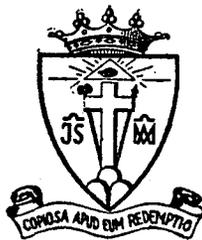


SPICILEGIUM HISTORICUM

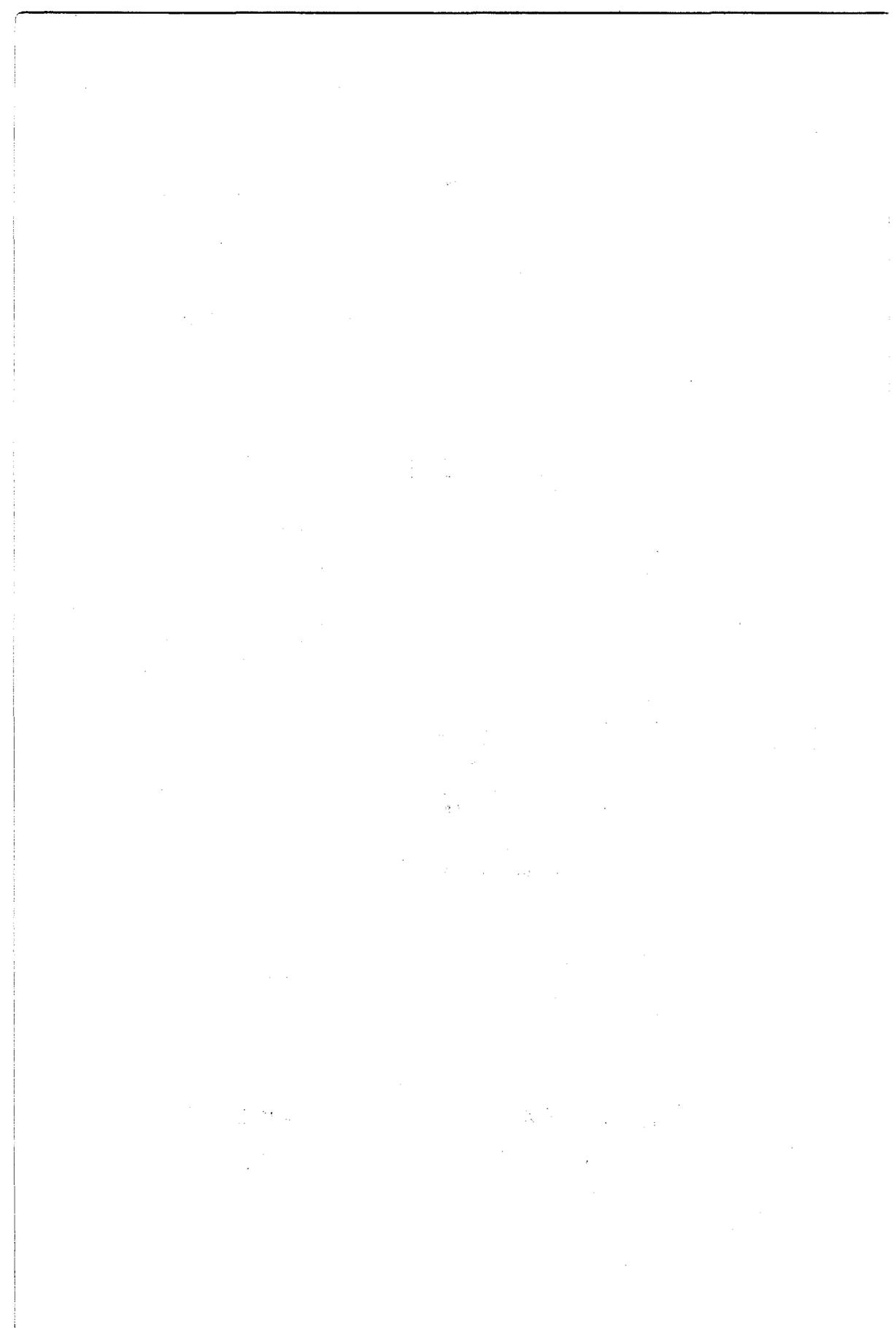
Congregationis
SSmi Redemptoris



Annus XXXII

1984

Collegium S. Alfonsi de Urbe



FRANS J. H. VOSMAN

GIOVANNI MAIOR (1467-1550)
E LA SUA MORALE ECONOMICA
INTORNO AL CONTRATTO DI SOCIETÀ

Le teorie di S. Alfonso de Liguori intorno alla morale economica sono state oggetto di pochi studi e questi stessi, in genere, non vanno oltre qualche osservazione marginale. Il saggio di J. Healy, *The Just Wage*, L'Aia 1966, riguardante la dottrina della paga pone in evidenza quanto fosse vasto il terreno di indagine del pensiero di S. Alfonso intorno al quale sarebbe opportuno condurre un approfondito esame, non fosse altro che per la notevole influenza che esso esercitò sulle teorie di molti teologi e sulla prassi della confessione.

Nel trattato « De Iustitia et Iure » della sua *Theologia Moralis* (vol. II, lib. III, tr. V) si trovano ampie considerazioni su questioni che oggi rientrano nell'ambito della scienza economica, e nella stessa opera (cap. III, dub. XIV) si possono leggere delle osservazioni di notevole interesse sul contratto di società, specialmente per quel che riguarda uno dei particolari e più controversi aspetti della morale economica tradizionale e moderna: il rapporto fra il lavoro e il capitale.

Una delle fonti più antiche cui si rifà S. Alfonso è la morale economica del teologo scozzese Giovanni Maior (1467-1550) che insegnò a Parigi e in Scozia e volle esplorare i limiti della morale tradizionale rispetto ai più vari argomenti fra i quali: l'usura, il prezzo giusto, l'acquisto di rendita, la società.

L'attenzione di questo studio è posta su quest'ultimo argomento: la società.

Nel pensiero di Maior oltre ai principi moderatamente liberali che caratterizzano il rapporto fra il lavoro e il capitale, trova ampio spazio anche il tema della formazione di un giudizio nel foro interno ed esterno, argomento fondamentale e costante anche nel pensiero di S. Alfonso de Liguori.

INTRODUZIONE

All'inizio del secolo decimosesto, l'Università di Parigi è centro di notevole attività culturale e sede di elaborazione di importantissime correnti di pensiero come il tomismo e il nominalismo.

Del nominalismo si è sempre avuta stima di pensiero sterile, sottile e accademico. Oggi si tende, mediante studi storici e approfondimenti delle sue dottrine, a rivalutarne gli aspetti positivi e a considerarlo come corrente filosofico-teologica in cui l'osservazione e l'esperienza costituiscono elementi importanti.

Uno dei nominalisti che si distingue per il suo realismo è il teologo scozzese Giovanni Maior (1467-1550). Egli ha insegnato per lungo tempo a Parigi ed è stato ospite nel severo collegio di Montaigu. Ha elaborato, evidenziando il suo particolare interesse per la realtà, una morale economica in cui viene sviluppata la teoria intorno alla società¹, oggetto di questo studio.

Il suo commento al quarto libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo contiene osservazioni dettagliate che riguardano l'usura, l'acquisto e la vendita, l'acquisto di rendita, le società ed altri argomenti di economia. Questa opera ha conosciuto, durante la vita di Maior, ben cinque edizioni (1509-1512-1516-1519-1521), in ognuna di esse il teologo e magister artium ha apportato perfezionamenti e modifiche alle sue teorie. Al fine di esaminare lo sviluppo del pensiero di Maior sulla società, ci si atterrà al testo dell'ultima e più ampia edizione datata 1521².

Che il pensiero di Maior sia orientato verso una certa liberalità, si può dedurre dall'ampliamento che egli ha apportato al numero di titoli di dispensa dall'antico divieto ecclesiastico al prestito ad interesse. Si è portati a pensare che Maior intuisse quali istanze emergessero nell'economia del suo tempo e che ormai non si potesse più sostenere la tesi dell'analogia tra la ricompensa per il capitale com-

¹ Nelle edizioni di *In Quartum Sententiarum* (IQS) del 1509 e del 1512, Maior non prende ancora in considerazione la società. Nell'IQS degli anni 1516, 1519, 1521, invece, essa viene trattata minutamente nelle questioni 47 e 48 della dist. 15. Una particolare forma di società è presa in esame nella qu. 49. A volte citiamo dall'IQS del 1516, altre volte dall'*Ethica* di Maior, scegliendo la stesura più chiara degli argomenti sulla società.

² IQS 1521 *sulla società*:

— contractus societatis: qu. 47, fo. CXXI^r, b, 3-CXXII^r, b, 66.
 — contractus societatis II: qu. 48, fo. CXXII^v, a-CXXIII^v, b, 1.
 — contractus trinus, in particolare il contratto del cinque per cento: qu. 49, fo. CXXIII^v, b, 3-CXXIII^v, b, 26.
 (Citiamo così: fo. = folio; r o v = recto o verso; colonna a, o b, numero della riga).

merciale dato in uso, e quella per il credito consuntivo. Ciò è particolarmente evidente nel suo studio sul contratto di società in cui esamina quali diritti possa far valere in un'impresa commerciale il fornitore di capitale, e definisce la distinzione tra società e mutuo. Con tale impostazione, capitale produttivo e credito consuntivo vengono trattati l'uno in rapporto all'altro.

IPOTESI E ARTICOLAZIONE DELLO STUDIO

La morale economica vigente nel secolo decimosesto non è stata fatta oggetto di molti studi, nonostante che questo periodo storico sia particolarmente interessante per gli eventi sociali, politici e soprattutto economici. È nel primo quarto di questo secolo, infatti, che l'economia si struttura in forme del tutto nuove ed assume carattere di precapitalismo.

Si avanza l'ipotesi che le teorie della morale economica di Maior siano frutto di una consapevolezza storica di tali cambiamenti e siano motivate dalla necessità di sviluppare più adeguati principi morali che giustificano e rendano lecite le forme assunte dalla nuova economia e determinate dai bisogni emergenti.

Per verificare questa ipotesi bisogna descrivere ed analizzare nei dettagli le argomentazioni di Giovanni Maior. L'esame della morale economica di Maior si articola secondo il seguente ordine:

- definizione di società ed analisi degli elementi connessi;
- valore del capitale per sé e in rapporto con il lavoro sulla base della disputa con Summenhart;
- il rischio nella tradizione e secondo le nuove idee di Maior;
- valore dialettico e probante delle distinzioni giuridiche tradizionali per la formulazione del nuovo concetto di società;
- importanza del profitto fisso e sicuro del capitale in nuove forme di società come il contratto del cinque per cento;
- conclusione e verifica dell'ipotesi.

I. LA SOCIETÀ

Il contratto di società già attuato in forma molto semplice a Genova e a Marsiglia nel secolo decimosecondo³ risulta essere una pratica molto diffusa nell'importante città di Anversa all'inizio del se-

³ R. de Roover, *L'Evolution de la lettre de change*, Paris 1956, 26.

colo decimosesto. Tra il 1500 e il 1530⁴ viene adottato anche a Parigi nel cui ambiente si nutrono però delle riserve tali da limitare l'uso della società intesa come unione di attività e di capitale, soprattutto nell'ambito familiare⁵.

Nell'ambiente in cui vive, Maior non ha quindi la possibilità di osservare ed avere esperienza diretta di questo fenomeno economico che ha caratteristiche opposte a quelle del « redditus » (acquisto di rendita), più diffuso e ugualmente importante. L'opportunità di conoscere più da vicino il contratto di società, rendersi conto della sua importanza per l'economia e del vasto consenso che esso raccoglie, è offerta a Maior dai contatti che lui e i suoi studenti hanno avuto con l'ambiente economico di Anversa⁶.

Due commercianti di questa città consultano Maior nella sua qualità di teologo e moralista, intorno alla liceità del contratto in questione. Inoltre alcuni suoi studenti, avendo trascorso le vacanze ospiti di uomini d'affari in questa stessa città, ritornano a Parigi con quesiti e problemi intorno alla morale economica⁷.

La problematica viene poi ampliata, approfondita ed estesa mediante la disputa scolastica che Maior intraprende con Corrado Summenhart († 1502), acuto teorico di Tübingen e profondo conoscitore della realtà economica di un'importante regione commerciale della Germania meridionale.

All'inizio del secolo decimosesto esistevano già, in molte città d'Europa, società complesse con diversi azionisti⁸ nel campo delle imprese con scopo di profitto, come nelle manifatture, nelle vendite

⁴ Il periodo 1500-1530 corrisponde approssimativamente al tempo in cui Maior insegnò, con alcune interruzioni, artes e teologia a Parigi. Nel 1530 i suoi ultimi trattati « economici » uscirono nel commento all'*Ethica* di Aristotele.

⁵ E. Coornaert, *Anvers et le commerce parisien au XVI^e siècle*, in: Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België, Klasse der Letteren, annata XII, no. 2, Brussel 1950, 17-22.

⁶ J.A. GORIS, *Etude sur les colonies marchandes méridionales (Portugais, Espagnols, Italiens) à Anvers de 1488 à 1567*, Louvain 1925, 506-513.

⁷ Idem, o.c., Cap. V, 503-545, soprattutto 507-508; 532. L. Vereecke, *La licéité du 'cambium bursae' chez Jean Mair (1467-1550)*, in *Revue historique de droit français et étranger*, 1952, fasc. 1, 124-138, qui: 125. Cfr. Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás* (ed. V. Beltrán de Heredia), tom. VI, Salamanca 1952, Appendix III, Dictamina de cambiis, 2. Consulta de los mercaderes españoles de Flandres sobre materia de cambios y respuesta de los doctores de Paris, 517-528.

⁸ G. Parker, *The Emergence of Modern Finance in Europe, 1500-1730*, in: *The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, ed. C.M. Cipolla, serie: *The Fontana Economic History of Europe*, Glasgow 1972, 527-594, qui: « Company Finance », 553-554; M.M. Postan, *Partnership in English Medieval Commerce*, in: *Studi in Onore di Armando Sapori*, Milano 1957, 521-540.

locali e nelle banche. Il tipo di società oggetto dell'analisi di Maior è un'impresa commerciale semplice e limitata nel tempo in cui uno dei soci fornisce il capitale, mentre l'altro viaggia, lavora, assicura il rischio. Tale società è inserita nel contesto delle varie possibilità che durante l'alto medioevo venivano usate per trarre profitto dal capitale.

Le idee di Maior sulla società risultano avanzate e liberali rispetto a quelle dettate dalla tradizione teologica e dal diritto civile e canonico. Egli, inoltre, distingue questa nuova forma di contratto dal mutuo o reddito. Per rafforzare le sue teorie si avvale di argomenti da lui già formulati nelle sue osservazioni sull'usura, sul giusto prezzo, sull'acquisto di rendita, sulla locazione. La sua elaborazione procede secondo una logica che, partendo da un modello (contratto di società stimato giusto), ne esamina tutte le possibili variabili per verificarne le conseguenze e i limiti.

L'ordine della trattazione è organico e consequenziale: partendo da una precisa definizione della società, esamina tutti gli elementi che ne fondano la moralità e la rendono giusta e lecita. Di ogni elemento suddetto offre una personale ed acuta interpretazione, successivamente argomenta con casi ed esempi concreti.

Da questo tipo di trattazione si può dedurre qual'è l'idea di Maior intorno al lavoro, al capitale e al loro ruolo in un'impresa. Il carattere e lo scopo delle sue elaborazioni sono chiaramente funzionali alla formulazione di regole morali cui i chierici si devono attenere per poter esprimere un giudizio giusto sia nella confessione che in ambiti extraconfessionali. Il modo in cui viene formulato ed espresso un giudizio⁹ è di estrema importanza in quanto esso deve tener conto delle circostanze e degli aspetti morali della realtà a cui si applica. Nel caso di un contratto, una diversità di circostanze o la scomparsa di esse può modificare radicalmente la sua natura¹⁰.

Nel caso di una richiesta di consiglio si devono ascoltare le due parti in causa, discuterne con persone competenti e riflettere a lungo¹¹. Bisogna, inoltre, prendere in considerazione la reale identità

⁹ CXXr, a, 4-18: « et interea induciarum tempore et mortuos et vivos doctores consulat... et nisi diligentiam super eiusmodi negociis fecerit: erit ei crassa ignorantia et vincibilis: neminem a culpa excusans...: quia licet iustum faciat: non tamen iuste...: quia non ex habitu artis ». CXXIIIv, a, 21-61: « Qui circumstantias omnes novit a contrahentibus... potest melius de singulis iudicare. quilibet enim est bonus iudex eorum que novit ».

¹⁰ CXIXv, b, 59-63: « Audiatur autem confessor vel alius prudens extra confessionem contractum ipsum cum omnibus circumstantiis requisitis et inquiretur a confidente vel alio consulente de circumstantiis que contractum iustificare vel inficere possunt ».

¹¹ CXIXv, b, 63 — CXXr, a, 4: « et ante omnia audita non precipitet senten-

di ciò che i contraenti posseggono prima del loro accordo e gli effetti sociali da esso conseguenti¹².

La morale economica di Maior non ha carattere moralistico, non considera pregiudizialmente sospetto il desiderio di profitto il quale, però, insieme al diritto di proprietà, deve ispirarsi ed attenersi a principi fissati dalle norme morali. A tale proposito la sua teoria ha orientamento giuridico: le direttive morali non si basano sui concetti del bene e del male, bensì del lecito e dell'illecito, regolati a loro volta dalle norme della giustizia commutativa. Bisogna analizzare e chiarire quindi che cosa, nell'ambito della giustizia commutativa sia da considerarsi lecito, tenendo conto anche dei risvolti sociali.

Il contratto di società diviene oggetto di questa analisi proprio a causa delle conseguenze sociali che determina. Su queste ultime Maior aveva già fatto degli studi accurati a proposito dell'allevamento del bestiame, dando ancora una volta prova della sua tendenza a valorizzare il dato reale¹³. L'interesse per ciò che è lecito o non è lecito è strettamente connesso all'applicazione delle norme morali al foro interno ed esterno, al giudizio cioè che riguarda i fedeli nel loro rapporto personale e di coscienza con Dio, e al giudizio da promulgare pubblicamente come guida ai fedeli nella loro veste sociale¹⁴.

All'inizio del secolo decimosesto vi era la tendenza a praticare nel campo della morale economica il diritto romano¹⁵. Maior si attiene ad esso e alla tradizione civile e canonica per dare saldo fondamento alle sue tesi che elabora ed organizza avvalendosi di concetti e distinzioni che caratterizzano giuridicamente la sua morale in senso formale¹⁶.

tiam nec eum [= *confessore*] pudeat geminam audire relationem more sapientis respondentis tam in theologia quam in artibus: primo argumentum integre et nitide recitantis: et secundo ad formam respondentis et si casus potissimum in confessione fuerit implicitus et difficilis: capiat inducias a respondente bidui vel tridui secundum ipsius difficultatis exigentiam ».

¹² CXXr, a, 18-22: « Ulterius considerabis: si opulenti passim ac inopes tali contractu utantur: nam si ita compertum fuerit: liciti contractus indicium est: et quod non solum pressi ob inopiam illum contractum ineant ».

¹³ CXXr, a, 25-38: la propria osservazione di Maior in Scozia: « conductoribus (ovium) apponitur conditio omnis periculi subeundi... ubi quondam erant opulenti et egregij pastores... nunc esse penitus depauperatos... illud certe evidentissime apud rudes debuit contractum ostendere iniquum ».

¹⁴ J.W. Baldwin, *The Medieval Theories of the Just Price*, in: Transactions of the American Philosophical Society, New Series, tom. 49, 4th part, Philadelphia 1959, 57-58.

¹⁵ B. Schnapper, *Les rentes au XVI^e siècle. Histoire d'un instrument de crédit*, Paris 1957, 60, 67.

¹⁶ J.T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge Mass. 1957, 3-4.

1. Limitazione della società (definizione e fonti)

Maior cita le fonti del diritto romano e canonico che trattano della società, esse sono le stesse cui si rifà il teorico tedesco Summenhart nella sua opera: *Tractatus de contractibus licitis atque illicitis* (1499), che costituisce per Maior un'importante punto di riferimento.

Il codice di diritto romano¹⁷ tratta in modo esteso della società considerandola come una normale forma di contratto commerciale e non solo, ma in esso si argomenta anche di una specie di contratto molto simile alla società il « foenus nauticum » che non è citato da Maior¹⁸. Il *Digesto* contiene un libro molto ampio sull'argomento: il « Pro Socio ». Le *Institutiones* ne trattano più brevemente nel « De Societate ». Nella tradizione del diritto canonico si trovano dei riferimenti che solo indirettamente riguardano la società, come il capitolo del decretale « Per Vestras » in cui si tratta della dote e dell'uso che se ne fa, e il decretale « Naviganti » che Maior cita spesso¹⁹. Nel 1586 il papa Sisto V pubblica la Bolla *Detestabilis avaritia* che affronta il problema un po' più direttamente²⁰.

Durante la fase di sviluppo del primo capitalismo, si era reso necessario, da parte di civilisti e canonisti, formulare nuove regole soprattutto per quanto riguarda l'investimento di capitale e il modo di trarne profitto. Alla fine del secolo decimoquinto il problema è sentito anche da alcuni teologi come Gabriele Biel, Corrado Summenhart, lo stesso Maior, che affrontano l'argomento creando una morale economica fondata su principi e teorie canoniche. Maior, per sostenere le sue teorie, oltre che della tradizione canonica si avvale della tradizione giuridica e indica come metodo di analisi la chiarezza che deriva dalle definizioni. La definizione diviene così il criterio distintivo nel discorso dialettico con i teologi suoi contemporanei.

Ciò vale per l'usura ma anche per la società. « Una società è un patto stabilito tra due o più parti con l'intenzione di guadagnare ». Un tale accordo deve essere fatto nell'interesse di ambedue le

¹⁷ CXXIr, b, 25-26; *Corpus Iuris Civilis, Digesta*: D. 17.2 « Pro Socio » (ed. Mommsen). *Institutiones*: I. 3.25. « De Societate » (ed. Krueger); *Codex Iustiniani*: C. 4. 37. « Pro Socio » (ed. Krueger). Le *Novellae* non vengono considerate da Maior.

¹⁸ J.T. Noonan, *o.c.*, 134-135.

¹⁹ CXXIr, b, 26-27; *Corpus Iuris Canonici* (ed. E. Friedberg, II, 729-730), *Decretales Gregorii IX*, IV, 20.7 « Per Vestras ». CXXIIv, a, 35 (cfr. CXXIr, b, 27-29); *Corpus Iuris Canonici* (ed. E. Friedberg, II, 816), *Decretales Gregorii IX*, V, 19.9 « Naviganti ».

²⁰ J.T. Noonan, *o.c.*, 220 ff.; *Bullarium... Romanorum Pontificum*, tom. VIII, Torino 1863, 783-784; *Bullarium Romanum*, ed. 1727, tom. II, 599.

parti. I soci partecipano all'uso o soltanto all'usufrutto di qualsiasi tipo di capitale venga investito nell'impresa²¹ la cui durata è limitata fin dal principio. È possibile variare la formula degli accordi di società per cui si può verificare che una parte investa soltanto il danaro, mentre l'altra fornisca il lavoro, oppure che la stessa parte investa sia il danaro che il lavoro e l'altra soltanto il lavoro, oppure che entrambe le parti investano del danaro, ma in quantità diverse.

Volendo fare un paragone fra la società secondo le idee di Maior e il concetto della società nel diritto moderno (olandese), la prima presenta caratteristiche tali da renderla simile alla cosiddetta società in accomandita²².

Non appaiono, nei casi da Maior illustrati nel suo trattato sulla società, altri campi dell'attività imprenditoriale cui veniva applicato il contratto, al di fuori del commercio e dell'allevamento di bestiame.

2. Determinazione contenutistica della società

Per poter giudicare se un patto sia un contratto giusto e lecito non basta la possibilità di schematizzarlo in una corretta e formale definizione, ma bisogna prendere in considerazione contenuti fondamentali che ad essa si collegano strettamente, quali la giustizia, la divisione di guadagno e profitto in relazione all'investimento di lavoro e di capitale, il rischio che si corre e, infine, l'istanza che induce a scegliere la società.

