

MADDALENA DI CANOSSA E ROSMINI

SOMMARIO: 1. La storiografia; 2. L'avvio dei rapporti Canossa-Rosmini; 3. Le «Commemorazioni» canossiane; 4. Due differenti posizioni spirituali; 5. Conclusione.

Inoltrarsi nei rapporti di Maddalena di Canossa (1774-1835) e di Antonio Rosmini (1797-1855)⁽¹⁾, due personalità così emblematiche della vita ecclesiale della prima metà del XIX secolo, significa fare oggetto di studio le origini di due notevoli congregazioni religiose sorte in quel torno di tempo, nonché l'anima di due spiritualità che si influenzarono reciprocamente pur mantenendosi in ambiti specifici distinti.

I rapporti dei due furono così profondi a livello di affinità spirituale e così compenetrati dell'ideale religioso da considerare la *charitas* sotto un profilo radicale, come un assoluto, di fronte al quale si delinea un'aspra ascetica canossiana del "Dio solo e Gesù crocifisso", e una concezione fondata sul "principio di passività", universalmente estensibile in Rosmini. A questa oblazione che coinvolgeva la totalità della persona umana aderiva non solo la Canossa con le sue intuizioni della vita spirituale, ma anche il Rosmini con la prima massima del suo celebre capolavoro ascetico *Massime di Perfezione adattate ad ogni condizione di persone* (1830): "Desiderare unicamente e infinitamente di piacere a Dio, cioè di essere giusto".

(1) Prestano attenzione ai rapporti Canossa-Rosmini le seguenti biografie sulla Canossa: I. GIORDANI, *Maddalena di Canossa*, Roma 1963⁵, 113-141.; M. GIACON, *L'azione caritativa e formativa di Maddalena di Canossa*, Roma 1974, 113-141; e quelle su Rosmini: G. B. PAGANI-G. ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, I, Rovereto 1959, 193-194; 212-213; 277-280.

1. LA STORIOGRAFIA

La storiografia ha finora appena delibato questo rapporto che riveste un significato particolare nella formazione spirituale del Rosmini e nella vicenda istituzionale della Canossa, la quale, per tutta la sua vita, dopo aver fondato con successo le Figlie della Carità, si era preoccupata della ricerca di un ecclesiastico idoneo a condividere la sua iniziativa, rimasta sempre una ipotesi sospesa, per dare inizio al ramo maschile parallelo alle Figlie della Carità. Quanto poco la critica abbia prestato attenzione a questo rapporto lo si evince non solo dalla maggior parte delle biografie sul Rosmini (Garioni Bertolotti, Giovanni Pusineri e Maria Murdocca) ⁽²⁾, ma anche dalla voce del *Dictionnaire de Spiritualité* di Francois Evain che rincorre giustamente i tre grandi ispiratori della spiritualità rosmينiana: S. Agostino, S. Ignazio di Loyola e S. Francesco di Sales, trascurando a piè pari l'influenza della Canossa quale presenza attiva nell'origine del pensiero ascetico rosmينiano e quale stimolatrice che determinò il Rosmini a fondare l'Istituto della Carità.

Giovanni Pusineri, storico del Roveretano, mezzo secolo fa dedicava in diversi fascicoli di *Charitas* articoli informatissimi a questo rapporto seguendo l'epistolario del Rosmini. Bisogna doverosamente ammettere che non approfondisce i punti nodali di questa relazione nei suoi passaggi più delicati e decisivi, limitandosi ad una cronaca onesta e ben ragguagliata, allestita in occasione dell'anno della beatificazione della Canossa da parte di Pio XII (1942). L'assunto di una mezza dozzina di puntate dedicate a questo storico legame viene così delineato dal Pusineri:

I figliuoli del Rosmini vedono e onorano nella Beata Maddalena di Canossa una loro protettrice, quasi una loro Madre spirituale, per gli stretti legami che unirono le due grandi anime della marchesa Veronese e del nobile Roveretano. Per quindici anni (1820-1835) la loro vita fu molto congiunta, e i consigli che l'un l'altro si diedero... lo zelo delle anime, l'attaccamento alla Chiesa e al Papato li mettono sullo stesso piano, e li circondano della stessa luce di santità ⁽³⁾.

(2) G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, II, (1817-1822), Milano 1968, particolarmente 262-267; 355-357; 418-419; 432-435; III, 180-182; 201-204; 276-284; 379-386; anche il IV e il V volume fanno cenni alla Canossa, ma meno significativi di quelli fin qui citati.

(3) G. PUSINERI, *Maddalena di Canossa e A. Rosmini visti nel loro carteggio*, «Charitas» gennaio 1942, 9 e *ibidem*, febbraio 1942, 25-29; marzo 1942, 39-41; aprile 1942, 55-58. Il Pusineri aveva anticipato il tema in «Charitas» settembre 1941, 204-205 e ottobre 1941, 217-218.

Questo intervento del Pusineri, anche se esprime un esplicito intento agiografico, tocca tutti i punti nodali di un rapporto che di per sé merita un approfondimento più esteso per essere valutato nello spessore della sua portata. Esso servì di guida agli storici che si occuparono delle relazioni intercorse tra i due fondatori di istituti religiosi.

L'opera di Tarcisio M. Piccari, domenicano, *Sola con Dio Solo* (1966) ⁽⁴⁾, si presenta come il contributo biografico più documentato e l'analisi dottrinale più impegnata sulla Canossa, anche se nell'estensione eccessiva (mille pagine) spesso tiene un tono discorsivo e divagatorio più che rigidamente pertinente. Molto utili possono risultare anche le molteplici documentazioni riportate in appendice al lavoro. Nella prefazione, l'autore precisa che l'archivista e il teologo, come lo storico, potranno svolgere, partendo da questo materiale, ulteriori indagini che in tale pur dilatato saggio sono state appena accennate.

E anche il rapporto Canossa-Rosmini viene appena toccato in una nota, del resto molto densa, ma rimasta a livello di indicativa informazione, mettendo le mani, però, sui punti salienti di un rapporto significativo nello sviluppo dottrinale dell'ascetica rosminiana, poiché si citano le lettere più importanti del Rosmini.

Lo scrittore Igino Giordani in una lucida biografia, *Maddalena di Canossa* (1963⁵) ⁽⁵⁾, che ha visto diverse edizioni, introduce un elemento nuovo in questo rapporto, quando evidenzia l'affinità spirituale della marchesa con Giuseppina Margherita Rosmini, sorella di Antonio, la quale diventa la grande occasione dell'incontro Canossa-Rosmini a Verona. Egli che sottolinea «la compenetrazione di anime» dei due, vede nella Canossa «la santa» «la madre amante»

(4) T. M. PICCARI, *Sola con Dio solo. Memorie di Maddalena di Canossa*, Milano 1966, a p. 41 sostiene che la fiducia posta nel Rosmini a chi aveva confidato il *Piano* tramite la sorella di lui, Margherita, restò «un gran sogno» e una «delusione». La Canossa tentò la stessa cosa anche con il sacerdote veneziano Francesco Luzzo, S. Gaspare Bertoni e con Antonio Provolo, questi ultimi due fondatori rispettivamente degli Stigmatini e della Compagnia di Maria per l'educazione dei sordomuti, a Verona. M. P. Peloso rivendica la fondazione canossiana di Venezia al Provolo, se non addirittura dei Figli della Carità, M. P. PELOSO, *Silenzi e parola. Don Antonio Provolo e i sordomuti*, Verona 1989, 130-141. M. GIACON, *L'azione caritativa e formativa di Maddalena di Canossa*, 124-125 attribuisce il *Piano* e quindi l'istituzione dei Figli della Carità alla Canossa, come, del resto, faceva il Rosmini.

L'autonoma intuizione della Canossa nei riguardi dei Figli della Carità appare deducibile dal suo *Piano* del 1799 e dallo spirito dato ai canossiani, v. G. ANDOLFO, *Spiritualità dei Figli della Carità "Canossiani"*, in *La chiesa veneziana dal tramonto della Serenissima al 1848*, Venezia 1986, 159-175.

(5) I. GIORDANI, *Maddalena di Canossa*, 113-137 evidenzia il ruolo svolto da Margherita Rosmini nell'Istituto delle Figlie della Carità.

dei poveri, una figlia di S. Vincenzo de' Paoli, – a cui si era ispirata nel suo Piano –, mentre il Rosmini incarna il pensatore che svolge il ruolo della carità della verità teologica, per cui coerentemente dovevano percorrere itinerari diversi pur accomunandosi in determinati punti di convergenza spirituale, già evidenziati dal Pusineri e in questa sede fatti propri dal Giordani.

Un canossiano, Modesto Giacon, in un saggio che penetra dall'interno la spiritualità della marchesa veronese (*L'azione caritativa e formativa di Maddalena di Canossa* [1974]) ⁽⁶⁾ sottolinea opportunamente il terreno comune di Canossa-Rosmini, di dedicarsi, cioè, alla educazione, alla istruzione dei poveri, all'opera della dottrina cristiana. Contemporaneamente egli rileva le notevoli divergenze nel concepire una congregazione di sacerdoti dediti a questo scopo. Rosmini ha la tendenza ad allargare l'ambito della carità fino a incorporare la pastorale parrocchiale, la Canossa si limita ad una carità settoriale, dedita esclusivamente alla educazione ed istruzione religiosa dei poveri, senza voler assumere una istituzione ufficiale ecclesiastica come la parrocchia. Questo punto di vista così diverso nel disegnare i Figli della Carità – cioè «l'immagine della carità» secondo una felice espressione del Rosmini – fece cessare ogni collaborazione tra i due, pur nella continuità di una reciproca stima e amicizia, ma procurò, secondo il Giacon, «soltanto una cocente delusione» alla marchesa. Nonostante questa interruzione di rapporti di collaborazione, l'Istituto della Carità del Rosmini non sarebbe sorto se non avesse avuto la prima sollecitazione nella intraprendenza della Canossa.

La *Vita di Antonio Rosmini* (1959) ⁽⁷⁾, nel primo tomo del Pagani-Rossi – sacerdoti dell'Istituto della Carità – che costituisce la biografia più informata e poderosa prodotta dalla storiografia rosmينiana, oltre a dare un risalto tutto particolare a Giuseppina

(6) M. GIACON, *L'azione caritativa e formativa di Maddalena di Canossa*, 113-120; 124. In *Appendice*, 214-227 si riportano il Piano B.6, progetto canossiano per l'istituzione delle Figlie della Carità e la *Regola per la dottrina cristiana*.

(7) G. B. PAGANI- G. ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini* cit., 278 sgg. hanno il merito di accennare al principio di passività quale premessa generale che presiede la spiritualità del Rosmini, ma non hanno avvertito la sua consapevole prospettiva ecclesiologica. F. PAOLI, *Della vita di Antonio Rosmini, Memorie*, I, Torino 1880, 68-73 accenna ai contatti epistolari Canossa-Rosmini e afferma che «questa santa donna fu l'occasione che la divina Provvidenza adoperò per far conoscere ad Antonio Rosmini i disegni che aveva sopra di lui», 69. Secondo B. Balsari, *Antonio Rosmini. Cenni Biografici*, Firenze 1924, 17, la marchesa prese «ad eccitare caldamente il Rosmini a fondare lui pure un Istituto di Figli della carità simile al suo... e fu in questa circostanza che gli balenò alla mente la prmissima idea dell'Istituto della Carità».

Margherita Rosmini e al ruolo da lei svolto presso le Figlie della Carità della Canossa, precisa quella che ritiene la più decisiva motivazione per cui Rosmini non assecondò la profferta della marchesa che lo prefigurava «fondatore» del ramo maschile del suo Istituto canossiano femminile. Al Rosmini quella iniziativa non sembrava sufficientemente suffragata da circostanze provvidenziali tali da esprimere una fondata «voluntas Dei». In altri termini egli si conformava al principio di passività, secondo cui sono le circostanze che lo sospingono a realizzare un piano caritativo che esprima un qualche spiraglio soprannaturale, di fronte al quale la sua volontà nient'altro deve fare se non assecondarlo. Coerentemente l'iniziativa della Canossa, al di là dei suggerimenti dati ad un'ipotesi organica generale, non gli sembrava fornita di tutti quei segni che necessariamente rimandassero ad una epifania di «digitus Dei» per assumere in prima persona l'iniziativa che lo facesse protagonista di una nuova congregazione regolare.

Un altro sacerdote dell'Istituto della Carità – Alfeo Valle – già benemerito per diversi saggi dedicati all'ascetica rosminiana, nell'anno della canonizzazione (2-10-1988) ha dedicato un nutrito articolo a *Maddalena di Canossa e Antonio Rosmini* nel volume *Maddalena di Canossa nella gloria dei santi* (1989) ⁽⁸⁾ ove si raccolgono gli *Atti* di un convegno dedicato alla santa e all'ambiente socio-religioso che ha visto nascere il suo istituto, cioè il territorio comprendente Verona fino a tutto il Lombardo-Veneto.

Il Valle, che minuziosamente segue i vari contributi portati su questo tema del rapporto Canossa-Rosmini, approfondisce sulla linea del Pagani-Rossi, l'intuizione madre rosminiana assegnabile al principio di passività, nei riguardi del quale la Canossa ha giocato il ruolo di circostanza determinante nel realizzare un piano esprimente per Rosmini una «voluntas Dei» di segno negativo, che nel caso specifico lo allontanava dal progetto canossiano. Il Valle si distingue nettamente oltre che dalla tradizione storiografica canossiana anche da quella del suo Istituto quando si tratta di determinare la paternità delle *Massime di Perfezione* (1830) ⁽⁹⁾, che

(8) A. VALLE, *Maddalena di Canossa e Antonio Rosmini* in *Maddalena di Canossa nella gloria dei santi*, Verona 1989, 231-252, lo stesso art. è riprodotto anche in "Speranze", 3 (1990) 2-17 (suppl. al n.4 di «Charitas»).

Il Valle rileva la totale paternità delle *Massime di Perfezione* al Rosmini, e nega qualsiasi influsso della spiritualità canossiana su di esse.

(9) A. ROSMINI, *Massime di Perfezione* (Prose ecclesiastiche, ascetica, I), Roma 1976, in questa edizione critica rinnovata il Valle afferma che le *Massime di Perfezione* "rappresentano lo sviluppo e l'applicazione del principio di passività, un primo punto chiaro di arrivo", 283-284.

egli attribuisce in tutto e per tutto al Rosmini. Sotto questo profilo egli si differenzia non solo da Igino Giordani e da Modesto Giacon, ma anche dal Pusineri e dal Pagani-Rossi, storici rosminiani. Tutti questi sono dell'opinione che l'ispirazione, e non solo l'ispirazione, delle *Massime di Perfezione* sia riportabile unicamente alla Canossa.

