino panoramico delle valutazioni contemporanee anche italiane offerto da A. COLLETTI, *La Vita di S. Francesco d'Assisi di Paolo Sabatier*: Sc. Catt. 32 (1904) vol. VI, 376-388; 424-442. Il fenomeno del risveglio francescano, non è evidentemente solo degli ambienti che si ritrovano nell'opera del Sabatier o vi simpatizzano. Non si dovrà sottovalutare in proposito la portata pastorale dell'impulso dato da Leone XIII al « movimento terziario »: cf. Enc. « Auspicato concessum » (17 sett. 1882). In merito, si veda: C. BALIC, *L'anima francescana del B. Contardo Ferrini*: Misc. Contardo Ferrini (Roma 1947), 28-42.

Quanto alle tendenze americaniste, o ispirate all'americanismo, credo che fatteremo a trovare espressioni letterarie che lo teorizzino o che esplicitamente lo combattano. A. Bernareggi ha richiamato di sfuggita — scrivendo nel 1915 — che « sorto e assai diffuso in America ad opera specialmente del P. Hecker... ebbe fra noi una breve ora di notorietà per le polemiche, cui aveva dato occasione una libera traduzione francese della vita dell'Hecker stesso, scritta dall'Helliot » ⁽¹⁹⁾. Bernareggi non dà riferimenti più precisi e la notizia stessa sembra essere data quasi come una reminiscenza (si pensi anche solo alla grafia approssimativa dei nomi dei protagonisti) ⁽²⁰⁾.

Certo, i primi decenni del secolo potevano anche da noi rappresentare un ambiente in cui potesse trovare giustificazione e risonanza un'opera come quella di Dom Chautard, *L'âme de tout apostolat* ⁽²¹⁾: ma il suo diffondersi e la sua penetrazione formativa nell'ambiente italiano, dei preti e dei laici, è certamente un fatto che si verifica dopo gli anni '20 ⁽²²⁾.

Sarebbero pure qui da ricordare le opere di A. Giacomelli alle quali — secondo G. DAL GAL - Pio X avrebbe fatto allusione nella Allocuzione concistoriale del 3 luglio 1907: « E tutto questo e mille altri errori li propagano in opuscoli, in riviste, in libri ascetici e perfino in romanzi... » (cf. S. Pio X papa, Padova, 1954, 371, nota). Sarà curioso leggere invece la nota sostanzialmente benevola dedicata ad *Adveniat Regnum tuum - L'anno liturgico* da « La Scuola Cattolica » di quello stesso 1907: 35 (1907), vol. XII 92-93. Vedere, in proposito, oltre la rapida indicazione di F. MOLINARI, *Appunti bibliografici sul modernismo italiano*: Sc. Catt. 99 (1971), Suppl. bibl., 146 (il quale rimanda a « L. BEDESCHI, *Circoli modernizzanti a Roma a cavallo del secolo*, estratto da *Studi Romani*, apr.-giugno 1970 -, nota 9), quanto è dallo stesso A. precisato in Sc. Catt. 105 (1977), 507-508. Un quadro orientativo, critico ed esauriente sul modernismo italiano e le sue interpretazioni, entro il quale collocare anche l'aspetto di cui ora ci occupiamo, è offerto da G. COLOMBO, *La questione del modernismo italiano*: Sc. Catt. 101 (1973), 140-159 e da F. MOLINARI - A. ZAMBARBIERI, *Nuovi studi sul modernismo italiano*: Sc. Catt. 105 (1977), 497-520.

(19) *Il Sillabo di Pio IX* cit.: Sc. Catt. 43 (1915) vol. VI. 310-311.

(20) Si veda però, nella medesima Rivista, la presentazione dell'americanismo e delle sue falsificazioni europee in un interessante articolo-documentazione di P. GHIGNONI, *Errori condannati e principii consentiti del così detto Americanismo nella Lettera del S. Padre al Card. Arciv. Gibbons*: Sc. Catt. 17 (1899) vol. XVII 275-280. Ne trascriviamo la conclusione: « Questo Americanismo germinò in America. Quanto di questo modo di vedere possa divenire modo di vedere d'altri fuori d'America non è qui da ricercare, e nemmeno se e in che misura questi modi di vedere siano stati o siano traducibili in modi di essere in altri paesi... Se con tale espressione (Americanismo) si vuol significare "lo stato delle città d'America, le leggi e i costumi di cui usano, non v'è ragione perché stimiamo di rigettarla" » (280).

(21) I ediz. francese 1910. Diretta ai sacerdoti, l'opera fa eco, concretamente, agli insistenti richiami di Pio X sulla « Vita interiore » o « soprannaturale », di cui ancora si parlerà.