3. La giustizia

Un contratto commerciale è lecito quando i suoi termini e la sua attuazione rispettano la giustizia commutativa le cui leggi devono salvaguardare l'uguaglianza assoluta, nel campo dello scambio tra merci e servizi, fra gli uomini considerati nella loro individualità, indipendentemente dalla loro appartenenza a classi sociali o a status privilegiati. Maior vuole verificare se le parti che concludono un con-

²¹ CXXV, a, 2-5: «societas est contractus in quo aliquis res suas communicat alteri / faciendo eum participem dominii vel usufructus earundem pro aliquo alio temporali sibi simili modo communicando». CXXI^r, b, 6-8: «societas est coniunctio plurium gratia lucris contracta»; CXII^r, a, 21-22: «...societas fiat gratia utriusque».

²² J.J.M. Maeijer, *Venootschapsrecht in beweging*, Alphen aan de Rijn, 1976.

tratto di società si trovino « entro il margine della giustizia »²³ ovvero se la posizione di uno sia più vantaggiosa di quella dell'altro — poiché un tal fatto sarebbe ingiusto.

Secondo Maior la giustizia commutativa non è caratterizzata da limitazioni fisse e rigide, ma offrirebbe un margine in cui sarebbe possibile effettuare delle variazioni e, sull'orma delle idee di Duns Scotus, giudica importante prendere in considerazione questo aspetto in tutte le sue variabili e tutte le opportunità che offre²⁴. All'interno di una società la giustizia ha caratteristiche di proporzionalità, l'uguaglianza viene misurata in relazione al valore e all'importanza del contributo che i partecipanti forniscono. Le proporzioni stesse sono in qualche modo flessibili. Può accadere che un socio ottenga o prenda più di quanto gli spetterebbe in forza del suo contributo. In questo caso l'equilibrio si altera e non si rientra più nel margine della giustizia commutativa²⁵. Anche l'entità del contributo del resto, può essere diversa e giustificare così una disuguaglianza nella posizione del socio che però deve sempre risultare proporzionale al contributo stesso. Qualora il principio di proporzionalità non si rispettasse, il contratto non sarebbe più conforme alla giustizia ma sarebbe quindi da considerarsi illecito.

Maior aveva già esposto a proposito del prezzo giusto dell'acquisto, della vendita e del servizio le sue teorie intorno al margine concesso dalle norme giuridiche, chiarendo sempre che, pur essendo esso elastico e flessibile, pone dei limiti precisi.

4. Partizione del guadagno conforme al contributo

Ciò che si investe in una società è da una parte il capitale, dall'altra il lavoro. Bisogna chiarire quindi il rapporto fra i diritti che

²³ CXXI^r, b, 46-48: « In primis considerabis. an in contrahenda societate sint in latitudine iusticie contrahentes »; CXXI^r, b, 56-58: « alioquin casus Socratis esset melior quam Platonis et loquor de meliore extra totam latitudinem iusticie ».

²⁴ CXIV, b, 21-24: « Sed ut cognoscantur quomodo mercator se debeat habere in cognoscenda hac latitudine iusti precii vel valoris usualis et forensis ». Duns Scotus, *In IV Librum Sententiarum*, dist. 15. qu 2, Venetiis 1598, fo. 94^{rv}: « illa autem aequalitas secundum rectam rationem non consistit in indivisibili... immo in isto medio (quod iustitia commutativa respicit) est magna latitudo, & intra illam latitudinem non attingendo indivisibilem punctum equivalentie rei & rei... quia... quasi impossibile est commutantem attingere, & in quocunque gradu circa extrema fiat iuste fit ».

²⁵ CXXI^r, b, 57-61: un rimborso delle spese troppo favorevole, per esempio, oltrepassa l'ambito della iustitia commutativa: « loquor de meliore extra totam latitudinem iustitie si enim oporteret subtrahere omnes impensas Platonis in negociando factas: casus Platonis esset melior quam casus Socratis ».

entrambi i soci hanno al guadagno. Di solito le parti dividono l'eventuale profitto derivante dall'impresa in proporzione al capitale investito²⁶. Si può verificare che il lavoro prestato abbia un valore equivalente, oppure minore o addirittura maggiore del capitale investito. Nel codice di Giustiniano, citato da Maior, si constata che in un contratto di società il lavoro può valere quanto il danaro²⁷. Maior vuole analizzare come si può stimare il valore, a che cosa esso si riferisce, come si realizza, in base a quale determinazione di valore viene conferito il guadagno. Egli distingue due livelli di analisi del problema valore del lavoro e valore del capitale: — funzionale: importanza — utilità di queste due componenti; — ontologico: essenza del valore del lavoro — essenza del valore del capitale.

5. Il lavoro qualificato

Nell'ambito di un contratto di società, Maior individua il valore del lavoro soprattutto nell'abilità commerciale. In risposta alla contraddizione implicita nella sua stessa affermazione, per cui un commerciante potrebbe guadagnare molto con la sua abilità e quindi non aver bisogno di un fornitore di capitale, Maior fa osservare che può essere considerato abile sia il mercante che per molto tempo ha prestato i suoi servizi con successo, sia quello che, nonostante abbia molta esperienza e sia molto bravo nel suo mestiere, ha perso i suoi beni per casi fortuiti e senza sua responsabilità. Gli altri commercianti assumono volentieri tali persone, anzi preferiscono dare le loro figlie in mogli ad essi piuttosto che a persone ricche ma che non sanno far niente²⁸. Il commerciante è abile (gnarus) e astuto per cui il suo lavoro è di gran valore, inoltre è attivo (buona indole — industria) il che sembra un particolare motivo di stima per il suo lavoro²⁹.

²⁶ CXXI^r, b, 66 — CXXI^v, a, 3: «...oportet partiri lucrum remanens inter eos equaliter: et etiam capitale equaliter, et si unus posuit plus de capitali: ea proportione plus habebit lucri ceteris paribus».

²⁷ CXXI^r, b, 34-37: (Secundo) «quia unus crebro dumtaxat operam ponit et alter pecuniam: considerandum est an illa opera minus valeat quam pecunia posita: magis / an equaliter: quia ut dicitur in I(ibrum) j. C. Pro Socio. Sepe opera alicuius pro pecunia valet». *Corpus Iuris Civilis*, Codex Iustiniani C. 4. 37 (Vol. II, 176): 1. «Imp. Diocletianus et Maximianus AA. et CC. Aurelio. Societatem uno pecuniam conferente alio operam posse contrahi magis obtinuit».

²⁸ CXXI^r, a, 42-44, 47-50: «quia est bona indole / qui diu negociatori inservivit: vel senex negociando sine sua culpa magnam partem suorum bonorum amisit»; «Hanc industriam cognoscentes providi negociatores sepe suas filias libentius eiusmodi etiam nihil habentibus tradunt quam bis mille aureos habenti a maioribus relictos».

²⁹ CXXI^v, a, 38-41, 42, 47: «contingit enim quod Socrates in arte negociandi

Abilità, industria, impegno³⁰, nel loro insieme costituiscono, oltre che una ragione del valore del lavoro, anche il primo titolo che dà diritto ad una ricompensa in un contratto di società. Maior non fa una distinzione ragionata tra paga per il lavoro fisico e partecipazione al guadagno per il lavoro come capitale investito.

6. Le spese

Il guadagno da dividere fra le parti di un contratto di società deve essere al netto delle spese sostenute dal commerciante durante l'attività imprenditoriale. Tali spese riguardano solo gli acquisti che si rendono necessari nel caso, per esempio, di un lavoro fuori sede, ma devono esser fatte all'insegna della moderazione e della ragionevolezza, inoltre non comprendono voci che non riguardano direttamente il lavoro³¹.

7. Il rischio

Oltre al lavoro qualificato e al rimborso spese, il commerciante ha diritto anche alla ricompensa per il rischio che si assume accettando di lavorare per qualcuno. Per quanto riguarda il rischio nella società, Maior applica la stessa logica e gli stessi principi che aveva elaborato riguardo a questo fattore in studi specifici sulla locazione, sulle transizioni d'affari, sull'allevamento di bestiame.

Normalmente i rischi che si assume il commerciante riguardano una gestione aziendale deliberatamente fallimentare e debiti di qualsiasi tipo ed entità. Questi rischi cadono sotto le categorie di dolo, culpa lata e culpa levis del diritto civile e canonico di cui Maior of-

sit ita gnarus et circumspetus: ut si operas suas ad negociationem exercendam applicare voluerit: possit annue pro mercede... consequi centum aureos»; industria: «quia est bona indole» (Du Cange, *Glossarium...*, IV-V, 345a); «Hanc industriam cognoscentes...».

³⁰ CXXIV, a, 62,65: «...extremum conatum laborum suorum»; [...] «extremus labor quem facere potest».

³¹ CXXI^r, b, 51-66: «in primis tollere eius expensas moderatas maiores quam domi faceret»; «de rationabilibus et moderatis expensis loquutus sum...». Cfr. Conrad Summenhart, *De contractibus licitis atque illicitis*, Venetiis 1580, tract. VI, qu. XCIV, 521, col. a: «Dixi etiam rationabiles expensas: quia si B. ultra quam necessarium & utile fuisset, & ita prodigas expensas fecisset... non tenetur A». CXXI^r, b, 66 — CXXIV, a, 1: «His subtractis oportet partiri lucrum remanens inter eos equaliter»; CXXI^r, b, 55-56: «illam [= spese] omnino tollere antequam de lucro aliquid inter se dividant». Cfr. Summenhart, *o.c.*, tract. VI, qu. XCIV, 520, col. b, Quarta conclusio.

fre un'interpretazione molto personale.

Egli considera ammissibile l'impegnarsi da parte del commerciante nel rischio totale — che comprenda cioè anche un debito lieve e il caso fortuito senza che l'accomandante rinunci per questo alla proprietà del capitale, così com'era sancito dalla tradizione, a condizione però che l'accomandatario riceva una ricompensa adeguata al peso maggiore di responsabilità³². Tale compensazione corrisponde ad una specie di premio di assicurazione³³.

8. *Il capitale*

La funzione del capitale consiste nel suo essere strumento per poter commerciare e quindi guadagnare. Dalla combinazione di strumento (capitale) e lavoro (competenza, abilità, industria) si ottiene il guadagno³⁴.

Può rendersi necessario ampliare l'attività dell'impresa e quindi trovare altri fornitori di danaro al fine di avere a disposizione strumenti sufficienti per mettere il commerciante nelle condizioni migliori per lavorare³⁵. La funzione strumentale del capitale è il principale titolo di diritto al guadagno dell'accomandante.

9. *L'istanza giudicatrice*

Fra i principi della giustizia commutativa e la loro applicazione alla prassi commerciale esiste un margine che spesso rende difficile

³² CXXI^v, a, 5-16: « Si Socrates plus in capitale quam plato permittit platonem tantum secum participare de lucro: sed tamen ratione illius lucris maioris vult platonem esse subiectum maiori periculo: utpote quando esset obligatus vi contractus de dolo et de aliqua culpa: et eum obligaret ad levissimam culpam subeundam / vel ad aliquid ad quod non tenetur vi contractus societatis: tunc si prudentum negociatorum iudicio lucrum verosimile quod ei offert socrates / sit ita expetibile ut damnum offerendum est fugibile: ita ut dubium sit apud illos prudentes: ultra pars sit eligenda a platone: vel probabiliter partes non iudicant iniquas: adhuc contractus societatis est licitus ».

³³ L. Vereecke, *L'assurance maritime chez les théologiens des XV^e et XVI^e siècle*, in: *Studia Moralia* 8 (1970) 347-385, qui: 356-364; 358: « ...il y a encore 'une certaine confusion...' entre la protection des biens et l'assurance ». Cfr. CIII^v, a, 5-20.

³⁴ CXXI^r, b, 32-35: « licet enim nuda pecunia fructum non habeat: tamen ipsa contractui alicui applicata fructum parit: vel est instrumentum quo mercator fructum acquirit: et est eadem sententia ».

³⁵ CXX^v, a, 56-60, 65-66: « si enim Plato plus pecuniarum applicuisset: plus Socrates lucris consequutus fuisset. Sed si Socrates posset inveniri aliquos alios darent sibi quinquaginta etiam ad eos adiuvandos: quia centum aurei quos ei dedit Plato non sufficienter eum occupant »; « sed si Plato poneret bis mille ducatos: et Socrates posset negociari sufficienter ex illis... ».

formulare un giudizio equo. In questi casi si interpellano persone che abbiano una provata esperienza nel ramo e buone conoscenze delle regole morali, capaci quindi di dare giudizi saggi e imparziali³⁶. Tali sono i « prudentes » al cui consiglio si rivolge la Chiesa quando deve pronunciare un giudizio morale nel foro interno e nel foro esterno.

In merito al contratto di società i prudentes hanno il compito di giudicare se sia rispettata dai contraenti l'uguaglianza richiesta dalla giustizia commutativa e valutare l'equità del rapporto tra il rischio extra assunto dall'accomandante e la ricompensa pattuita per esso. Non potendo esprimere un giudizio assolutamente esatto a questo proposito, essi si atterrano a regole ispirate al probabilismo³⁷. Tendenze simili, attribuite all'influenza del nominalismo dei secoli decimoquarto e decimoquinto³⁸, si riscontrano anche nelle teorie di Gaetano, contemporaneo di Maior, e in Maior stesso quando tratta dell'usura. I giudizi probabilistici ampliano di fatto il margine di variabili ammesse dalla giustizia commutativa nel campo dei contratti di società, ammettendo, come nel caso del prezzo giusto, una « zona di dubbio ».

I prudentes devono anche figurare come testimoni della stesura del contratto di società che solo a questa condizione sarà considerato lecito. Con la loro presenza infatti, i prudentes, che non hanno alcun interesse nel commercio, garantiscono il rispetto della parità fra le parti e non permettono a un contraente di avvantaggiarsi rispetto all'altro; cosa che potrebbe succedere se l'accordo avvenisse alla presenza dei soli commercianti³⁹. I termini del contratto vengono letti ad alta voce, dopo di che si stende un documento ufficiale che testimonia l'impegno a scanso di truffe o di altre conseguenze⁴⁰.

³⁶ CXXv, a, 13-17: « Si ergo servetur iustitia commutativa secundum iudicium prudentum: contractus est licitus. Semper intelligo prudentes in illa materia: in variis namque materiis varie sunt prudentie ».

³⁷ Vedi nt. 32.

³⁸ A. Mruk in *L.Th.K.* (Freiburg 1963), tom. 8, 777-778, art. « probabilismus, probabiliorismus ».

³⁹ CXXIV, a, 19-30: « Congregentur tres vel quatuor prudentes negociatores in initio contractus. Viri bone fame inter suos cum suis eruditio viro uno vel duobus secundum exigentiam arduitate contractus si fieri potest: apud quos singule circumstantie contractus recitentur. Notanter de erudito viro loquutus sum: quia sicut ad lucrum socios socium iuvat: sic in hoc contractu licite contrahendo negociatores eruditi, nam sicut pro recta sententia ferenda in questionibus facti lucri vel damni verosimilis: negociatoribus eruditi credent: ita ediverso an contractus sit usurarius vel alicui legi divine vel humane contraveniens: iudicabunt eruditi ».

⁴⁰ CXXIV, a, 16-19: « Et de hoc documentum: contractum ancipitem societatis ineuntibus summe observandum: tum ne fallantur: tum ne videatur esse spe-

Bisogna notare che fra i prudentes vi sono coloro che, essendo esperti nel ramo, possono formulare giudizi intorno alla rettitudine morale di un contratto di società, altri che, invece, svolgono funzioni di semplici notai.

Non si trova nell'opera di Maior l'esigenza di fissare e precisare i termini del contratto in modo più dettagliato. L'essenziale è che sia lecito. Anche là dove se ne faccia grande uso e l'abitudine può assurgere a criterio, bisogna che quella stessa abitudine non si basi su principi ingiusti e contrari alla legge⁴¹. Maior esprime le sue riserve sul diritto consuetudinario e la sua competenza a garantire in assoluto la liceità non solo a proposito del contratto di società, ma anche nel trattato sul prezzo giusto nell'acquisto e nella vendita.

Anche a proposito del diritto consuetudinario Maior può rifarsi alla tradizione teologica; sia il nominalista Giovanni Gerson che il teologo viennese Enrico di Langenstein che visse nel secolo decimoquarto e subì l'influsso del nominalismo durante i suoi studi a Parigi, sostenevano che i contratti entrati, in alcune regioni, nell'uso normale, non sono da condannare⁴². Anche Summenhart adduce la « *consuetudo regionis* » come criterio per giudicare se il trasferimento di danaro all'interno di una società sia lecito⁴³.

Dopo aver trattato degli elementi costitutivi della società, Maior ne esamina il contenuto partendo dalla definizione delle regole del contratto, al fine di formulare un giudizio fondato e sicuro sul suo esser lecito.

Attraverso l'esame di una serie di casi Maior affronta le seguenti questioni:

- esatto significato dell'equivalenza tra lavoro e capitale in una società;
- consistenza reale della partizione del guadagno, del rischio e del-

cies mali ». Cfr. un esempio del 1429 a Tolosa di un tale contratto stipulato per iscritto con i prudentes come « testes »: G. Fagniez, *Documents relatifs à l'histoire de l'industrie et du commerce en France*, tome II: XIV^e et XV^e siècles, Paris 1900, 224-226.

⁴¹ CXXIV, a, 30-33: « Ulterius si aliqui societatem ineant et non specificent circumstantias contractus inter se: tunc standum est consuetudini regionis si non sit iniqua / vel legi communi adversa ».

⁴² B. Nelson, *The Idea of Usury from tribal brotherhood to universal brotherhood*, Chicago-London 1969², 61; W. Trusen, *Spätmittelalterliche Jurisprudenz und Wirtschaftsethik dargestellt an Wiener Gutachten des 14. Jahrhunderts*, Beiheft 43 der Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Wiesbaden 1961, 79.

⁴³ Summenhart, *o.c.*, tract. VI, qu. XCIV, 522.

la responsabilità per il socio che fornisce il capitale e per il socio che fornisce il lavoro;

- significato concreto della partecipazione sociale dei contraenti a tutto ciò che è stato investito nell'impresa.

II. VALORE DEL LAVORO E DEL CAPITALE

Essendo il diritto al guadagno determinato dall'entità del contributo di ciascuno dei soci e ad esso proporzionale, è di estrema importanza poter dare una definizione del suo valore. Si condurrà l'analisi degli argomenti di Maior partendo dalla supposizione che egli concepisca la società come un modello ricco di variabili dalla combinazione dei quali può risultare il valore evidente del lavoro e del capitale.

In una società capitale e lavoro possono essere totalmente o parzialmente equivalenti. Nel caso di equivalenza totale le due parti si devono considerare proprietarie, a tutti gli effetti, dell'impresa e del suo profitto che sarà diviso in parti uguali alla scadenza del contratto. Ciò implica anche che il capitale iniziale in danaro sarà diviso così come lo « interusorium », il guadagno cioè, realizzato con l'impresa⁴⁴. Si fa notare che in questa logica il lavoro è stato da Maior materializzato per formalizzare l'equivalenza assoluta tra il capitale dell'accomandante e il capitale in lavoro dell'accomandatario, espressa anche dall'uso dello stesso termine⁴⁵. Anche il profitto totale dell'impresa, sia esso attivo, sia esso in perdita, non è altro che

⁴⁴ CXXI^v, b, 5 ff, *Primus casus*: « a. posuit centum aureos in societate: et b. operas lucrum et capitale simul aggregata trecentos aureos valent. Dubium est quomodo hec pecunia sit partienda in societate (IQS 1516 CXXII^v, b, in fondo: « quomodo hec pecunia sit partienda in fine societatis »). Respondetur, si valor operarum b. simpliciter pecunie a. equivalenceat: uterque in fine anni primo debet equalem partem tanquam capitale subtrahere. Ratio est: quia b. pro labore habet primo centum aureos et quinquaginta pro lucro: et tantum habebit b. ultra capitale. Deinde interusorium: hoc est lucrum de societate habitum equa lance inter eos partiendum est; Tertius: « ...opera Platonis equivalenceat pecunie Socrati: sic scilicet ut non solum lucrum sed etiam centum aurei fuissent partiendi in societate ».

⁴⁵ CXXIV, b, 21-22, 25-32: *Secundus casus*: « a. tradit b. aliquot oves eo pacto ut omne periculum earum sit utriusque qualitercumque pereant... »; « distingo vel opera b. equivalent communicationi ovium a. aut non. si primum: ...si non equivalenceat, ...capitale ipsius b. scilicet opera eius tantum valeat quantum oves ipsius a »; CXXIV, b, 57-62: « perinde est acsi Plato possuisset centum aureos in una navi et Socrates centum in alia navi, modo perditis centum aureis Socratis: et non perditis centum Platonis: Plato tenetur Socrati refundere L. vel L. cum lucro inde proveniente ». Cfr: Conrad Summenhart, o.c., tract. VI, qu. XCV, 531: « quia... lucrum... provenit non tantum de capitali A. sed etiam de capitali B. s[ilicet] per operas eius ».

il prodotto del capitale in danaro e del capitale in lavoro materializzato⁴⁶.

L'equivalenza di cui prima può anche essere parziale all'inizio di un'impresa durante la quale avviene, fra i due fattori e indipendentemente dalla loro entità, quella combinazione necessaria per ottenere un guadagno o una perdita. In questo caso, accomandante e accomandatario rimangono proprietari del loro personale contributo e comproprietari del solo eventuale guadagno inteso come plusvalore, al netto cioè del capitale base⁴⁷.

Si potrebbe pensare che Maior segua il metodo induttivo per stabilire un criterio di misurazione del rapporto lavoro-capitale in un'impresa, dal momento che fa derivare la determinazione del valore di questi elementi, sempre trattati l'uno in rapporto all'altro, dall'applicazione di un modello (uguaglianza reciproca totale o parziale) a un caso⁴⁸.

Ma, cosa singolare può accadere che il valore del lavoro bilanci o la metà, o qualcosa di più della metà, o soltanto il totale del guadagno al netto del capitale di partenza⁴⁹. Il valore del danaro, quindi, è relativo al guadagno e si può determinare con esattezza solo alla conclusione di un'impresa.

Questo criterio di Maior presenta delle contraddizioni e dei problemi in quanto ha le caratteristiche del circolo vizioso in cui gli elementi si misurano in un rapporto di reciproca dipendenza, senza poter fare riferimento ad un criterio esterno ed obiettivo.

Maior, nel suo trattato, elabora un altro criterio basato sull'osservazione che in alcune imprese il fattore determinante per ottenere profitto è il lavoro, in altre è il capitale. Nel primo caso il lavoro ha un valore maggiore rispetto al capitale, nel secondo avviene il contrario.

⁴⁶ CXXIV, b, 32-34: « iustum et quod solum tantundem periculi sustineat: scilicet ut solum dimidium totius capitalis aggregati ex utriusque capitalibus sustineat »; CXXIV, b, 36-38: « quia ex equo tantundem posuit ad capitale totale quantum a. [= l'accomandante] equum est ut tantundem utilitatis percipiat quantum a. ».

⁴⁷ CXXIV, b, 14-16 (Primus casus): « si vero opera b. solum dimidio interusorii equivalent: lucrum solum est inter eos partiendum ubi a. suum capitale prius a toto abstraxit ».

⁴⁸ CXXII, a, 12-14: « Eodem modo facillimum est iudicare si opere platonis fuissent prestantiores pecunia socratis / vel viliores etiam cum toto lucro. Et eodem modo facile dicendum est si opera platonis non equivaluisset pecunie socratis: sed solum interusorio sine pecunia ».

⁴⁹ 1. Il lavoro vale tanto quanto la metà dell'interusorium. CXXIV, b, 14: « si vero opera b. solum dimidio interusorii equivaleat: lucrum solum est inter eos partiendum ubi a. suum capitale prius a toto abstraxit ».

Il capitale (che può essere costituito da beni o bestiame) e il lavoro vengono così commutati in danaro⁵⁰ e la valutazione si basa sulla quantità oggettiva. Dal punto di vista funzionale e per poter guadagnare, il lavoro è importante per le sue caratteristiche di abilità, competenza, industria, mentre il capitale serve da mezzo e strumento.