Resta, tuttavia, ormai acquisito alla critica che le *Commemorazioni...* e i *Riflessi...* ⁽¹⁰⁾, elevazioni ascetico-devozionali sulla passione di Cristo, appartengono alla Canossa, mentre il Rosmini vi avrebbe apportato solamente qualche ritocco di ordine letterario, lasciando intatta la sostanza. Appunto su questa medesima posizione si pongono Emilia Dossi ⁽¹¹⁾, canossiana, la curatrice del notevole *Epistolario* della fondatrice, sia il Valle. Tale convergenza della storiografia canossiana e di quella rosminiana dimostra come al di là di un amore legittimo del proprio istituto, ormai non si registra più il settecentesco «odio di tonaca», ma prevalga la tendenza di aderire ad una disincantata «obiettività» storiografica. Siffatta nuova attitudine di allestire la storia risulta confermata dal volume citato, *Maddalena di Canossa nella gloria dei santi*, ove si trovano due contributi di studiosi rosminiani, uno di Luca Laner ⁽¹²⁾, oltre al menzionato Valle, assieme a quelli di canossiani

(10) A. ROSMINI, *Jesu Christi passio. Preghiere e pensieri*, Domodossola 1942², ed. curata da Giovanni Pusineri (autore di una sobria ma chiara biografia sul roveretano, il cit. *Rosmini*); *Le Commemorazioni dello spargimento del preziosissimo sangue del Signor Nostro Gesù Cristo*, 11-18 e i *Riflessi cavati dalle sette Commemorazione dello spargimento del sangue preziosissimo del Signor Nostro Gesù Cristo*, 20-29, sono preceduti da una breve nota in cui si afferma senza dubbio la paternità della Canossa.

Le Commemorazioni e i *Riflessi*, in edizione critica a cura di A. Valle si trovano ora in A. ROSMINI, *Operette spirituali* (Prose ecclesiastiche, ascetica, I), Roma 1985, 209-217; molto utile l'*Introduzione* (205-208) del Valle.

(11) MADDALENA DI CANOSSA, *Regole e scritti spirituali*, II, Roma 1985, ed. critica a cura di E. Dossi di cui si veda la *Presentazione*, 171-176 ove si rivendica alla Canossa la paternità delle *Commemorazioni* e dei *Riflessi* implicitamente polemizzando con M. Colagiovanni e B. Conti che ritengono la questione ancora *sub iudice*, cf. M. COLAGIOVANNI - B. CONTI, v. *Preziosissimo sangue*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VII, Roma 1983, 814; anzi essi ritengono che solo i *Riflessi* sono «probabilmente» della Canossa.

(12) L. LANER, *S. Maddalena di Canossa venerata da Antonio Rosmini*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei santi*, 81-86, oltre la permanente stima del Rosmini per la Canossa si accenna anche a quella della sorella di Antonio, Margherita, la quale scriveva al fratello (1-3-1820) sulla marchesa: «Sorpassa in santità quanto di essa mi immaginava», 85. La stima reciproca tra Rosmini e la Canossa viene sottolineata da G. Bozzetti: «Queste (relazioni) furono dominate soprattutto da quell'intuito e da quella comprensione reciproca per cui ciascuna di queste due anime grandi sentì nell'altra una vastità e sublimità singolare di

e di canossiane, senza che si possano rilevare posizioni polemiche sul ruolo della marchesa nei riguardi del Rosmini nel determinare la fondazione dell'Istituto della Carità.

2. L'AVVIO DEI RAPPORTI CANOSSA-ROSMINI.

Il primo incontro della Canossa con il Rosmini risale al febbraio del 1820 quand'egli era solo suddiacono. La donna non mancò di rilevare il talento eccezionale del giovane e in lei sorse subito il desiderio di farlo partecipe del disegno, finora solo vagheggiato, di coinvolgerlo nella fondazione del ramo maschile, i Figli della Carità, a cui desiderava infondere lo stesso spirito delle Canossiane. Questi Figli della Carità dovevano fiancheggiare le Figlie della Carità già ben avviate all'inizio del secondo decennio del secolo scorso. Un secondo incontro personale di Rosmini con la Canossa ebbe luogo nel 1821 quando, dopo l'ordinazione, egli passò per Verona ⁽¹³⁾. Ma è soprattutto dal frequente intreccio epistolare tra i due che si individua il delinearsi delle singole posizioni intorno al problema della nuova fondazione.

La consuetudine di vita con la sorella del Roveretano, Giuseppina Margherita Rosmini ⁽¹⁴⁾, donna di alti ideali religiosi che già aveva collaudato una carità filantropica ed efficace, fondando un orfanotrofio a Rovereto, convinse ancor più la Canossa che Rosmini costituiva un terreno fertile per la sua iniziativa di dare vita ai Figli della Carità. La Margherita in procinto di farsi canossiana veniva abilmente impiegata per saggiare il terreno sulla disponibilità del Rosmini allo scopo prefissato. La pronta risposta del Rosmini (15-3-1820) ad una lettera della Canossa indicava un futuro, ma concreto, candidato ad un'opera tanto impegnativa. Tra le motivazioni che potevano spingere la Canossa verso un giovane così promettente certamente c'era quella di scoprire in lui l'uomo di chiesa puro e disinteressato, di valorizzare la sua preparazione culturale

energie e una pietà di purissima tempra", *La marchesa di Canossa e Antonio Rosmini in Opere Complete*, a cura di M. F. Sciacca, Milano 1966, 2716.

(13) A. VALLE, *Maddalena di Canossa e Antonio Rosmini*, 231-233.

(14) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, XIII, Casale Monferrato 1894, 70. Il filosofo scrive (24-2-1823) alla signora madre Giovanna dell'arrivo di Margherita a Verona presso la Canossa: "Or andiamo a consegnarle Margherita, la quale starà seco fino a che le piacerà". La sorella di Antonio era andata all'istituto S. Giuseppe della Canossa a Verona per apprendere il metodo pedagogico da applicare all'orfanotrofio Vannetti a Rovereto di cui voleva attuare il pio legato, G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini*, II, 263-267. *L'Epistolario completo*, II, 263-276, Casale Monferrato 1887-1894 in 13 voll. d'ora in poi sarà citato riportando il n. del volume

di alto livello, che in aggiunta al nobile casato, lo faceva un elemento capace di assumere con responsabilità iniziative ecclesiastiche e posti di governo. Lo prova la lettera del Rosmini densa di valore religioso propria di un'anima che va alla ricerca della volontà di Dio con l'ardore della giovinezza:

Il mio solo desiderio è di servire Iddio, come ei vuole essere da me servito. Poiché in altra maniera non potrei farlo, ma in quella guisa ch'ei da me vuole, posso, perché Egli, volendolo, me ne dà anco il potere... è da supplicare il nostro Signore, ch'Egli si spieghi apertamente con noi, perché, spiegandosi, non abbiām più nulla (a) temere... Ottenuta la grazia, la marchesa mi comandi quello che saprà volere Iddio da me. Ed io... darò lode a Lui, che vuole servirsi delle cose deboli per confondere le forti... E mi porrò all'opera, qualunque essa sia ⁽¹⁵⁾.

Ormai non restava altro che cogliere l'occasione propizia da parte della Canossa e presentare il progetto dei Figli della Carità, che non tardò ad inviare. Anche se cronologicamente si è nel 1821 inoltrato, il *Piano* programmatico presentato al Rosmini risale ad almeno vent'anni prima, al 1800. Nel suo assunto generale risente l'influenza della Sacra Fratellanza ospedaliera di Verona del periodo delle guerre napoleoniche, momento storico particolarmente drammatico, quando la Canossa assisteva i numerosi ammalati, molto spesso soldati feriti nelle campagne militari svoltesi in Italia, con l'ausilio di altri laici molto pii e dediti a quest'opera di carità filantropica. Nel *Piano* ⁽¹⁶⁾ la Canossa supera la provvisorietà di quell'assistenza infermieristica fondata sul volontariato cristianamente ispirato, com'era la Sacra Fratellanza ospedaliera ove ella aveva espletato la sua prima esperienza caritativa, per presentare un progetto organico sistematico secondo i canoni che prevedono una congregazione religiosa astratta dai voti religiosi. Essa, forse, non pensava, all'inizio del secolo, di fondare una congregazione religiosa di diritto pontificio, canonicamente esente dall'ordinario

(15) G. PUSINERI, *Maddalena di Canossa e A. Rosmini*, 10, questa lettera completa è inedita e, ovviamente, non appare nell'*Epistolario*.

(16) MADDALENA DI CANOSSA, *Epistolario (1774-1835)*, II - 2, Roma 1978, 1415-1419. Questo piano può essere considerato "l'atto di nascita dei Figli della Carità" e risale al 1799. Sicché i Figli ideati per primi dalla Canossa trovarono la realizzazione dopo la nascita delle Figlie, pensate dopo e realizzate prima dei Figli della Carità.

La Canossa pur avendo lasciato numerosi *piani* (diciassette in tutto) che si trovano nell'*Epistolario*, II-1, e II-2, e ora raccolti in un fascicolo ad uso interno delle canossiane, quello inviato al Rosmini, il cit. e cioè il B.6-6, resta il fondamentale. Gli altri sono di volta in volta esplicativi di qualche singolo aspetto. Il GIACON, *op.cit.*, in appendice riporta questo piano (B.6-6) facendo capire che esso costituisce l'atto di fondazione ideale dei Figli della Carità.

del luogo, poiché proiettava ancora la sua opera in una dimensione diocesana e voleva che le donne unite tra loro in comunità con a capo una superiora, si configurassero con una situazione giuridica «dipendente immediatamente dal vescovo». Questa nuova congregazione o «unione pia» si fondava sui due massimi precetti di amare Dio e di amare il prossimo. Al primo si soddisfa con la vita d'unione con Dio, il *Dio solo*, quale sintesi di una spiritualità ascetica; al secondo esercitando le opere di misericordia corporale e spirituale.

Ad una comunità di costituenti religiosi che convivono in una stessa casa «col vincolo della carità», tre sono le imprescindibili opere di misericordia che la Canossa prefigge. Primo «sovvenimento»: *educazione*, cioè *necessità* dell'educazione dei ragazzi abbandonati, a cui bisogna trovare un luogo d'abitazione per dare un'educazione religiosa e umana con l'apprendimento di un mestiere, supplendo la famiglia che non hanno; secondo «sovvenimento»: *l'istruzione cristiana*, vale a dire *necessità* dell'istruzione religiosa che è distinta a seconda che l'ambiente è cittadino o quello di campagna, a cui bisogna provvedere con metodologie catechistiche distinte; terzo «sovvenimento nelle malattie e nella morte», sia per quelli che non possono accedere all'ospedale, sia per quelli degenti. La Canossa, anzi, progetta un ospedale gestito dai suoi religiosi, dal ramo maschile e da quello femminile, in cui a causa delle prestazioni gratuite del personale religioso vi possono essere accolte soprattutto le classi meno abbienti. Sotto questo profilo la Canossa operava un'azione sociale a favore dei più «abbandonati» dai mezzi di fortuna, perché in questa visione nell'ospedale, secondo l'istituzione del terzo «sovvenimento» (17), si veniva a formare un'unica classe di persone, tutte egualmente garantite per quanto concerne l'assistenza «nelle malattie e nella morte».

All'analisi rosminiana il *Piano* dei Figli della Carità sembrava peccare di utopismo, perché era incapace di fare i conti con la realtà che gli stava davanti gli occhi, soprattutto sotto il profilo socio-religioso. Poteva costituire una prova la situazione diocesana

(17) Il tema ospedaliero e infermieristico che ammette anche la direzione di ospedali e di orfanotrofi risulta essere dominante nel *Piano* B.7-7, del 1805 circa, in MADDALENA DI CANOSSA, *Epistolario*, II-2, 1420-1421; e T. M. PICCARI, *Sola con Dio solo*, 327 e *passim*; e 330-333. Per il testo del *Piano* e lo statuto della «Sagra Fratellanza» sorta a Verona nel 1796 ad opera del sacerdote Pietro Leonardi, a cui la Canossa diede tutta la sua collaborazione, per assistere spiritualmente e materialmente gli ammalati, cf D. GALLIO, *Introduzione alla storia delle fondazioni religiose a Verona*, in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, Verona 1971, 296-306.

dell'arcidiocesi trentina. «Guardo... tutto il clero che io conosco - dice il Rosmini- da per tutto ho rilevato una scarsezza grande di ecclesiastici, parrocchie senza pastori; pastori senza assistenza di cooperatori»⁽¹⁸⁾; mentre una parte notevole del clero cerca l'impiego in qualche ufficio ecclesiastico o nel fare il maestro in qualche scuola pubblica, trascurando la cura pastorale vera e propria. Un clero così svogliato nella cura d'anime difficilmente si lascerebbe catturare dalle finalità - i tre «sovvenimenti» previsti dal *Piano canossiano* - per vivere l'esperienza di una «comunità religiosa» e dedicarsi ad un umile servizio di educazione, di istruzione religiosa e di assistenza agli ammalati, e per di più fatto gratuitamente, «a puro fine di carità», come scriveva la Canossa. Queste sensate riflessioni del Rosmini, che rivelano un acuto osservatore della situazione religiosa diocesana trentina, sembrano una prima timida raccolta di materiale che verrà impiegato in un secondo momento, quando in un discorso organico scrive nel 1832-1833 *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*⁽¹⁹⁾, opera che resterà chiusa nel cassetto per circa quindici anni, fino al 1848.

Ad una constatazione così realistica il Rosmini fa seguire una riflessione originale che merita d'essere riportata per la novità che introduce nel quadro della presenza cattolica nella società moderna. Qualora si rifletta che egli viveva a Rovereto, in una cittadina provinciale, anche se molto sensibile al problema culturale -: «Il paese è piccolo, difficile, ciarliero, e critico. Ecco in quattro parole tutto»⁽²⁰⁾ - allora si comprende che il Rosmini, anche prima del soggiorno biennale a Milano, 1826-1827, viveva in una visione personale dagli orizzonti spalancati almeno per quanto concerne il contesto religioso della sua piccola patria e della sua diocesi.

Ed è opportuno sottolineare il significato di questa data ('26-'27) poiché a tale data, dal notevole lavoro di scavo aperto dalla storiografia rosminiana - G. B. Nicola, Giovanni Pusineri, Giovanni

(18) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, 395, lettera alla Canossa del 22-9-1821.