La sua elaborazione, del resto, conosce delle tappe successive, a partire dal 1907. Si avranno notizie in Dom Giovanni Battista Chautard *abate di Sept-Fons*, trad. it., Milano 1939; D. MONDRONE, *Un uomo e un libro*: Civ. Catt. 91 (1940), vol. I, 286-297.

(22) Presentando la seconda ediz. francese, e quindi non supponendo ancora una traduzione italiana, « La Scuola Cattolica » scrive nel 1913: « Mai forse come ai nostri giorni si è resa necessaria la vita attiva dell'apostolato, che deve esercitarsi in una serie multiforme di opere esterne, intese a conservare nelle anime la fede e la virtù tanto insidiata. Ma v'è purtroppo un pericolo:

Il problema dell'azione cristiana, e delle sue condizioni interne di realizzazione nell'impatto con la sfera non solo sociale ma politica, entro le caratteristiche tensioni tra appartenenza allo Stato ed appartenenza alla Chiesa che qualificano la coscienza cattolica del nostro periodo, era nondimeno un dato di fatto. Ed è interessante leggere in proposito quelle pagine del Murri in cui egli — non senza circospezione — cerca di cogliere e di applicare alla situazione di fine secolo quella da lui ritenuta in sostanza l'anima di verità dell'americanismo. Lungi da lui negare l'importanza di momenti contemplativi nella vita del cristiano anche impegnato in azione ⁽²³⁾: ma egli vorrebbe cercare su nuove basi un rapporto tra natura e grazia, non tanto a livello individuale, quanto « nel campo della vita sociale e della storia dei popoli cristiani » ⁽²⁴⁾. In sostanza, si tratta di collocare la tensione o la lotta tra la natura e la grazia dove va collocata, e non altrove: « il principio falso... sta in ciò, che la vita cristiana, la quale procede dalla rettitudine e dalla bontà interiore dell'animo, debba poi... contenersi nei limiti e seguir le norme che a quella bontà interiore piace stabilire: con che si vengono a trascurare, come avessero un carattere relativo e fossero soggette ad interpretazioni diverse e mutevoli, le norme eterne ed eguali di giustizia sociale, di rivendicazioni economiche e politiche, di solidarietà e responsabilità civili o d'azione » ⁽²⁵⁾.

III

1. Se questa, nelle sue linee principali, è la panoramica della *riflessione* sulla « spiritualità » cristiana in Italia (e particolarmente in Italia Settentrionale) nel periodo di cui ci occupiamo, non si può non consentire che il bilancio che se ne ricava è quello di una sostanziale povertà.

Ma evidentemente, come abbiamo del resto rilevato, non si potrà ricondurre nei termini ristretti della sola espressione teoretico-direttiva circa la ascetica-mistica cristiana, il fenomeno storico vissuto della « spiritualità » nell'Italia Settentrionale post-unitaria. Dare la figura di questa « spiritualità », quindi farne emergere le linee essenziali della sua tipologia, dovrebbe propriamente avvicinarsi alla individuazione dei fermenti *autentici* in essa operanti.

Che la cosa sia tanto interessante quanto difficile, non c'è bisogno di sottolinearlo. È un lavoro di scavo che deve seguire concentricamente una molteplicità di piste, ma che deve privilegiare — in definitiva — una domanda-guida: quali sono le linee di valore cristiano, assunte ed

che tante opere esterne abbiano a distogliere gli uomini apostolici dalla vita interiore della pietà e dell'unione con Dio... Per questo non sarà mai lodata abbastanza l'opportunità di questo aureo libretto... Esso dovrebbe trovarsi tra le mani di tutti i sacerdoti » (41 (1913), vol. III, 398).

(23) Si veda, ad esempio, in *Battaglie d'oggi III*, (Roma 1901), il capitolo « Vita di cenobio », 35-46.

(24) *Ib.*, 49.

(25) *Ib.*, 57. Servirà ad inquadrare gli aspetti qui velocemente indicanti lo studio di M. GUASCO, in *R. Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*. (Roma 1972), 91-135.

assimilate vitalmente ed emblematicamente, che hanno permesso di dare in termini non di progetto teorico-direttivo, ma di vissuto reale la risposta alla domanda: che cosa significa essere-cristiano, realizzarsi-come-cristiano in questo determinato momento storico? Dal familiarizzarsi con esperienze personali, personalmente vissute, nelle quali si è andata costruendo in maniera autentica, dentro il contesto di cui si occupiamo, quella risposta, deriva la possibilità anche per noi di parlare o di presentare un momento storico determinato di « spiritualità » cristiana.

2. Individuato il continente o il livello del continente da esplorare, si potrà cercare anzitutto di individuare almeno due riferimenti, che ci permetteranno di procedere nell'esplorazione. Il primo è al quadro globale che ci è offerto dalla « spiritualità » della prima metà dell'Ottocento italiano; il secondo è all'obiettivo fragilità della spiritualità del modernismo.