Nelle questioni esaminate da Maior nella sua morale economica, del lavoro si tratta soprattutto in relazione al commercio; di rado in relazione all'agricoltura o all'allevamento del bestiame. Il commercio è considerato una forma di lavoro artigianale che si avvale di strumenti propri per cui è necessaria una particolare abilità.

Nel trattato sulla simonia Maior distingue, anche se in forma indiretta, il lavoro manuale dall'opera di ingegno, valutandone la compensazione diversa. Guadagna di più, infatti, non chi esegue un lavoro manuale pesante e non qualificato⁵¹, ma colui che svolge una attività per la quale sono necessarie competenza, ingegno, forza creativa.

Il lavoro qualificato rimodella un oggetto e lo modifica realizzando in esso l'idea di chi applica non solo la sua forza, ma anche la sua intelligenza, il suo « lumen spirituale »⁵². Una simile idea la tro-

2. Il lavoro vale di più della metà dell'interusorium, ma meno del capitale. CXXIV, b, 16-17: « sed si opera b. interusorij dimidietatem exuperet: sed non equivalenceat pecunie primo in sortem misse: tanto maior pars lucri debet cedere b. quanto opera b. prevalet interusorio pecunie: prius tamen subtracta capitali pecunia pro solo a. proportionabiliter si opera b. sit vilior ».

3. Il lavoro vale tanto quanto l'interusorium. CXXIIr, a, 15-16: « si opera platonis non equivalenceat pecunie socratis: sed solum interusorio sine pecunia »; CXXIIr, a, 25: « si plato fuerit in tali ubi opera platonis equivalenceat precise interusorio... ».

⁵⁰ P. es. CXXIV, b, 42-44: « Socrates posuit centum aureos nummos in societatem: et b. operam tantam ».

⁵¹ IQS 1516 dist. 25, qu. 1., fo. CLXXXIIIr, b (IQS 1521: CLXXXr), trattato sulla simonia: « Etiam unus pro parvo labore plus capit quam alter multum laborans, patet de advocato: et lapides ferente. Sed utrum quis pro doctrina / consilio / vel testimonio possit accipere pecuniam: est materia problematica. Altisiodorus... de simonia dicit esse aliquid capere pro doctrina. Bene autem capit quis pro labore sicut sacerdos conductus accipit pro labore. Quemmodum Alexander Halensis... insequitur. Alius modus est sicut communiō: ita et verisimilior: quod actus spirituales a spirito creato procedentes vendi possunt, (fo. CLXXXIIIv, a IQS 1516): probatio: alioquin non liceret artifice pecuniam pro suo artificio capere: cuius oppositum afferunt omnes. Nec sufficit dicere: quod capit ratione laboris quia tunc semper magis laborans deberet plus capere: quod est falsum. Item iurisperitus consilium et advocatus patrocinium vendere potest »... « Etiam quis spirituale creatum vendere potest. Ut pictor pro sue artis eruditione: et similiter citharedus aliquid accipit: et non pro solo labore. In arte autem eruditus et ingeniosus: minus laboris habet quam inruditus et rudis: et tamen plus premii capit: et ita denique in omnibus artificibus ».

⁵² IQS 1516 CLXXXIIIv, a, nella seconda metà della pagina: colui che adopera più ingegno nel suo lavoro ottiene anche una ricompensa più alta, ma... « non tamen quasi artem sibi inherentem in alium producat. Quia accidens de subiecto in subiectum migrare naturalis philosophia non permittit sed lumen / lumen spirituale ».

viamo anche nella *Ethica* di Maior⁵³. Da ciò si può dedurre che per Maior il valore del lavoro è determinato anche dall'abilità e dall'ingegno necessari per eseguirlo.

Nel campo del commercio, il lavoro è una merce di libero scambio⁵⁴ fra colui che lo offre e colui che ne ha bisogno.

Maior non approfondisce, come fa nel suo trattato sul commercio per il prezzo giusto e il monopolio, il problema dell'offerta forzata del lavoro, mentre pone la sua attenzione sull'utilità sociale del lavoro stesso. Il lavoro commerciale è utile per la fornitura di merci, il lavoro salariato è utile per il bene comune, per esempio per la manutenzione di opere pubbliche come i ponti⁵⁵.

Per quanto riguarda il lavoro in relazione al contratto di società, Maior procede ad un'accurata analisi di tutti gli elementi che lo caratterizzano:

- economico: il lavoro è una forma di capitale come il danaro o i beni in generale;
- morale: colui che lavora deve esser ben pagato;
- di mercato: il lavoro è una merce e come tale ha un prezzo corrente che si chiama paga;
- qualificante: il lavoro nella società è un'attività artigiana imprenditoriale basata sull'abilità, sulla competenza ed è altamente stimata; a maggior ingegno deve corrispondere maggior valore;
- filosofico-giuridico: una qualsiasi cosa prodotta appartiene a colui che ne è l'artefice.

causat in passum susceptivum: sicut unum corpus luminosum ab alio illuminatur. Sed in luminis spiritualis productione passum nedum patitur: sed agit. Quod in corporali lumine non contingit ».

⁵³ Ioannes Maior, *Ethica Aristotelis, Peripateticorum principis, cum Ioanis Maioris Theologi Parisiensis Commentariis*, Parisiis 1530, liber IIII, tract. I, Cap. I, fo. LVr: « quoniam donum doctrine non potest pecunia aestimari, teste Sapiente, & tamen doctrina doctor liberalitate dare potest. Item corpus hominis non potest numismate mensurari: & tamen liberalitatis est corpus tuum alicui gratis exhibere in servitutis obsequium. Responsio. Ad ista respondetur. Datur liberaliter quod dantis est sive quo ad usum rei, sive quo ad eius dominium. Doctor non dat scientiam discipulo, sed dat auditori suum laborem, quem habet in docendo, nonnumque gratis, nonnumque mercede: sic homo dat corporis sui usum indigenti liberaliter aut pro pecunia, & non corpus suum ».

⁵⁴ Vedi nt. 53. CXVIIIv, a, 16-18: « ...patet quod messor vel quicumque operam suam pro mercede alteri exhibet / dicitur se locare. Quia sibiipsi retinet proprietatem sui: et fructus suos id est operam conductori locat ».

⁵⁵ CIXv, a, 43: « negociatio optime sit vendendo et emendo necessaria... ut republica duret »; CXVIIIv, b, 36-41: « si locatio et conductio essent illicitae in politica humana: esset in ea magna iactura: quia sine his non possunt manuteneri templorum / pontium / et urbium constructores: et eis inservientes qui suas operas locant et quas alii conducunt ».

Tutti questi elementi concorrono a determinare il valore del lavoro. L'argomento può essere arricchito facendo riferimento alle teorie di Maior sul prezzo giusto in cui è ampiamente trattato il valore funzionale del lavoro, ma non viene spiegata la distinzione fra paga e guadagno nell'ambito della ricompensa.

Di fatto Maior non ha mai identificato l'idea di ricompensa con il necessario per il puro sostentamento del tipo di vita relativo al ceto sociale cui si appartiene⁵⁶, tratta piuttosto, in modo realistico, dei diversi elementi che contribuiscono a valorizzare il lavoro o, in altri casi, a determinare i prezzi⁵⁷. Non delinea però un criterio fondamentale per valutare il lavoro e la ricompensa. A tale proposito le sue teorie rimangono nel vago in quanto Maior non approfondisce e non sviluppa adeguatamente le premesse del suo pensiero per poterle organicamente articolare e portarle a conclusione. Ciò risulta ancora più evidente nella trattazione sul capitale che Maior sviluppa mediante una disputa con Corrado Summenhart, suo importante interlocutore e fonte di suggerimenti ed idee.

Sempre tenendo conto dei principi di uguaglianza sanciti dalla giustizia commutativa, Summenhart parte da un caso di società in cui capitale e lavoro abbiano pari valore. Secondo il suo punto di vista, risulta troppo oneroso per il fornitore del capitale dover dividere il totale del capitale e del lavoro materializzato in due parti uguali⁵⁸. Inoltre queste sono conclusioni di una errata logica applicata al capitale, il quale oltre ad essere strumento di guadagno è anche una realtà che permane e si moltiplica, al contrario del lavoro che, una volta prestato si esaurisce. Quindi, dopo i termini del contratto, il capitale rimane proprietà dell'accomandante e a lui deve essere resti-

⁵⁶ CX^r, b, 13-14, 21-24: « homo potest lucrum intendere pro sustentatione sui et familiae sue »; « dico quod non est status in acquisitionem bonorum fortune... lucrando ultra illud (quemcumque numerum quem Socrates licite potest habere)... nullo pacto video quod peccet ».

⁵⁷ Elementi che fissano il prezzo: bisogno comune o domanda (CXII^r, b, 16-18); scarsità o offerta; rischio, spese, lavoro, vedi CXII^rv.

⁵⁸ Conrad Summenhart, *o.c.*, 532, col. b: « ..equiparentur illis 100 florenis & tunc B. [= l'accomandatario] tantundem poneret ad societatem sicut A. [= l'accomandante] & per consequens in fine societatis deberent dividi tam lucrum quam capitale: quod tamen esset nimis grave ipsi A. ». Mezzo secolo più tardi Molina ragionerà nello stesso modo. W. Weber, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus*, Münster 1959, 172.

tuito per essere, in caso, di nuovo investito a scopo di lucro⁵⁹. Summenhart fonda così il valore ontologico del capitale la cui proprietà non solo permane, ma diviene titolo di diritto al guadagno.

La stessa stabilità e lo stesso valore del capitale è da attribuire non alla forza lavoro, ma alla persona del socio che offre il lavoro, in quanto è questa che continua ad esistere e costituisce di per sé un valore come il capitale. La persona che lavora, considerata come vero e proprio capitale, nella società equivale al capitale in danari o beni. Dato ciò, così come il lavoratore non può permettere che il socio disponga della sua persona a contratto scaduto, il fornitore di capitale in danaro non può permettere che la sua proprietà venga divisa⁶⁰. Di conseguenza, il lavoro non dà diritto a pretendere una parte del capitale iniziale.

Il nodo della questione è il diritto di proprietà sul capitale. Per Summenhart il capitale è uno strumento che produce profitto; esserne proprietario fonda di per sé il diritto al guadagno. Maior è dell'idea che il capitale ha soprattutto funzione di strumento⁶¹, ed è proprio la funzione che deve essere compensata. Non si trova, nel pensiero di Maior, chiarezza rispetto alla capacità produttiva del danaro.

I due grandi teologi trovano un punto di comune accordo nel riconoscere il diritto fondamentale al guadagno che ha il fornitore di capitale⁶². Ma, sia per questo aspetto che per quanto riguarda i di-

⁵⁹ Conrad Summenhart, *o.c.*, 532, col. b & 533, col. a: « Ratio autem errandi... est quod non attendit, quod pecunia *preter hoc, quod instrumentaliter* per conventum tempus societatis. concurrat ut / cum causa ad lucrum obtinendum: ipsa nihilominus nata est *supermanere*: & etiam adhuc multis annis *possideri*, & *concurrere ad alia similia lucra* ».

⁶⁰ Idem, *o.c.*, 533, col. a: « sed operae, quae pro illo tempore concurrunt ad lucrum obtinendum, non supermanent finito tempore societatis: sed transeunt, nec unquam amplius possunt concurrere ad alterius lucri acquisitionem, quamvis bene *persona operativa* (quae videtur esse *verum capitale communicatum ex parte B.* socialiter ipsi A.) *supermanere* possit, & concurrere ad multa lucra obtinenda futuro tempore & illa posset de facili non solum equiparari pecuniae A. sed etiam longe praevalere. Et ideo de facili posset quis velle, quod ille, qui aequivalens capitale posuisset, haberet partem in capitali pecunia A. in fine societatis, si B. vellet etiam, quod econtra A. finita societate haberet partem iuris in persona B. donec viveret: sed quia B. vult, quod finita societate persona sua redeat in deobligationem: ut scilicet non teneatur persona sua operari ipse A. in bonum. Ideo nimirum si tunc etiam non poterit B. praetendere velle etiam participare capitale A. eo quod non posuisset aliquid, quod aequivaleret pecuniae A. taliter, scilicet tam quo ad commoditatem, quam quod ad substantiam participandae ».

⁶¹ CXXIII^a, a, 37-38: « instrumenta negociatoribus ad negociandum conceduntur ».

⁶² Il diritto intangibile di proprietà, che è il titolo per il guadagno, è moralmente sicuro. Se la particolare forma di società di cui si tratta può suscitare dubbi perché somiglia all'usura, il *lucrum cessans*, che postula di per sé il diritto di pro-

ritti del lavoratore, Maior non approfondisce le sue analisi in modo sistematico e completo, si limita a fare dei riferimenti senza sviluppare un ragionamento esaustivo.

Il diritto al guadagno che ha il fornitore di danaro è l'oggetto dello studio che Maior affronta utilizzando l'argomento « rischio » e la distinzione filosofica tra natura e sostanza della società.

III. IL RISCHIO

Il pericolo che un fornitore corre con il suo capitale nel corso di un'impresa, è indicato nella scolastica con il titolo tradizionale di « rischio ». Esso non solo dà il diritto al guadagno, ma è considerato la prova evidente che il fornitore del capitale è e ne rimane proprietario. Maior si distanzia poco da questa tradizione, come si può dedurre dal ruolo specifico che egli attribuisce al rischio nel contesto del contratto di società.

Le teorie intorno al rischio provenienti dallo sviluppo della tradizione scolastica danno già un primo rilievo a questo particolare aspetto. Fra il 1200 e il 1450 esiste una forte corrente di pensiero secondo cui è necessario prendere in considerazione il rischio cui è esposto tutto ciò per mezzo del quale si vuole guadagnare. Sembra che, nella vita reale, quest'idea sia stata vissuta dai commercianti come principio base della loro attività. Rischiare, inoltre, funge da saggio della proprietà. Se non si rischia si rinuncia alla produttività, e non si ha dunque diritto di guadagno.⁶³

Questo è l'insegnamento di San Tommaso nel secolo decimoterzo e di Sant'Antonino di Firenze nel secolo decimoquarto⁶⁴. Ma, volendo applicare tale principio anche al caso in cui insieme a un trasferimento di danaro si trasmette anche il rischio, la conclusione inevitabile è che si rinuncia alla proprietà poiché tutto ciò rende il trasferimento un mutuo⁶⁵. Poiché in un mutuo il prestatore trasferisce danaro al debitore, la proprietà totale passa in altre mani. Secondo

prietà e di guadagno, è ancora più condannabile. Cfr. CXXI^r, a, 24-29 (società concernente il bestiame): « Respondetur (a Summenhart) negando quod aperitur via usurariis, certe multo magis aperitur admittendo quod liceat capere ratione lucri cessantis ultra sortem: ...quam homo habet ex sue pecunie carentia. Quod ipse et recte opinione mea insequitur sicut et ego ».

⁶³ J.T. Noonan, *o.c.*, 135.

⁶⁴ Idem, *o.c.*, 143, 151.

⁶⁵ Idem, *o.c.*, 152.

l'idea scolastica il danaro viene consumato nell'uso. Se si dà danaro in prestito ad altri, si rinuncia sia all'uso che alla proprietà di esso, poiché l'uso implica il consumo. Non rimane per il proprietario originale una sostanza su cui fondare il titolo di proprietà.

Per chiamare mutuo una transazione, è supposto che l'oggetto dato in prestito sia una « res usu consumptibilis », una cosa che si consuma con l'uso. I viveri sono un esempio chiaro, ma anche il danaro veniva posto in questa categoria⁶⁶.

Tornando al rischio come criterio di proprietà, dopo il 1450, nella scolastica si fanno alcuni passi determinanti, si formulano teorie importanti per la fondazione di una società, fra l'altro viene accettata l'idea che il rischio può essere espresso in danaro e venduto. Così si arriva all'assicurazione nell'impresa.

Assicurazione (assecuratio) è la retribuzione di un prezzo per un servizio⁶⁷ con cui ci si incarica del rischio. In seguito, il dare una garanzia per un capitale investito viene uguagliato a tale « assecuratio ». Intorno a ciò Angelo da Chivasso († 1495) ha sviluppato alcuni principi importanti nell'anno 1486 nella sua *Summa angelica de casibus conscientiae*⁶⁸. Liberale per il suo tempo, questo autore dà origine ad una linea chiara della tradizione nominalistica a cui aderisce espressamente Gabriele Biel († 1495) nel suo *Epitome et collectorium [...] circa IV Sententiarum libros* (commentario alle Sentenze). Il suo allievo Corrado Summenhart († 1502) sviluppa le idee di questa tradizione nel suo *Tractatus de contractibus* (1499). A sua volta, Giovanni Eck, alunno di Summenhart, riprende questo filo⁶⁹. Anche Maior aderisce a questa tradizione mediante la sua discussione con Summenhart.

Quali sono i nuovi principi quanto al rischio, alla proprietà e al guadagno in relazione alla società? In primo luogo, il contratto d'as-

⁶⁶ XCVIIr, b, 55-59: « Usura non constituitur nisi in rebus usu consumptibilibus: quemadmodum sunt illa quae consistunt in numero / pondere et mensura. Quo ad pecuniam et in pondere consistit: quemadmodum est in aliquibus specibus aromaticis vel metallicis et in liquidis ut vino et oleo ».

⁶⁷ J.T. Noonan, *o.c.*, 202-203.

⁶⁸ Idem, *o.c.*, 204-205.

⁶⁹ Idem, *o.c.*, 206; W.J. Ashley, *Englische Wirtschaftsgeschichte*, Leipzig 1896, II, 473; Gabriel Biel, *Epitome et collectorium ex Occamo circa quatuor sententiarum libros*, Tübingen 1501 (anastat. reprint, Frankfurt a.M. 1965), lib. IV, dist. XV, qu. XI, fo. s. iiiir, col. b; « si quis periculum summe capitalis ponentis vellet in se suscipere / et eum assecurare pro precio sibi dato / non esset usura dare pro securitate... Et similiter si aliquis ex sociis susciperet in se periculum / ita quod societas non staret pro periculo / posset accipere lucrum ex pecunia: et hoc modo se liberare a periculo, hec angelus in summa... » (angelus = Angelo da Chivasso).

sicurazione in sé è considerato lecito; il proprietario non perde il suo titolo di proprietà per mezzo del riscatto di rischio. Proprietà e rischio non sono più identici. Ci si può liberare a ricompensa del rischio, e tuttavia trarre guadagno dalla sua proprietà rimanendone proprietario. In secondo luogo, per guadagno (proveniente da una società) non si intende soltanto la ricompensa per aver corso un rischio⁷⁰.

Il primo dei principi ora esposti incide sul cambiamento dei concetti che contribuiscono alla formazione dell'idea di società (cap. I). Maior esprime una visione chiara su questi argomenti in un dibattito con Summenhart in cui prende in considerazione diversi casi che hanno come argomento la partecipazione al rischio e il trasferimento dei doveri (rischio) e dei diritti (guadagno), elaborando alla fine della sua disputa più organicamente il secondo principio. Maior considera la società secondo modelli ricchi di variabili; per quel che riguarda il rischio nella società, l'autore propone la seguente situazione: in una società la misura in cui i contraenti si espongono a un rischio corrisponde al loro investimento di capitale e/o di lavoro. Si ritrova questo stesso principio nel pensiero di Gabriele Biel⁷¹.

Cosa significa qui il rischio? L'accomandatario è responsabile di un'amministrazione intenzionalmente dolosa (*dolus*), di colpa grave o lieve. Se si tratta del rischio dell'accomandante, allora parliamo soltanto della perdita a causa di una fatalità e di colpa molto lieve, quello che potremmo chiamare « rischio d'impresa »⁷². Questa è la situazione normale in una società. Le distinzioni fra « *dolus* » e « *culpa* » sono state stabilite e verificate nella tradizione.

Allora Maior si mette al lavoro con le variabili nella società. Esamina la partizione del rischio in situazioni in cui viene variato il valore reciproco di lavoro e di capitale. Così per esempio nel caso in cui l'accomandante investe con una clausola di rischio che è legata al risultato dell'impresa. Se si va in perdita, i soci dividono la perdita fra di loro, rispondendone personalmente. Se si guadagna, l'accomandante prima detrae il suo capitale e poi i soci ripartiscono il guadagno.

⁷⁰ J.T. Noonan, *o.c.*, 205.

⁷¹ Gabriel Biel, *o.c.*, dist. XV, qu. XI, fo. s. iiii, a.: « *secundum quod equitas servetur in omnibus damno scilicet et lucro: ita quod quilibet sociorum participet damnis et lucris proportionabiliter secundum suos labores industrias et pecuniam appositam...* ».

⁷² Qui Maior lo spiega così: CXXIIr. a, 20-24: « *De culpa levissima loqui non oportet si non fuerit super hoc pactio: quia cum societas fiat gratia utriusque: Plato non tenetur de ea sorti plusquam de casu fortuito, sed in illo ad nullam refusionem tenetur plato [= l'accomandatario]. loquendum est ergo de culpa lata vel levi* ». Maior ne parla minutamente nel suo trattato sulla locazione CXIXr.

Poniamo inoltre che il capitale e il lavoro nell'impresa abbiano lo stesso valore. Se l'accomandante assume la metà di tutto il rischio, questa sua prestazione extra deve essere ricompensata, per esempio, detraendo, prima della partizione del guadagno, il suo capitale dalla somma totale⁷³. Poiché nei risultati finali è compreso anche il capitale (leggi: il lavoro) dell'accomandatario, anche questi potrebbe detrarre il valore del suo capitale. Ma, in quanto l'accomandante fa una prestazione extra, quella gli dà diritto ad un trattamento di priorità.

Se l'equivalenza totale venisse presa alla lettera, allora l'accomandatario non dovrebbe essere reso responsabile ad ogni effetto di una così grande parte del rischio (dolus, culpa lata, culpa levis). Inoltre l'accomandatario dovrebbe anche esporsi a meno rischio in relazione alla situazione favorevole dell'accomandante. Se l'accomandatario non ottiene diritto al capitale, dovrebbe limitarsi, per quel che riguarda la sua responsabilità, al suo investimento, cioè al lavoro.

Il socio che offre il lavoro deve essere responsabile soltanto per la metà del totale (cioè per il capitale e per il lavoro visto come capitale)⁷⁴, vale a dire per la perdita del proprio investimento, cioè il lavoro. Secondo Maior si deve prendere come punto di partenza il fatto che si perde certamente anche il lavoro investito insieme all'eventuale perdita di capitale (in forma di danaro, beni o bestiame).

Allora l'accomandante rimanga responsabile per la sua parte (l'eventuale perdita di capitale) e l'accomandatario per la propria, il lavoro. Dunque, non soltanto la misura di responsabilità corrisponde all'investimento, ma anche l'oggetto della responsabilità a quello dell'investimento. Ne segue che se l'accomandante assume la metà del rischio, senza voler prima detrarre dal totale il suo investimento di capitale, non fa nient'altro che ciò a cui è tenuto.

Da questa prima variante risulta già la costante nella risposta di Maior alla domanda come la partizione lecita del rischio e quella del guadagno devono presentarsi. La giustizia compensante deve predominare. La parte dell'uno deve rimanere in equilibrio con quella

⁷³ CXXIV, b, 21-29: «a. tradit b. aliquot oves eo pacto ut omne periculum earum sit utriusque qualitercumque pereant a. unam dimidietatem periculi subibit: et b. aliam. Si autem non pereant: a. debet prius suum capitale retrahere... cum a. non teneatur suscipere partem periculi ex lata vel levi culpa ipsius b. si suscipere dimidium illius periculi ad quod non tenetur A. equivalenceat excessui quem habet a. super b. contractus est licitus».

⁷⁴ CXXIV, b, 30-35: «nam cum capitale ipsius b. scilicet opera eius tantum valeat quantum oves ipsius a. iustum est quod solum tantundem periculi sustineat: scilicet, ut, solum dimidium totius capitalis aggregati ex utrisque capitalibus sustineat, et sic sufficet b. sustinere perditionem operarum suarum».

dell'altro, conforme all'investimento di ognuno. Il rischio può ben essere ceduto a condizione che venga compensato e che sia protetta così l'uguaglianza.