(19) Questo ricupero del laicato viene indicato nella prima piaga della mano sinistra della chiesa: «La divisione del popolo dal clero nel pubblico culto», v. A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, ed. critica a cura di A. Valle, Roma-Stresa 1981, 21-35. Il Rosmini, polemizzando contro il feudalismo infiltratosi nella struttura episcopale, combatteva l'individualismo che quella figura giuridica medioevale portava nella chiesa, la quale per sua natura è portatrice del principio della unità organica, cf. A. VALLE, *Esame storico-critico*, *ibidem*, 294-205. Come introduzione generale alla *Cinque piaghe* resta fondamentale F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Milano 1966, 201-246; v. pure C. RIVA, *Prefazione*, 9-38 ad A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, a cura di C. Riva, Brescia 1967³.

(20) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, 397

Bozzetti, Gioele Solari, Luigi Bulferetti, Pietro Piovani e G.B. Rossi – viene annessa una importanza decisiva. A seguito del soggiorno milanese a contatto con gli ambienti più vivaci della intellettualità del capoluogo lombardo, quel riferimento cronologico segna il passaggio dalla attività giovanile a quella della maturità, da un Rosmini “provinciale” e demaistriano a un Rosmini sciolto nel suo rapporto con i fermenti della cultura più aperta e già cattolicamente liberaleggiante. Per quanto attiene, tuttavia, il pensiero ascetico e mistico, il Rosmini ne aveva già posto le premesse e il primo promettente sviluppo di un itinerario spirituale inedito. Era quello il più originale nella panoramica generale piuttosto devozionale e asceticizzante dell'Ottocento italiano, ed anche europeo, che vedeva prevalere ovunque lo spirito degli *Esercizi spirituali* ignaziani dopo la rinascita della Compagnia.

Dalla situazione sopradelineata, cioè dalla incapacità di reperire una comunità di ecclesiastici, già così disamorati per una proficua azione pastorale sensibile alle esigenze educative dei giovani, il Rosmini traeva le logiche conseguenze e volgeva la propria attenzione ad una novità assoluta – dati i tempi in cui persisteva una marcata sottolineatura dell'autorità gerarchica – cioè all'universo laicale.

Andrebbe adunque per mio parere benissimo -scrive il Rosmini alla Canossa- che in questi tempi supplissero, alla scarsenza de' preti, dei laici bene istruiti e dabbene, il che difficilmente si può fare, se non si uniscono in una religiosa società. Così questi sarebbero un corpo di sussidio alla chiesa molto, non v'ha dubbio, vantaggioso; questi dovrebbero venire educati a un di presso come si educavano anticamente i preti, nella lettura, nella spiegazione delle sacre carte per quello che riguarda la vita, e nella pratica delle virtù. Ben istruiti così, non in scienze di curiosità, ma nella religione e nella morale, la loro arte e professione dovrebbe propriamente consistere nell'esercitare la carità verso gli altri, congiungendo (come ella dice benissimo) la propria santificazione ⁽²¹⁾.

In queste pagine dal sapore così attuale e così suggestive, egli esprime il proposito di inserire attivamente i laici nel ruolo finora tenuto esclusivamente dal clero. Sarebbe, tuttavia, eccessivo pensare che egli punti espressamente ad una declericalizzazione della chiesa; più propriamente egli mirava ad un coinvolgimento dinamico del laicato, fatto di nuovo attivo protagonista nella vita ecclesiastica, com'era nei primi secoli delle origini cristiane. Ai laici

(21) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, 396; I. GIORDANI, *Maddalena di Canossa*, 121 rileva nella Canossa «Il suo proposito di restituire al laicato l'onore e gli oneri della partecipazione attiva all'opera della edificazione della Chiesa».

riscoperti nella consapevolezza cristiana ⁽²²⁾ – anche se ammessi per la scarsità del clero in funzione di supplenza – spettava un ruolo determinante e preciso pur nella mutata situazione politica, all'indomani della avvenuta Restaurazione europea, che faceva valere una generale tendenza di conservazione anche in campo ecclesiastico.

Anche se Rosmini portava un cambiamento radicale al *Piano* della Canossa, poiché sostituiva i sacerdoti con i laici, con una prospettiva inedita di laici astretti dai canonici voti religiosi, ella sembrava non respingere una simile proposta. Difatti lo informa di tre-quattro elementi che vivono in una casa comune a Milano. Questi giovani di giorno vanno a lavorare e mentre nel tempo libero insegnano la dottrina cristiana, la domenica assistono gli ammalati e si prestano a collaborare nell'oratorio della parrocchia di appartenenza nella capitale lombarda.

Oltre al *Piano* la marchesa aveva steso per loro una specie di bozza, un piccolo manuale di preghiere, le *Commemorazioni* e alcuni *Riflessi* sopra di esse. Le *Commemorazioni* ⁽²³⁾ sono sette quadretti con cui l'anima pia contempla la passione di Cristo che non parte dalla agonia del Getsemani, ma dalla circoncisione. Si

(22) Sulla figura del laico in Rosmini, si veda: C. RIVA, *Attualità di A. Rosmini*, Roma 1970, 48-50 in cui il Roveretano già evidenzia il valore del battesimo quale fondamento del suo ruolo nella chiesa; A. NEGLIA, *Laici senza complessi*, Messina 1988, soprattutto 67-105: *Il laico nella chiesa* secondo il Rosmini; al laico viene prospettato un peculiare cammino alla santità, 107-146. Per l'emergere dei laici con il Concilio Vaticano II restano validi: Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1961²; K. RAHNER, *Il fondamento sacramentale dello stato laicale nella Chiesa*, in *Nuovi saggi*, II, Roma 1968, 417-443; per una "introduzione" a questo tema, cf P. SCALINI, *Laici e spiritualità laicale*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, II, Roma 1990, 1380-1399.

(23) MADDALENA DI CANOSSA, *Regole e scritti spirituali*, II, 177-185, le *Sette Commemorazioni del preziosissimo sangue e dei dolori di Maria*, e i *Riflessi cavati dalle sette commemorazioni del preziosissimo sangue e dei dolori di Maria* (con una *presentazione*, 171-176, di E. Dossi). Se si confronta l'edizione critica delle *Commemorazioni* e dei *Riflessi* della Dossi con l'ed. critica di A. Valle (A. ROSMINI, *Operette spirituali*, 209-217) allora si comprende la chiarificazione della verità che proviene dalla lettera del Rosmini (del 1826, anche se non reca la data) dove si dice che: "Mi sono preso la libertà di mutar in essi qualche frase; ma cosa di poco rilievo... Le *Commemorazioni* ed i *Riflessi* sono resi tali che si possono comunicare a qualunque, avendo tolto ad essi, appunto per questo, tutte le espressioni che potessero renderli particolari", cf A. ROSMINI, *Epistolario completo*, II, 169-170. Per es. il titolo della Canossa è: *Sette commemorazioni del preziosissimo sangue e dei dolori di Maria*; quello del Rosmini, reso meno particolare: *Commemorazioni dello spargimento del preziosissimo sangue del Signor Nostro Gesù Cristo*, tratte dalle due ed. critiche cit. Confrontandole si nota che gli interventi del Rosmini sono veramente solo formali.

tratta di una compartecipazione al dramma doloroso di Cristo che si avvia con una progressione vieppiù intensa alla crocifissione, fino alla apertura del costato sul Golgota. Il tema centrale è dato dalla meditazione, avvolta da una forte condoglianza affettiva, delle sofferenze di Cristo, considerando lo spargimento del sangue dalle sue piaghe.

Nelle *Commemorazioni* canossiane si prospetta una lirica devozionale avvolta da un'ardente compartecipazione di sentimento, collocandosi univocamente sul piano affettivo. Nei *Riflessi*, invece, che sono riflessioni di indole spirituale connesse alle sette commemorazioni, ci si trova sì di fronte al candore di una pia ingenuità, ad una schiettezza sincera adeguata ad un sentire religioso, quando è autentico, ma soggiacente si percepisce un implicito abbozzo di teoria ascetica.

Non si tratta, ovviamente, di un disegno organico con una articolazione sistematica, ma di un tentativo già abbastanza preciso, di individuazione di un tema con elementi caratterizzanti. Dalle piaghe del divino Crocifisso, con un processo mistico-deduttivo, vengono determinati la ragione, il termine e i mezzi della vita cristiana che mira all'itinerario della perfezione.

L'assunto essenziale di fronte al «discipulato speciale di GESU' CRISTO, vivendo ai piedi della sua Croce inaffiata dal suo preziosissimo Sangue, e dalle lacrime amarissime dell'Addolorata sua Madre MARIA» (24) è quello della «gratitudine» e «corrispondenza» che porta il Figlio della carità a vivere con uno «spirito generosissimo» che si esprime nella carità verso Dio, nella povertà e indifferenza di spirito, nella propria «cognizione», nella obbedienza ai superiori, nell'«annegazione» della propria volontà, nell'esercizio infaticabile della carità.

I mezzi che portano alla perfezione sono dati dallo «spirito della orazione» che trascinano con sé l'esercizio della presenza di Dio,

(24) A. ROSMINI, *Operette Spirituali*, 214-215 e MADDALENA DI CANOSSA, *Regole e scritti spirituali*, II, 182. Le differenze tra le due ed. critiche del Valle e della Dossi circa il passaggio citato si riferiscono solo alla interpunzione o al riassetto dei periodi; v. nota precedente. Per gli aspetti dottrinali connessi al sangue di Cristo nella riflessione teologica contemporanea che rimandano alla mistica della croce e alla devozione al S. Cuore, cf *Spiritualità oblativa riparatrice*, (a cura di A. Tassarolo), Bologna 1989 e a *La spiritualità del cuore di Cristo*, (a cura di A. Tassarolo), Bologna 1990.

Le virtù di «abnegazione», «obbedienza» e «povertà», che discendono dalla mistica della croce, cioè dal cuore di Cristo, costituiscono una serie di virtù chiamate «passive» e vengono ufficialmente difese da Pio XII nell'enciclica *Haurietis aquas* (1956, n.7) contro chi sostiene l'attivismo pastorale, cioè «l'azione aperta e indefessa per il trionfo della fede cattolica».

lo spirito di mortificazione, una «illimitata e tenera» devozione a Maria Santissima, mentre si tiene in continuazione sotto gli occhi l'«eternità» e il «Crocifisso». Accanto a questo complesso rigidamente ascetico, che definisce la vita interiore all'insegna della orazione, un altro mezzo è indicato nella carità verso il prossimo ogniquale volta venga richiesto il nostro «sovvenimento» e si è nella possibilità di realizzarlo. Carità che risulta come l'espressione esterna di una pregnante vita interiore fondata sullo spirito di orazione.

Come la Canossa con i *Riflessi* aveva commentato lo slancio devozionale delle *Commemorazioni* passando ad un primo tentativo teoretico di sistemare un pensiero ancora incerto di dottrina spirituale, così il Rosmini aggiunge ai *Riflessi* una specie di analitica appendice: la *Tavola*. Non si tratta di una chiosa che commenta un dettaglio, ma di un «commento», anzi di un rifacimento globale, notevolmente filtrato da una densa meditazione personale. Ne risulta una minuscola *summula* di pensiero spirituale e un primo schizzo per allestire un progetto di vita che porti alla perfezione.

Se si riflette ai contenuti di questa *Tavola di alcuni esercizi di pietà e pratica della vigilanza cristiana* ⁽²⁵⁾, si ha innanzi una dottrina spirituale in via di elaborazione. In questa sede è sufficiente toccare gli «esercizi divoti» di maggior spessore che il Rosmini presenta. Quando si vede che il Rosmini va alla ricerca di «un fondamento buono a tutto l'edificio spirituale» si avverte la consapevolezza di un progetto organico per la vita interiore, non abbandonato ad un insieme accomodatizio di pii esercizi mutuati dalla tradizione spirituale degli ambienti devoti. Innanzitutto egli precisa il significato del termine devozione – che è un «fervore di carità» in direzione al trascendente – e pone una gerarchia assiologica in questo ambito del devozionale sempre esposto ai facili sbandamenti. Il posto «d'onore» nella economia della *Tavola* va necessariamente convogliato ai «Misteri della SS. Trinità», quindi a quello della Incarnazione di Cristo, infine a Maria santissima. In questo «ordine» di valori spirituali, logicamente il Rosmini supera l'ambito proprio del livello devozionale, conferendo ad esso un fondamento che lo riscatta da qualsiasi rischio di dispersione pietistica.

(25) *La Tavola di alcuni esercizi di pietà ordinati alla pratica del primo mezzo sopra indicato consiste in "ispirito ed esercizio di orazione particolarmente mentale, e del cuore"*, in ed. critica: A. Rosmini, *Operette Spirituali*, 218-221. Il Valle l'attribuisce al Rosmini; il Pusineri, invece, propende nell'attribuirlo alla Canossa; v. A. Rosmini, *Jesu Christi passio*, 7 e 30 in cui afferma che la *Tavola* è un'appendice dei *Riflessi* canossiani. E. Dossi dopo le *Commemorazioni* e i *Riflessi* non riporta la *Tavola*, segno evidente che non la considera della Canossa, in Maddalena di Canossa, *Regole e scritti spirituali*, I, 177-185.

La vita cristiana tesa alla perfezione viene concepita come una «milizia» ⁽²⁶⁾, un combattimento di fronte alla nequizia dei tempi, in cui la «vigilanza» del ricercatore della perfezione si traduce in una lucida consapevolezza ascetica sempre presente a se stessa. In un decalogo concentrato in dieci punti vengono delineate altrettante tematiche che troveranno nel pensiero ascetico e mistico rosminiano un ulteriore approfondimento. Questi «mezzi» sono considerati ancora «pii esercizi», ma non tarderanno a diventare tematiche di più largo respiro quali parti integranti di un complesso dottrinale articolato. Essi avvolgono l'anima da ogni lato con un fondamento teologico-ascetico, oltre che da un clima celestiale: nel pensare costante alla onnipresenza di Dio; nell'astenersi dai peccati; nel vedere in tutte le cose le creature di Dio; nel contemplare in tutte le vicende la suprema provvidenza; nel salire dalle creature alle perfezioni di Dio; nel vedere negli uomini uno strumento della giustizia e della misericordia di Dio; nell'udire in tutte le cose una voce che richiama Dio; nell'apprendere dall'aspetto del mondo morale la santa prudenza di Dio; nel desiderare di conseguire il meglio in tutte le cose; nel concepire questa vita come una «spirituale milizia»; nell'usare frequentemente giaculatorie tolte dai Salmi.