Noi crediamo che le due linee dinamiche profonde della spiritualità del primo Ottocento italiano ⁽²⁶⁾ siano da ritrovare — secondo una certa gamma di articolazioni e di configurazioni diverse — da un lato nel grande tema e valore cristiano del senso e del primato della « Volontà di Dio »; e da un altro lato, nella particolare configurazione che riveste la ricerca della « carità ». Sono due linee: ma in realtà esprimono un movimento unico, nel senso che il secondo appare abbastanza regolarmente, nelle personalità spirituali notevolissime che si formano od emergono o giungono a maturazione nella prima metà del secolo, come lo svolgimento, la realizzazione, la contenutizzazione del primo. Personalità di azione: ma che non si determinano all'azione se non cercando la Volontà di Dio, se non realizzando una totale povertà interiore, uno spogliamento di sé che risponda al fatto di non avere altra norma che la ricerca della divina Volontà.

È un filone di spiritualità che può trovare l'avvio nella ricchissima intuizione ignaziana della « indifferenza »; la quale subisce, nel Seicento Francese, le riletture di Francesco di Sales (*Trattato dell'amore di Dio*) e di Vincenzo de Paul (« ne pas enjamber sur la Providence de Dieu »); e viene riproposta, secondo due moduli diversi ma egualmente esigenti, nel Settecento Italiano da uomini così caratteristicamente « apostolici » come Paolo della Croce e Alfonso de Liguori.

Non è né il quietismo, né il giansenismo, né la raffinatezza aristocratica di Fénelon: ma è il senso altissimo e profondo che l'opera è collaborazione con Dio; che il suo valore dipende dall'essere « carità », come quella stessa Volontà di Dio, a cui si fa riferimento costante; che l'operare non è un assoluto e quindi che l'uomo stesso non ne è il protagonista assoluto. È su questa trama di fondo che si orchestrano sia il tema della fede (vivere di fede è cercare e riconoscere la Volontà di Dio,

(26) Indicazioni: M. PETROCCHI, *Schema per una storia della spiritualità italiana negli ultimi cento anni*: Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano I (Padova 1969), 17-58; P. STELLA, *D. Bosco nella storia della religiosità cattolica II* (Zürich, 1969), e soprattutto D. BARSOTTI, *Magistero di Santi*, Roma, 1971. Si veda inoltre la voce *Italie*, in *Dict. de Spiritualité* (particolarmente per i secc. XVIII-XIX i contributi di A. PRA DI, P. STELLA, F. TRANIELLO, A. GAMBASIN).

fare la Volontà di Dio, abbandonarsi nelle cose e nelle vicende alla Volontà di Dio) sia il tema della croce (nella sua duplice, ma unitaria valenza: cristologica — il Crocifisso! — e « provvidenziale »).

Certo come si è detto, le personalità non sono identiche: e non sono tutte egualmente coinvolte nelle grandi tensioni del tempo. Rosmini o Maddalena di Canossa, pure spiritualmente tanto affini nel modo di « sentire » il discorso della Volontà di Dio e della carità, non hanno la medesima portata emblematica rispetto ai drammi culturali dell'epoca (problemi della fede e del pensiero moderno; problematica politico-ecclesiale).

E, ancora un Rosmini o una Maddalena di Canossa non sono un Don Bosco; e questi non è un Leonardo Murialdo.

Nondimeno, riteniamo che, in generale la sintesi spirituale profonda ispiratrice, alimentatrice o regolatrice sia quella che abbiamo velocemente profilato: e che ora potremmo riassumere nella formula « la carità nella Volontà di Dio e solo nella Volontà di Dio ».

Nei confronti di un « humus » spirituale tanto obiettivamente ricco e capace di alimentare delle solidissime ed eccezionali spiritualità cristiane, apparirà senza dubbio ridotta, anche sotto questo profilo, l'immagine di un Rosmini facile « conciliatore » o, più ancora, l'appello ad una ispirazione spirituale rosmينiana dei gruppi modernisti (27).

Sono, del resto, fin troppo note le pagine della « Vita » di Fogazzaro in cui T. Gallarati-Scotti, scrivendo nel 1920, presenta il bilancio critico sia del « Santo » fogazzariano (28), sia della « superficialità e insincerità » spirituali che l'Enciclica Pascendi ebbe il merito di rivelare.