Maior applica questo principio un'altra volta ad un'altra variante. È un caso limite, con variabili apparentemente irreali. Posto che in un'impresa il capitale e l'investimento del lavoro abbiano lo stesso valore e il capitale sia andato perduto prima che il lavoro (totalmente o parzialmente) sia cominciato⁷⁵; in una tale situazione l'accomandatario deve ancora investire il valore del suo lavoro, cosa che Maior paragona con la ricompensa della metà del capitale che è andato perduto. Con ciò si suppone che l'accomandatario non abbia colpa grave o lieve della perdita. Se invece il lavoro fosse stato investito, allora l'accomandatario non deve ricompensare niente, perché si suppone che lui abbia perduto altrettanto capitale in forma di lavoro.

Questo caso è emblematico del fatto che deve essere realizzata l'uguaglianza totale. Inoltre risulta che non conta tanto il rischio reale (il lavoro non è ancora stato investito), quanto il rischio titolare. Con la stipulazione del contratto i contraenti diventano veri soci. Il rischio nominale entra in azione immediatamente. La giustizia compensante, l'uguaglianza precisa e il rischio titolare favoriscono in realtà il possessore del capitale. Secondo questi principi, l'accomandatario si assume la responsabilità verso il fornitore del capitale, tuttavia all'inverso, la responsabilità viene soltanto menzionata, ma non elaborata. Di nuovo il diritto fondamentale del fornitore del capitale ha una posizione molto solida (cfr. la fine del cap. III).

Maior approfondisce la sua teoria sul rischio quantificando in paga la compensazione per la cessione del rischio. Ci si avvicina così al premio di assicurazione. Quanto alla cessione del rischio, se questo può essere ceduto, tale cessione può avvenire in modo totale? La società non cambierebbe così il suo carattere essenziale? Inoltre, questo trasferimento è totalmente convertibile in danaro. Questi erano i dubbi espressi nella tradizione teologica e canonica. Maior attinge

⁷⁵ CXXIV, b, 45-56: « opera Platonis equivalet pecunie sorti: sic scilicet ut non solum lucrum: sed etiam centum aurei fuissent partiendi in societate... »; CXXIV, b, 51-57: « pecunia ante ullam operam Platonis vel non notabilem operam est perdita... Plato tenebitur dare socrati L. aureos aut debet valorem operarum quas debuit in societate ista ponere / applicare et dare socrati illarum operarum dimidium »; CXXII, a, 3-7, 10-12: « si pecunia socratis est perdita post operam platonis non plene prestitam: gratia exempli postquam Plato suam operam dimidio anno post conventionem temporis prestitit: tunc Plato tenetur sufferre dimidiatam dimidietatem perditionis pecunie socratis... » « Eodem modo dicatur proportionabiliter si Plato plusquam dimidietatem opere applicuit ».

direttamente da Summenhart⁷⁶ approfondendo e commentando le sue idee⁷⁷.

Entrambi i teologi fanno rigorosamente attenzione alle forme giuridiche di contratto. Queste costituiscono per loro gli strumenti analitici con cui l'essere lecito moralmente trova un suo fondamento oppure cade⁷⁸. L'accordo da cui Summenhart e più tardi anche Maior prendono le mosse riguarda una società nella quale vengono investiti dal fornitore di capitale trenta fiorini, e da un mercante, che farà commercio con il danaro, il lavoro equivalente. L'accomandante vuole avere il terzo del guadagno e incaricarsi del terzo del rischio, inoltre desidera riavere il suo capitale dopo l'impresa. L'accomandatario si fa dunque garante del rischio per venti fiorini, ottenendo i due terzi del guadagno.

1. La posizione di Summenhart

Corrado Summenhart mostra il suo dubbio sulla forma giuridica dell'accordo. Sarebbe normale che i due soci si impegnassero ad accettare il diritto a metà del guadagno e a metà del rischio. Se l'accomandatario assume più rischio, dovrebbe essere maggiormente ricompensato. Summenhart considera certamente possibile⁷⁹ un tale tipo di compensazione in una società. Ma l'impresa di cui si sta trattando manca, secondo Summenhart, dei tratti essenziali per essere una

⁷⁶ Conrad Summenhart, *o.c.*, tract. VI, qu. XCV, 530, col. a: « Utrum sequens contractus societatis sit licitus ipsi A. s[ilicet] A. communicavit B. socialiter 30 florenos & B. recommunicat A. operas suas negociando cum illis 30 florenis, ita tamen quod A. vult habere tertiam partem lucri provenientis ex negotiatione, & etiam sustinere solum tertiam partem damni provenientis in ea, & per consequens vult 20 ex praedictis florenis sibi esse salvos, ita quod qualitercumque illi pereant, vult B. esse obligatum ad restituendum eos sibi ».

⁷⁷ CXXIIr, a, 63 — b, 12: Quarto dubitatur: « a. communicat b. fideliter et socialiter triginta florenos et b. recommunicat operas suas negociando ex illis triginta florenis: ita ut a. velit habere tertiam partem lucri provenientis ex negotiatione et etiam sustinere solum tertiam partem damni provenientis ex ea: et per consequens vult viginti florenos qualitercumque pereant sibi esse salvos. *Conradus* dicit quod a. mutuavit b. viginti florenos: quia transtulit eos in dominium b. cum omni periculo eorundem: et obligavit b. ad restituendum eos vel equivalentes. *Sed respondeo* sicut superius respondi in simili casu in societate: dato quod a. velit viginti florenos esse salvos / non sequitur quod sit mutuum. Potest enim esse duplex contractus: unus de solvendis, .xx. qualitercumque pereant. Et si a. tanto minus capit de lucro quod iuste consequi potest: ut in hoc relevet b. totus contractus est licitus ».

⁷⁸ J.T. Noonan, *o.c.*, 3-4.

⁷⁹ Conrad Summenhart, *o.c.*, 530, col. b: « dato quod aequipararentur, & sic A. debeat (quantum est de natura societatis) sufferre medietatem periculorum vel damnorum: tamen A. posset medietatem illius medietatis, aut aliam partem eius-

società⁸⁰ in quanto non prevede, né realizza, l'uguaglianza necessaria tra i soci mediante un'equa compensazione⁸¹. La divisione delle responsabilità non indica una società; è più verosimilmente da considerare una forma di contratto come mutuo e/o locazione di lavoro da parte del fornitore del capitale⁸².

Summenhart separa scrupolosamente, secondo lo stile scolastico, queste varietà di contratto. La combinazione per cui l'accompan-datario assume il possesso del capitale e si impegna sul rischio dei venti fiorini, indica un mutuo, considerata anche la restituzione del capitale che dovrà aver luogo a suo tempo.

Quanto agli altri dieci fiorini, l'accordo a questo riguardo sembra più un prendere in affitto del lavoro. Il fornitore del danaro si impegna del rischio volendone trarre guadagno dal lavoro del commerciante. Quest'ultimo non ne ottiene però una ricompensa giustificata. Il profitto proveniente dai venti fiorini non compensa la privazione di paga per il commerciante il quale ha comunque diritto a parte del profitto proveniente da quello che ha preso in prestito. Si tratta dunque, nel giudizio di Summenhart, di un mutuo, perché il commerciante si fa garante di tutto il rischio dei venti fiorini⁸³, mentre non viene compensato per i dieci fiorini che restano.

dem, alicui tertio imponere dando sibi pro illius susceptione sufficientem mercedem & refusionem, ergo etiam A. poterit illam partem periculorum, vel damnorum imponere B. faciendo sibi refusionem sufficientem ».

⁸⁰ Idem, *loc. cit.*, dopo aver supposto che il contratto fosse un mutuo, ipotizza ora che sia una società: « probatur conclusio [= contractus est illicitus] sic: quin dato, quod traditio 30 florenum esset socialis communicatio: tamen non servaretur aequalitas conditionis ex parte utriusque socii ».

⁸¹ Idem, *loc. cit.*: « illi viginti sunt solius B. ex mutuo: sic etiam consequenter solius B. sunt & esse debent duae partes lucri: sicut & duae partes damni sunt eiusdem solius »; *o.c.*, 531, col. b: « ex quo A. imposuit omne periculum duarum partium pecuniae ipsi B. tunc apparet, quod A. mutuaverit ei illas duas partes... ».

⁸² Idem, *o.c.*, 530, col. a.: *Mutuo*: « Prima conclusio. A. mutuavit B. 20 florenos. Patet. Quia transtulit eos in dominium B. cum omni periculo eorundem, & obligavit B. ad restituendum eos, vel equivalentes, igitur »; *Affitto di lavoro*: « Secunda conclusio. A. B. conduxit ad negociandum sibi cum illis (florenis) »... « Probatur: quia illi decem reliqui non stant periculo B. sed tantum periculo A. eo quod A. vult sustinere tertiam partem damni omnium 30 floren[orum] & sic 10 floreni stant in periculo solius A. igitur A. non mutuavit eos B. ».

⁸³ Idem, *o.c.*, 530, col. a & b: « Quarta conclusio. Praedictus contractus est illicitus... probatur... si aliquid dare praetendit B. in hoc scilicet, quod dicit se ei dimittere duas partes lucri provenientis ex illis triginta, tunc A. dupliciter peccat. Primo: quia non dat B. aliquid, quod non sit B. alias debitum... nam ex quo duae partes lucri correspondent viginti flore[ni] quos A. censetur mutuassee B. tunc sicut illi viginti sunt solius B. ex mutuo: sic etiam consequenter solius B. sunt & esse debent illae duae partes lucri: sicut & duae partes damni sunt eiusdem solius ». « Secundo: quia ex quo illae duae partes lucri sunt inclusae in viginti florenis captis... ut subiacent industriae B. sicut fructus in arbore ». Ciò riguarda da vicino il mutuo, non la società!

Se in un'impresa, il lavoro e il capitale sono equivalenti, il fornitore del capitale può equilibrare la cessione di una parte del suo rischio rinunciando ad una parte del guadagno. In questo caso egli rinuncia ad un sesto del guadagno che gli spetta per il trasferimento di un sesto del suo rischio. È appunto quello che fa il fornitore del capitale: rinuncia ad una piccola parte del capitale a cui ha diritto per una analoga parte del rischio che avrebbe dovuto assumere.

Summenhart cerca di definire a che cosa, in fondo, guadagno e rischio si riferiscono, giungendo alla conclusione che questi due termini si identificano rispettivamente con capitale e lavoro. Quest'ultimo, però, è fuori discussione, se si è dell'avviso che il fornitore del capitale abbia sufficientemente compensato il lavoratore pareggiando il guadagno con il rischio.

Nel caso in cui il commerciante perdesse, andrebbe in perdita di venti fiorini e del suo lavoro, mentre il fornitore del capitale perderebbe soltanto dieci fiorini⁸⁴. In ultima analisi la perdita di lavoro non verrebbe compensata e si determinerebbe una situazione di disuguaglianza, mentre in una società dovrebbe aver luogo una divisione fraterna ed un eventuale cambiamento di carichi dovrebbe essere compensato in modo giusto⁸⁵. Quanto alle idee di Summenhart possiamo concludere che se un accordo vuole essere una vera società, la cessione di rischio deve essere compensata molto scrupolosamente. In questo caso l'investimento di capitale, ma anche il lavoro di ognuno devono essere la misura da osservare. È permessa la cessione di rischio, ma, anche se questa cessione non è determinante per la forma di contratto, pure è indicativa. Il rischio rimane legato alla proprietà⁸⁶.

⁸⁴ Idem, o.c., 530, col. b & 531, col. a: « oportet, quod proportionabiliter & uniformiter intelligeretur illa tertia pars lucri, & tertia pars damni »... « argumenta enim facta solum attendunt ad capitale, quod A. ponit & non attendunt etiam ad capitale, quod B. ponit. Si inquam A. vellet sustinere tertiam partem damni sufficienter & proportionabiliter, sicut vult habere tertiam partem lucri, oporteret, quod sustineret tertiam partem damni non solius perditionis pecuniae: sed etiam perditionis operarum B. quia illud lucrum, cuius tertiam partem vult habere, provenit non tantum de capitali A. sed etiam de capitali B., s[cilicet] per operas eius ».

⁸⁵ Idem, o.c., 531, col. b: « A. pretendere videtur, quod pro illis operis assignavit B. sufficientem refusionem, vel mercedem in hoc, quod assignavit ei duas partes lucri, quod tamen est falsum: quia duarum partium lucri assignatio vix sufficit esse merces & refusio susceptionis duarum partium periculi capitalis ».

⁸⁶ Idem, o.c., 531, col. a in fondo & 531, col. b riassume i motivi di Corrado Summenhart.

2. La posizione di Maior

Maior aderisce in linea generale ai principi di Summenhart, ma li esamina e li elabora da un diverso punto di vista giungendo così ad una conclusione differente.

Secondo Maior l'assunzione effettiva del rischio in un'impresa non deve corrispondere immediatamente alla proprietà. La proprietà è una cosa a sé stante, ad essa è collegato il rischio nominale che può essere ceduto molto facilmente. In questo caso, è doverosa una giusta ricompensa⁸⁷. Nella sua morale economica Maior sviluppa questa possibilità trattando della locazione e dell'allevamento del bestiame. Una ridivisione dei diritti (qui equivalenti a profitto) e degli obblighi (equivalenti all'assunzione del rischio) è possibile. La giustizia e l'equilibrio nel contratto sono molto importanti, ma bisogna che siano esprimibili in modo formale e oggettivo.

Ragionando così formalmente, Maior arriva ad una conclusione più ampia che non Summenhart. Date le circostanze, il patto in questione è una vera società lecita. La ridivisione è giustificabile. Maior non prende in esame l'argomento di Summenhart riguardo alla mancata considerazione dell'investimento di lavoro. Per il resto, approfondisce il ragionamento del suo interlocutore. « Lecito è ciò che corrisponde alla forma ». Ciò diventa molto chiaro in un caso preso in considerazione da Summenhart, in cui all'interno del modello della società vengono cambiate le variabili.

3. Dalla cessione di rischio all'acquisto di profitto

In una società il capitale investito dell'accomandante e il lavoro dell'accomandatario sono equivalenti. Il primo assume tutto il rischio, in cambio del quale vuole essere assicurato di un profitto fisso⁸⁸. Summenhart analizza il passo in società e vendita, lecite entrambe in se stesse e l'una in combinazione con l'altra. Contraendo la società, l'accomandante vende anche la sua parte dell'eventuale guadagno per una rendita fissa, anche nel caso in cui non si realizzi nes-

⁸⁷ CXXIIr, b. 6-12: « sed respondeo... dato quod A. velit viginti florenos esse salvos / non sequitur quod sit mutuum... si a. tanto minus capit de lucro quod iuste consequi potest: ut in hoc relevet b. totus contractus est licitus ».

⁸⁸ CXXIIr, b. 13-19: « Dubitatur quinto: utrum sequens contractus societatis sit licitus a. tradidit centum florenos b. ut eos, expenderet in negociationibus: et b. tantum ponit operas: et totum periculum centum florenorum manet in periculo a. ita ut qualitercunque perdantur sine culpa ipsius b. nihil tenetur b. a. restituere ».

sun profitto⁸⁹. L'uguaglianza che deve esistere secondo la giustizia commutativa, viene realizzata entro forme lecite.

Tuttavia è consigliabile rinunciare a questo tipo di patto per varie ragioni⁹⁰; tra l'altro perché ha l'apparenza di usura⁹¹. Posto che le intenzioni del socio siano oneste e il contratto porti il nome di società, cosa formalmente corretta, pure presenta le stesse caratteristiche giuridiche del mutuo ed offrirebbe una possibilità di inganno per i malintenzionati, indurrebbe a sospetti di attività di usura e susciterebbe per questo scandalo. La corretta forma esterna, il nome giusto, la giusta intenzione non sono quindi sufficienti. L'uso che ne fa la gente potrebbe essere una facile via per l'usura⁹². Dunque è da sconsigliare la forma di contratto che si è manifestata nel caso esposto. In una società non si deve voler avere un profitto fisso⁹³. Dunque Summenhart respinge questo contratto con profitto assicurato, a causa del carattere peccaminoso che sta nel dare scandalo, nel dare motivo di sospetto; tollerare ciò crea un precedente, da cui non è possibile una via di ritorno.

Maior difende con entusiasmo l'analisi del patto in due contratti, in base ad argomenti formali, e spiega in modo nominalistico come si deve immaginare la vendita di profitto considerato probabile. Può rifarsi alle idee che ha sviluppato nel suo trattato sul « redditus » (acquisto di rendita). La vendita assume in questo caso le caratteristiche della vendita del diritto ereditario. Può essere venduto

pro illis. A. autem vult quod b. respondeat de lucro fixo pro illis centum florenis ». Cfr. Conrad Summenhart, *o.c.*, tract. VI, qu. XCVI, 534, col. a.

⁸⁹ Idem, *loc. cit.*: « Hoc autem pretium habebit A. ultra capitale pecuniam socialiter communicatam sive B. obveniat lucrum, sive non ».

⁹⁰ Idem, *o.c.*, 536, col. b.: « Quinta conclusio. Praedictus casus etiam si servetur in eo omnimoda aequalitas iustitiae commutativae inter A. & B... ita sit omnino aequus: tamen adhuc est illicitus ex aliis rationibus ».

⁹¹ Idem, *o.c.*, 536, col. b.: « apud audientes illum contractum non plus apparebit societas, quam mutuum etiam si in re propter animum ipsius A. sit societas »; 537, col. a.: « Aut in animo habet, quod velit socialiter eam communicare B. & tunc quamvis possit esse, quod nulla sit ibi iniquitas contra iustitiam commutativam: tamen quia sic contrahere est aperire ianuam malevolis, qui sub eodem colore exercent usuras ».

⁹² Idem, *o.c.*, 537, col. a.: « contractus nulli consulendus est, sed dissuadendus. Nam usurarius talem contractum audiens iustificare, mox dicit intra se, si non licet mihi expresso nomine mutui alicui mutuae centum, ... recipiendo in me periculum illorum centorum & expectando lucrum fixum, immo nec lucrum non fixum... tunc omitam nomen mutui, & utar nomine societatis, & sic habebit lucrum fixum eque sicut si expressissem nomen mutui ». Cfr. H. Obermann, *Werden und Wertung der Reformation*, Tübingen 1977, 173.

⁹³ Idem, *o.c.*, 537, col. a.: « talis contractus posset haberi suspectus, quod in fraudem usurae esset excogitatus, & etiam usurarii possent contractum usurarium facere sub simili specie. Debet ergo A. (ut sit tutus in conscientia, si velit esse socius) non conari, ut pro incerto habeat fixum... sed debet contentus esse lucro sociali incerto, ne speciem mali praeferat aliis ».

quello che si riceverà con molta probabilità nel futuro: si ha il diritto a qualcosa nel futuro in cambio di danaro pagato adesso⁹⁴. Il fornitore del capitale è più esposto al rischio; ciò costituisce ora il prezzo per un reddito fisso nel futuro.

Le forme giuridiche sono convenienti per il caso, quindi è lecito. Maior precisa questo ancora una volta nella sua replica a Summenhart; se è certo, a titoli ragionevoli, che una forma di contratto sia lecita, allora si deve anche essere conseguenti e permetterla⁹⁵. Così come fece Summenhart nella sua prima approvazione di principio, Maior insiste sulla necessità del nome corretto per la definizione del contratto e sull'intenzione giusta⁹⁶.

Maior non entra nei dettagli del paragone del patto con l'usura e la scandalosità, che sono gli argomenti di Summenhart, ma indirettamente confuta l'obiezione che gli usurai avrebbero l'inclinazione a collocare il loro danaro per questa via del profitto assicurato in una società. Quegli usurai se ne guardano. Conoscono senz'altro modi più lucrativi per far danaro⁹⁷.

Notiamo che altrove, nel trattato sull'usura, Maior stesso adopera tale argomento. La « fama », cioè la buona reputazione, il non scandalizzare, è un argomento per sconsigliare forme di riscossione di rendita che di per sé sono giustificabili. Ma si tratta, in questo caso, esplicitamente di un giudizio in foro esterno. Inoltre Maior, che pensa

⁹⁴ CXXIIr, b, 31-44: « Breviter ergo dico contractum esse licitum et sicut ipse recitat ex alio modo dicendi: illic est duplex contractus: et uterque licitus: nec alteri repugnans. Prior contractus est societatis licitus. Secundus emptio lucri verisimilis iudicio prudentum. Ut pecunia mea applicata negociationi importabit mihi. xvj. aureos (ponatur ita gratia exempli) et quia res subiecta periculo non est tanti emolumentum suapte natura quanti est res extra periculum: possum vendere alterius ius meum illius lucri verisimilis decem aureis .xvj. isti aurei in spe habendi (ponatur magna spes) dicuntur valere decem in bursa a prudentibus quare ergo non possum vendere ius meum pro sex vel septem / sicut possum emere hereditatem tuam futuram ».

⁹⁵ CXXIIr, b, 19-31, contro Summenhart: « dicit tutius esse ab isto contractu abstinere. Dico eius opinionem nullius esse momenti: quia pari ratione / immo multo apparentiori dixisset tutius esse abstinere a lucro cessante. Non me fugit quin eruditi et zelum conscientie / et non scientie habentes similia dicta libenter amplectantur: et de lucro cessante et similibus omnibus. Sed via regia procedendum est: quia periculosa est plus iusto stricta conscientia. Nec debemus arctare viam dei ubi multum rationabiliter ostenditur aliquid esse licitum ».

⁹⁶ Di nuovo contro Summenhart, a proposito della forma di contratto che somiglia troppo a un mutuo: CXXIIr, b, 61-62: « Etiam ratio eius nihil valet de verbo propter vicinitatem ». Quanto alla giusta intenzione e nome: CXXIIr, b, 57-60: « Et quando arguens querit: sub quo termino et animo a. contrahit cum b. non debebat talibus insistere. Sed dico quod contrahens debet animo inire societatem: et verbo ».

⁹⁷ CXXIIr, b, 44-46: « Nec hic aperitur via usurariis: quia sane non dabunt lucrum ita apparens pro tam exigua pecunia ». Già anche così CXXIIr, a, 29-32.

in modo formale, tratta in questo caso con il mutuo e dunque con l'usura. Qui si tratta di un'altra specie di contratto e l'usura non costituisce una minaccia.

È dunque evidente che per Maior prevalga l'argomento della forma lecita. La forma permette tranquillamente che la situazione dell'un contraente sia più favorevole di quella dell'altro, purché compensata in modo sufficiente. L'equità della compensazione viene di nuovo giudicata dai « prudentes »⁹⁸.

Per mezzo del dibattito con Summenhart, Maior ha elaborato in modo molto personale ed originale rispetto alla tradizione, il legame tra rischio e proprietà. La proprietà in sé è il titolo che legittima il guadagno il quale può essere perfino un guadagno assicurato. Maior raggiunge il massimo livello di ragionamento formale operando una distinzione fra natura e sostanza del contratto di società. Questo strumento analitico gli dà la possibilità di elaborare la sua morale economica moderatamente liberale.

La questione del guadagno assicurato proveniente da capitale è di gran rilievo ideologico per la scolastica dei secoli decimoquinto e decimosesto, in quanto la vecchia concezione del danaro inteso come « res usu consumptibilis » dovette essere abbandonata in favore di una più realistica e nuova idea di capitale come fonte permanente di arricchimento. La discussione ideologica si basò sulle analisi delle varie combinazioni di un numero di contratti, nota come il « contractus trinus ».

IV. NATURA E SOSTANZA DEL CONTRATTO DI SOCIETÀ

Sostanza è tutto ciò che è veramente essenziale per la specie di contratto; natura è la forma esterna. Si potrebbe dire che queste due categorie corrispondono rispettivamente all'essenza primaria e secondaria di una specie di contratto⁹⁹.