A parte gli echi ignaziani ⁽²⁷⁾ emergenti da tematiche specifiche quali il dominio supremo di Dio su tutte le creature, il sentimento della creaturità dell'uomo, la concezione della vita cristiana intesa come un combattimento spirituale, questo schema di dottrina spirituale, categorico nel suo decalogo, individua già una caratteristica peculiare dell'ascetica rosminiana, quella di puntare sulla essenzialità di un sobrio equilibrio, senza perdersi in questioni accessorie. Sotto questo profilo una vita cristiana nella sua exteriorità di pratiche devote ha significato solo se basata sul fondamento di una pienezza di vita interiore. In tale orizzonte l'intimismo pietistico non risulta

(26) L. BOGLIOLO, *Teoresi e ascesi in Rosmini*, "Rivista rosminiana" 3 (1980) 221-238; certamente il Rosmini conosceva lo spirito del *Combattimento spirituale* dello Scupoli, anche se questo libro compare nella sua biblioteca nel 1835, v. G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati (1835-1837)*, VI, Milano 1990, 214. Lo Scupoli veniva raccomandato nelle *Regole* dalla Canossa come scrive M. GIACON, *L'azione caritativa e formativa di Maddalena di Canossa*, 105.

(27) Per l'influenza della spiritualità ignaziana sul Rosmini: U. BIAGIONI, *L'indifferenza ignaziana nella tradizione del Rosmini*, in *Conferenze rosminiane*, Milano 1955, 41-44; ma soprattutto F. EVAÏN, *Saint Ignace et Rosmini: une page peu connue de l'histoire des Exercices au XIX siècle*, "Revue d'ascétique et de mystique" n.156 (1963) 465-480, ove si sostiene che il Rosmini prende la dottrina del "discernimento" da S. Ignazio adattandola alla sua spiritualità.

Si veda inoltre l'importante *Introduzione* di F. Evain che curò l'ed. critica di A. ROSMINI, *Manuale dell'esercitatore*, Roma-Stresa 1987, 11-24.

mai essere un fine a se stesso, ma sfocia come esito all'azione operativa – al triplice «sovvenimento» – di carità verso il prossimo che con il suo bisogno costituisce già una richiesta di carità.

Le *Commemorazioni* e i *Riflessi* pubblicati postumi in *Jesu Christi Passio, preghiere e pensieri*, curati dal Pusineri dapprima e più recentemente dal Valle nell'edizione critica delle *Operette Spirituali* (nonché dalla Dossi nelle *Regole e scritti spirituali*), anche se apparentemente conglobati in opere del Rosmini – come potrebbe apparire dal titolo – nelle introduzioni i due autori ne rivendicano la paternità alla Canossa⁽²⁸⁾. Su tali scritti le *Commemorazioni* e i *Riflessi*, congiuntamente al *Piano* per la fondazione di una congregazione religiosa, il Roveretano intervenne con leggere modifiche formali, senza alterare la sostanza dell'assunto generale, riservandosi la «proprietà letteraria», com'egli scrisse alla Canossa. Queste preghiere, che manoscritte erano recitate ogni giorno dal Rosmini quale nutrimento di carattere affettivo alla sua spiritualità, si possono considerare il suo «libretto personale di pietà». Da alcuni «rosminiani», i sacerdoti Boselli e Bonetti⁽²⁹⁾, venivano attribuite allo stesso Rosmini, ignorando che quella riserva di «proprietà letteraria» costituiva la spiegazione di tutto, a favore, comunque, della paternità canossiana. Il Rosmini le trovava talmente efficaci che le aveva consigliate quale «manualetto» di pratiche pie per la congregazione *in fieri*.

Del resto tali preghiere canossiane di indole devozionale rappresentavano l'espressione della sua pietà largamente tributaria al preziosissimo sangue, anzi ne erano la conseguenza coerente. La Canossa nel corso del 1826, dopo aver creduto inutilmente di aver trovato in Rosmini il suo «alter ego» per costituire il ramo canossiano maschile, scriveva una suggestiva sintesi della sua intuizione mistica basata sulla croce.

Per la Congregazione dei Figli della Carità – scriveva al Rosmini – io vorrei, e crederei migliore che germogliasse veramente sul Calvario, tra Gesù Crocifisso e Maria Santissima Addolorata, e crescendo all'inaffio del Divin Sangue e delle lacrime di Maria, ardesse conseguentemente, anzi avvampasse di carità, ma per se stessa restasse nell'umiltà e oscurità della Croce⁽³⁰⁾.

(28) Sono riferite alla Canossa le *Commemorazioni* e i *Riflessi* sia dal Pusineri che dal Valle. La *Tavola* dal Rosmini viene attribuita alla Canossa, dal Valle al Rosmini, come si è riferito nella n.25.

(29) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, 169 il Boselli e il Bonetti qui menzionati (lettera non datata, ma della fine del 1826 o inizio del 1827) domandano al Rosmini di estendere questi «piccoli esercizi» anche agli altri intenzionati di appartenere alla «congregazione»; implicitamente pensavano che egli fosse l'autore, o quanto meno colui che ne aveva «la proprietà».

(30) MADDALENA DI CANOSSA, *Epistolario*, II-2, 801. Questo ispirato passaggio epistolare della Canossa faceva scrivere nella risposta al Rosmini: «Quanto a me

Siffatte preghiere, «le Sette Commemorazioni del Preziosissimo Sangue e i Riflessi sopra le medesime», il Rosmini trovava pienamente adeguate alla sua spiritualità, tanto che con un processo spontaneo di osmosi personale vengono assunte nell'ambito della sua privata devozione quotidiana.

3. LE "COMMEMORAZIONI" CANOSSIANE

Resta da indagare se le *Commemorazioni* fondatamente attribuite alla Canossa sono a loro volta da assegnarsi alla esclusiva iniziativa della Canossa, oppure se la paternità ultima sia da ricercarsi in qualche altro pio autore.

La devozione al preziosissimo sangue come la mistica della passione rappresentavano una pratica largamente diffusa nella tradizione della pietà italiana del secolo scorso. Un contemporaneo della Canossa, il santo vescovo Vincenzo Maria Strambi, passionista e vescovo di Macerata e Tolentino (1801-1823), aveva composto un preghiera riferita al sangue di Cristo molto affine a quella della Canossa. Anche una decisa assertrice della paternità canossiana, Emilia Dossi, notevole conoscitrice dei testi della marchesa, ammette che pure la Canossa dal canto suo riproponeva con le *Commemorazioni* un preghiera che trovava in S. Vincenzo Strambi un devoto ideatore. Infatti, a lui si deve il *Mese di luglio consacrato al preziosissimo sangue del Nostro Divin Redentore*, scritto su proposta dell'amico S. Gaspare del Bufalo⁽³¹⁾. Nel *Mese di luglio* o nel mese

piacciono quelle sue parole" (*Epistolario completo*, II, p.131). E il *Giornale dell'anima* (Roma 1964³) di Giovanni XXIII, devoto del preziosissimo sangue, rieccheggia puntualmente questo passaggio: "Così, e sempre più così, deve essere vivificata la vita che ancora mi resta a vivere quaggiù, ai piedi della croce di Gesù crocifisso, inaffiata dal suo preziosissimo Sangue e dalle lacrime amarissime dell'Addolorata, madre di Gesù e madre mia".

(31) M. COLAGIOVANNI - B. CONTI, v. *Preziosissimo sangue* in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VII, col.814. Questa dipendenza della Canossa da S. Gaspare del Bufalo può essere connessa anche prima della pubblicazione delle opere dello Strambi (che derivava da S. Gaspare del Bufalo), perché durante la prigionia napoleonica (1812-1814) S. Gaspare la diffuse in modo notevole, raggiungendo quindi anche la Canossa. Su S. Gaspare del Bufalo e la Canossa che ne mutua la spiritualità, v. R. GRÉGOIRE, v. *Sang*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XIII, Paris 1988, col. 332, ove, curiosamente, non si fa cenno del Rosmini. Sul Roveretano parla diffusamente D. BARSOTTI, *Magistero di santi. Saggi per una storia della spiritualità italiana dell'Ottocento*, Roma 1971, 47-63: *La devozione al preziosissimo Sangue nell'Ottocento italiano*; Id., *La devozione al preziosissimo sangue*, "Charitas" febbraio 1971, 10-13; e soprattutto E. Dossi, *Il sangue di Gesù in Maddalena di Canossa*, in *Il mistero del Sangue di Cristo e l'esperienza cristiana*, II, Roma 1987,

di *Giugno consacrato all'adorazione dei misteri del divin sangue* si può trovare la traccia delle *Commemorazioni* riferite ai sette spargimenti di sangue di Cristo, da cui la Canossa trasse larga ispirazione e affinità di devoti sentimenti, apportandovi tuttavia, una diversa formulazione certamente più vasta dei piccoli ritocchi formali a cui il Rosmini sottopose il testo canossiano delle *Commemorazioni*.

Il Rosmini avvertiva che la Canossa nel suo *Piano* e nella corrispondenza degli anni 1822-1823 propendeva nel determinare un insieme di pratiche di pietà assunte quasi fossero una devozione «esterna», sincera e fervorosa, ma che non affondava le radici nella tradizione patristica e liturgica della chiesa. La Canossa si rifaceva alla tradizione spirituale più tipicamente italiana, quella che faceva emergere la devozione al preziosissimo sangue, che nata cinque secoli prima con S. Caterina e ripresa da S. Maddalena de' Pazzi, non aveva trovato nell'Ottocento il suo sviluppo nella Toscana, ma soprattutto a Roma e nel Lombardo-Veneto, in particolare a Verona⁽³²⁾. Proprio in questo ambito dal delicato equilibrio per evitare ogni possibile formalismo devozionistico nei pii esercizi dei futuri Figli della Carità, il Rosmini prospetta una solida pietà per la Congregazione da fondarsi. Negli anni immediatamente seguenti alla ordinazione sacerdotale (1821) egli non s'impegna nelle attività pastorali, ma si ritira nel palazzo gentilizio paterno⁽³³⁾, condu-

737-764; e Alfeo Valle in A. ROSMINI, *Pietà cristiana e vita interiore*, Roma 1983, 49-56, ove si commenta la "donazione del proprio sangue insieme col Sangue di Gesù Redentore", profilando una teologia della riparazione partendo da una forte sottolineatura ascetica. Questa devozione è propria dei due santi S. Gaspare del Bufalo e S. Vincenzo Maria Strambi e da questi, tramite la mediazione del Rosmini, passa al papa Giovanni XXIII, *ibidem*, 60-62.

Sulla devozione a Gesù Crocifisso, alla "Mamma addolorata" e al Preziosissimo sangue, v. GIOVANNI XXIII, *Il giornale dell'anima*, 312-313, che si rifà alla Canossa; la devozione al sangue di Cristo Giovanni XXIII l'aveva appresa dal prozio, Zaverio, ancor fanciullo. Sull'influenza della mistica della croce in A. Roncalli, cf G. BATTELLI, *La formazione spirituale del giovane Angelo Roncalli: il rapporto con il redentorista Francesco Pitocchi*, in *Fede tradizione e profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, 1984, 47-84.

(32) Sulla spiritualità dell'Ottocento in generale: T. GOFFI, *La spiritualità dell'Ottocento*, Bologna 1989, soprattutto 128-135; e G. DE ROSA, *La chiesa al tempo della Restaurazione. I papi della Canossa*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei santi*, 15-40; sulla spiritualità dell'Ottocento italiano: M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana*, III, Roma 1979, 81-148, sul Veneto e Verona, 88 sgg.; cf *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, ove si possono vedere gli interventi sulla chiesa locale veronese di G. Buttarini (sull'episcopato del Morosini), di A. Vecchi (sulla spiritualità di Antonio Cesari), di D. Gallio (sulle fondazioni religiose), di F. De Vivo (sulla spiritualità attiva veronese), 103-319.

(33) Il Paoli (*Delle vita di Antonio Rosmini-Serbatì*, 45-46) parla della "vita contemplativa nella casa paterna" del Rosmini prima di passare alla vita attiva,

cendo un tenore di vita monacale, assorto nello studio e nel raccoglimento meditativo diventa interlocutore privilegiato della marchesa Canossa. Proprio per questo motivo nel corso del 1824 egli precisa un punto che aveva avuto finora una scarsa considerazione, cioè la formazione culturale dei candidati, soprattutto quella inerente la vita di pietà. Il Rosmini, pur essendo lontano dal guardare con sufficienza il devozionismo infiammato delle *Commemorazioni* canossiane, mira ad una devozione più “fondata” in cui sia pienamente riscoperto lo stile dell’«orazione» degli antichi cristiani e in questa consuetudine del pregare si recuperi progressivamente la pubblica ufficialità della «pietas» della chiesa, la liturgia. Questa nuova visione della ecclesiologia – rivissuta come misura del nostro rapporto con Dio che trovava nella preghiera liturgica della chiesa la sua espressione più piena – faceva dire al Rosmini che l’orazione tanto più è antica tanto più è «dotta», cioè ricca di significati teologici e insieme più «originale» e più «semplice» (34). Egli prospetta quindi un’orazione che sia «divozione grande e pubblica della chiesa» e non un esercizio devozionale privato e particolare, in modo che diventi lo spirito di ogni altra «pratica divota». In altri termini il Rosmini punta alla centralità dell’azione liturgica ufficiale della chiesa, verso la quale il devozionale poteva collocarsi come periferia marginale.

Sotto questo profilo egli voleva costruire una pietà fondata sulla teologia e considerava il dogma, più che una verità di ordine intellettuale, un generatore di solida pietà autenticata dalla ecclesiologia. Su questo punto specifico egli lascia appunti di notevole significato nelle lettere alla Canossa.

Nel Messale, nel Breviario, nel Martirologio -egli scrive- vi è un tesoro infinito di sentimenti solidissimi di pietà e di affetti tenerissimi. Ma per il comune degli uomini sono divenuti quasi troppo sublimi e difficili (35).

“seppellito quasi nelle cose celesti” (p.47), pellegrino di tutte le scienze alla ricerca del «sistema della verità». A. VALLE, *Rosmini e Rovereto*, Rovereto 1985, 14 sgg., sottolinea, tuttavia, anche le esperienze pastorali a cui il Rosmini si prestava; così fu parroco “supplente” per più di due mesi del 1822 a Lizzana, paese vicino a Rovereto, v. G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, II, 430-432.

(34) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, 501; in questa lettera alla Canossa del 9-1-1824 il Rosmini informa che questi “sentimenti circa le regole della divozione” già erano stati esposti nella sua opera *Della educazione cristiana*, Venezia 1823, che egli inviò subito alla marchesa. In questa seconda parte della lettera appare evidente l’intento pedagogico del Rosmini per portare la Canossa ad una esigenza di formazione teologica superiore, capace di regolare la devozione della futura congregazione.

(35) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, 509, lettera del 20-1-1824.

Proprio per questo motivo «il comune» o «l'universale dei cristiani» «sono bisognevoli di cose esterne per essere sollevati a Dio» – cioè si rende necessario il ricorso alla religiosità popolare che è una «limitata divozione» – , ma una «società d'uomini dedicati allo spirito» possono arrivare «a conoscere le nostre sante verità più a fondo» attraverso i libri liturgici ufficiali, i quali costituiscono «la divozione ferma e magnanima degli Apostoli» l'unica «divozione grande» della chiesa ⁽³⁶⁾.