« Non è difficile incontrare chi abbia così scarsa capacità di giudicare nella loro realtà gli avvenimenti, da descrivere il modernismo come un grande movimento mistico, completamente soffocato dalla persecuzione curialistica; una fioritura « meravigliosa » di nuova « primaver spirituale » su cui si è abbattuta la bufera dell'intransigenza facendo il deserto e recidendo ogni fronda viva. La storia dirà se non si debba piuttosto pensare che il pericolo di oppressione, di cui soffrimmo, abbia messo in luce la povertà di coscienza e di carattere senza cui nessun movimento religioso può resistere al suo dissolvimento... Il contrasto non ha fatto che abbassare il livello di tutti... ha scoperto le deficienze interne di molti tra quelli che apparivano profeti e santi, da lontano, e che lo erano solo nella forma e non nella sostanza. Ma svelato lo scarso contenuto delle grandi parole, mettendo violentemente ciascuno di fronte alla realtà viva che non può essere placata con frasi ambigue, ma che chiede una pronta risposta, in azioni rapide e dirette... Tutti i preti e i laici, che pensavano di poter trasformare la Chiesa in tre giorni e che, al primo urto con Roma, si squagliano e passano al campo nemico perdendo la fede per la quale dicevano di essere pronti a morire; è un fenomeno che non ha spiegazione se non nella gracilità di radici che avevano quelle fedi... La verità è che il loro misticismo era solo

(27) A questo proposito, ci sembra decisivo il contributo di F. TRANIELLO, *La spiritualità rosmينiana nella storia religiosa dell'Italia moderna: Spiritualità ed azione del laicato cattolico italiano cit.*, I, 105-139.

(28) *La vita di A. Fogazzaro*, Milano 1920, 403-461.

un larvato intellettualismo... La letteratura modernistica ha pagine alate di apologetica: ma i fatti hanno dimostrato come esse nascessero piuttosto da un atteggiamento di reazione antiscolastica che da una originalità di esperienze mistiche personali » (29).

3. I due riferimenti ora richiamati delimitano in un certo modo il nostro spazio di osservazione, ma non rendono per questo meno difficile l'impresa di riproporre positivamente l'immagine sintetica della autentica spiritualità cattolica nel periodo post-unitario. Vorremmo nondimeno tentare di approssimarci a questa realtà ponendo in rilievo alcuni dati: in parte situazionali, in parte espressivi di una nuova sensibilità spirituale.

a) Riteniamo che anche nel contesto post-unitario il problema emergente di spiritualità possa essere considerato quello dell'azione: azione sociale prima; inserimento nel quadro politico poi. Azione che prolunga ma anche qualifica diversamente la « carità » del mondo spirituale italiano del primo Ottocento: e pone in termini nuovi sia l'esigenza di « pensare » l'azione (si pensi in proposito — per l'azione sociale — a un Toniolo, a un Murialdo, a un Cerutti), sia le condizioni dell'azione del cristiano (rapporto tra vita interiore ed azione; rapporto tra azione cristiana concreta e principi cristiani direttivi; rapporto tra azione cristiana e riferimento alla Chiesa: in concreto, tra azione cristiana sociale e politica, e direttive papali).

Si tratta dell'aspetto situazionale più abbondantemente descritto dalle storie del Movimento cattolico: ma la cui portata « spirituale » è probabilmente colta in maniera insufficiente utilizzando solo lo schema di tensioni dialettiche quali « transigenti-intransigenti »; « progressisti-moderati » ecc.

Se in gioco è la qualità *cristiana* di un'esperienza e di una presenza, e se gli elementi sopra richiamati sono delle componenti qualificanti tale esperienza, sarà qui che bisognerà trovare il criterio di valutazione: quindi dalla concretezza, dalla genialità ma anche e, prima, dall'autenticità con cui essi vengono assunti, assimilati, integrati e proposti come linee di orientamento operativo per la realizzazione di autentiche personalità cristiane di azione.

Lo studio, anche in sede storica, del significato e dell'incidenza di una presenza cristiana in un determinato contesto, non può prescindere dall'autenticità cristiana di questa presenza stessa: e quindi non può prescindere dal prendere in considerazione il suo rapporto con il quadro ideale della autenticità cristiana.

b) Come lungo tutto l'Ottocento, si dovrà senz'altro ancora recensire — in questa spinta del mondo cattolico verso l'azione — un avvicinamento, un accomunamento del clero e del laicato. Non è solo un accomunamento di significato operativo: esso infatti ha indubbiamente o tende

(29) Ib., 493-495. Anche per tutto questo risulterà senz'altro significativo il rimando ad una serena quanto intelligente e critica disamina del libro di Gallarati-Scotti sempre in « La Scuola Cattolica »: X, *Un libro discusso. La « Vita di Antonio Fogazzaro » di Tomaso Gallarati-Scotti*. Sc. Catt. 48 (1920), vol. XIX, 411-429.

ad avere una valenza « spirituale », cioè di incidenza sul configurarsi della fisionomia cristiana sia dei laici impegnati, sia del clero.