Questa distinzione è importante per teologi e canonisti, perché l'essere lecito o no di un contratto ha un rapporto molto stretto con la sua essenza. Una violazione dell'essenza di un contratto è ingiu-

⁹⁸ CXXIIr, b, 46-53: « Quamvis non esset ibi nisi contractus societatis: tamen conditio unius potest esse melior conditione alterius in uno dummodo alia via refundatur per pactum etiam existens contra naturale societatis. Et sic diceretur esse hic: quia quamvis de natura societatis ipsi a. non debeatur fixum lucrum: tamen si dimittit ipsi b. maiorem partem lucri verisimilis: ut sibi detur fixum lucrum servando equalitatem iudicio prudentum nihil mali est ».

⁹⁹ Vedi già CXIXv, b, 4-39.

sta. Clausole aggiunte al contratto sono lecite, possono mutarne la natura, ma non possono intaccarne la sostanza. Questo tipo di ragionamento è già presente nel pensiero di Huguccio († 1210)¹⁰⁰, uno dei più grandi commentatori di diritto della scuola di Bologna (sorta nel secolo decimoprimo) e in quello dell'Ostiense che applica la stessa distinzione, la quale sarà poi adottata anche da Summenhart¹⁰¹.

1. La sostanza del contratto

Per la fondazione della sua teoria di società Maior entra nei particolari di questa maniera di pensare. Può respingere affermazioni di una parte della tradizione scolastica, dalle quali potrebbe risultare che le clausole contrastassero la natura di un contratto di società e che il contratto diventasse per questo illecito, dimostrando che quelle affermazioni si riferiscono alla natura secondaria, ma non alla sostanza primaria¹⁰². Nella definizione di natura del contratto, prima la proprietà e il portar rischio erano inseparabilmente congiunti; ora, secondo la teoria di Maior, risultano separabili. La proprietà del capitale è incontestabilmente nelle mani del fornitore del danaro, senza che lui debba affrontare il rischio per provare quella proprietà. Fa parte della « sostanza » della società che dall'uso di capitale si ricavi profitto, il quale profitto spetta in parte al proprietario di quel capitale. Fa parte della « natura » che quel proprietario si assuma il rischio, ma una clausola che rimuova questo carico non produce danno alla società. L'affidamento del rischio deve ben essere compensato, ma il tipo di compensazione può contrastare tranquillamente la natura della società. Anche la volontà di avere un guadagno fisso contrasta la natura della società, ma può essere permessa a condizio-

¹⁰⁰ J.T. Noonan, *o.c.*, 40; T.P. McLaughlin, *The Teaching of the Canonists on Usury*, in: *Medieval Studies* 1 (1939) 81-147, qui: 101.

¹⁰¹ Summenhart su natura e sostanza di una società, per esempio: *o.c.*, qu. XCV, 531, col. a & b: « Etiam dato, quod posset salvari: quod esset socialis communicatio totius pecunie capitalis... (quamvis *cum pacto existente praeter, vel contra naturalia societatis*) tamen... ». Sulla sostanza: Summenhart distingue natura come sostanza, e natura che concorre alla sostanza del contratto (« si accepit naturam pro substantia » e « Si... acciperetur natura pro concomitante substantiam contractus »: *o.c.*, 538, col. a, in fondo — 538, col. b, sopra). Formulato in altro modo a 538, col. b, in fondo: « naturalia contractum contingit eis auferri, manente essentia, & vera substantia contractus »; J.T. Noonan, *o.c.*, 141 concernente l'Ostiense.

¹⁰² CXXIIr, b, 54-57: « ...dicere quod est duplex contractus. vel aliquid contra naturam societatis / et non contra eius substantiam est tam magnum discrimen quem inter speciem specialissimam moralis philosophie / et legistarum genus ».

ne che sia compensata¹⁰³. Potremmo parlare di una razionalizzazione giuridica della società.

Per il teologo e il canonista del tardo medioevo la società aveva ancora il significato originale, molto particolare di « compagnia ». La cooperazione del fornitore del capitale e del socio lavoratore fu stimata positivamente sia per ciò che riguardava gli stessi componenti, sia per i risvolti indubbiamente favorevoli che essa comportava. Si ottiene un gran vantaggio sociale per esempio con il commercio, inteso qui ancora come il fornire beni necessari.

Maior è ancora teologo troppo medioevale per aver potuto allontanarsi completamente da questa concezione extra-economica della « società », intesa come « fraternitas » (fraternità), la quale può essere razionalizzata giuridicamente, espressa, misurata ed interpretata oggettivamente per mezzo del principio dello « ius fraternitatis ».

È in questo contesto che dobbiamo capire il commento di Maior al cosiddetto « contractus trinus ». Maior così presenta il caso: Un fornitore di capitale dà cento fiorini ad un mercante per farne commercio. Il rischio del capitale è completamente nelle mani di questo mercante. L'accomandante avrà una parte del guadagno stabilita prima, per esempio la metà. Se non c'è guadagno, allora l'accomandatario dovrà restituire soltanto il capitale¹⁰⁴.

La fonte di questa figura materiale, con argomentazioni provenienti dalle due diverse tradizioni del diritto, è il pensiero di Summenhart¹⁰⁵.

Il nome di « contractus trinus » per un tale patto è nato perché si tratterebbe di tre contratti: un contratto di « società », in cui l'uno investe il capitale, l'altro il lavoro; un contratto di « assicurazione », in cui il fornitore del capitale viene preservato da perdite, e in terzo luogo un contratto di « vendita », in cui l'accomandante compra il profitto fisso cedendo il suo diritto ad un eventuale profitto più alto.

Esiste qualche dubbio sulla natura di questo tipo di contratto che presenta più i caratteri di una trovata teoretico-dottrinale che

¹⁰³ Vedi nt. 98.

¹⁰⁴ CXXIIv, a, 4-15: « Utrum iste contractus tamquam societatis sit licitus; a. tradidit b. centum florenos ut eos expendat in negociatoribus ita ut b. teneatur a. reddere centum florenos qualitercunque pereant. et si quid lucrum inde obvenierit: debeat b. dare a. aliquotam partem quam a. pro tunc specificat: scilicet dimidium vel huiusmodi: aut dimittit quantitatem huius pendere in bene placito b. si autem nullum lucrum obveniat: nihil teneatur b. dare a. nisi capitale pecuniam ».

¹⁰⁵ CXXIIv — CXXIIIv, a, dist. 15, qu. 48 per intero. Summenhart, o.c., tract. VI, qu. XCVII, 537, col. a — 541, col. b.

non quelli di un reale fenomeno economico¹⁰⁶. Lo scopo di una costruzione teoretica potrebbe essere la possibilità di raggiungere, in modo liberale, l'approvazione per quanti più possibili crediti con interessi. Questo tipo di contratto (*contractus trinus*) non esisteva prima del secolo decimosesto, come risulta dagli archivi notarili di Parigi¹⁰⁷. Tuttavia, pare che il contratto sia esistito certamente anche nel periodo che importa più direttamente per la nostra ricerca, cioè dal 1500 al 1530.

È plausibile concepirlo come una forma storicamente evoluta e non come una palliazione per usura, concepita consapevolmente. L'accettazione del « *contractus trinus* » nella teologia e nel diritto canonico, significa che viene legittimato dottrinalmente e moralmente con profitto e senza rischio. Vengono accettate forme economiche avanzate come le società con azionisti e obbligazionisti, dunque senza rischio¹⁰⁸.

Verso la fine del secolo decimosesto, la dottrina pontificia vuole annullare queste tendenze. Nel 1586, il papa Sisto V condanna il « *contractus trinus* » con la Bolla *Detestabilis avaritia*¹⁰⁹. Questa condanna, invero, non avrà l'effetto desiderato, ma come segno di una controcorrente più rigoristica la Bolla non manca appunto di chiarezza. Tornando al caso descritto, sia Summenhart che Maior giudicano insufficienti le soluzioni ideate nel passato¹¹⁰.

L'argomentazione rispetto al « *contractus trinus* » viene da due direzioni che furono importanti per la dottrina: prima di tutto la direzione dei giuristi Azo e Accursio, poi quella dei canonisti Giovanni Andreae e l'Ostiense. Maior espone brevemente la posizione di Azo, di Accursio e dei loro seguaci. Poi prende in considerazione gli argomenti dell'Ostiense, che giudica più positivamente. In seguito si addentra nelle idee di Summenhart e alla fine propone i suoi argomenti riguardanti il contratto triplice. Questa discussione con la

¹⁰⁶ J. Ph. Lévy, « *Un palliatif à la prohibition de l'usure: le 'contractus trinus' ou 'triplex'* », in: *Revue historique de droit français et étranger* 8 (1939) 423-433, qui: 432-433.

¹⁰⁷ J. Ph. Lévy, *art. cit.*, 432 nt. 5.

¹⁰⁸ J.T. Noonan, *o.c.*, 202, 208.

¹⁰⁹ Papa Sisto V, la bolla *Detestabilis avaritia*, in: *Bullarium ... Romanorum Pontificum*, tom. VIII, Torino 1863, 783-784.

¹¹⁰ Conrad Summenhart, *o.c.*, 537, col. b: « *Solutio stat in recitatione duorum modorum dicendi, & eorum improbationibus, & postea ponetur (ut videtur) fundamentalior modus dicendi* ». CXXII^v, a, 15-17: « *Circa predictum contractum tres compario modos dicendi. Et quia nullus illorum mihi placet: quartum modum ponere propono* ».

tradizione manifesta la liberalità del pensiero di Maior, ragion per cui è utile seguire la disputa.

Azo († intorno al 1246), nella sua *Summa Iuris Civilis*¹¹¹, commenta il testo « Si non fuerint » dal *Digestum Vetus* di Ulpiano¹¹². Il *Digestum* contiene l'affermazione che possa esistere una disuguaglianza tra rischio e perdita, ma solo in quanto tale disuguaglianza corrisponda alla totalità dell'investimento. Se un socio assumesse tutto il rischio e l'altro avesse diritto a tutto il profitto, si realizzerebbe l'usura.

Azo è d'accordo con il principio espresso nel *Digestum*, ragion per cui lo « ius fraternitatis », si pone come base fondamentale e regola i diritti di uguaglianza delle parti associate. In una società, infatti, non si può omettere la relazione tra la portata dell'investimento e la quantità di rischio e profitto. Le parti interessate devono affrontare in egual misura l'uno e l'altro aspetto. Nel caso in cui ciò non fosse possibile le parti devono assumere almeno una percentuale di rischio e guadagnare in proporzione. In ogni caso, non può essere avallata la situazione in cui l'una parte si assuma tutto il rischio e l'altra abbia diritto a tutto il profitto¹¹³.

¹¹¹ Azo (anche chiamato Aso, Azzone, Azolinus) de Ramenghis fu doctor utriusque iuris; genero di Giovanni Andree, insegnò diritto canonico a Bologna, scrisse fra l'altro un commento al *Codex* ed alle *Institutiones*. Usiamo l'edizione: *Summa Azonis locuples Iuris civilis thesaurus*, Venetiis 1581.

¹¹² *Corpus Iuris Civilis* D. 17. 2. 29 « Pro Socio » (vol. I, 257): Ulpianus libro trigesimo ad Sabinus « Si non fuerint partes societatis adiectae aequas eas esse constat. Si vero placuerit, ut quis duas partes vel tres habeat, alius unam, an valeat? placet valere, si modo aliquid plus contulit societati vel pecuniae vel operae vel cuiuscumque alterius rei causa. Ita coiri societatem posse, ut nullam partem damni alter sentiat, lucrum vero commune sit, Cassius putat: quod ita demum valebit, ut et Sabinus scribit, si tanti sit opera, quanti damnum est: plerumque enim tanta est industria socii, ut plus societati conferat quam pecunia, item si solus naviget, si solus peregrinetur, pericula subeat solus. Aristo refert Cassium respondisse societatem talem coire non posse, ut alter lucrum tantum, alter damnum sentiret, et hanc societatem leoninam solum appellare: et nos consentimus talem societatem nullam esse, ut alter lucrum sentiret, alter vero nullum lucrum, sed damnum sentiret: iniquissimum enim genus societatis est, ex ea quis damnum, non etiam lucrum spectet ».

¹¹³ Azo, o.c., In III librum Codicis, « Pro Socio », 398: « Ille autem modus potest adici in societate, ut partes sint aequales: quod semper videtur esse dictum, nisi in contrarium sit actum. Potest enim id agi, ut quis duas partes, vel tres habeat, alius unam: si modo aliquis plus contulerit societati, vel pecuniae, vel operae vel cuiuscumque alterius rei. Et forte aliter non tenet praedicta conventio, ea ratione, quia societas est quoddam ius fraternitatis. Et licet pacta tolerentur inter contrahentes, hic tamen reprobantur (...) ». Quello che può essere aggiunto o no in una clausola: « Item in societate potest apponi pactum, ut unus nullam partem damni sentiat, lucrum autem sit commune; quod quidem ita demum valebit, si tanti sit opera, quanti sit damnum. Plerumque enim tanta est industria socii, ut plus societati conferat, quam pecunia: ut si solus naviget, si solus peregrinetur, pericula solus subeat... Si autem in societate contrahenda fiat pactum, ut unus totum damnum subeat, alter vero totum lucrum habeat, non tenet societas, quia leonina est (...) ».

Accursio (1184-1263), seguace di Azo, è d'accordo e fornisce una ulteriore spiegazione¹¹⁴. In una forma di contratto come il « depositum » una totale cessione del rischio al socio è possibile, nella società no. In questo caso si deve rispettare la relazione tra la misura dell'investimento e la quantità del profitto corrispondente¹¹⁵. Se ci si vuole attenere alla connessione fra l'investimento e l'assunzione del rischio e alla forma di società, ciò ha sue esigenze interne e limiti precisi: in virtù della società non si deve sovraccaricare di rischio uno dei due soci, per quanto grande sia la sua importanza nell'impresa. È possibile porre limiti a ciò fissando un massimo di tre quarti dell'investimento e del rischio¹¹⁶. Maior non approfondisce questo nodo del pensiero di Accursio, secondo il quale la relazione fra la misura dell'investimento e il rischio è fissa.

Dopo aver trattato delle idee di Azo e Accursio, Maior attinge ancora dalla tradizione facendo riferimento al Panormitano, Giovanni Calderino (1300-1365) e a Goffredo da Trani († 1245), citato dallo stesso Calderino¹¹⁷. I tre autori condividono, grosso modo, le tesi di Azo e Accursio riguardo alla divisione del rischio secondo la misura dell'investimento e allo « ius fraternitatis ».

Maior deduce l'opinione del Panormitano dal commento di que-

¹¹⁴ Francesco Accursio (1184-1263) studiò diritto a Bologna sotto il maestro Azo; scrisse *De Arbitris* e glosse al *Corpus Iuris Civilis*. Queste glosse divennero il commento classico al *Corpus Iuris Civilis*. Per questo motivo si chiameranno ben presto Glossa ordinaria (anche: magna o perpetua). Usiamo l'edizione: *Commentaria in Universum Corpus Iuris Civilis*, Venetiis 1621.

¹¹⁵ Accursio, o.c., Tomus Primus: Digestum Vetus, Digestorum liber XCVII, tit. II « Pro Socio », Lex XXIX Si non fuerint, 1974-1975, qui: 1975: dalla parola 'societati' della prima frase di D. 17, 2, 29: « si autem non contulit plus, nunquid hoc pactum valet? Quidam, ut Azo, quod non, (...) est ratio, quia societas habet ius fraternitatis, unde licet alias huiusmodi pacta serventur, ut supra depositum... hic tamen non valet ».

¹¹⁶ Accursio, loc. cit., dalla parola « sed damnum » dell'ultima frase di D. 17, 2, 29. Non è lecito che un socio si faccia garante di tutto il danno e non avrà guadagno. « scilicet totum: ut subijcit. Idem est si partem damni sentiat, & nihil lucri. Azo. Sed cum maiorem partem lucri & minorem damni ex pacto possunt percipere: ... quis erit finis? Videtur enim quod si etiam unum nummum pro lucro habeat, & totum damnum, quod valeat. Sed respondeo arbitrio iudicis hoc dirimendum... vel verius hoc valet usque ad tres partes, non ultra. Nam sic figit haec lex suos pedes ».

¹¹⁷ Può darsi che Maior citi tutti questi autori senza aver consultato le loro opere, ma riferendosi al testo di Summenhart. Ciò è possibile in quanto Summenhart tratta ampiamente Azo, Accursio, il Panormitano, Calderino citato dal Panormitano e Goffredo citato da Calderino. Il confronto con Azo, Accursio e il Panormitano è impostato in modo più vasto da Maior e ciò potrebbe far pensare che egli avesse una conoscenza diretta delle opere di questi autori. La discussione con Calderino, Goffredo e un po' più oltre quella con Baldo è così breve, invece, che Summenhart potrebbe ben essere stato l'unica fonte. A causa della genericità delle espressioni del testo di Maior in cui non si trovano delle citazioni di stesure caratterizzanti, è molto difficile avere qualche certezza sulle fonti.

sti al decretale « Per Vestras »¹¹⁸, di cui abbiamo già detto all'inizio del capitolo e che è una delle due pronunzie pontificie inserite nella tradizione scolastica sulla società. Nel caso di una società in cui l'accomandante assicura il suo capitale ed avrà una certa parte del profitto, il Panormitano è d'avviso che ciò non rientra nei canoni dell'onestà e quindi non è lecito. Infatti l'accomandatario assume oltre che il rischio extra riguardante il capitale, anche tutto il rischio del proprio lavoro. Questo carico extra è contrario allo « ius fraternitatis »¹¹⁹. Il Panormitano usa un argomento d'autorità, cioè che la Glossa ordinaria di Bartolomeo da Brescia sul *Decretum Gratiani*, accanto al canone « Plerique », si serve di una stessa interpretazione di società¹²⁰.

Pare che la stipulazione secondo cui uno dei due soci non avrà rischio, ma soltanto una parte del profitto, sia stata argomento di diverse interpretazioni. Giovanni Calderino, per esempio, nel suo « commento a « Naviganti », non accetta che questa stipulazione si riferisca al capitale, ma soltanto al guadagno e alla perdita. A parer suo il capitale è sicuro in ogni caso e il fornitore dei fondi, per mezzo della stipulazione, si assicura contro poste di perdite, tuttavia vuole avere la sua parte nelle poste dei profitti. Dunque, Calderino dà un'altra interpretazione del significato di profitto e di perdita. Nel senso pro-

¹¹⁸ CXXIIv, a, 19-20: « et sequitur Panor[mitanus] in c. Per Vestras, de donationibus inter virum et uxorem ». Il secondo argomento del Panormitano è trattato da Maior in modo molto breve: CXXIIv, b, 20-24: « Panor[mitanus] adducit glossam in C. Plerique xiiij. qu. iij dicentem ad hoc ut societas sit licita et honesta inter ponentem pecuniam et ponentem operam: oportere quod ponens pecuniam sentiat de lucro et damno. Sed glossa satis communiter negatur ». Il decreto « Plerique » nel *Decretum Gratiani*, Secunda Pars, Causa XIV., qu. III., C. 3 (Frdb. I, 735); la glossa ordinaria (di Bartolomeo da Brescia al *Decretum Gratiani*) da Plerique: vedi nt. 120.

¹¹⁹ Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis, 1386-1445), canonista, *Commentaria in Decretalium librum*, Lugduni 1547 (8 volumi), vol. 7, In Quartum Decretalium, cap. VII Per Vestras, fo. 62v, no. 8: « infertur... ut pecunia possit deponi apud mercatorem cum hoc ut capitale semper sit salvum et quod de lucro solvatur certa pars » [...] « sed ego [questo al contrario dell'Ostiense] non credo quod talis sit honesta & licita societas: quoniam posset contingere quod deponens operam sentiret damnum in operis amissis & in capitali pecuniae quod est contra naturam societatis: cum societas sit quaedam fraternitas... haec autem societas esset potius leonina ».

¹²⁰ Panormitanus, *loc. cit.*, « pro hoc allego bonam glossam in caput plerique XIII, questio III quae dicit ad hoc ut societas sit honesta & licita inter ponentem pecuniam & ponentem operam oportet quod ponens pecuniam sentiat de lucro & de damno ». Questo rimanda alla Glossa Ordinaria di Bartolomeo da Brescia, a « Plerique »: *Gratiani Decretum cum comment. Bartholomaei Brixiani*, Venetiis 1477, fo. x 4v, col. b, in fondo « d. negociatoribus »: « negociatoribus: videtur quod si quis pecuniam suam dedit negociatori ut inde emat merces et det sibi partem lucri: quod illud sit licitum quod non concedo si periculum spectet ad recipientem ut si inter eos contractus mutui sed si per illa verba societatem contrahunt et tunc periculum spectat ad utrumque: et tunc bene licitum est quod unus socius det pecuniam et alter suppleat laborem quod deest in pecunia... ».

prio, si può chiamare profitto un guadagno netto da cui sono state detratte tutte le poste di perdite. In relazione alla clausola aggiunta alla società che un socio non si impegnerà del rischio, ma parteciperà al guadagno, Calderino intende profitto e perdita nel senso improprio: il profitto come poste di profitti che devono essere ripartite; la perdita come poste di perdite di cui il solo accomandatario si assume la responsabilità¹²¹. In ultima analisi, dovendo dividere il guadagno di un'impresa durante la quale sono state subite delle perdite, l'accomandante non si fa carico di esse e tuttavia partecipa al guadagno.

Goffredo da Trani è d'avviso che, se una transazione vuole essere una società lecita, i soci devono dividere il rischio, il profitto e la perdita. Ciò fu asserito da Calderino in relazione al significato che volle attribuire a profitto e perdite concernenti la formula della società. In realtà Goffredo da Trani non si esprime su un eventuale ripartizione del profitto e del rischio¹²². A causa della genericità del suo pensiero però, egli viene annoverato sia da Summenhart che da Maior tra i seguaci di Azo e Accursio.

Un ultimo giurista autorevole, nominato da Summenhart e da Maior, e che insiste sulla divisione tra profitto e rischio è Baldo degli Ubaldi, dottore del secolo decimoquarto¹²³. Egli è d'avviso che, se un creditore si assicura quanto al suo capitale e vuole anche avere

¹²¹ CXXII^v, a, 34-35. Calderino (1300-1365) fu figlio adottivo di Giovanni Andreae. Ioannes Calderinus, *Repetitionum in iure canonico*. Ad. II. III. IIII. & V. Decretalium libros, vol. IV, Venetiis 1587, fo. 372^r, no. 30, 31. Repetitio in c. Naviganti De Usuris: «quod potest conveniri, quod quis lucri partem ferat, & damno non teneatur, non est intelligendum de capitali, sed de damno & lucro mercimonii, quia proprie lucrum dicitur omni damno deducto, & damnum omni lucro deducto (31), & ideo potest coiri societas, vel eius lucri & reliquum in societate sit omni damno deducto, altera pars feratur, supple ab utraque parte ... & ideo si solum de damno fuit expressum, quod esset commune, hoc intelligitur repetitum et in lucro et econverso...».

¹²² Ioannes Calderinus, *loc. cit.*: «ut ergo sit una societas, dicebat hic Goff[redus] quod damna et lucra debent esse communia... non probat contrarium».

Goffredo da Trani, † 1245 (chiamato anche «Traio, de Trano»). La sua *Summa* è stata composta negli anni 1241/43. Goffredo dominò nel campo del diritto romano (seguace di Azo) e di quello canonico per il quale ebbe maggior fama. Insegnò a Bologna. *Summa Goffredi de Trano in Titulos Decretalium*, Venetiis 1586, De Usuris, fo. 214^v: «Quid si quis eunti vel naviganti ad nundinas certam mutat pecuniae quantitatem recepturus aliquid ultra sortem pro eo quod in se suscipit periculum pecuniae». Secondo Goffredo è così in quasi tutte le forme d'usura; la transazione è «nauticum foenus». Si tratta però di una società lecita se viene partito tutto: il rischio, i profitti, le perdite: «Vis autem dare pecuniam naviganti vel eunti ad nundinas (fo. 214^v) seu alii mercatori sine peccato, pone tu pecuniam et alius operam personalem et pecuniam tantam vel minorem; plerumque enim quod pecuniae deest, odera supplet... et commiscetis pericula, lucra et damna».