4. DUE DIFFERENTI POSIZIONI SPIRITUALI

Questa posizione rosmينية sembrava opporsi in maniera discreta e neanche troppo implicita al manualetto devozionale, *Commemorazioni e Riflessi*, grondanti sentimento affettivo, ma estranei ad ogni supporto dogmatico ed ecclesiologico. E quasi vuol portare un fondamento dottrinale al fervore attivistico della Canossa che aveva al suo attivo in quel torno di tempo diverse fondazioni religiose: Verona, 1808; Venezia, 1812; Milano, 1815; Bergamo, 1820. Rosmini, invece, si trovava tutto assorto in una creativa meditazione ascetica e nella contemplazione intellettuale. Egli procedeva coerentemente dapprima con una riflessione da cui nasceva una costruzione ideale, per passare in un secondo momento al vissuto socio-religioso nella effettualità delle cose e degli uomini. Anzi a questa coordinata ideale, risultato di una complessa elaborazione e di uno sforzo di pensiero originale, dovranno uniformarsi cose e uomini, quando si dovrà passare alla fase della operatività.

La Canossa incline per temperamento alla vita contemplativa, incentrando la sua spiritualità sulla carità, la esprimeva in una duplice direzione: in passività mistica nell'unione intima con Dio e in attività operativa ascetica con i poveri delle più umili classi sociali. Da questo vissuto contemplativo ella si è come distolta per correre al richiamo apostolico operativo ascetico, sensibile alle urgenze del suo tempo ⁽³⁷⁾. Nella situazione della Canossa si procede quindi

(36) *Ibidem*. E. Dossi cerca di comprendere più che giustificare l'assenza di una cultura teologica specifica nelle figlie della Canossa scrivendo: "L'ignoranza, che attraverso i secoli, aveva dominato nel ceto femminile, specialmente in quello povero, non permetteva un'apertura mentale neppure sufficiente per approfondire i valori teologici, che rendevano preziosa la donazione di sé" (MADDALENA DI CANOSSA, *Regole e scritti spirituali*, I, *Presentazione*, 11).

(37) Per le due posizioni, nel modo di procedere del Rosmini e della Canossa, si veda rispettivamente A. VALLE, *Momenti e valori della spiritualità rosmينية*, Roma 1978, 15; e D. BARSOTTI, *Dio solo e Gesù crocifisso. Teologia di un carisma*,

dalla viva esperienza del vissuto religioso ad alto livello per passare al contatto dirompente di una realtà di emergenza come quella della educazione degli strati più umili e abbandonati della società. A questo proposito è sufficiente rilevare la situazione religiosa precaria di Verona (38), durante e subito dopo le occupazioni napoleoniche, con l'ignoranza religiosa del ceto popolare delle città e quella ancor più palpabile della campagna. La marchesa è consumata nel vivo fuoco dell'azione educativo-religiosa popolare dal cui seno tradizionale quasi assorbe una spiritualità devozionale, quella che nutriva il ceto di umile estrazione sociale sempre sensibile al richiamo compassionevole della crocifissione di Cristo. Rosmini, da parte sua, dopo l'ordinazione sacerdotale viveva ancora in un ritiro assorto del suo palazzo di Rovereto avvolto dall'atmosfera di una elevata solitudine feconda di creatività, particolarmente per quanto concerne il pensiero spirituale.

La marchesa, rimasta popolare nello spirito come «borghese» nel dinamismo dell'iniziativa, si caratterizza per una spiritualità semplice e appassionata, recepitata passivamente dal patrimonio tradizionale religioso degli ambienti devoti popolareggianti; considera la teologia quasi un lusso intellettuale che non può permettersi, perché totalmente immersa nel dinamismo delle opere di carità da realizzare

Milano 1985, 21. La teologia che il Barsotti descrive sulla Canossa non costituiva una consapevolezza di livello intellettuale nella santa, essa l'ha vissuta senza definirla concettualmente. Del Barsotti si veda pure: *Il carisma di S. Maddalena di Canossa all'interno dei carismi dei Fondatori del primo Ottocento*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei santi*, 63-80; più che uno storico il Barsotti è un mistico, che rivive con notevole finezza d'animo la spiritualità, fatta oggetto di contemplazione non di ricerca.

(38) Per la situazione in generale: R. Colapietra, *La Chiesa tra Lemennais e Metternich*, Brescia 1963; G. VERUCCI, *Chiesa e società nell'Italia della Restaurazione*, "Rivista di storia della Chiesa in Italia" 1 (1976) 25-72; D. MENOZZI, *tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in *Storia d'Italia, Annali, IX, La chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, Torino 1986, 795 afferma che le monarchie prerivoluzionarie ritornate con la Restaurazione tendono a mantenere il controllo sulla chiesa sia pur attenuato dalla prassi concordataria. M. VOVELLE, *Da Vendemmiaio a Fruttidoro anno II. L'altra cristianizzazione*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, Torino 1985, ed. it. a cura di F. Bolgiani, 661-695 sostiene che la scristianizzazione non nasce con la Rivoluzione francese, la quale con il culto alla ragione e all'Essere supremo si rivela, tuttavia, una tappa decisiva. Si diffonde durante il periodo di occupazione francese la pratica anticoncezionale, per Verona: G. BUTTURINI, *L'evoluzione della chiesa veronese dall'episcopato del Morosini (1773-1789) a quello dell'Avogadro (1790-1804) in Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, 103-146 e R. CONA, *Parrocchialità urbana e Maddalena di Canossa nella gloria dei santi*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei santi*, 41-52.

con urgenza. Rosmini, nobile di casato e anche di spirito, si precisa meglio nell'itinerario ideale di una spiritualità aristocratica e colta, filtrata da una ragione ordinatrice che tutto vuole sistemare al posto appropriato, disponibile illimitatamente a soddisfare le richieste della carità, dopo essersi giustificato metafisicamente sul valore dottrinale. È un contemplatore della carità prima di essere un realizzatore.

Il pensiero spirituale rosmينiano trovava nella Canossa come la base empirica incarnata o, meglio, la prassi cristiana realizzata da cui partiva l'analisi della sua intelligenza penetrante per elaborare una sintesi organica di carattere ascetico e mistico nell'ambito della più autorevole tradizione delle origini cristiane. Più che parlare di "ispirazione" della spiritualità canossiana su Antonio Rosmini, sarebbe più adeguato individuare nella sua azione un ruolo di stimolazione efficace, ma estrinseca alla concezione della dottrina rosmينiana. Il Roveretano nella sua elaborazione si configura più adeguatamente nella scelta di un metodo scientifico, nel ricorso alla tradizione cristiana, liturgica e patristica, e nella capacità di convogliare tutto questo articolato materiale in una compiuta visione ecclesiologica ⁽³⁹⁾.

Solo con molta circospezione, quindi, si può appena accennare che le *Commemorazioni* e i *Riflessi* canossiani hanno lambito le *Massime di Perfezione* di Antonio Rosmini. Le *Massime* possiedono un respiro universale e concentrano in sei principi tutto il distillato evangelico sotto il profilo ascetico e mistico, capace di diventare l'itinerario alla perfezione non solo per un affiliato ad una determinata congregazione, ma per qualsiasi religioso, e anche per i

(39) Sulla lezione liturgica e patristica del Rosmini e sulla sua ecclesiologia, si v. A. QUACQUARELLI, *La lezione liturgica di Antonio Rosmini e il sacerdozio dei fedeli*, Stresa 1970; e IDEM, *La lezione patristica di Antonio Rosmini*, Stresa 1980. Per l'ecclesiologia in generale: Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in *L'ecclésiologie au XIX siècle*, Paris 1960, per quella romana 77-114. Una sistematica indagine sulla ecclesiologia è quella di F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini* cit.; cf pure G. DI NAPOLI - R. BESSERO BELTI, *Problemi teologici ed ecclesiologici in A. Rosmini*, Stresa 1972, di cui si veda di Bessero Belti il cap. IV, 94-97: "Pregare" con la Chiesa; e il cap. XXI, 163-165: *La caduta del vescovo come "pastore"*, perché divenuto signore feudale. Il vescovo ha perso il ruolo di "magister charitatis" e di maestro della "scienza pastorale"; oggi quando si dice "scienza pastorale" si intende solo "la scienza dei parroci" non quella dei vescovi come avveniva anticamente, osserva il Rosmini. Egli parlando del vescovo quale maestro di carità sente l'influenza anche di S. Alfonso cf U. DOVERE, *Il "buon vescovo" secondo sant'Alfonso M. de Liguori*, in *Pastor bonus in populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella chiesa*, a cura di A. Autiero e O. Carena, Roma 1990, 115-149.

comuni cristiani. Le *Commemorazioni* e il *Riflessi*, invece, si rivolgono «ad alcune persone desiderose d'impiegarsi alla Gloria, ed al servizio d'Iddio» e si muovono nel campo del devozionale con la spinta di una oblazione ascetica totale, e appena nei *Riflessi* emerge *in nuce* un primo timido cenno di formulazione dottrinale. Nelle *Commemorazioni* e nei *Riflessi* è assente il riferimento esplicito del comando divino alla vocazione universale di tendere alla perfezione, ben diversamente da come avviene in Rosmini ove emerge palesemente l'influenza di uno dei suoi maestri, S. Francesco di Sales, fra i primi sostenitori di questa tesi, che fa obbligo morale a tutti i battezzati di tendere alla perfezione. Questa posizione che era estranea alla Canossa, ufficialmente sarà affermata in maniera autorevole dal magistero pontificio nel 1923 da Pio XI con l'enciclica *Rerum omnium* (26-1-1923) in occasione del terzo centenario della morte del santo di Sales ⁽⁴⁰⁾.

Rosmini possedeva una peculiare qualità dello spirito, quella di riuscire a trascendentalizzare, se così si può dire, tutto ciò che toccava, sublimandolo in una atmosfera di elevata nobiltà di concezione; e in questo salto qualitativo indicava la perfezione quale invito universale riferito ad ogni uomo come volontà evangelica rivelata. La Canossa, invece, si muove nelle zone del particolare della tradizione devozionale-ascetica, vissuta con un coinvolgimento appassionato, sempre assillata da problemi pratici di una congregazione femminile che riscuoteva ormai notevoli successi sul terreno delle realizzazioni.

Sospinti su strade così difformi, non desta stupore che nel corso del 1825 i due itinerari spirituali intorno alla progettazione ideale

(40) Pio XI, *Rerum omnium* in "Acta apostolicae Sedis", 15 (1923) 50 e costituzione conciliare "Lumen Gentium" n. 39. Del resto negli anni Venti, in concomitanza o poco prima dell'intervento pontificio, scrittori spirituali autorevoli sostenevano già la tesi della vocazione universale alla santità senza tanti *distinguo*. Basti ricordare A. Poulain, A. Saudreau, R. Garrigou-Lagrange, P. Pourrat, I. Arinter, Lamballe e soprattutto il padre domenicano V. Bernadot, nella "Vie spirituelle" del gennaio 1920, c. E. FOUILLOUX, *Les premières pas de "La vie spirituelle"*, "La vie spirituelle" marzo-aprile 1988, 157-167; il n. è dedicato a "La mystique pour tous?". I primi numeri di questa rivista a partire dal 1920 avevano lo scopo di dimostrare che non si poteva sostenere che la mistica sia riservata ad una *élite* e l'ascetica con la pratica devozionale agli altri, ma tutti i battezzati sono chiamati all'unione con Dio. Su questo problema v. un teologo speculativo tomista A. ROYO MARIN, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma 1961⁴, 259-268 e M. LA BOURDETTE, *Universale vocazione alla santità nella Chiesa*, in *La chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Baraúna, Firenze 1965, 1033-1044. D'altro canto quando Rosmini affermava l'universalità della carità non escludeva alcuno dal realizzarla, per questo le *Massime di Perfezione*, ed. critica cit., si rivolgono a tutti, cf l'inizio della prima lezione, 33.

dei Figli della Carità si differenziassero ad un punto tale da risultare definiti su posizioni consolidate ormai totalmente diverse. La lettera, scritta nel corso del 1825, rivelatrice di questo sviluppo divaricatore appartiene al Rosmini. Tale scritto anche a prima vista si configura come un piccolo “trattato” attento alle istanze della teologia ecclesiologica. In esso si loda «il fondamento» dei Figliuoli della Carità che il Rosmini ha «portati non solo nella mente, ma ben ancora nel cuore», soprattutto perché la Canossa aveva prospettato una base che andava dritta dritta al termine assoluto del messaggio evangelico, la «charitas», che dal suo interno principio dinamico si espandeva in tutte le direzioni.

Lo spirito immutabile della congregazione – scrive il Rosmini – è quello da lei stessa tracciato nel Piano comunicato, e spirante dalle affettuose Commemorazioni di sangue sparso dal nostro adorabile Signor Gesù Cristo: spirito di carità, carità di Dio, e carità del prossimo: santificazione interiore e propria, esteriore e altrui: contemplazione ed azione: i due perni della cristiana virtù ⁽⁴¹⁾.

Il Rosmini, che voleva condurre la Canossa ad una riflessione più comprensiva e perciò stesso più universale della “charitas” cristiana anche in riferimento al «bisogno della Santa Chiesa», suggerisce altri «esercizi di carità», oltre quelli già considerati dalla Canossa, che chiama «consimili», e cioè «il ministero della cura delle anime».

In questo passaggio decisivo Rosmini supera la fase ascetica e devozionale della Canossa – che almeno implicitamente rimandava ad una teologia cristocentrica, a quello del Cristo crocifisso grondante sangue – per affermare la centralità del mistero della chiesa per chi intenda operare con qualsiasi ruolo nella pastorale. Nell’ambito della chiesa, per il Rosmini, «il petto di un Vescovo e di un Parroco dev’essere un mare di carità; perché non v’ha caritatevole ufficio che già non entri nel loro divino ministero ⁽⁴²⁾»; e proprio nella chiesa si racchiude il «germe» di ogni santificazione. Per questi motivi i Figli della Carità dovrebbero costituire un istituto «sul fondamento del ministero parrocchiale».

Una nuova congregazione siffatta nell’universo ecclesiastico avrebbe la caratteristica di ovviare alla obiezione di coloro che temono con nuove istituzioni di dividere anziché unire la chiesa, dato il loro numero elevato. E si poteva ben comprendere questa preoccupazione fatta propria non solo dalla curia di Roma sempre

(41) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, lettera del 10-12-1825, 712.