Sarà, in proposito, particolarmente istruttiva la lettura dei documenti di Pio X: sia l'Enciclica « Jucunda sane » (12 marzo 1904); sia le lettere encicliche ai Vescovi italiani « Il fermo proposito » (11 giugno 1905) e « Pieni l'animo » (28 luglio 1906); sia, infine, l'esortazione « Haerent animo » (4 agosto 1908). Se ne deducono, in particolare, i seguenti elementi di descrizione:

— l'incidenza reale e comune, sia sul laicato che sul clero, della urgenza sociale.

— l'insinuarsi in ciò di uno spirito di insubordinazione alle direttive dell'autorità, in particolare della S. Sede;

— la tendenza nel clero a lasciare assorbire dall'impegno sociale tutto lo spazio proprio dell'impegno pastorale, perdendo così, tra l'altro, il senso dell'originalità propria della specifica missione del prete nella comunità cristiana e nella Chiesa;

— le tendenze a far perdere rilievo alla dimensione della interiorità, e del serio impegno per una ricerca di santificazione.

L'attenzione di Pio X non ci sembra, come invece più chiaramente sarà il caso di Pio XI, ordinata a tenere ed a condurre il discorso sulla santità cristiana simultaneamente sui due versanti, del laicato e del sacerdozio ⁽³⁰⁾.

La sua preoccupazione ci sembra più nel secondo senso: perché il sacerdozio nella Chiesa non venga interpretato come un « leaderismo » di tipo socio-politico; e perché, se e quando compiti di questo genere siano assunti, lo siano a determinate condizioni e sempre secondo corretto rapporto con l'autorità episcopale e pontificia. Ma, nel contempo, viene così anche indicato e sottolineato uno spazio differenziato del ruolo laicale ⁽³¹⁾.

A suo modo dunque, il papa Pio X avvia o promuove un discorso di « spiritualità » sacerdotale: ma non ci sembra che in Italia si possa indicare per il nostro periodo qualcosa di paragonabile a ciò che in Belgio rappresenta — in questo specifico settore — il card. Mercier e la sua pubblicazione, che avrebbe poi conosciuto vaste risonanze, dal titolo « La vie intérieure » (dove, è noto, si cerca di fondare lo « stato di perfezione » del Clero diocesano; mediante un ritorno ed una rilettura della teologia tomasiana dell'episcopato) ⁽³²⁾.

c) Un discorso da svolgere con attenzione, sarebbe quello sulla con-

(30) Cf. L. CRIPPA, *Il cristiano nella Chiesa. Per un accostamento storico-dottinale a Pio XI, maestro di vita cristiana*, Tesi della Fac. Teol. dell'Italia Settentrionale, Milano 1974 (estratto pubblicato, Milano 1976).

(31) Cf. anche A. VECCHI, *Linee di spiritualità nei documenti pontifici da Pio IX a Pio XII sull'Azione Cattolica: Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, cit., I, 380-383.

(32) Non che mancassero, beninteso, anche prospettive profonde di teologia del sacerdozio, o — meglio — della « missione pastorale »: quale appare, ad esempio, dal Card. Ferrari. Vedere G. PONZINI, *Aspetti della Pastorale del Card. Andrea C. Ferrari* *Arch. di Milano*, Tesi della Facoltà Teologica di Milano (1975-1976), I, 137-296.

cezione della « perfezione » e della « santità » cristiana, che va maturando in questo periodo. Se ne possono indicare in certo modo gli estremi: ma bisognerebbe nel contempo seguirne e documentarne la presenza e l'emergenza.

Gli estremi stanno, anche qui, da un lato, nell'Ottocento italiano che rilegge Francesco di Sales ⁽³³⁾: il Francesco di Sales della « Vita Devota ». Ne nasce un orientamento verso la presentazione della perfezione-santità possibile in tutte le situazioni; quella che, per riprendere un'espressione di Pio XI, si potrebbe chiamare la santità del « quotidiano ». I nomi soprattutto di Frassinetti ⁽³⁴⁾ e di Don Bosco dovrebbero essere richiamati qui. Per quanto riguarda Don Bosco, del resto, la sua incidenza sulla spiritualità di un Pio XI, anche su questo punto preciso, sembra pienamente documentabile ⁽³⁵⁾.