¹²³ Baldo degli Ubaldi (1327-1400), discepolo di Bartolo, famoso come civilista, ma esperto anche nel diritto canonico.

una partecipazione al guadagno (proveniente dal suo capitale e dal lavoro di un altro), si realizza un caso di malvagità da usuraio, sia per quanto riguarda la forma che la natura. La natura di una società infatti si oppone a che un socio si assicuri, mentre l'altro si assuma tutto il rischio¹²⁴. Né Maior né Summenhart rammentano che Baldo degli Ubaldi considera lecita anche la vendita del rischio, per cui si muove in linea teorica nella loro direzione¹²⁵.

Nell'argomentazione contro questa prima corrente di Azo, Accursio, il Panormitano, Calderino, Goffredo da Trani e Baldo degli Ubaldi, Maior si avvicina direttamente a quella che da lui viene considerata la natura della società e allo spirito di fraternità che dovrebbe caratterizzare la società.

2. La natura del contratto

Il termine « natura » è apparso in Baldo degli Ubaldi, ma è considerato da Maior il fulcro del ragionamento, comune a tutti gli altri autori. I dottori vogliono provare che la transazione non è una società, ma un mutuo. Per questo motivo dimostrano prima che non può essere una società in quanto caratterizzata da assicurazioni che sono contrarie alla natura della società stessa¹²⁶. Maior oppone subito la sua teoria della doppia natura: essenziale e secondaria. La stipulazione secondo la quale il fornitore dei fondi non correrà alcun rischio, ma godrà di una parte del profitto non è contraria alla

¹²⁴ Baldi Ubaldi Perusini Iurisconsulti... In IIII et V Codicis Librum Commentaria, Venetiis 1615, ad III librum Codicis, Pro Socio, Lex Prima, fo. 104v et 105v: « 29. Socius ponens pecuniam ad negotiandum: ut capitale sit saluum, et lucrum dividatur, an talis societas sit licita ». (fo. 105v, 29) « Nono quaero quid de his, qui mutant pecuniam ad negotiandum hoc pacto, quod capitale sit saluum; & si lucrum interveniat, dividitur? Respondeo iste contractus sapit usurarim pravitatem, & immo quicquid percipitur de lucro, extenuat sortem; non est enim haec societas, neque ex forma contractus, neque ex natura, ex forma non. Quia est contractus mutui, ex natura non, quia est contra naturam societatis, quod unus habeat capitale saluum, & alius capitale fractum, ut ff. commo. 1. Lucius, & id. quod legitur & no. de dona, inter vi. & uxo. c. per vestras debet intelligi, quando pecunia datur ad partem lucri & damni: quia tunc est contractus licitus ».

¹²⁵ CXXIIv, b, 17-20 (Cfr. Summenhart, o.c., 537, col. b): « Non opus est respondere ad rationem Baldi in l. j. Pro Socio quia probatio tendit ad hoc quod non est societas / sed mutuum. Aliud pondus probationum non afert ». Vedi però J.T. Noonan, o.c., 203, su Baldo e sull'assicurazione del commercio marittimo.

¹²⁶ CXXIIv, a, 20-25. In sostanza, lo stesso pensiero in Summenhart, o.c., 537, col. b, — 538, col. a. Maior: « Positio autem eorum in propositionibus sequentibus stat. Non est societas sed verum mutuum... vis argumenti est probare quod non est societas quod sic probatur. Pactum adiectum est contra naturam societatis: igitur non est societas ».

sostanza della società, ma soltanto alla sua natura (considerata secondaria).

Già Accursio ammise questa possibilità, ma fu d'avviso che non potesse reggere riguardo alla società. Confermato nella distinzione che egli stesso ha introdotto tra natura e sostanza, Maior ribatte che non è comprensibile il motivo per cui una tale stipulazione potrebbe essere applicata ad altre situazioni ma non in una società¹²⁷.

3. Fraternità

All'argomento intorno alla natura si affianca quello dello « ius fraternitatis ». I soci devono avere una parte uguale; se rischio e profitto sono ripartiti in misura diversa è perché dipendono dalla differente misura dell'investimento. Un socio può avere, per esempio, due parti nell'investimento, l'altro la terza parte. Altre stipulazioni in cui viene abbandonato il legame fra la misura dell'investimento e la misura di divisione del rischio e del profitto, sono contrarie alla fraternità. Maior riassume così la teoria dei suoi avversari¹²⁸. Per la formazione della loro teoria i giuristi si erano serviti del Diritto Romano, in cui era già stata trattata in modo esteso la società, ivi compresa la divisione del rischio e del guadagno disuguale in proporzione all'investimento. Le fonti da cui si attinse maggiormente furono dalle

¹²⁷ CXXIIv, a, 35-55; la clausola sarebbe contro la natura della società. « Sed hec ratio est nulla. Nam isti capiunt naturam pro substantia actus... non probant quod dicunt: quod scilicet pactum quod in casu ponitur: sit contra substantiam societatis: puta quod essenziale sit ponenti pecuniam in societate esse subiectum periculo ». Successivamente risulta dalle considerazioni su mutuo, commodatio e locatio che invece è ben possibile: « mutuatarius vi contractus sine pluri debet subire periculum: quia mutuum est suum: quo non obstante potest pacisci quod periculum penes mutuantem maneat » [...] « et hoc in commodato ex intentione Romani pontificis expressa ostensum est: quod scilicet commodans potest pacisci cum commodatario: ut omne periculum subeat. Sic etiam in locatione et conductione ostendimus superius » [...] « cum ita sit in aliis contractibus omnibus, quod pactum appositum non est contra substantiam contractus. Sed solum praeter eius naturam (ut verbis Panormitani et aliorum utar) ergo dicere quod est unum speciale in societate: est dictum voluntarium et sine colore. Quemadmodum tu posses dicere quod non potest esse assecuratio in locatione; tamen potest esse in societate ». Cfr. l'altra opinione (CXXIIv, a, 32-33): « quamvis in aliis contractibus pactum oppositum teneat ».

¹²⁸ CXXIIv, a, 25-31: « de natura societatis est quod sociorum partes sint equales nisi aliud sit dictum. Non negatur quin agi possit in contractu quod ad unum pertineat due partes lucri et ad alium tertia: si is qui plus debet habere / plus contulit societati vel pecuniae vel opere cuiuscunque artis: alioquin non oportet. Ratio assumpti est: quia societas est quoddam ius fraternitatis et hec est ratio specialis quare ex vi pacti talis societas non valet quamvis in aliis contractibus pactum oppositum teneat ».

Institutiones di Giustiniano, il « De Societate », e dai *Digesta* il « Pro-Socio ». Quei due capitoli formano l'eredità più importante del Diritto Romano dalla quale si sviluppò la teoria della società nel corso del tardo medioevo.

Maior stesso prende in mano questi codici per dare allo « ius fraternitatis » un'interpretazione diversa da quella che avevano dedotto i giuristi trattati fino ad ora. Si sforza di sostenere la sua posizione con l'aiuto di tutte le fonti possibili. Nel « De Societate » si parla della clausola, in un contratto di società, per cui un socio avrà due parti del profitto e una parte del rischio e all'altro socio verranno attribuite due parti del rischio e una parte del profitto¹²⁹.

Le *Institutiones* menzionano due opinioni in proposito, una di Quinto Muzio e una di Servio Sulpicio. Quinto Muzio è d'avviso che anche una sola clausola del genere sarebbe contraria alla natura della società e che sarebbe ingiusto a fortiori assegnare tutto il profitto all'uno e il rischio all'altro. Servio Sulpicio invece sostiene che la clausola è lecita perché il valore del lavoro in una società può essere tanto importante da giustificare un maggior diritto alla percentuale di guadagno¹³⁰. È da notare che qui il legame tra investimento e misura di assunzione del rischio viene abbandonato. Servio Sulpicio va ancora oltre sostenendo che un socio possa avere una parte del profitto senza impegnarsi per alcun rischio; nello stesso tempo viene specificato cosa si deve intendere per profitto. L'autorità (l'imperatore) approva l'opinione di Servio espressa in questa parte del « De Societate »¹³¹. Il socio che si assicura contro il rischio avrà diritto ad una parte del guadagno netto, del guadagno cioè da cui sono state detratte le poste di perdita¹³².

¹²⁹ CXXIIv, a, 55 ff; Corpus Iuris Civilis, *Institutiones Iustiniani*, J. 3. 25. 2. « De Illa » (vol. I, 40): « De illa sane conventione quaesitum est, si Titius et Seius inter se pacti sunt, ut ad Titium lucri duae partes pertineant, damni tertia, ad Seium duae partes damni, lucri tertia, an rata debet haberi conventio? ».

¹³⁰ Corpus Iuris Civilis, *Institutiones Iustiniani*, J. 3.25.2 (vol. I, 40).

¹³¹ Corpus Iuris Civilis, *Institutiones Iustiniani*, J. 3.25.1 (vol. I, 40): « nec enim umquam dubium fuit, quin valeat conventio, si duo inter se pacti sunt, ut ad unum quidem duae partes et damni et lucri pertineant, ad alium tertia ». Ibid. J. 3.25.2: « et adeo contra Quinti Mutii sententiam optinuit, ut illud quoque constiterit posse convenire, ut quis lucri partem ferat, damno non teneatur, quod et ipsum Servius convenienter sibi existimavit ».

¹³² CXXIIv, a, 56-63: « imperator... approbat opinionem Servii Sulpitii dicentis quod societas est licita dato quod unus habeat duas partes lucri: et alter solam unam partem damni: quia potest esse refusio per equivalens. Insuper in eodem loco imperator... dicit quod valet pactio societatis ut quis partem lucri ferat et de damno non teneatur: et dicit hoc intelligi quando tale damnum compensatur ». Corpus Iuris Civilis, *Institutiones Iustiniani*, J. 3. 25. 2 (vol. I, 40): « quod tamen ita in-

Questo testo delle *Institutiones* non contiene indicazioni riguardo alle ragioni per cui le diverse stipulazioni sono da considerarsi atti leciti, però è autorevole perché è l'imperatore stesso che decide a favore dell'opinione di Servio. In quanto l'argomento d'autorità prevale, Maior lo impugna¹³³; non entra nei particolari della concezione limitativa di profitto così come è trattata nelle *Institutiones*, né prende in considerazione le clausole trattate nel *Digestum* che in « Pro Socio » è ancora più riservato¹³⁴, ma usa la « auctoritas » dell'imperatore per appoggiare la propria interpretazione oggettiva dello « ius fraternitatis »: è permesso formulare accordi, clausole, accanto al contratto di società. Le parti del guadagno e del rischio non devono necessariamente corrispondere all'investimento. Eventuali cambiamenti devono essere compensati mediante una somma fissa o una parte del profitto.

Questa compensazione oggettiva e finanziaria non è affatto contraria allo spirito di compagnia e fraternità. Anzi, la fraternità viene appunto realizzata perché l'accomandatario riceve un prezzo molto alto per essersi esposto ad un rischio extra¹³⁵. L'accomandatario in questione si era già assunto una parte considerevole del rischio e — così suggerisce Maior — nulla vieta che può aggiungere anche l'altra parte. Se l'accomandante è disposto a pagar bene, allora l'accomandatario può essere disposto ad assumere anche il rischio extra.

È così che l'accomandatario riceverà la maggior parte del guadagno in base alla cessione ben pagata del rischio¹³⁶. I seguenti elementi: stipulazione per cui il rischio può essere trasferito liberamente (*Institutiones*), buon prezzo come ricompensa e posizione favorevole dell'accomandatario, costituiscono per Maior il nuovo contenuto dello « ius fraternitatis ». Lo stesso Maior, per provare come questa

telligi oportet, ut, si in aliqua re lucrum, in aliqua damnum allatum sit, compensatione facta solum quod superest intellegatur lucri esse ». Il *Digestum* D. 17. 2. 30 (vol. I, 257) « neque enim lucrum intelligitur nisi omne damno deducto neque damnum nisi omni lucro deducto ».

¹³³ Cfr. nt. 112.

¹³⁴ Cfr. J. Ph. Lévy, *art. cit.*, 428, sul *Corpus Iuris Civilis*, « Si non fuerint », D. 17. 2. 29. 1 (vol. I, 257).

¹³⁵ CXXII^v, b, 5-13: « ponens operam tenetur lata et levi culpa. Capiantur reliqua pericula omnia: scilicet de casu fortuito et culpa levissima. Tunc sic arguo. Illud periculum subire non est infinite fugibilitatis: ergo dabile est aliquid tante expetibilitatis: puta tam grande lucrum: quante illud est fugibilitatis: ergo cum subire tale periculum sit estimabile precio: potest pecuniam ponens dare ponenti operas tantum lucri ut libentissime omne periculum subeat ».

¹³⁶ CXXII^v, a, 13-16: « sic ponens pecuniam servabit rationem optime fraternitatis: dando ponenti operam partem eligibiliorem. Vis ne meliorem fraternitatem quam dare tibi optionem de meliore parte sumenda ».

compensazione oggettiva torni a profitto della fraternità piuttosto che danneggiarla, come sostengono gli oppositori, offre un esempio da cui traspire la soddisfazione dei soci interessati, a causa del vantaggio che ognuno di loro può trarre dall'impresa in società.

Un parigino dà al suo socio, un bretone, diecimila monete d'oro per andare a comprare del bestiame nella Bretagna, dove i prezzi sono bassi. Tutto il rischio è assunto dall'accomandatario; il socio attivo avrà un terzo del guadagno netto. I commercianti esperti sono dell'avviso che quel guadagno sarà di circa mille franchi, di cui trecento per l'accomandatario. Il socio che fornisce il capitale cede il diritto alla sua parte di guadagno a un terzo, il quale avrà in cambio ancora seicento franchi entro quattro mesi. Insomma, per la somma di cento franchi l'accomandante si assicura un profitto fisso. L'accomandatario si offre volentieri per assumere il rischio extra al posto di quell'estraneo in cambio di quel danaro. È una stipulazione per lui favorevole¹³⁷ che prevede un prezzo ragguardevole per poco rischio extra. La prudenza e l'esperienza dei commercianti, in questo caso pastori di greggi comperate, adusi a coprire lunghe distanze con le loro mandrie, limiterà il rischio¹³⁸.

Maior presenta così molto positivamente la società con la fraternità interpretata oggettivamente. L'interesse delle persone è stimolo alla volontaria e libera scelta del ruolo che vogliono assumere nella società e quindi evita i contrasti tra i soci, favorisce inoltre lo

¹³⁷ CXXIIv, b, 37-59: « hoc sic declaro. Pono quod socrates Parisiensis societatem ineat cum platone Britone solertissimo in arte negociandi: hac conditione. Primo dabit ei decies mille aureos: ut ad parvam Britanniam eat empturus boves / oves / et equos qui vili precio in Britannia habentur: et dabit ei tertiam partem lucri interusorii. Alii multi etiam Parisienses fideles viri vadunt cum illo consocii ad similia emenda pro seipsis. Et suppono quod prudentes iudicabunt lucrum futurum ultra impensas et labores consistere in mille francis. Gratia exempli. Plato tenetur lata culpa et levi: et talibus periculis est subiectus. Plato quem supponimus circumspectissimum potest habere pecuniam suam Nannentis per trapezitas seu bancarios. Pone ita esse. Et pono quod Socrates inter cenandum cum Platone et aliis peritis negociatoribus Parisiensibus paratis ire ad Britanniam loquatur de lucro venturo: et Cicero offerat socrati sexcentos francos pro lucro in fine quatuor mensium solvendos: *quare* socrates non poterit hoc concedere platoni *consocio hoc roganti*: et pone quod socrate dicente esse periculum tam in lucro quam in capitali: dicat Cicero se paratum subire *omne periculum* gratia trecentorum francorum: periculum inquam ad quid non tenetur Plato: et hoc idem offerat Plato *libenter*: et cum hoc magnam sibi factam gratiam ».

¹³⁸ CXXIIv, b, 59-66: « Si ponas hec animalia a morti naturali et casui fortuito esse subiecta: hoc est falsum dummodo vigiles pastores ea in itinere minent / vel pone in speciebus / vel aliis mercibus preciosis et raris: et quas facile est adducere: quas abusque Tropico capricorni hesperii occidui ad Britanniam parvam navigio attulerunt ». Maior conclude così: « Hec ratio mihi persuadet contractum non esse usurarium: sed pono finem debitum: et cetera requisita ».

sviluppo dell'economia privata e di quella sociale. Maior esprime questa convinzione anche in altri punti della sua morale economica¹³⁹.

4. Libertà e fraternità

La teoria di Maior è tanto più notevole se la si confronta con quella del suo contemporaneo Tommaso de Vio, che nel 1515 espresse la sua opinione sulla società con clausole aggiunte. Tommaso de Vio questiona¹⁴⁰ intorno alla libertà con la quale l'accomandatario accetta la stipulazione che deve assicurare il capitale di danaro. Paragona l'assicurazione accettata all'obbligo che si assume il debitore di prestare a sua volta danaro al creditore, nel caso di bisogno. La giustizia si oppone a tali mancanze di libertà.

Nell'analisi di Maior riguardo allo stesso argomento, la libertà, intesa come elemento importante nella società fraterna, è prima di tutto legata al vantaggio evidente per l'accomandatario. Nel caso del contratto d'usura egli era già dell'avviso che fosse possibile attuare transazioni entro ambiti di libertà limitata. Alla libertà, però, non può essere fatta violenza. L'aggiunta di clausole può mettere in pericolo la libertà in alcuni casi di particolari tipi di contratto, come per esempio il mutuo. Una clausola fissata turba, proprio a causa di quel fissare, la natura del contratto¹⁴¹. Se si tratta per esempio di una donazione, non conviene stipulare che l'altro debba restituire qualcosa¹⁴². Ciò appartiene — come disse giustamente Aristotele — al-

¹³⁹ Per esempio nel trattato sull'usura, CI^v, a, 30-53. In proposito, particolarmente L. Vereecke, *La licéité du 'cambium bursae' chez Jean Mair (1469-1550)*, in: *Revue historique du droit français et étranger*, 1952, fasc. 1, 124-138, qui: 133.

¹⁴⁰ Thomas de Vio, Cardinalis Caietanus, *De societate negotiatoria*. Ad Magistrum Conradum Koellin, in: *Scripta Philosophica. Opuscula oeconomico-socialia*, Roma 1935, ed. P. Zammit, 176-177: (no. 431). « Si vero contractus societatis habeat haec pacta annexa, scilicet ut Paulus teneatur assecurare capitale, et certificare lucrum pro eodem pretio, quo tertia persona assecuraret... adhuc Paulus iniuste... gravaretur, quantum est ex ratione iustitiae; quoniam contractu societatis habente suam aequalitatem, non debet, secundum iustitiae rationem, superadiungi Paulo hoc *gravamen*, scilicet quod teneatur assecurare capitale... sicut non est licitum ex pacto obligare accipientem mutuo, ut teneatur remutuare quamvis hoc gratiose possit... facere ». Del resto Gaetano risulterà un po' più indulgente nel seguito della sua lettera.

¹⁴¹ CXXIII^r, a, 44-48 (Cfr. Summenhart, *o.c.*, 538, col. a. Contra primum modum dicendi... Primo): « non tamen me fugit quod licitum sit aliquid accipere et honestum: et non *pacisci* de illo accipiendo: ut superius de usura exemplificavimus / quod mutuator potest gratis oblatum capere a mutuatorio: sed non super hoc *pacisci* ».

¹⁴² CXXIII^r, a, 49-51: « si donator *paciscatur* cum donatario ut donatarius sibi aliquid det gratis: iam est egressus extra limites donationis ».

l'essenza di quella transazione¹⁴³. Che una tale stipulazione non sia giusta, è appunto la caratteristica di quella transazione (come una « donatio »)¹⁴⁴. Con una clausola che in una società la « assecuratio » verrà fatta dall'accomandatario, la libertà caratteristica di questo contratto non è minacciata completamente. Le idee di Maior non collimano con quelle di Summenhart riguardo a questa libertà che è fattore concernente la natura-sostanza e la fraternità. Summenhart a questo riguardo è molto più riservato¹⁴⁵.

Maior esamina le teorie dell'Ostiense e di Giovanni Andreae di cui condivide e privilegia alcuni aspetti più consoni alla sua logica¹⁴⁶, mentre ne combatte altri, così come aveva già fatto con le opinioni dei civilisti Azo e Accursio. Anche in questo caso Maior si rifà alla fonte originaria, i decretali, per correggere, in base alla sua interpretazione, gli errori dei due canonisti e per trovarvi elementi che convalidino la sua opinione riguardo alla natura-sostanza e allo « ius fraternitatis ».

Il canonista Ostiense parla della società (con clausole aggiunte) nel suo trattato sull'usura. I testi del Diritto Romano, del « Si non fuerint » del *Digestum* e del « De Illa » delle *Institutiones*, sono le fonti in base alle quali il canonista ha elaborato le sue teorie. Il caso in cui un socio abbia tutto il guadagno e l'altro tutto il rischio all'Ostiense non pare un contratto lecito: mentre invece, la clausola che prevede l'assunzione del rischio da parte di uno dei soci e la divisione del guadagno tra i due è lecita, ma non in assoluto, perché colui che ha investito il capitale ha il dovere, dal punto di vista morale, di salvare l'altro, qualora egli perdesse il capitale a causa di una fatalità. In questo caso infatti, non deve essere richiesta alcuna ricompensa. Per l'Ostiense l'equità ha una parte decisiva in questo giudi-

¹⁴³ CXXIII^r, a, 51-53 (Cfr. CVIII^v, a, 38f): « cum donum secundum Aristotelem] iij. Topicorum / sic datio irredibilis: id est / est datio facta non propter equivalens reddendum datori ». Aristoteles, *Topica*, cap. IV, ed. Augsburg 1479 (Traduzione Argyropoulos), la dodicesima pagina del liber; non c'è altra numerazione: « Rursum si non ad aequalia species et genus dicitur. Similiter autem et equaliter utrunque videtur dici. Quemadmodum in dono alicuius et alicui. Est autem datio genus dari, vel doni. Nam donum est datio ir[r]edibilis. In aliquibus autem non accidit ad aequalia dici ». Cfr. ed. Parisiis 1540, traduzione Augustinus Niphus, liber III, locus 62, fo. 118^r; ed. Parisiis 1544, traduzione Boethius Serverinus, liber IV, locus 63, fo. 41^v. La traduzione moderna dei *Topica*, IV, 4, 125a da J. Brunschwig, *Topiques*. Tome I, livres I-IV, Aristote, Paris 1967, 98.

¹⁴⁴ CXXIII^r, a, 48-49: « verum hoc est propter speciale in sua materia ».

¹⁴⁵ Conrad Summenhart, *o.c.*, 538, col. a: « si licet A [= il fornitore del danaro] sic pacisci: tunc erit omnibus ianua aperta exercendi usuras ».

¹⁴⁶ CXXII^v, b, 26-27: « Secunda positio est Hostiensis et Ioannis Andreae rationabilior »; CXXIII^r, a, 37-38: « Hostiensis et Ioannes Andreas... quia partim cum eis convenio »; CXXIII^r, b, 43-44: « argumentabor pro Hostiense et Ioanne Andrea ». Cfr. Summenhart, *o.c.*, 537, col. b, Primus modus.

zio di coscienza. La fraternità pone ulteriori esigenze: se viene abbandonata la relazione fra la misura dell'investimento da una parte e il rischio e il guadagno dall'altra, allora si può perfino pattuire di non assumersi il rischio e di avere tuttavia una parte del guadagno. Ciò è lecito secondo il principio di fraternità, ma può farlo soltanto l'accomandatario quanto al rischio del suo lavoro. Se il fornitore del capitale facesse una tal cosa riguardo al suo danaro, ciò non sarebbe fraterno¹⁴⁷.

Il canonista Giovanni Andreae viene citato indirettamente sia da Maior che da Summenhart¹⁴⁸, non solo quanto al contenuto, ma come fonte autorevole.