(42) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, 713.

molto vigilante nell'approvazione di nuove congregazioni, ma anche dalla chiesa locale veronese che tra il periodo napoleonico e austriaco (1808-1840) contava la fondazione di una decina di nuovi istituti religiosi. Nascono le Figlie della Carità (1808) della Canossa; le Figlie di Gesù (1809) di Pietro Leonardi, nel periodo napoleonico. In quello austriaco si concentrano tutte le altre: le Sorelle della Sacra Famiglia di Leopoldina Naudet e i Preti delle Sacre Stimmate di Gaspare Bertoni (1816); le Sorelle Minime della Carità di Maria Addolorata di Teodora Campostrini (1818); l'Istituto femminile (1828) e maschile (1833) di Nicola Mazza; la Compagnia di Maria per l'educazione dei sordomuti (1830) e delle sordomute (1841) di Antonio Provolo; e, infine, le Sorelle della Misericordia di Carlo Steeb (1840).

La matrice clericale comune di carattere locale che lega omogeneamente tutte queste congregazioni religiose ⁽⁴³⁾ sembra riportare alla sensibilità della Restaurazione che poteva trovare a Verona, nell'oratorio Antonio Cesari, la propria espressione intellettuale più emblematica. Egli costituiva un punto di riferimento per i fondatori dei nuovi istituti che vedevano nel suo atteggiamento di intransigenza la possibilità concreta di una restaurazione cattolica che idealmente continuava il modello prerivoluzionario. A parte il fatto che l'ispirazione delle congregazioni religiose veronesi mu-

(43) Per queste nuove Congregazioni: D. GALLIO, *Introduzione alla storia delle fondazioni religiose a Verona nel primo Ottocento*, in *Chiesa e spiritualità dell'Ottocento italiano*, 227-310. Sulle Figlie di Gesù del Leonardi: G. CRISOSTOMO DA CITTADELLA, *L'amore operativo. Il servo di Dio P. Pietro Leonardi sacerdote veronese (1769-1844)*, Verona 1952, 161-185; e V. MATTIOLI, *Pietro Leonardi e la Congregazione Suore Figlie di Gesù*, "Palestra del clero" 22 (1989) 1353-1385. Sulle Sorelle della S. Famiglia: N. DALLE VEDOVE, *Dalla corte al chiostro. Donna Leopoldina Naudet fondatrice delle Sorelle della S. Famiglia*, Verona 1954, 299-312. Sugli Stigmatini: N. DALLE VEDOVE, *S. Gaspare Bertoni fondatore degli Stigmatini*, Verona 1989; sulle Sorelle Minime della Carità di Maria Addolorata: *Teodora Campostrini, bicentenario della nascita*, Verona 1988. Sul Mazza cf i due interventi di E. Butturini intorno al fondatore dell'Istituto maschile, 195-313 e su quello femminile di C. Rossi e M. Bongiovanni, 315-340, in *Una città un fondatore (Miscellanea di studi mazziniani, II)*, Verona 1990; e sul Mazza il bel libro di E. BUTTURINI, *Rigore e libertà. La proposta educativa di don Nicola Mazza (1790-1865)*, Verona 1990 (su cui P. VANZAN, *Chiesa e società secondo don Nicola Mazza*, in "La Civiltà cattolica" 3 [1990] 489-499). Sulla Compagnia di Maria per l'educazione dei sordomuti: M. P. PELOSO, *Silenzio e parola. Don Antonio Provolo e i sordomuti* cit., capp. VI e VII, 181-260. Sulle Sorelle della Misericordia: G. CASETTA, *Il servo di Dio don Carlo Steeb fondatore dell'Istituto Sorelle della Misericordia di Verona*, Città del Vaticano 1964, i capp. VI e VII, 197-292. Sull'intransigenza e il Cesari: A. VECCHI, *Dottrina spirituale di Antonio Cesari* in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano*, 222-225.

tuava lo spirito informatore dell'ordine dei gesuiti, ripristinati e riemersi con grande vitalità e con accresciuto prestigio, l'altra caratteristica comune all'universo cattolico veronese sembra riportarsi al dinamismo delle opere di carità con cui si voleva rivitalizzare il cattolicesimo di fronte all'incipiente «secolarizzazione» portata dal giacobinismo francese. Non si punta sugli strumenti di ordine intellettuale e culturale e, se si eccettua qualche lodevole eccezione, come il Mazza e, ovviamente, il Rosmini, tutti gli altri possiedono una strategia comune per assicurare la presenza cristiana nella società, quella di affidarsi all'azione filantropica della carità, vista come inscindibile dalla religione, e sulla economia sacramentaria della tradizione tridentina incorniciata nel fervore del devozionismo e dell'ascetica.

Un sodalizio religioso vitalmente inserito nella chiesa – come lo concepiva il Rosmini – con i parroci in stretta connessione ai vescovi sarebbe adeguato a incrementare l'unità più che ad aumentare la divisione. Il Rosmini, quindi, vuole ampliare i confini della carità canossiana per aprirla a nuovi orizzonti, al cui scopo propone di aggregare «una famiglia di Sacerdoti regolari e con voti».

Al Roveretano premeva in questo contro-Piano, integrativo più che alternativo a quello della marchesa, allargare il vestito troppo stretto della carità canossiana per estenderlo agli «altri uffici, quelli del ministero ecclesiastico, come quelli che contengono in sé la carità più estesa e fondamentale». Prospetta coerentemente una «charitas» indeterminata più che aperta, virtualmente volta ad una esigenza illimitata, sempre disponibile ad ascoltare le «richieste» fatte dal prossimo, per soddisfarle «secondo l'ordine della carità», prima fra tutte quella pastorale, perché la più «ecclesiale», cioè la più universale e la più fondata sulla teologia ⁽⁴⁴⁾.

Di fronte ad uno statuto teologico così rigoroso e di così vasto respiro la Canossa mostra di non recepire il livello del dialogo e insiste ancora con un argomentare di tipo ascetico-devozionale. Teme che l'assunzione della funzione parrocchiale insinui «uno spirito falso nell'Istituto» contrario alla «ubbidienza e povertà» e alla «sommessione». Ella non solo si sentiva estranea alle implicazioni

(44) In generale su questo argomento: R. AUBERT, *La géographie ecclésiologique au XIX siècle* cit., 11-76. A. STAGLIANÒ, *La "Teologia" secondo Antonio Rosmini. Sistematica-critica-interpretazione del rapporto fede e ragione*, Brescia 1988. Resta fondamentale il contributo di G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di Antonio Rosmini negli anni 1819-28*, Milano 1967 e ID., *La Chiesa nella teologia giovanile di Rosmini*, in *Rosmini e Rosminianesimo nel Veneto*, 37-70. Si veda pure F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, 226-231; L. GALATI VENTURA, *L'originalità della spiritualità rosmينiana e il rinnovamento della chiesa*, «Rivista di ascetica e mistica» 12 (1967) 280-283; A. RUSSO, *La Chiesa comunione di salvezza in Rosmini*, Napoli 1972.

pastorali di una formazione teologica, ma temeva persino le suggestioni di un procedere intellettuale troppo colto, anche se espletato all'interno della dimensione religiosa. Anche lei, tuttavia, che aveva sentito l'attrattiva «universale» della chiesa prospettata dal Rosmini, riprende questa connotazione, ma abbassandola, se così si può dire, al piano puramente ascetico, quando afferma di voler forniti i membri dei Figli della Carità di «spirito d'universale spogliamento». E pur toccando punte di sublime lirismo come quando scrive: «Per la Congregazione dei Figli della carità io vorrei, e crederei migliore che germogliasse veramente sul Calvario, tra Gesù Crocifisso e Maria santissima Addolorata...», aggiunge: «Anzi avvampasse di carità, ma per se stessa restasse nell'umiltà ed oscurità della Croce ⁽⁴⁵⁾», altro non fa che ribadire la sua rigida posizione ascetica e il suo punto di vista devozionale sia pur elevato, perché connesso alla mistica della Croce.

E per il punto di vista della Canossa la Croce è sempre un Crocifisso grondante sangue d'amore dall'alto del Golgota al fine di realizzare il piano della redenzione per gli uomini. E l'uomo deve, come la Madonna che è sempre «addolorata», stare ai piedi di questo altare fattosi amore-redentivo, in contemplazione ascetica e in azione caritativa verso il prossimo. Nella sua concezione il Cristo Crocifisso rappresenta l'icona efficace dal cui sangue si genera la nostra salute; nella sua spiritualità Cristo è sempre l'uomo-Dio lacinato dal dolore, un *Ecce homo* sensibile alla rappresentazione umana come infinito nella sua grazia d'amore. «Sola con Dio solo» rappresenta un plesso sintetico che si presta a molteplici interpretazioni; se da un lato costituisce un univoco itinerario alla trascendenza che rappresenta il principio oggettivo universale di salvezza, dall'altra il «sola» indica il patrimonio personale di qualità ascetiche che si acquisiscono nel combattimento spirituale della vita segnata dall'opzione religiosa, quale collaborazione all'azione soteriologica operata dalla Croce. La spiritualità della Canossa, tuttavia, non disgiunge mai un sostanziale cristocentrismo dal flusso devozionale e da un esplicito dolorismo, così come avveniva negli ambienti devoti veronesi, per esempio in S.Gaspare Bertoni ⁽⁴⁶⁾.

(45) MADDALENA DI CANOSSA, *Epistolario*, II-2, 801.

(46) Anche Emilia Dossi che traccia con efficaci e affettuosità il profilo spirituale della sua «eroina» - la Canossa «Madre e Donna» - pur nel clima di rigorismo da cui faticosamente si liberò, rileva che «la pratica ascetica confinava a volte nella misura della legalità» (MADDALENA DI CANOSSA, *Regole e scritti spirituali*, I, 9). Sul Bertoni: I. BONETTI, *Alla scuola di Dio con S. Gaspare Bertoni. Note di spiritualità*, Verona 1989, 77-86. La pedagogia della Croce non deve «finire tutta in piangere» cioè in compunzione del cuore, ma tradursi in propositi fattivi di conversione.

In questa collocazione eminentemente ascetica la Canossa trovava conferme storiche autorevoli quale quella di S.Filippo Neri che rifuggiva dalle cariche prelatizie per i membri dell'Oratorio per mantenersi a proprio agio nelle zone dell'umiltà schiva e operosa e soprattutto della semplicità evangelica. Una trasparenza filippina così emblematica della spiritualità italiana costituiva il punto di base di una fede autentica da cui emanava un dinamismo pastorale instancabile. Si tocca in questo punto un volontarismo affettivo caratteristico della nostra tradizione spirituale che trovava in S.Filippo il suo più valido assertore, capace di affrontare le asprezze del cammino alla perfezione con candore evangelico senza porsi complesse problematiche spirituali ⁽⁴⁷⁾.

Al Rosmini, d'altro canto, premeva di non lasciar isolato questo ereditato patrimonio ascetico, che egli ammirò sempre nella Canossa (anzi le devozioni del Rosmini sono affini se non identiche a quelle della marchesa: Crocifissione, Addolorata, Preziosissimo Sangue), ma desiderava integrarle con un contributo sul piano teologico-culturale di modo che la "charitas" risultasse una sintesi teologicamente pregnante e giustificativa dell'essenza del messaggio evangelico espresso dal binomio inscindibile: amore di Dio, amore del prossimo.

Anche se si trovava come disarmata di fronte ad una metodologia così agguerrita, la Canossa non mancava certo di acutezza e di buon senso con le sue risposte al Rosmini quando argomentava sul piano pratico. Faceva notare, infatti, che fondare un istituto religioso per formare dei parroci per le rispettive circoscrizioni nell'ambito diocesano era come delegittimare la fondazione stessa ⁽⁴⁸⁾. Per la marchesa i candidati alle circoscrizioni parrocchiali dovevano essere preparati nei seminari diocesani, mentre ai religiosi – sempre separati dal mondo – spettava di porsi come finalità qualche precisa istanza

(47) P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, III, *Les temps modernes*, Paris 1947, 380-405., qualifica la scuola italiana di una pietà ottimistica, con il combattimento interiore e con un ardente amore verso Dio e verso il prossimo; S. Filippo Neri viene presentato come antesignano di una semplicità del fare più che nell'emettere enunciati teoretici di metodi. Sulla spiritualità affettiva e volontaristica del santo romano: A. CISTELLINI, v. *Filippo Neri*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, IV, Roma 1977, coll. 18-24, ma soprattutto In., *S. Filippo Neri. L'oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, Brescia 1989, 3 voll.

(48) MADDALENA DI CANOSSA, *Epistolario*, II-2, 803. La Canossa prospettava, poi, quale soluzione di compromesso, per il modo della cura d'anime diretta, di assumere sacerdoti "estrinseci" alla congregazione che potevano amministrare la parrocchia come dipendenti dal vescovo. Presso i Figli della carità essi dovevano trovare un "punto d'appoggio" ideale (*ibidem*, 801). Forse si pensava ad una specie di oblato diocesani giuridicamente dipendenti dal vescovo e spiritualmente legati ai Figli della carità?

particolare della chiesa, facendo vita comune nelle case astretti dalla regola dell'Istituto che ne garantisse lo spirito delle costituzioni.

Sullo specifico piano storico e pratico, tuttavia, il Rosmini aveva sotto gli occhi la situazione pastorale di Rovereto, da cui poteva dedurre conclusioni diverse da quelle della Canossa. Lo scrive ad un giovane sacerdote, Giulio de' Todeschi, a Roncegno nel corso del 1825. Da questo quadro realistico, fotografia della situazione socio-religiosa della parrocchia, emerge un acuto senso di osservazione e una capacità di analisi notevole sulla chiesa "locale" roveretana di circa settemila anime.

Il nostro clero in apparenza numeroso e fiorito - scrive il Rosmini ⁽⁴⁹⁾ -; ma non è in sostanza. I sacerdoti vecchi non lavorano più, perché non hanno più forze: gli altri o sono nelle scuole Elementari e Ginnasiali, sicché non danno che poco o nulla aiuto nella cura delle anime; o sono amministratori nelle famiglie, e fuori d'uso per l'opera del ministero, ovvero sono malaticci, e per questo quasi del tutto inoperosi: sicché di quaranta preti quindici sono vecchi, quattro nell'amministrazione delle case, sette nelle scuole, due sono forestieri, sei col Zeni e col Paccanari nella cura d'anime. Ne avanzano altri sei, ma due di essi sono malaticci, il Fogolari fa quello che può, il Beltrami è tutto nel Coro, il Ferrari predica: rimango io solo, che sono assai minore alle occupazioni che mi circondano. La Canonica stessa fa poco o nulla nel confessionale: e i frati sono l'unico rifugio di tutto il popolo. Oltre a questo la gioventù è totalmente abbandonata: l'ospedale è trattato colle solite formalità o legalità, che giustificano tutto agli occhi degli uomini, e nulla a quelli di Dio; e ciò non già per colpa del Cappellano, che fa quello che può, ma per l'unione delle circostanze. I poveri sono soccorsi senza essere migliorati, e senza che conoscano di essere.