Da un altro lato dovrà invece essere ricordato il nome di Benedetto XV: a partire dal 1916, infatti, il papa innova decisamente il modo di concepire la santità eroica e le virtù eroiche, e quindi i criteri della santità canonizzata. (« in una dumtaxat situm sit oportet: fidei, iugis et constanti proprii status munerum et officiorum perfunctione »: decreto sulla eroicità delle virtù di Giov. Nepomuceno Neumann, dove si rimanda ad una prassi iniziata col giudizio sulla eroicità delle virtù di Giovanni Battista di Borgogna: appunto nel 1916, cf. AAS XIV, 1922,23) ⁽³⁶⁾.

d) Un ultimo dato sul quale vorremmo attirare l'attenzione è l'emergere documentabile, precisamente sul versante del « laicato » impegnato nell'azione a risonanza sociale, di quella intuizione che porterà poi, attraverso un lungo tragitto scarsamente compreso e comunque non ancora concluso, alla figura giuridicamente definita degli Istituti Secolari (Pio XII, 1947 e 1948).

Il nome che qui dovrebbe essere richiamato è quello di Elena Da Persico, — una delle animatrici iniziali e comunque certo una delle « presenze » da non trascurare, crediamo, nello studio del movimento femminile cattolico ⁽³⁷⁾ — la quale dal 1910 ha ormai maturati quelli che sono gli elementi essenziali della sua intuizione. Il documento capitale per cogliere il senso di questa maturazione è il Diario attualmente ancora inedito e l'Epistolario diretto a Mons. Zamparo ⁽³⁸⁾.

(33) P. STELLA, *Italie* (V Période contemporaine. De la Restauration à l'Indépendance): Dict. Sp. VII/2, 2280-2281.

(34) L. MUZZI, *Frassinetti* (Joseph): Dict. Sp. V, 1138-1141.

(35) L. CRIPPA, *Don Bosco nella stima di Pio XII*: Sales. 37 (1975), 853-860; *L'imitazione di D. Bosco alla luce del magistero di Pio XI*: Sales. 39 (1977), 483-496.

(36) Basteranno i richiami a GABRIEL DE S. M. MADALEINE, *Normes actuelles de la sainteté*: « Trouble et Lumière » (Et. Carmélitaines) 1949, 175-188; A. DE BONHOMME, *Héroïcité des vertus*: Dict. Spir. VII/1, 337-343.

(37) Notizie in A. ROSSETTI, « Una vita apostolica ». *Profilo della Contessa Elena da Persico*, Verona 1954; M. RICCI CURBASTRO, *Elena da Persico operaia di Cristo*, Verona 1956; T. PICCARI (postulatore della causa di beatificazione), *Da Persico, Elena*: Diz. Istituti di perfezione II, 386-387.

(38) Entrambi trascritti e conservati presso l'Archivio dell'Istituto Figlie della Regina degli Apostoli (F.R.A.): rispettivamente sotto la dicitura *Testo 1* (pagg. 1-410) e *Testo 2* (pagg. 410-634) - L'accesso alla documentazione è tuttora riservato.

4. Il passo ulteriore che, a questo punto, ci resterebbe da compiere è quello di accostare le diverse fisionomie cristiane emergenti per cogliervi le linee maestre della sintesi cristiana di cui sono vissute: se tali linee si possono in un certo modo ricostruire, se permettono di giungere ad un quadro e quindi ad una tipologia in un certo modo unitaria o unitariamente caratterizzata di esperienza spirituale.

Lo spazio — abbiamo detto — si apre concretamente tra un mondo spirituale profondamente autentico, costruito sui due poli della Volontà di Dio e della carità, quale appare dai tipici rappresentanti dell'Ottocento pre-unitario; e la pseudo-spiritualità espressa dal « modernismo ».

Solo il moltiplicarsi di studi, di attenzioni, di ricerche a questa dimensione delle figure rappresentative del momento storico considerato, soprattutto di quelle tra esse per cui si avvia o è avviata la procedura verso la canonizzazione, permetterà — crediamo — di giungere a conclusioni significative (*).

Quanto a noi, ci siamo limitati a dei sondaggi assolutamente iniziali e in parte indiretti su Contardo Ferrini ⁽⁴⁰⁾, Toniolo ⁽⁴¹⁾, la Da Persico ⁽⁴²⁾, il Card. Ferrari ⁽⁴³⁾. Pensiamo che uno studio di questo genere potrebbe forse essere ripreso per lo stesso Pio X ⁽⁴⁴⁾.

Raccogliendo le nostre impressioni complessive, ci sembra giustificato presentare i seguenti rilievi.

a) Una continuità tra il clima spirituale della prima metà dell'Ottocento e quello in cui vivono le personalità che abbiamo ricordate, ci pare che indubbiamente esista: sia in Toniolo e nella Da Persico (in proposito sarà da valorizzare come test sintomatico la vita di Toniolo

(39) Oltre al taglio generale dell'opera collettiva già citata *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, ci limitiamo a ricordare ad esempio A. GAMBASIN, *Gerarchia e laicato in Italia nel Secondo Ottocento* (Padova 1969); le pagine dedicate alle « Matrici spirituali » dell'intransigentismo del Paganuzzi (54-94) e S. TRAMONTIN, *Lettere spirituali di un pioniere di azione sociale: D. Luigi Cerutti (1865-1934)*. L'introduzione dello studio ci sembra significativa « Alcune recensioni apparse al mio volume su don Luigi Cerutti... mi hanno spinto ad approfondire, nei limiti del possibile, la sua spiritualità. Non che non avessi intuito, e non avessi cercato di far notare, come gli impegni sociali e le attività organizzative del Cerutti fossero in derivazione diretta da una ispirazione profondamente religiosa ecc. » (*Chiesa e Spiritualità nell'Ottocento Italiano*, cit., 401-410).