Maior è soddisfatto e si avvale del consenso che i grandi canonisti esprimono, definendo lecite le clausole riguardanti la cessione del rischio, ma non può essere d'accordo con l'argomento di coscienza secondo il quale l'accomandante può meglio far fronte al rischio dell'imprevisto. Il suo intento è di poter considerare lecita la cessione totale del rischio. A tal fine cerca di dimostrare che per quel che riguarda la sostanza della società, non bisogna fare un'eccezione per il « casus fortuitus » poiché il rischio del destino può essere evitato e che, in generale, una clausola non è contraria alla sostanza del contratto di società e quindi non bisogna limitarla per prudenza: « Una clausola che non è contraria alla sostanza di un contratto, ma non tiene conto della sua natura è valida », così Maior comincia l'argomentazione¹⁴⁹.

Per quello che riguarda particolarmente la clausola in relazione alla destinazione, cerca l'appoggio dei due decretali « Quum Gratia » e « Per Vestras ». Le parole di papa Gregorio in « Quum Gratia » si riferiscono al regolamento del rischio nel caso di una « commodatio », cioè il mettere a disposizione. Il papa è dell'avviso che il destino non appartenga alla responsabilità della parte ricevente a meno che ne fosse acclusa una clausola nell'accordo¹⁵⁰. Per Maior la validità di

¹⁴⁷ Hostiensis, *Summa aurea*, Venetiis 1574, Liber V. De Usuris, ad 8, col. 1625: « ad societatem pertinet, quod partes semper equales sunt, potest tamen agi in contrarium. Scilicet quod ad unum pertineant duae partes lucri, ad alium tertia, si unus plus contulerit societati: is qui plus recipit. ff. pro socio. Si fuerit Institutio[n]es... par. 1 [= De Illa], aliter non quia societas quoddam ius fraternitatis est ». Su Quintus Mutius: « quia quod ibi dicit posse conveniri, ut quis lucri partem ferat & de damno non teneatur, intelligi oportet de damno & lucro mercimonii, vel operae, non de capitali ».

¹⁴⁸ Conrad Summenhart, *o.c.*, 537, col. b: « Ioannis Andreae ut recitat Panormitanus »; « verba Ioannis Andreae in ea forma, in qua ea recitat Panormitanus ».

¹⁴⁹ CXXIII^r, a, 1-2: « pactum quod non est contra substantiam sed praeter naturam contractus valet ».

¹⁵⁰ CXXIII^r, a, 2-3: « ut ff. de po. 1. j. et in cap. unico de commo[dat]o ». Ri-

questo decreto sta nell'analisi e nell'autorità papale. Da un caso analogo risulta che è possibile stipulare una clausola in relazione al rischio, particolarmente per quel che riguarda il destino. Per Maior la liceità di questa clausola assume tanta importanza da non fargli prendere in considerazione il fatto che la cessione del rischio del « casus fortuitus » è, secondo il papa, qualcosa di eccezionale.

Inoltre conta l'autorità della pronunzia pontificia. Se il papa parla di una possibile clausola concernente un « casus fortuitus », allora essa non sarà contraria alla sostanza di un contratto. Di nuovo Maior impugna la limitazione di una clausola generale riguardo la limitazione del rischio, escludendone un « casus fortuitus ». Rifacendosi ad un secondo decretale autorevole, « Per Vestras », in cui è contenuta l'ipotesi di un « casus fortuitus », tenta di dimostrarne la validità. « Per Vestras » è un testo giuridico pontificio, importante per la tradizione canonica concernente la società (vedi inizio cap. IV). Tratta di un commerciante a cui è stata affidata una dote e che è responsabile dell'eventuale perdita del capitale¹⁵¹.

Secondo Maior la responsabilità sussisterebbe anche se la perdita avesse luogo senza colpa, cioè per fatalità. Ciò si può dedurre dal fatto che secondo la stipulazione lo sposo deve dare una cauzione in garanzia, quando riceve la dote dalla famiglia della sposa. Se vale per lo sposo, questo vale anche per il commerciante a cui viene affidata la dote. Se è permesso nel caso della dote, lo è anche in altri casi di investimento¹⁵². Un contratto con clausole, ivi comprese quelle che contemplano il « casus fortuitus », deve essere quindi considerato lecito e non contrario alla sostanza della transazione. La limitazione dell'Ostiense non poteva essere accettata.

In analogia alla replica rivolta ai civilisti, Maior compie la sua ricerca di elementi pratici entrando, anche per quanto riguarda i ca-

mandi a *Corpus Iuris Civilis* D. 16. 3. 1. Depositi vel contra (vedi Th. Mommsen, *Digesta Iustiniani*, Berlin 1870, vol. I, 469) ed a *Decretales Gregorii IX*, III. 15 un. Quum Gratia (Frdb. II, 517). Maior usa questo decretale anche nel suo trattato sulla locazione: CXIX^r, a, 52-b, 14.

¹⁵¹ Innocentius III, *Decretales Gregorii IX*. IV. 20. 7 (Frdb. II, 729).

¹⁵² CXXIII^r, a, 3-16: « Insuper Romanus pontifex in cap. Per Vestras de natio[nibus] inter virum et uxorem dicit quod dos mulieris potest committi alicui mercatori: ut de parte honesti lucri vir onera matrimonii possit sustentare. Non valet quod alii dicunt. Non tamen debet restitui dos si pereat sine culpa mercatoris. Hoc inquam non valet. Et ratio est quia in illo ca[su] certabatur quod maritus eius satisfaceret de dote servanda: qui erat inopia pressus et Innocentius mandat ut det cautionem quam potest maritus vel saltem mercatori alicui dos committatur: qui tamen (si) non esset obligatus in omne eventum servare mulieris pecuniam: peius forte ageretur cum illa quam cum marito: nec voluisset pontifex sufficienter provideri mulieri quod est inconueniens, et si hoc liceat mulieri: non erit ullo modo usura, et aliis licebit, igitur ».

nonisti, nei particolari dello « ius fraternitatis » e della sua interpretazione oggettiva.

5. Libertà e uguaglianza

Nonostante Maior stimasse molto l'Ostiense, tuttavia ritiene repressibili le sue teorie sulla non liceità commerciale del « casus fortuitus » e disapprova la seconda clausola protettiva dell'Ostiense per cui il fornitore del capitale non ha il diritto di cedere il rischio del suo danaro, mentre il socio lavoratore può farlo con il rischio del suo contributo di lavoro¹⁵³. Dalla sua reazione Maior sembra del parere che ogni membro della stessa compagnia venga trattato in modo uguale. Se un tale accordo può valere per il socio lavoratore, allora deve essere valido anche per il socio che investe. Se viene abbandonata l'unione fra investimento e rischio, si deve continuare a ragionare in modo conseguente; il che significherebbe non permettere ad una parte una cosa che viene negata all'altra¹⁵⁴.

Secondo Maior ambedue i soci sono delle parti veramente uguali e contrattanti liberamente. Partendo da questa uguaglianza fondamentale, tutti e due possono formulare delle clausole che rilottizzano i rischi e il diritto al guadagno, a condizione che il primo sia compensato. Qui esprime più precisamente la propria concezione di fraternità, sottolineando la parità di diritti dei soci. Corrado Summenhart aveva interpretato la limitazione della clausola fatta dall'Ostiense e da Giovanni Andreae come una loro contraddizione interna. Avrebbe potuto trovarsi sulla strada di Maior, pensatore formale, ragionare anche in quel modo¹⁵⁵, ma non lo fa¹⁵⁶. Gli basta che l'Ostien-

¹⁵³ CXXIIIr, a, 38-42: « Respondet iste [= Hostiensis] ad par. de illa. Institut[io]nes] de soci[etate] ubi dicitur quod valet pactum ut alter non sentiat de damno sed de lucro, *dicens hoc intellegi* quod licitum sit ponenti operam pacisci ut non sentiat damnum pecunie capitalis: sed ponens pecuniam non potest sic pacisci ».

¹⁵⁴ CXXIIIr, a, 42-45: « Hoc non est rationabile quod liceat ponenti operam magis pacisci quam ponenti pecuniam: et eque erit species mali in uno et in alio ».

¹⁵⁵ CXXIIIr, b, 24-31, 37-38: « iste contemporaneus noster Conradus contra eos arguens dicit eos sibi contradicere; quia dicunt pactum valere quod ponens pecuniam non sentiat damnum in capitali. Si tamen capitale esset perditum in casu fortuito: tunc qui posuit capitale deberet in foro anime remittere. Iste semper suo more non capit opiniones aliorum / sed nec apparenter mentem eorum: verum sparsim dicta sine intellectu ponentium impugnat »; CXXIIIr, b, 37-38: « nec argumenta contra eos directa sunt ad eorum mentem ». Conrad Summenhart, *o.c.*, 538, col. a: « quia primum dictum contradicit secundo: nam in primo vult, quod tale pactum valet: & sic vult, quod licet A. sic pacisci: & tamen dicendo in secundo dicto, quod si capitale esset perditum & c. vult, quod non liceret sibi secundum pactum agere, scilicet exigendo a B. restitutionem capitalis ».

¹⁵⁶ CXXIIIr, b, 32-37: « palam est quod isti profundi iurisperiti seu Canoniste

se, accettando la possibilità di formulare clausole, dia il principio giusto e universale. Inoltre maschera un po' l'eccezione dell'Ostiense per la determinazione del rischio in base al « casus fortuitus », perché egli si riferirebbe all'equità naturale¹⁵⁷.

Maior non sviluppa ulteriormente il concetto dell'equità naturale (molto interessante dal punto di vista storico); è certo, però, che, arrivato a questo punto, ha fissato la sua idea di fraternità come tale. È un'unione a vantaggio reciproco, in cui devono essere espresse, in modo oggettivo, la libertà e l'uguaglianza fondamentali dei contraenti.

Summenhart non approvò, in ultima analisi, il contratto di società nel quale l'accomandante è sicuro di un guadagno fisso. Con gli stessi argomenti, in ultima istanza, non considera giusto il « contractus trinus », nel quale l'accomandante non è soltanto sicuro di un guadagno fisso ma si è liberato anche del rischio del capitale. Un tal contratto conosce in sé tutte le esigenze che lo rendono lecito. Poi ha anche certamente l'essenza vera di una società, non è contrario alla giustizia commutativa, pure è illecito¹⁵⁸ per tre ragioni:

Prima, perché il contratto assomiglia ad un mutuo dal punto di vista della forma. Sebbene tutti gli elementi possano essere sistemati dentro una società e sebbene l'intenzione dei contraenti sia quella giusta, tuttavia « non sarà certo così agli occhi degli uomini ». Così formerà una ragione verso la persona stessa che potrà essere sospettata d'usura e verso l'altro che verrà scandalizzato perché ci si addentra¹⁵⁹.

A questo è legato il secondo argomento contro l'essere lecito: se si ammette il contratto in questa forma, « la porta verrebbe aper-

volunt dicere quod licet pacisci / excipiendo tamen casum fortuitum / vel qui de equitate naturali est excipiendus. Hostiensis ergo et Ioannes Andreas dicunt contractum esse illicitum si in casu fortuito sit pactio et ex isto patet quod sibi non contradicunt ».

¹⁵⁷ CXXIII^r, b, 34-35: « qui de equitate naturali est excipiendus »; Hostiensis, *loc. cit.*, « quamvis... licita..., tamen non est omnino aequa ».

¹⁵⁸ Conrad Summenhart, *o.c.*, 539, col. b. & 540, col. a: « Primum... stat quod... sit substantialiter, & essentialiter vera societas..., impossibile est esse mutuum, & erit vera essentia societatis... Secundum... stat, quod... non sit iniqua contra iustitiam commutativam; Tertium dictum... Casus questionis est illicitus ».

¹⁵⁹ Idem, *o.c.*, 540, col. b, in fondo: « & si stet, quod sit substantialiter societas: immo societas non continens iniquitatem contra B. [= l'accomandatario] tamen habet speciem mutui usurarij: quia traditio illa quantum est ex forma sua, per omnia forma, in qua fit mutuatio, quamvis non sit propria soli mutuati, & licet intentio posset facere, quod non esset mutuatio: tamen illa non constat hominibus ideo ille contractus natus est infamare A. de crimine usure, & sic. A. contrahendo agit contra charitatem suiipsius, & etiam ille contractus natus est scandalizare proximum, quia ex hoc accipiet proximus occasionem, etiam contractum, qui ex intentione est mutuum usurarium exercere ».

ta a tutti gli usurai »¹⁶⁰. Cioè d'un tratto potrebbe chiedere usura in modo lecito, modificando soltanto il nome di contratto (da un mutuo in « contractus trinus »). Il « contractus trinus » è una « pallatio » troppo facile e bella.

La terza ragione si riferisce specificamente all'assicurazione del capitale ed è un argomento a fortiori. Summenhart approvò l'assicurazione del guadagno per mezzo di una ricompensa conveniente, ossia un premio d'assicurazione. Approvò l'assicurazione del guadagno come una vendita del diritto ad un reddito futuro.

Il canonista Calderino limitò una tale clausola alla società. Il fornitore del capitale avrebbe potuto assicurarsi soltanto contro una perdita concepita in modo improprio. Cioè: di perdita contro l'esercizio, che devono ancora essere messe in conto con le poste di profitti e ciò a prescindere dal capitale¹⁶¹.

Summenhart, come teologo ragionante logicamente e formalmente, coglie il ragionamento « fiacco » di Calderino per provare che di per sé sono lecite sia l'assicurazione del guadagno che quella del capitale. Ribatte a Calderino che, abbandonando una volta il legame fra la misura dell'investimento da una parte e la misura del rischio dall'altra, ed essendo possibile una compensazione giusta per un rischio più grande dell'investimento, allora esisterebbe la possibilità di compensazione sia per il rischio del capitale che per quello del guadagno¹⁶². Se per una volta è data la possibilità di clausole, allora è molto difficile accettare ancora qualsiasi limitazione. Ma se il guadagno assicurato è giudicato illecito a causa dell'apparenza di usura, allora questo giudizio vale certamente riguardo al guadagno assicurato in combinazione con il capitale assicurato. Gli argomenti coloriti moralmente, la somiglianza all'usura e la palliazione troppo facile, sono per Summenhart argomenti per arrivare ad un giudizio negativo.

Maior elabora gli argomenti « soggettivi » di Summenhart e dà un ultimo abbozzo del suo concetto di « contractus trinus ». Nel giu-

¹⁶⁰ Idem, o.c., 540, col. b, in fondo: « si admitteretur ille contractus aperta esset ianua omnibus usurariis ».

¹⁶¹ Vedi la nt. 121.

¹⁶² Idem, o.c., 540, col. b: « et hec solutio est valida, non autem illa, quam dat Ioannes Calderinus dicens quod par. ille intelligitur non de capitali: sed de damnis, & lucris contingentibus salva capitali. Nam contra hoc argueretur sic, quia si aequitati societatis non obstat, quod in lucris contingentibus ex interusorio pecuniae, & operarum sint inaequales, quod unus utputa etiam ille, qui dat pecuniam: sentiat *lucrum sine damno opposito tali lucro*, & hoc non potest esse, nisi alter, scilicet A. alteri, scilicet B. refundat onus alia via, ergo *eadem ratione* fieri poterit sine incurso iniquitatis, quod alter, scilicet A. sentiat *lucrum sine ullo damno capitalis pecuniae*: dummodo A. refundat B. onus periculi capitalis ei impositum ».

dizio sul contratto, la logica e l'obiettività devono essere i punti decisivi. L'argomentazione logica di Summenhart contro Calderino viene accettata da Maior con gratitudine¹⁶³, ma questi considera l'argomento finale un sofisma di qualità morale per dire di no. L'argomento ha conseguenze così vaste da poter combattere con esso sia il vero che il non vero¹⁶⁴.

Il ragionamento che dichiara lecito il contratto deve, al contrario, occuparsi dell'oggetto specifico. Lo specifico del « contractus trinus » è che gli accordi stipulati siano leciti e giusti. Non bisogna deviare dalla clausola a causa dell'effetto negativo per l'acomandatario. Se l'effetto reale, visto posticipatamente, è infelice, allora il contratto stesso non può essere condannato. Anzi l'acomandatario ha avuto già il suo gran vantaggio, secondo il giudizio dei « prudentes » esperti¹⁶⁵. Le clausole sono fondate sulla supposizione che il contratto conduca, possibilmente, al vantaggio di ambedue. Ciò deve essere sufficiente quanto alla liceità del contratto come tale. Qui Maior non vuole usare (come fa invece altrove) l'effetto sociale del contratto come un'indicazione per l'esser lecito. Ha dato chiaramente l'impressione di non considerare probabile un effetto sociale negativo (soprattutto per l'acomandatario). Ma il « contractus trinus » è soprattutto un accordo oggettivo ben ponderato e giusto. La fraternità nel senso d'uguaglianza e libertà oggettive, è garantita. Né la voce della coscienza pietosa (Ostiense), né la paura delle conseguenze liberalizzanti (Summenhart), possono togliere posticipatamente qualcosa a quello che è stato approvato fondamentalmente.

¹⁶³ CXXIIIr, a, 58 — b, 4: « Et concludit [= Conradus] quod hec solutio est valida: non autem illa quam dat Ioannes Calderinus dicens quod par. ille [= De Illa] intelligitur non de capitali sed de damnis et lucris contingentibus salvo capitali. Contra Calderinum argumentatur Conradus et bene ».

¹⁶⁴ CXXIIIr, b, 42-43, 51-57: « Contra istum... modum argumentabor »; « argumentum non habet ullam apparentiam, ratio est: quia concludit contra verum sicut et contra falsum: ergo est elenchus sophisticus et non ponderandus. Assumptum probro. Concludit contra unum contractum quem quilibet diceret licitum / sicut contra hunc contractum. Ergo si contra unum non concludit: ut huius rationis contractum non damnabis ».

¹⁶⁵ CXXIIIr, b, 57-66 & CXXIIIv, a, 8-16: « Si dem mille aureos mutuo socrati: ipse tenetur dare mihi ratione interesse quadraginta aureos: ipse enim est negociator. Fures post duos dies egressus est domo mea tollunt totum capitale: adhuc tenebitur mihi dare ultra capitale XL. [a. titolo di damnum emergens] nullo modo enim est habendus respectus ad illud quod sequitur sed ad illud quod erat verosimile iudicio prudentum in principio contractus: ut sepiuscule antehac diximus »; « Dico ergo ad formam argumenti, postquam aliquis contractus est licitus ab initio et equus iudicio prudentum in illa arte: utraque pars contrahentium habet apparens lucrum. Licet enim altera pars postea / sive sine culpa / sive cum culpa in sua negotiatione deterior fiat: hoc non inficit contractum pristinum: nec arguit ipsum fuisse illicitum, quod nobis sufficit. Et quod amplius est: non tenetur resarcire damnus parti que imprudenter negociata est / vel casu fortuito incidit in suarum rerum iacturam ».

6. Il diritto di proprietà come titolo di guadagno

Il diritto di proprietà del fornitore del capitale è, come tale, la ragione per la quale il proprietario può esigere il guadagno.

Quanto alla società e al suo fondamento essenziale, cioè la fraternità, il Diritto Romano aveva stipulato che i soci dovessero diventare comproprietari di ciò che sarebbe stato investito nell'impresa¹⁶⁶. Per la tradizione teologica, la proprietà comune fu indicativa di vera fraternità. Questo è a sua volta importante per la dignità morale della specie del contratto.

Maior, che si inserisce nella continuità di questa tradizione, si attiene all'aspetto di fraternità. Preferisce parlare di possesso (*dominium*) piuttosto che di proprietà o proprietà comune. Altrove rende esplicitamente conto della distinzione¹⁶⁷. Per la morale, la proprietà è cosa diversa dal possesso e dall'uso di una cosa¹⁶⁸. Maior specifica qual'è l'aspetto del diritto del proprietario del capitale in una società. È il significato di condominio, ma non spiega in che cosa consista il puro diritto al guadagno derivante dalla proprietà del capitale. I suoi argomenti a proposito sono molto chiari ed esplicativi solo quando tratta della fraternità. I due soci diventano condomini dell'investimento dell'uno e dell'altro, stipulando il contratto di società. L'accomandatario diventa condomino del capitale, l'accomandante diventa condomino del lavoro¹⁶⁹.

Per la discussione teologica e canonica è importante il fatto che il fornitore del capitale rimanga proprietario del danaro, di modo che la parte del guadagno che ottiene gli derivi dalla sua proprietà. Questo è il segno distintivo del mutuo e quindi dell'usura. Infatti l'usuraio, per mezzo del mutuo ottiene interesse dal danaro che non è

¹⁶⁶ Corpus Iuris Civilis, *Digestum* D. 17. 2. 29 (1 e 2) e D. 17. 2. 52 (3 e 4) e D. 17. 2. 58 e 63; *Institutiones Iustiniani* J. 3. 25. 2.

¹⁶⁷ Vedi anche dist. 15, qu. 10, dub. IV, fo. LXXVI^v; cfr. CVIII^v, b, 25-43.

¹⁶⁸ CXIX^v, a, 60-63: « Quamvis autem usus rei *metaphysice loquendo* sit proprietas realiter et identice: tamen *moraliter loquendo* [...] non expedit illo modo loquendo ».

¹⁶⁹ CXXIII^v, a, 16-28: « Secundo arguitur: non licet a. capere a b. nec socratis a platone: ... ducentos vel trecentos francos [= come ricompensa di perdita]. Probatur sic. Nulli licet capere lucrum de pecunia alterius sed b. et Plato sunt domini istius pecunie: ergo non licet a. et socrati aliquid capere ratione illius pecunie. Respondetur: a. et socrates adhuc sunt domini istius pecunie: quemadmodum ponens in societatem pecuniam / facit socium suum condominium. sicut e converso si alter ponat pecuniam alter etiam dat ei condominium: ita ut pecunia sit utriusque indistincte... vel si socrates ponit pecuniam et Plato operam / Plato est condominus illius pecunie: de qua accipit partiale lucrum ». Cfr. CXX^v, b, 62 — CXX^v, a, 5.

più suo, ma del debitore. All'interno di una società il fornitore del danaro ottiene profitto dal proprio capitale. Anche se l'accomandatario fa da assicuratore del capitale e del guadagno e si impegna quindi di tutto il rischio, non diventa l'unico proprietario e non ha quindi diritto a tutto il guadagno. Il fornitore del danaro rimane condomino e dunque ottiene profitto dal danaro che è anche suo¹⁷⁰.

Per chiarire il carattere del condominio in una società, Maior fa due paragoni. Il primo riguarda lo stato primitivo in cui vissero Adamo ed Eva. Il secondo tratta il possesso comune dei religiosi. Il condominio nella società è paragonabile alla situazione nella quale Adamo ed Eva si trovarono ai tempi della creazione del mondo quando ebbero tutto in possesso comune: quello che era di Eva apparteneva anche ad Adamo¹⁷¹.

L' analogia tra lo stato primitivo e la società fraterna non è molto valida. Allo stato primitivo e al possesso primitivo, « *dominium originale* », non può essere attribuito nessun significato diretto e reale, tale da esplicitare i rapporti attuali di possesso e proprietà¹⁷². Il « *dominium originale* » cioè: « il possesso che gli avi ebbero nello stato di giustizia originale »¹⁷³, non ha potenza nelle circostanze at-

¹⁷⁰ CXXIIIv, a, 28-33: « quod autem condominium tradidit ci socrates: et iterato socrates est condominus operarum platonis in illa negotiatione exhibiturum. Patet: quia ponens pecuniam in societatem non exiit a se totale dominium pecunie sue: et propterea non recipit de alieno ponens solam pecuniam in sortem: sed de suo »; CXXIIIv, a, 36-37: « licet alienum improprie valde loquendo: id est non solum eius »; CXXIIIv, a, 37-47: « Dico etiam quod rem assicurari ab alio non arguit assecuritatem in re illa habere dominium ullum: immo stat quod assecuratus solus habeat dominium: et assecurans non habeat: sed hoc non est in societate pecuniaria. Hoc sic declaro. Cum aromatarius tradidit mihi sua vasa argentea in prandio doctoratus mei: tenebar ex lege cesarea: ut in locatione allegavimus: et ex lege consuetudinaria Parisiis observata restituere quodcumque vas perditum qualitercumque perijsset: et tamen aromatarius vasorum solus erat dominus: ego autem assecurans: non dominus ».