In una descrizione delle «piaghe» del clero in cura d'anime di una parrocchia come Rovereto, il Rosmini mostrava già per una chiesa in miniatura la capacità analitica di penetrazione che esibirà nelle *Cinque piaghe della Santa Chiesa* che egli stenderà di lì a poco più di cinque-sei anni.

Mostra pure una esigenza che sfuggiva alla Canossa, e che cioè i buoni pastori d'anime – i parroci – non dovevano essere formati con esclusivo monopolio dal clero diocesano, ma anche dai regolari, i quali, pur esenti dalla giurisdizione dell'ordinario, partecipano attivamente della responsabilità pastorale della chiesa particolare e universale ⁽⁵⁰⁾; e quindi necessariamente dovevano assumere an-

(49) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, lettera del 25.10.1825, 689-690.

(50) A. ROSMINI, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, Stresa 1974, n. 642: "L'Istituto, rispetto alla Chiesa, è un'autorità di servizio e sussidiaria" e deve guardare alla chiesa come a sua "sposa e signora". Il Rosmini concepisce la chiesa come un organismo unitario ove le singole parti - clero regolare e clero secolare uniti - lavorano vincolati dalla e per la carità. Nella realtà storica egli trova,

che la «salus animarum» parrocchiale per vivere al massimo il credo dell'amore evangelico con la «charitas» pastorale.

E non manca di prospettare questa lettera che le opere di carità, quando sono cristianamente ispirate, possiedono la capacità di eliminare la burocrazia, cioè quella situazione che accompagnava il filantropismo di origine illuministica. Per Rosmini nelle opere di carità bisognava superare il rapporto burocratico che le squalificava socialmente, per promuovere nella persona del povero bisogno la sua umanità e la sua dimensione religiosa. In altri termini per Rosmini al di là di un filantropismo portato dall'Illuminismo settecentesco – e che non mancava di infiltrarsi anche nella chiesa – l'opera di carità era inscindibile dalla fede.

Anche la Canossa aveva le sue ragioni fondate circa la situazione sociale e religiosa di Verona che, al termine delle guerre napoleoniche si trovava falcidiata nelle sue strutture religiose. Nel 1810 furono soppresse tutte le confraternite, esclusa quella del SS. Sacramento; le parrocchie drasticamente diminuite, passarono da 47 a 19; e se si pensa che tutti i monasteri, 54, furono chiusi e gli edifici trasformati in caserme o abitazioni private, allora si comprende il pesante colpo inferto alla struttura diocesana veronese. Il quadro ecclesiastico nella sua sostanza di presenza religiosa poté, tuttavia, ancora procedere vitalmente con le parrocchie rimaste, ma ad essere colpite in modo determinante furono le opere assistenziali, le confraternite con i loro notevoli patrimoni, poiché passarono allo stato, il quale gestiva in proprio l'assistenza sociale secondo la nuova concezione filantropica illuminista.

A questa situazione strutturale diocesana fa obbligo aggiungere il persistere in seminario e negli ambienti ufficiali della curia veronese di una morale se non di rigore giansenista *tout court*, certamente portata al tuziorismo del sistema morale, che trovava nel testo di morale dell'Antoine adottato per i candidati al sacerdozio, la propria espressione. Questa situazione che si verificava sotto i due vescovi Avogadro (1790-1805) e Liruti (1807-1827) ⁽⁵¹⁾

invece, nella prima «piaga» «la divisione del popolo dal clero nel pubblico culto»; e nella terza «la disunione dei vescovi»; cf A. ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa.*, 21-35, e 65-92.

(51) R. FASANARI, *Profilo storico delle riforme napoleoniche a Verona*, Verona 1966, 41 sgg.; P. STELLA, *Religiosità vissuta in Italia nell'800*, in *Storia vissuta del popolo cristiano*, 757 sgg.; N. DALLE VEDOVE, *La Canossa nel contesto socio-religioso di Verona*, in *Maddalena di Canossa nella gloria dei santi.*, 149; E. BUTTURINI, *Rigore e libertà. La proposta educativa di don Nicola Mazza*, 10-13; oltre a R. CONA, *Fedeli tra conventi, parrocchie, confraternite. Strutture ecclesiastiche urbane da Napoleone agli Asburgo*, in *Una città, un fondatore*. (Miscellanea di studi mazziniani, II), Verona 1990, 53-106.

ammetteva due uniche eccezioni, il Mazza e il Bertoni, che coraggiosamente sostenevano il benignismo alfonsiano. La Canossa che si muoveva da iniziali posizioni di rigorismo, sotto l'influenza di don Luigi Libera e di don Gaspare Bertoni, poté gradualmente liberarsi da una morale giansenizzante.

Prostrata si trovava Verona anche da un punto di vista economico con un crescente pauperismo urbano. A seguito della modernizzazione dell'attività produttiva si assisteva al fenomeno dello sradicamento dei singoli e delle famiglie dalle campagne ove l'istituto familiare si esprimeva ancora in comunità patriarcali con un ruolo educativo-religioso e di apprendistato. Se a questo si aggiunge la levitazione demografica nel periodo successivo alle guerre napoleoniche per l'abbandono delle pratiche anticoncezionali promosse dalle autorità francesi, oltre all'inurbamento favorito dall'Austria, la quale aveva strappato alla campagna circa diecimila braccia per costruire le sue fortificazioni, allora si comprende la situazione sociale e religiosa precaria che aveva presente la Canossa. La marchesa sentiva il richiamo impellente della assistenza religiosa ospedaliera, della dottrina cristiana e della istruzione primaria per ricuperare al vivere civile e alla consapevolezza religiosa la parte più esposta della società, la gioventù abbandonata, «i miserabili». Questo alto senso del sociale, in lei più forte che nel Rosmini, le faceva sentire l'istanza dell'immediato intervento ove emergeva la necessità e non le permetteva di curare adeguatamente la preparazione delle suore al ruolo sociale cui erano chiamate dalle urgenze dei tempi. Anche se l'ambiente delle consorelle formanti la prima comunità delle Figlie della Carità risultava sì zelante nel condividere l'iniziativa canossiana, sotto il profilo del livello culturale per lo più era appena dirozzato nello schema elementare di una inculturazione di base di carattere univocamente religioso e devozionale-ascetico. E se si escludono alcune lodevoli eccezioni – Margherita Rosmini, Domenica Faccioli e Carolina Durini, e poche altre – la quasi totalità si trovava in una situazione di onesta mediocrità. Nella Canossa e nelle sue figlie, poi, era pienamente condivisa l'opinione diffusa negli ambienti ecclesiastici veronesi che non si poteva dare rigenerazione civile senza il supporto della religione. Anzi nella Canossa la crisi sociale coincideva con quella etica, perché il problema sociale con tutti gli aspetti negativi che faceva emergere, innanzitutto nella situazione veronese che le stava davanti, derivava dall'eclissamento della religione, per cui in lei si faceva sempre più strada il convincimento che, risolta positivamente la crisi religiosa, necessariamente si doveva arrivare alla soluzione dell'altra.

Il Rosmini, che poteva anche accedere a questa concezione, non mancava di integrare siffatta posizione affermando che per

restaurare il cristianesimo nella società bisognava procedere ad un rinnovamento ecclesiastico nei suoi quadri dirigenti. E la lettera soprariportata – ove il Roveretano lamentava la scadente cura d'anime nella sua piccola patria: nel 1825 c'erano quaranta sacerdoti per circa settemila anime – aveva un significato preciso e cioè che la chiesa doveva cominciare a riconoscere le sue «piaghe» per rinnovarsi e quindi sostenere con efficacia la sua azione riformatrice della società.

Il Rosmini nel porre il dito nelle piccole piaghe della chiesa roveretana ha implicitamente posto il problema della presenza del «peccato», che trova la propria sede anche nella chiesa lungo il corso delle vicende di due millenni di storia. Istituzione che si caratterizza per essere santa – le piaghe appartengono alla «santa» chiesa – perché chiamata per vocazione divina alla santità e perché Cristo opera in permanenza la santità in essa, ma che può annidare delle «piaghe» nel suo volto. Sotto questo profilo egli inaugura nel versante cattolico un principio metodologico di notevole significato storiografico e teologico. Esso troverà la prima applicazione nelle *Cinque piaghe della santa Chiesa*, che assumono il valore di una presa di posizione ufficiale volta a rinnovare la chiesa, opera che il S. Ufficio condannerà (1849), perché ritenuta una provocazione inopportuna sotto il profilo politico, più che una eresia dottrinale. Questa esigenza di riformismo ortodosso, comunque, rimase confinata ai margini del mondo cattolico – se si esclude l'attenzione prestata da una piccola minoranza di intellettuali non necessariamente d'ispirazione cristiana – fino all'avvento del Concilio Vaticano II, assise che quel libro per certi aspetti intuitivamente precorreva.

Anche se nel testo degli atti l'espressione «ecclesia peccatrix» non ricorre – essa fu pronunciata, però, da diversi interventi nel corso dei lavori conciliari – l'assise ecumenica riconosce una presenza di peccato nella chiesa sotto il profilo morale dei suoi membri senza distinzione di ruolo gerarchico o di semplice fedele, ma non tocca se non indirettamente il magistero ecclesiastico. La chiesa sotto l'aspetto morale è «semper purificanda» (*Lumen Gentium*, n.8), «reformationem indiget» (*Unitatis redintegratio*, n.6), «poenitentiam et renovationem continuo prosequitur» (*Lumen Gentium*, n.8) ⁽⁵²⁾.

Di fronte ad una Canossa che persisteva con una fermezza irremovibile nella circoscritta finalità del suo *Piano*, il Rosmini tentava anche le argomentazioni di carattere personale per sollecitarla ad

(52) Sulla chiesa peccatrice e santa, v. K. RAHNER, *Il peccato nella chiesa* in *La Chiesa del Vaticano II* cit., 419-435; e G. HOFER, *Il tema dell'"Ecclesia peccatrix" e il Concilio Vaticano II*, in *Senso di colpa e coscienza del peccato*, Casale Monferrato 1985, 137-146.

allargare le sue idee. Avveniva infatti che la Canossa non mancava di esortarlo ad avere «un cuore grande». Scrive infatti il Rosmini alla marchesa (1825):

Quanto mi piace il concetto che ho sentito più volte dalla sua bocca, che bisogna avere un cuore grande; che il nostro Signore è grande; e che il Cristiano fa torto al suo Signore, impicciolendolo!

E ancora scrivendo al chierico Giuseppe Aimo a Torino (1845):

Abbiamo bisogno, mio caro, di pensare in grande; e quando penseremo in grande, come è grande Iddio, cesseranno le nostre ripugnanze, e ameremo tutto il bene, e carissimi ci riusciranno tutti i mezzi di far bene ⁽⁵³⁾.

Ora Rosmini spinge la Canossa ad «un pensare in grande» per far coincidere i suoi confini con quelli stessi della chiesa nel determinare lo scopo della sua istituzione religiosa ancora in gestazione ideale.

Sotto questo profilo si può dire che egli raggiunge il massimo della distanza dalla Canossa poiché procede sempre con la lucidità sostenuta da una *ratio* coerente. Le *Massime di Perfezione*, quindi, ben lungi dall'essere una elaborazione ripensata dal Rosmini su riflessioni o materiale fornito dalla Canossa, rappresentano il punto di distacco più netto dalla posizione del *Piano* della marchesa. Basti ricordare la sesta massima ⁽⁵⁴⁾ che prescrive di «disporre tutte le occupazioni della propria vita con uno spirito d'intelligenza». Spirito di intelligenza che è un dono dello Spirito Santo a cominciare da quello dell'«intelletto», il quale si precisa come un'attitudine a «capire le sublimi verità della fede». Verità di fede che dall'analisi del complesso di circostanze in cui si è collocati, l'intelligenza cristiana possa scoprire il manifestarsi della «voluntas Dei», affinché si realizzi la capacità «di rassomigliarsi al suo divino Esemplare». Secondo Rosmini lo spirito d'intelligenza porta a sondare o, meglio, a penetrare «queste circostanze, delle quali egli può fondatamente conoscere quali atti particolari di carità egli sia chiamato ad esercitare verso il suo prossimo».

(53) Le due lettere sopra riportate rispettivamente: A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, lettera del 10-1-1825, 713, e *ibidem* VII, lettera del 3-1-1845, 178-179. Si veda pure G. BOZZETTI, *La marchesa di Canossa e Antonio Rosmini*, in *Opere complete*, III, 2716-2717.

(54) Per la sesta massima: A. ROSMINI, *Massime di Perfezione*, 59-64; M. F. SCIACCA, *L'oscuramento dell'intelligenza*, Stresa 1970, 49-58: Lo «spirito d'intelligenza» e la dialettica dell'integrità ove si utilizza il testo rosmينiano da un punto di vista speculativo; R. BESSERO BELTI, *Riflessioni sull'ascetica rosmينiana*, in U. MURATORE, *Una "lettura" di Rosmini*, Stresa s.d., 151-153.

Questa divaricazione tra la Canossa e il Rosmini si precisa ancor più e meglio qualora si analizzi la strategia degli «esercizi della carità del prossimo» che si devono realizzare attraverso le richieste e le interpellanze del prossimo, regolate dall'«ordine della carità». A questo «ordine» nel realizzare l'amore del prossimo, presiede sempre un principio che il Rosmini aveva elaborato fin dal 1821, anno della ordinazione sacerdotale e dell'inizio di un dialogo più impegnato con la Canossa, che gli aveva inviato appunto un *Piano* – come si è venuti esponendo – per gli erigendi Figli della Carità. Si tratta di un elemento cardine della sua spiritualità: cioè del principio di passività che il Bozzetti considera la tappa che segna la «conversione» del Rosmini.

Nel *Diario della Carità*, infatti, il Rosmini scriveva in quell'anno:

Già da molto tempo io avevo messo in pratica, senza espressamente propormelo, il principio della passività mossovi dalla consapevolezza della mia assoluta impotenza e dalla stessa esperienza ammaestrato... Riflettendo poi sopra la mia condotta passiva, riconobbi anche espressamente quant'era giusto e necessario quel principio di passività che, quasi senza che io lo sapessi, mi guidava.

Riferendosi a questo preciso principio-guida, che costituisce come una metodologia ascetica alla sua spiritualità, il Rosmini nel *Diario della Carità* annotava (richiamando lettera sopranalizzata, 10-12-1825):

Ho scritto alla Marchesa Maddalena di Canossa la lettera registrata al n.265 del volume secondo delle mie lettere, e con essa ho esposto il primo abbozzo della passività nella iniziativa delle cose ⁽⁵⁵⁾.

(55) Per le due citazioni soprariportate: A. ROSMINI, *Scritti autobiografici inediti*, a cura di E.Castelli, Roma 1934, 297-298.