(40) I nostri riferimenti saranno a: C. FERRINI, *Scritti Religiosi*, Milano 1911 (raccolti da C. PELLEGRINI) e a C. PELLEGRINI, *La vita del Prof. Contardo Ferrini*, 2 ed., Torino 1928).

(41) La prima biografia è dovuta ad E. DE PERSICO, *La vita di Giuseppe Toniolo*, Milano 1927 (citiamo dalla 3ª edizione, Verona 1959). Inoltre: F. VISTALLI, *Giuseppe Toniolo*, Roma 1954. Tra le opere è evidentemente di immediato rilievo, per noi, il volume *Scritti Spirituali, religiosi, familiari e vari I* (Città del Vaticano 1952), a cura di F. COSTA. Volendo un riferimento alla Rivista « La Scuola Cattolica », si leggerà D. MINORETTI, *Il Professor Toniolo*: 15 (1918), 337-343.

(42) I rimandi essenziali sono stati dati alla nota 35.

(43) G. B. PENCO, *Il Cardinal Ferrari, Arcivescovo di Milano*, Milano 1940.

(44) Insufficiente ci sembra, per l'allusività e la scolasticità del procedimento, quanto si può ricavare dalla biografia citata del DAL GAL, *S. Pio X papa*. E la notevole bibliografia presentata da M. VIAN, *Pio X*: Bibl. Sanctorum X, 916-919 sembra permettere di prospettare una lacuna per questo specifico settore della ricerca.

da lei pubblicata nel 1927: nelle pagine che ne tracciano il profilo spirituale ⁽⁴⁵⁾, si ritrovano indubbiamente alcune linee portanti della sua stessa spiritualità, sia nel Cardinale Ferrari ⁽⁴⁶⁾.

b) Su questa base si evidenzia la forte marcatura di ciò che i protagonisti stessi denominano come il « soprannaturale »: cioè anzitutto il senso, *cristianamente* determinato e situato, del primato, della consistenza, della trascendenza del « divino » rispetto alla natura, alla storia, all'uomo; e ancora il senso che questo riconoscimento non è a detrimento né dell'uomo, né della natura, né della storia, né della politica, né della cultura: ma è per l'uomo, per la cultura autentica, per la storia autentica.

L'armonia tra il « soprannaturale » (ciò che Dio, il Dio cristiano, è e fa) e il « naturale » (ciò che non è Dio, ma è e deve essere aperto a lui) è dunque obiettiva; ed è insieme un dato da « mostrare » concretamente al mondo.

L'alimentazione profonda e vissuta di questo riconoscimento va ritrovata nello spazio dato alla « vita interiore » o « soprannaturale »: che diventa spesso equivalente di preghiera, di meditazione, di frequenza ai sacramenti, di ascesi; ma che, più globalmente approda e si realizza in un riferimeto abituale a Dio, a Cristo, al S. Cuore, e che raggiunge — in un Contardo Ferrini ⁽⁴⁷⁾ ad esempio, ed in una Elena Da Persico — livelli propriamente mistici.

Dunque, all'interno della stessa personalità cristiana viene « saputa » e vissuta quella obiettiva armonia tra « naturale » e « soprannaturale ». In questa prospettiva la Da Persico ritrova e ripropone come ideale la formula: « contemplazione nell'azione » ⁽⁴⁸⁾.

c) Cristianamente determinato, come si è detto, questo senso del « soprannaturale » prende i contorni della *fede* cristiana e delle sue esigenze

(45) Si veda in particolare la sezione di pp. 111-143.

(46) Si legga in questa prospettiva l'ultima parte (l. III) dell'opera già citata di G. B. PENCO, 431-543.

(47) La presenza di una linea non solo « affettiva » ma mistica nel modo con cui il Ferrini visse la sua esperienza cristiana, ci pare proponibile, leggendo i suoi scritti spirituali. Ma esiteremmo a seguire il PELLEGRINI nella sua analisi e nella collocazione cronologica dell'ascensione mistica: *op. cit.*, 171-200. Forse è pure questo un aspetto che (qualora ci sia reso possibile dalla documentazione) dovrebbe essere ripreso.

(48) Una biografia « spirituale » della Da Persico dovrà mettere in luce l'evolversi e il determinarsi di questa intuizione: così come le vicende che hanno reso difficile la utilizzazione pubblica della formula. La formula ha sapore ignaziano: non nel senso di un rimando documentabile ad Ignazio di Loyola o al Nadal, ma in senso sostanzialmente obiettivo. L'intuizione ricorre per la prima volta, nel Diario, in un'annotazione per l'Immacolata (8 dicembre) 1911: « Gesù, mio sposo, un'altra grazia ti chiedo in questo giorno avventurato: che la mia vita sia di contemplazione nell'azione; che le sollecitudini dell'azione per le anime non disturbino la mia contemplazione continua di te; che anche quando corro a sciogliere le tue missioni presso i tuoi discepoli, io sia sempre Maddalena, non Marta » (*Testo* 1, 176). Nel luglio 1912 la chiave della sintesi è trovata nell'obbedienza alla missione (*ib.*, 209): e l'azione di cui si parla è « la missione dove egli mi vuole, nella stampa e nell'azione sociale » (*ib.*, 229).

ze a livello di pensiero e di azione: e il suo test — se così si può dire — diviene il modo con cui si vive l'appartenenza alla Chiesa.

È concretamente il discorso dell'ubbidienza su cui tanto Pio X insisterà. Ubbidienza non facile né vissuta senza senso di responsabilità, da un Contardo Ferrini ad esempio ⁽⁴⁹⁾; o da un Ferrari ⁽⁵⁰⁾; o da un Toniolo, o da una stessa Da Persico ⁽⁵¹⁾. Ma ubbidienza reale, si direbbe intera: lontana non solo dalla ribellione aperta, ma anche dalla sottomissione tendenzialmente casuistica, e ultimamente riconducibile al « *silentium obsequiosum* », quale traspare in ambienti conciliatoristici, e in quelli modernisti ⁽⁵²⁾ i quali comunque in ciò non possono certo richiamarsi alla posizione morale e cristiana di un Rosmini.

« Intransigenti », dunque, ma non per sé integralisti questi santi: in quanto essi — come si è accennato — hanno fortissimo il senso che la situazione della Chiesa e dell'essere cristiani, all'incontro col mondo moderno, si deve risolvere stando, realmente, sulla sponda dell'ortodossia, cioè della coerenza e delle esigenze cristiane. È ciò che qualifica una presenza. Ed è questo che rappresenta una lezione permanente circa il discernimento spirituale ed i suoi criteri, su cui anche oggi giova riflettere.

GIOVANNI MOIOLI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

(49) Si veda, nella vita del PELLEGRINI citata, il cap. XIII: « I tempi di C. Ferrini, sue idee religiose, politiche e sociali ».

(50) G. PONZINI, nella tesi citata, lo ha messo in luce presentando la coscienza della missione episcopale del Ferrari. Un episodio da considerare con attenzione, anche sotto il nostro preciso punto di vista, sarà evidentemente quello della tensione dolorosa con Pio X.

(51) Per l'uno e per l'altra, riportarsi simultaneamente sia alla *Vita di G. Toniolo* scritta dalla Da Persico; sia alla biografia di E. Da Persico scritta dalla Ricci Curbastro, entrambe citate. Un episodio in un certo senso sintomatico, per il Toniolo come per la Da Persico, sarà il momento dei difficili rapporti con Pio X: momento che ha significato concretamente per entrambi — a livelli diversi — una estromissione: dall'Unione Popolare, per il Toniolo; dal movimento femminile nazionale cattolico per la Da Persico (aprile 1909). Ma, evidentemente, il discorso sulla collaborazione e sull'ubbidienza del Toniolo e della Da Persico nei confronti dell'autorità papale e delle sue direttive, non dovrà restringersi a raccontare questa pur sofferta vicenda.

(52) Sembra di questo tipo la sottomissione di Fogazzaro alla condanna del « Santo »: almeno così la presenza T. GALLARATI-SCOTTI, e così sembra difenderla nella *Vita* già citata del Fogazzaro stesso. (Cf. pag. 313, 447, 478 ad esempio). Effettivamente, la tensione tra sottomissione ed « obbedienza » cristianamente intesa, non facile anche sotto il profilo teoretico, è una delle difficoltà « spirituali » sintomatiche nel periodo di cui ci occupiamo. Una figura che la visse criticamente e — ci sembra — non sempre senza ondeggiamenti e riserve, è quella assai rappresentativa di G. Bonomelli. Abbiamo particolarmente presenti alcune pagine di G. GALLINA, *Il problema religioso nel Risorgimento e il pensiero di Geremia Bonomelli* (Roma 1974), 328-335.