Per quanto concerne la spiritualità della Canossa un riuscito tentativo volto a individuarne la fisionomia è costituito da A. CATTARI, *Maddalena G. di Canossa. Gli anni decisivi di un itinerario spirituale (1792-1800)*, Milano 1984 e ancora L. LIBERA, *Lettere di direzione spirituale alla marchesina M. G. di Canossa (1792-1799)*, con introduzione e note di A. CATTARI, Milano 1988, utile supplemento al precedente lavoro.

5. CONCLUSIONE

Da questa documentazione si può dedurre come le due spiritualità, canossiana e rosminiana, divergano apertamente nel corso del 1825, ma che il processo di distinzione si trovava in germe fin dal 1821, quando la Canossa gli fa pervenire il *Piano*, e simultaneamente, o quasi, il Rosmini formulava il principio guida della sua esistenza, appunto il principio di passività. Il Rosmini era sospinto a tenere un atteggiamento di cauta attesa, pronto però a prendere l'iniziativa se interpellato, dopo il fallito tentativo di realizzare la "Società degli Amici" per allestire con giovani collaboratori: Tommaseo, De Apollonia, Stoffella una *Enciclopedia cristiana* ⁽⁵⁶⁾ quale risposta alla illuministica *Encyclopédie* francese. Questa esperienza negativa di chiamare a raccolta intellettuali cattolici per un'impresa culturale lo spingeva da una parte a precisare meglio il principio di passività per non prendere l'iniziativa di qualche causa non voluta da Dio; dall'altra, sulla scorta dell'esame di tutte le circostanze fornite dalle relazioni epistolari e degli incontri con la Canossa, non intravedeva un segno sufficiente di natura provvidenziale per intraprendere quel ruolo di fondatore di un Istituto dei Figli della Carità, quale versione maschile di quello della Canossa.

Ma questa diffidenza che Rosmini nutre nei riguardi del proprio io che possiede una inettitudine radicale all'iniziativa volta all'esercizio della carità, in definitiva si configurava come una assunzione di un *io ascetico* nell'operare caritativo, in stretta dipendenza dalla «voluntas Dei». E curiosamente questo principio che più lo allontanava dalla Canossa – immersa nel dinamismo delle sue opere tramite le Figlie della carità e che prendeva attivamente l'iniziativa dei Figli sollecitando il Rosmini –, alla Canossa si avvicinava. Essa infatti prospettava il ramo maschile canossiano impegnato nell'azione caritativa pieno di qualità ascetiche. L'ascetica della Canossa, tuttavia, veniva riferita alle qualità dell'operare di

(56) G. BONAFEDE, *Progetto rosminiano di un'enciclopedia cristiana*, in "Humanitas" 10 (1955) 931-944. La Società degli amici che durò cinque anni aveva lo scopo di "promuovere la religione cattolica", di studiare i SS. Padri e i dottori della chiesa, nonché di sostenere quest'opera di propaganda con giornali, riviste, librerie, gabinetti scientifici, G. B. PAGANI - G. ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, I, 177-182. Sulla Società degli Amici di Udine, cf U. PELLEGRINO, *Sebastiano De Apollonia e Antonio Rosmini*, I, Milano 1973, 43-65. Su Rosmini e l'Illuminismo, v. *Rosmini e l'Illuminismo*, Stresa - Milano 1988, soprattutto gli interventi di V. Mathieu, M. A. Raschini e L. Bulferetti. Sulle Amicizie cristiane nate in Piemonte e in Europa, vedi il ben informato C. BONA, *Le "Amicizie". Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830)*, Torino 1962.

ordine appunto ascetico (raccolgimento, umiltà, spogliamento totale nell'oscurità della croce) ai piedi di Cristo crocifisso e del pianto dell'Addolorata, mentre la concezione del Rosmini puntava ad un *io ascetico* inteso quale atteggiamento interiore profondo – una metafisica dell'essere cristiano – tale da assumere la disponibilità ad incarnarsi in qualsiasi forma caritativa (57).

Anche se una diffusa sensibilità teologica odierna conseguente al Concilio Vaticano II avverte con un certo disagio che questa mistica della Croce si fermi alle soglie di una partecipazione rudemente ascetica, quasi un'opzione univoca dell'itinerario cristiano alla perfezione, senza inoltrarsi nel termine assoluto della Risurrezione di Cristo, tuttavia bisogna rilevare che appena a metà di questo secolo – con gli studi di F.X. Durwell (1954) – si poté registrare nella ricerca teologica e conseguentemente nelle acquisizioni della spiritualità, l'emergere della Risurrezione di Cristo. Sicché la Croce non è separata dalla Risurrezione, ma le due categorie teologiche così connesse, vengono rapportate a loro volta, alla incarnazione (58).

Da quell'*io ascetico* il Rosmini faceva scendere la fonte per individuare un'altra categoria spirituale, l'indifferenza, nei riguardi di qualsiasi opera di carità – pastorale, intellettuale e corporale –; e di qui ancora la connotazione dell'universalità che doveva assumere. E proprio questa universalità della carità vista come abito permanente, come duttilità dello spirito nell'*io ascetico*, nella sua triplice ripartizione, egli ribadiva al sacerdote don Giovanni Boselli

(57) Questo *io ascetico* è deducibile soprattutto dalla *Prima direttiva: l'universalità dell'orazione* di G. BOZZETTI, *Lineamenti di pietà rosmينiana*, in *Opere complete*, I, 632-634 e ancora *Id.*, *Rosmini asceta*, in *Opere complete*, III, 3288-3292; ma soprattutto da A. ROSMINI, *Costituzioni dell'Istituto della carità*, n. 549-550, ove l'universalità indeterminata della carità suppone un *io ascetico* disponibile all'infinito nel realizzarla; v. pure: P. ZOVATTO, *L'universalità della "charitas" rosmينiana*, in "Archeografo Triestino" s. IV (1989) 119-136. Sulla premessa metafisica della spiritualità rosmينiana: M. T. ANTONELLI, *L'ascesi cristiana in Antonio Rosmini*, Domodossola-Milano 1952.

(58) Sulla mistica della croce nella esperienza dei santi c'è a disposizione uno studio panoramico *La sapienza della Croce, oggi*, II, *La sapienza della Croce nella spiritualità*, Torino 1976. La separazione tra croce e risurrezione è stata notata, per es. da T. REY-MERMET, *Luigi Grignon de Monfort il poeta mistico di Maria*, Roma 1988, 126 e da F. RUIZ, v. *Croce* in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Roma 1990, 678-679. J. DE GUIBERT, *Leçons de théologie spirituelle*, I, Toulouse 1943, nel cap. XV, *Perfection et mystère de la croix*, 205, rileva che il Medioevo considerava il dogma della risurrezione dei corpi con larghe prospettive antropologiche sotto il profilo escatologico, mentre la teologia moderna lo ha quasi disatteso. F. X. DURWELL, *La risurrezione di Cristo, mistero di salvezza*, tr.it., Milano 1962, ha posto al centro della riflessione teologica la risurrezione di Cristo (*L'introduzione del vangelo secondo Giovanni*, a cura di R. Bessero Beltrami, Padova 1966, 174-181) lascia come implicito il rapporto risurrezione-vita spirituale.

scrivendogli, nel corso del 1828, una lettera molto significativa sotto questo profilo:

La carità che esercitano le donne – diceva il Rosmini – è meno estesa necessariamente della carità che possono esercitare gli uomini; e la carità che esercitano gli uomini laici è meno estesa di quella che possono esercitare i sacerdoti. Gesù Cristo dimostra a tutti la sua volontà: ognuno l'adempie: la donna, l'uomo, il sacerdote: ognuno ha la sua periferia; nessuno la restringa a se stesso, ma sia indifferente ⁽⁵⁹⁾.

Questa pericope epistolare, che potrebbe sembrare una delle tante esortazioni, nella direzione pedagogico-spirituale, tocca tutte le tematiche fin qui analizzate, presentando una sintesi ove si trovano le affinità e le differenze con la Canossa. Egli indica nella "charitas" rosminamente assunta che la sua concezione elitaria è legata al sacerdozio, inteso come l'opera del pastore volto alla «salus animarum» che storicamente si concretizza nella figura del parroco tramandata dalla tradizione tridentina. E questa "charitas" pastorale necessariamente sempre universale se riferita al sacerdote-pastore, nondimeno ammette anche quella della «donna» Canossa, carità più particolare, tuttavia, perché pure questa carità mutilata realizza in modo meno universale la "voluntas Dei".

Sotto questo profilo lo stesso Rosmini offre una giustificazione teoretica alla carità della Canossa che si muoveva nel piano del dinamismo del fare pastorale. Egli una volta chiaritasi una premessa dottrinale così omnicomprensiva sulla "charitas", già verso gli anni 1825-1826 poteva pensare ad un suo istituto nato dalla riflessione progressiva sui principi di perfezione cristiana. Dopo la non facile fase ideale troverà un inveramento nella realtà socio-religiosa in un momento successivo, quando nel 1828 al calvario di Domodossola darà inizio all'Istituto della Carità ⁽⁶⁰⁾. Non pare, tuttavia, che questa diversità di posizione nel concepire due congregazioni religiose – Rosmini si trovava nella pura ipotetica idealità, la Canossa pure, ma ad un livello più dimesso – abbia provocato nella Canossa «una cocente delusione» da parte del Roveretano. Senza dubbio rappresentava un elemento di ulteriore complicazione l'atteggiamento della Canossa, che vedeva il ramo maschile come una fotocopia di quello femminile già in effettiva affermazione con diverse fondazioni nel Lombardo-Veneto. Sotto questo profilo essa stessa partiva da

(59) A. ROSMINI, *Epistolario completo*, II, lettera del 14-4-1828, 458.

(60) G. B. PAGANI - G. ROSSI, *Vita di Antonio Rosmini*, I, 485-502; G. BOZZETTI, *Che cos'è l'Istituto della carità*, in *Opere complete*, II, 2374-2382. L'Istituto "si prefigge come fine la carità illimitata, cioè la disposizione a dedicarsi a qualunque specie di attività buona e santa", *ibidem*, 2374.

un a priori che difficilmente poteva trovare una legittimazione pratica se applicato al ramo maschile dei Figli della Carità. E Rosmini si muoveva appunto con la lucida comprensione di questo punto di vista, cioè di fondare una congregazione regolare maschile autonoma, senza condizionamenti del ramo femminile.

Certo il punto nodale del ruolo parrocchiale (Rosmini avrebbe detto della carità pastorale, nel senso di assumere delle parrocchie da assegnare alla nuova congregazione, per mettere in essere la "charitas" più piena)⁽⁶¹⁾, aveva aperto gli occhi alla marchesa: ella intuiva che il Rosmini si allontanava più che avvicinarsi al suo *Piano*. In realtà il distacco avviene gradualmente e accompagnato da una finezza di "savoir faire" e di implicite allusioni da una parte e dall'altra, da non saper distinguere se sia superiore in questo gioco di fioretto quello della Canossa o quello del Rosmini. È indubitabile che ambedue al di là dell'esperienza ascetica si stagliano come anime dotate di una rara squisitezza di spirito che le circostanze della storia avevano fatto incontrare. I due fondatori divergono anche sotto il profilo della personalità. Più impetuosa e realizzatrice con «un grande cuore» e solo con qualche intuizione molto chiara e ben radicata di ordine ascetico, la Canossa viveva nel piano della prassi pastorale sostenuta da una fede semplice e devozionale, ancorata alla tradizione spirituale popolareggiante: la mistica del sangue di Cristo crocifisso e della Madonna Addolorata, ipostatizzati nel quadro drammatico del calvario.

Rosmini degli anni Venti si rivelava una personalità schiva e riflessiva che viveva in un volontario ritiro culturale, approfondendo la grande tradizione cristiana, e con uno sforzo di riflessione mai venuto meno elabora un suo «piano» di cui si sono visti diversi momenti nelle lettere, nella *Tavola* e nel *Diario della Carità*, fino al libro che compendia in sei massime l'itinerario di perfezione evangelica. Quando uscirono le *Massime di Perfezione* nel 1830 con un'impostazione speculativa perfettamente logica nella densa trama dei sei principi fondamentali assegnati alla perfezione, la Canossa deve aver compreso che il *Piano* di lei e quello di lui⁽⁶²⁾

(61) Infatti l'Istituto aderendo alla cura pastorale nelle parrocchie nel 1980 poteva contare 43 parrocchie, più altre 14 in terra di missione e 12 chiese pubbliche non parrocchiali, v. D. Pariani, vicario generale dell'Istituto della carità in *Vocazione rosmينiana oggi*, Roma (1980), 7.

(62) Il piano ideale del Rosmini può essere considerata l'opera *Le Massime di perfezione*. Egli infatti nello stendere le regole dell'Istituto della carità, sia per il ramo maschile sia per quello femminile, le fece precedere dalle *Massime di Perfezione*, cf *Regole dell'Istituto della carità*, Bellinzona 1883, 5-178 ove sono riportate le *Massime* quale introduzione; su questo tema: F. BERRA, *Meditare con Rosmini sulle "Massime di Perfezione"*, Roma 1984.

avevano percorso, ormai da diversi anni, due itinerari spirituali totalmente diversificati. Nelle *Massime*, infatti, si delinea la più sistematica codificazione organica del principio di passività volto ad abbracciare integralmente il dettato evangelico nelle sue istanze essenziali per percorrere il cammino della perfezione cristiana.

Molto probabilmente la marchesa non ebbe un'amara «delusione», ma una realistica constatazione. Se poteva essere appagata nell'intravedere che le sue esigenze ascetiche particolari non venivano disattese nel progetto di perfezione rosminiano, la Canossa comprendeva pure che esse erano sublimite in un paesaggio teologico con una prospettiva di carità più universale.

PIETRO ZOVATTO

Università degli Studi - Trieste

Aprile 1990

ERRATA CORRIGE a

P. ZOVATTO, *La «Charitas» intellettuale rosminiana*, in «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 553-582.

p. 559 n. 11 sostituire così le prime quattro righe:

A. ROSMINI, *Il razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole cattoliche*, Torino 1882; e R. BESSERO BELTI, *Rosmini contro il razionalismo teologico*, in «Charitas» 41 (1971) 143-145; oltre a P. ZOVATTO, «Delle cinque piaghe della Santa Chiesa» e il modernismo, in «Rivista Rosminiana» 3 (1988) 283-295.

p. 570 n. 32 ultima riga:

p. 573 n. 37 quarta riga:

p. 576 n. 43 prima riga:

p. 576 n. 44 seconda riga:

p. 577 n. 46 quarta riga:

ERRATA

Gentile

dei secoli

CARIONI

ve dano

panteismo

CORRIGE

Gentili

del secolo

GARIONI

vedano

panteismo