¹⁷¹ CXXIIIv, a, 25-26, 35-36, 54-59: « pecunia sit utriusque indistincte: quemadmodum omnia bona erant Ade: et Eve ab initio orbis conditi »; « quemadmodum de equo in statu innocentie qui fuit Eve: non tamen sequitur quod erat alienum ab Adam / id est non eius »; « si queras an sequatur: socrates est condominus in societate istius totius pecunie: ergo est dominus istius totius. Dico sive sequatur sive non quid ad a. sed illam concedo: alioquin Adam in statu innocentie nullius rei fuisset dominus simpliciter. Simpliciter autem dico quod sine addito dico ».

¹⁷² 1. dist. 15, qu. 10, fo. LXXIIIv, b: « an rerum dominia iure nature / divino an humano partita sint ».

2. dist. 38, qu. 9-13, fo. CCXXI-CCXXV sulla questione del possesso dei religiosi che dovrebbero avere i loro « bona in communi ».

¹⁷³ Maior distingue otto specie differenti di dominio a livello di creature ragionevoli. La terza è il « *dominium originale* »: « *dominium quod habebant protoparentes stante iustitia originale* » (fo. LXXIIIr, a). Ora però il possesso comune non esiste più. « *secunda conclusio* »: « *rerum dominia esse communia in statu naturae lapse est preter naturam* ». L'unica eccezione viene offerta dai religiosi, fra i quali tale possesso è possibile dato l'esiguo numero di persone che formano la comunità (fo. LXXIIIv, b).

tuali della « natura decaduta ». Le ragioni per le quali ora non si dovrebbe accettare il possesso comune come giusto, sono le seguenti: la gente, avendo questa prospettiva, non lavorerebbe più, infatti ci si impegna meno per quello che è comune che per tutto ciò che appartiene a se stessi; inoltre c'è il fatto che i più forti opprimerebbero i più deboli e li priverebbero delle loro proprietà¹⁷⁴. (Varrebbe la pena esaminare il limite conseguente alla caduta nel peccato e le sue conseguenze per la morale economica dal punto di vista della storia teologica preriformistica).

Oltre al confronto diretto con le condizioni di proprietà nello stato primitivo, Maior propone l'analogia tra il condominio nella società e il possesso comune dei religiosi. Essi vivono come tutti gli altri « in statu naturae lapsae » e tuttavia possiedono tutto in comune. In fondo vivrebbero così « praeter naturam », fuori dai rapporti naturali dopo la caduta nel peccato. Si può approvare quella vita per quanto riguarda i religiosi, in quanto il possesso comune è possibile in piccoli gruppi¹⁷⁵. Per chiarire ora l'idea del condominio, punto di paragone con la società, si porta un altro esempio: « Ognuno dei trenta canonici di Santa Genoveffa è condomino dei beni che appartengono al convento e tuttavia non diciamo che ognuno è domino di quei beni »¹⁷⁶.

Il contrasto con la natura decaduta e la vita religiosa a questo punto, non sono più rilevanti per Maior, al quale interessa invece dare un'idea del possesso comune. Da una parte il socio è condomino dell'insieme dei beni e servizi investiti nella società (condizione simile a quella dello stato primitivo). D'altra parte lo stesso condomino non è il solo possessore ma condivide realmente il possesso (caratteristica essenziale della comunità religiosa).

Maior, per limitare ancora di più la portata del condominio,

¹⁷⁴ Probatio della II^a conclusio (fo. LXXIII^r, b): *Se si accettasse il contrario (e se i beni fossero quindi comuni, adesso che c'è una situazione di natura decaduta), allora (A) la terra rimarrebbe incolta, perché la gente cura con minore interesse le cose comuni che le proprie, e così tutto resterebbe abbandonato e ci sarebbe la carestia; e allora (B) i più forti opprimerebbero i più deboli e li priverebbero delle loro cose.*

¹⁷⁵ LXXIII^v, b, in fondo e LXXV^r, a, Contra II^{am} conclusionem.

¹⁷⁶ CXXIII^v, a, 59-64: « Sed nisi nobis esset fixus animus diversum ab hac materia seu impertinens non aggregandi: mente occurrit replicatio de religiosorum bonis. Nam quilibet XXX canonicorum sancte Genovese est condominus bonorum cenobii: et tamen non dicimus quemlibet illorum bonorum esse dominum ». Il collegio Montaigu è stato localizzato nel luogo in cui ora si trova la biblioteca di Santa Genoveffa (Rue Valette-Rue Cujas). I canonici di Santa Genoveffa abitarono dirimpetto al Montaigu nella Rue St. Etienne des Grez. M. Godet, *La Congrégation de Montaigu (1490-1580)*, Paris 1912, I, 34, 61.

fa notare che per quanto riguarda l'accomandatario il suo esser condomino rispetto al capitale è stabilito precisamente per la durata limitata della società. Fino a quando dura la società lui risulta condomino in senso limitato, dopo deve restituire il capitale totale e intatto. Maior fa il confronto tra il limite del condominio suddetto e il mutuo. Durante il periodo del mutuo il debitore è di certo completamente padrone, dopo deve restituire il capitale iniziale nella sua interezza¹⁷⁷.

Concludendo sul rapporto tra proprietà e condominio si può affermare che il proprietario mantiene la proprietà assoluta del suo capitale, divide il possesso con l'accomandatario temporaneamente per la durata limitata della società, il termine condominio lo preserva come fornitore del capitale, dal sospetto d'usura, il diritto fondamentale di proprietà è senz'altro titolo per il guadagno. Del resto, né il condominio, né il rischio sono segni che la proprietà e quindi il diritto al guadagno competano all'altro socio. In realtà il socio lavoratore non può dedurre diritti maggiori dal condominio. Maior riconosce il diritto dell'accomandatario a una parte del guadagno e considera anche il suo lavoro come capitale, ma nel rapporto con l'accomandante tutto ciò non si traduce in un ulteriore vantaggio. Rimane non espressa e non chiarita la presupposizione che il diritto di proprietà del fornitore di danaro rimane il più autorevole. La nuova obiettività che Maior osserva con l'interpretazione dello « *ius fraternitatis* » continua a fondarsi su quel diritto.

V. IL CONTRATTO DEL CINQUE PER CENTO

Il concetto di società in Maior è completo come tale. Se trattiamo qui ancora una variante del « *contractus trinus* » come un'ultima aggiunta, è a causa del suo speciale significato « ideologico » nel secolo decimosesto e per avere un'idea ancora più chiara di come Maior stesso abbia dato il suo contributo alla discussione ideologica del suo tempo. La variante in oggetto riguarda il contratto del cinque per cento.

Il caso che Summenhart e Maior analizzarono come un contratto triplice si riferiva alla situazione in cui si ottiene guadagno in

¹⁷⁷ CXXIIIv, a, 47-54: « sed dicis: ponens operam in societate / post societatis complementum creberrime refundit totum capitale pecuniam ponenti: utputa si aggregatum ex capitali et interusurio non sit fine partiendum: ergo ponens operam nec est dominus nec condominus illius pecunie. Respondeo. Consequentia est obstrictus: et tamen est solus dominus mutui: quia in mutuatione mutuator dominio cessit ».

una società. L'accomandatario, in caso di guadagno, dovrebbe pagare all'accomandante la metà o qualunque parte gli paresse giusta. Nel caso in cui non si fosse realizzato guadagno, non si sarebbe dovuto pagare niente salvo la restituzione del capitale¹⁷⁸. Maior introduce una variante a quel contratto triplice: all'inizio i soci stabiliscono un guadagno fisso. Anche se sfortunatamente non dovesse provenire guadagno dall'impresa, l'accomandatario dovrebbe tuttavia pagare una somma prestabilita o una percentuale fissa sul capitale iniziale. Questa forma speciale del « contractus trinus » deriva il nome di contratto del cinque per cento, o anche « contractus germanicus »¹⁷⁹, dal fatto che in certi regioni (e tempi) il reddito per l'investitore ammontava in genere al cinque per cento. Ciò avveniva specialmente in Germania, nel corso del secolo decimoquinto. La diffusione in altri paesi avviene probabilmente durante la seconda metà o nell'ultimo quarto del secolo decimoquinto¹⁸⁰. Da quel periodo in poi sembra che questo tipo di contratto venga applicato spesso anche in Francia e in Italia¹⁸¹. Dal punto di vista storico il contratto del cinque per cento assume quindi una certa importanza.

1. *La disputa teologica*

Nel corso del secolo decimosesto la disputa sull'argomento ebbe vasta eco e dalla Germania giunse fino a Roma. Il magister tedesco Corrado Koellin presenta il problema del contratto del cinque per cento e le sue argomentazioni su di esso a Tommaso de Vio, futuro cardinale Gaetano, allora generale dei Domenicani (1508-1518) con la richiesta di un giudizio, nel periodo in cui questi partecipava al Quinto Concilio del Laterano¹⁸². Come già detto, la discussione si

¹⁷⁸ CXXII^v, a, 10-15: « si quid lucrum inde obvenerit: debeat b. dare a. aliquotam partem quam a. pro tunc specificat: scilicet dimidium vel huiusmodi: aut dimittit quantitatem huius pendere bene placito b. si autem lucrum obvenerit: nihil teneatur b. dare a. nisi capitalem pecuniam ».

¹⁷⁹ J. Brodrick, *The Economic morals of the Jesuits*, London 1934, 124; J.T. Noonan, *o.c.*, 213.

¹⁸⁰ Non è facile dare una data precisa: J.T. Noonan, *o.c.*, 204f, 210; J. Brodrick, *o.c.*, 124; J.A. Goris, *o.c.*, 107, nt. 2. Cfr. J. Schneid, *Dr. Johann Eck und das kirchliche Zinsverbot*, in: *Historisch Politische Blätter für das Katholische Deutschland* 108 (1891), 481 h.

¹⁸¹ M. Venard, *Catholicisme et usure au XVI^e siècle*, in: *Revue d'histoire de l'église de France* 52 (1966) 59-74, qui: 65, nt. 20.

¹⁸² J. Schneid, *art. cit.*, 660, 665f; J.T. Noonan, *o.c.*, 211; Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469-1534), *o.c.*, 174, no. 422.

svolge soprattutto nell'area di lingua tedesca. Più tardi si diffonde in ambienti ecclesiastici e fra teologi di altri paesi, per raggiungere il suo culmine fra i dottori spagnoli della tarda scolastica. Si pensi soprattutto a Domenico de Soto (1495-1560), seguace della cosiddetta scuola di Salamanca, che argomenta contro Martino de Azpilcueta, chiamato Navarrus (1493-1586). Domenico de Soto risulterà un oppositore del « contractus trinus » e Navarro un difensore¹⁸³. In questo caso ci si riferisce alla Spagna e agli anni compresi fra il 1540 e il 1560.

In Germania, durante gli anni sessanta del secolo decimosesto, continua ad essere un argomento molto discusso e controverso, nel quale ha una parte importante, fra gli altri, Pietro Canisio¹⁸⁴. Il periodo in cui tutto ciò si svolge riguarda gli anni sessanta del secolo decimosesto¹⁸⁵, ma la disputa continuerà fino agli anni ottanta. Il rigorismo di Domenico de Soto, di Pietro Canisio, ma anche di Carlo Borromeo¹⁸⁶, non è in grado di arginare la discussione. Né avrà alcun effetto in questo senso la Bolla *Detestabilis avaritia* che, emanata nel 1586 da Sisto V, non si opponeva completamente al contratto. C'è da notare che tale Bolla non fu neanche promulgata dappertutto¹⁸⁷. Così la discussione intorno al « contractus trinus » continuerà fino ai secoli decimottavo e decimonono¹⁸⁸.

Il contributo di Maior si inserisce nel dibattito nell'anno 1516. Il contratto del cinque per cento è trattato per la prima volta nell'edizione del 1516 e poi in quelle del 1519 e 1521 del suo *In Quartum Sententiarum*. Manca ancora nelle edizioni del 1509 e del 1512. Maior stesso indica il motivo che l'ha spinto al suo commento: una lettera sul contratto del cinque per cento del teologo del cinquecento Giovanni Eck (1486-1543) indirizzata alla facoltà di teologia di Parigi. Un po' più tardi Giovanni Eck diventa famoso soprattutto per la sua parte di oppositore contro Lutero. Nella sua lettera ai teologi parigini Eck li consulta per il problema se il contratto del cinque per

¹⁸³ J.T. Noonan, *o.c.*, 217-219.

¹⁸⁴ J.T. Noonan, *o.c.*, 212-216; J.Brodrick, *o.c.*, 127ff.

¹⁸⁵ Cl. Bauer, *Rigoristische Tendenzen in der katholischen Wirtschaftsethik unter dem Einfluss der Gegenreform*, in: Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag, ed. J. Fleckenstein und K. Schmid, Freiburg-Basel-Wien 1968, 567-570; M. Venard, *art. cit.*, 64-65.

¹⁸⁶ M. Venard, *art. cit.*, 69.

¹⁸⁷ Vedi la nt. 20; Cl. Bauer, *art. cit.*, 578.

¹⁸⁸ J.T. Noonan, *o.c.*, 225-229.

cento sia lecito o meno. Maior fa cenno di questa lettera all'inizio del suo commento al contratto del cinque per cento¹⁸⁹.

2. Gli antecedenti della consultazione

Eck si occupava già da parecchio tempo della materia dell'usura e dei contratti. Giovanni (Ioannes, Hans) Maier al cui nome si aggiunse quello del paese Egg o Eck, dove aveva vissuto la famiglia di suo padre, aveva studiato ad Heidelberg, proprio nel periodo in cui Giovanni Reuchlin vi iniziò l'insegnamento. Poi studiò a Tübingen, dove ebbe come maestro Corrado Summenhart. Nel 1501 Eck frequentava i corsi universitari di Summenhart sulle questioni di usura e di contratti. A Tübingen predominava il nominalismo secondo la tendenza di Gabriele Biel. Dopo lo studio di teologia a Colonia e a Freiburg Eck è, nell'anno 1508, preside della facoltà delle « artes » di Ingolstadt. La materia dei suoi corsi universitari è composta dalla dottrina della grazia e della predestinazione, ma Eck si occupa già allora dell'usura e dei contratti. Nel 1514 per esempio, disputa ad Augsburg *De licitis usuris*¹⁹⁰. Nello stesso anno tiene corsi sull'usura e sui contratti¹⁹¹. Allora compone un trattato intitolato *De contractibus usurariis*. All'inizio dell'anno seguente scrive un trattato sul contratto del cinque per cento¹⁹².

Dopo il dibattito di Eck ad Augsburg il vescovo aveva proibito che se ne argomentasse ancora all'università di Ingolstadt¹⁹³. Eck

¹⁸⁹ CXXIIIv, b, 5-11: dist. 15, qu. 49: « Germanus quidam doctor Theologus eruditissimus: de quo in questionis precedentis calce mentionem fecimus: quendam questionem super quodam contractu ad facultatem nostram transmisit ut ipsum vel reprobaret vel approbaret ».

¹⁹⁰ J. Schlecht, *Dr. Johann Eck's Anfänge*, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 36 (1915) 1-35, qui 1-22, con nt. 6; Th. Wiedemann, *Dr. Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt*, Regensburg 1865, 54, con nt. 4.

¹⁹¹ Th. Wiedemann, *o.c.*, 33; G. Freiherr von Pölnitz, *Die Beziehungen des Johannes Eck zum Augsburger Kapital*, in: *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 60 (1940) 685-706, qui: 689.

¹⁹² Ambedue i trattati non sono mai stati pubblicati (né durante la vita di Eck, né dopo). L'originale, scritto da Eck stesso, sul contratto del cinque per cento è nell'Universitätsbibliothek, München, 2^o Cod., Ms. 125. In quello stesso manoscritto è il trattato sui contratti d'usura. J. Schneid, *art. cit.*, 321-322; Th. Wiedemann, *o.c.*, 651-652. Un'altra analisi da G. von Pölnitz, *art. cit.*, 689-693. L'analisi migliore e più completa di N. Daniël, G. Kornumpf, G. Schott (ed.), *Die Lateinische Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek München*. Die Handschriften aus der Foliereihe, Erste Hälfte, Dritter Band, Wiesbaden 1974, 199-201.

¹⁹³ J. Schlecht, *art. cit.*, 22; Th. Wiedemann, *o.c.*, 54; J. Schneid, *art. cit.*, 664. Nel marzo 1515 si confermò ancora una volta il divieto di disputare: G. von Pölnitz, *art. cit.*, 694.

doveva fronteggiare una dura opposizione che contrastava la sua teoria liberale con sospetti di propaganda per l'usura¹⁹⁴. Essendo diventato difficile continuare la discussione in Germania, Eck organizza una disputa a Bologna, sede di una università famosa per gli studi di giurisprudenza. Eck è dell'avviso che un'eventuale adesione presso quell'università avrebbe rafforzato la sua posizione. Il 12 giugno del 1515 infatti ha luogo la disputa. Il risultato non è pienamente favorevole¹⁹⁵. Eck scrisse un rapporto intorno a questo evento in cui afferma di aver ricevuto adesione alle sue tesi da parte del giurista Giovanni Croto che in quel tempo godeva di una certa fama¹⁹⁶. In seguito Eck cerca consensi presso altre facoltà teologiche autorevoli, fra le altre la facoltà di Parigi, a cui indirizzò una lettera¹⁹⁷. E quella di Vienna con cui apre una disputa¹⁹⁸ che ebbe luogo il 18 agosto del 1516.

Nel marzo del 1517 Eck scrive all'università di Vienna comunicando che a Parigi teologi « buoni e dottissimi » come per esempio il teologo Giovanni Maior, approvano la sua massima sul contratto del cinque per cento¹⁹⁹. Nell'aprile di quello stesso anno, Eck riprende in un'altra missiva a Vienna gli stessi argomenti, affermando che in seguito ad una sua lettera indirizzata alla loro facoltà, alcuni dottori parigini avevano espresso il loro interesse e il loro consenso alle sue idee riguardanti il contratto del cinque per cento. Eck cita anche l'edizione del *In Quartum Sententiarum*, rinnovata da Maior nel 1516, come uno scritto nel quale Maior stesso esprimerebbe la sua adesione²⁰⁰.

¹⁹⁴ Nominatamente Willibald Birkheimer da Nürnberg e Bernhard Adelmanus von Adelmansfelden da Augsburg. J. Slecht, *art. cit.*, 22; J. Schneid, *art. cit.*, 587, 669ff; G. von Pölnitz, *art. cit.*, 691.

¹⁹⁵ G. von Pölnitz, *art. cit.*, 697f.

¹⁹⁶ Th. Wiedemann, *o.c.*, 55-60 cit. Ioannes Eckius, *Orationes tres non inelegantes*, Augusta Vindelicorum 1515, fo. 16 b.f.

¹⁹⁷ G. von Pölnitz, *art. cit.*, 700; J. Schneid, *art. cit.*, 666; Fr. X. Zech, *Dissertationes tres, in quibus rigor moderatus doctrinae pontificiae circa usuras a sanctissimo D.N. Benedicto XIV per epistolam encyclicam episcopis Italiae traditus exhibetur*, Ingolstadt 1747-1751, 88-89.

¹⁹⁸ J. Schneid, *art. cit.*, 790.

¹⁹⁹ Lettera di Eck al rettore dell'università viennese, Vadianus. Emil Arbenz (ed.), *Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen*, St. Gallen 1890, 183, lettera no. 91 del 18 marzo 1517: « consilium meum quinque pro C., quod vestri theologi noluerunt gustare, nisi ad Parrhisorum Leucotetiam; ibi boni quique et doctissimi approbarunt: Ioannes Maior, theologorum iam vel primus vel alter post primum ».

²⁰⁰ Emil Arbenz, *o.c.*, 185, lettera no. 92 del 3 aprile 1517, mandata da Eck da Ingolstadt allo stesso Vadianus a Vienna: « Natalis Beda, Tartaretus, Ioannes de Fenario, regens et inquisitor apud Predicatore, Thomas Ferrier, regens apud Cordigeros, Ioannes Maior ambo Coronelli, cum optimis et doctissimis quibusque viris in Pharrhisorum Leucotecia consilium meum quinque de centum subscripserunt; quod vestrates facere recusarunt. Id domino Victori significa, quoniam ex nundinis Franck-

3. La lettera di Eck a Parigi

Il riferimento di Eck alla lettera sul contratto del cinque per cento inviata per consultazione a Parigi e l'indicazione di Maior rispetto a questo fatto²⁰¹ costituiscono i soli dati intorno a questa lettera. La ragione per cui si è deciso di condurre un'indagine ampia su questo dato è quella di voler situare storicamente e nel miglior modo possibile il materiale trovato nelle opere di Maior in relazione al « contractus trinus » e alla sua origine esatta. Se si vuole intendere come Maior applichi il contratto del cinque per cento nelle dispute ideologiche è importante poter tracciare le sue versioni di questo contratto. Per conseguire questo scopo è stato necessario attingere al materiale d'archivio della facoltà teologica di Parigi e alle versioni del contratto del cinque per cento come Maior le presenta.

4. La deliberazione

Rintracciare la lettera e analizzarne il contenuto è stato problematico. Maior si esprime a proposito nel modo seguente: « A causa di impedimenti diversi, i dottori della nostra facoltà non si sono riuniti per quella cosa e non hanno preso alcuna decisione »²⁰². Le fonti sull'argomento convalidano le parole di Maior²⁰³. Si è trovata invece qualche indicazione circa il fatto che presso la facoltà teologica di Parigi, nell'aprile e nel maggio del 1515 si era discusso dell'usura²⁰⁴. È probabile che la lettera di Eck sia giunta durante il corso di una modesta indagine compiuta da alcuni dottori su contratti da usuraio

fordianis bibliopola vobis portabit 2^{am} editionem Ioannis Maioris in Quartum Sententiarum. Fac ut videant distinctiones XV et XLIX [cioè: questio 49] quam pleno ore et optimis suffragiis ipse album calculum addat sententiae Eckiane, non sine nominis mei ornamento ».

²⁰¹ CXXIIIv, a, 64-b, 1: « Ex his patet additus ad decisionem cuiusdam questionis quam doctissimus Ioannes Eckius gymnasij Ingolstadiensis procancellarius optime meritus: ad nostram facultatem transmisit ».

²⁰² CXXIIIv, b, 11-15: « sed quia ob varia impedimenta nostre facultatis doctores super hoc non fuerunt congregati: nihil est ab eadem facultate definitum ».

²⁰³ Le due fonti che devono essere prese in considerazione non danno una sicura informazione né sulla lettera di Eck, né su una discussione intorno a questa lettera: 1. La collezione secentesca delle decisioni dottrinali della Facoltà Teologica di Parigi: *Statuta Facultatis Parisiensis*, Ms. (J) 1484 Mazarine, Paris, tome II, (dall'anno 1496); 2. A. Clerval, *Registre des procès-verbaux de la Faculté de Théologie de Paris, tom. I (1505-1523)*, Paris 1917 = editio in partim Ms. 1782 Bibl. Nat. Nouv. Acq. Lat. (intitolato *Liber Conclusionum Facultatis Theologiae Parisiensis*; intitolato ufficialmente *Regestum Conclusionum Facultatis Theologiae in Universitate Parisiensis*).

²⁰⁴ A. Clerval, *o.c.*, 181 (= Ms. 1782, fo. 43r), 185, nt. 12; 190 (= fo. 45r), 212, nt. 3; 177-79 (= fo. 42v).

e sia diventata un'elemento di discussione critica. Nelle deliberazioni dei dottori della facoltà teologica²⁰⁵, riferita ai mesi o agli anni seguenti non si trova una chiara traccia dell'indagine del 1515, né della lettera di Eck che, eventualmente, sarebbe stata messa in relazione con essa. L'unica allusione positiva alla lettera, oltre al testo di Maior e alle indicazioni dello stesso Eck²⁰⁶, è costituita da un'indicazione nelle deliberazioni della facoltà del marzo 1516.

5. La lettera

A prescindere da una deliberazione e da una teoria esatta riguardo ad usura e società, anche della lettera stessa manca ogni traccia. La lettera di Eck non figura nella raccolta delle copie di lettere importanti sia ricevute che spedite dalla facoltà di Parigi, benché Eck si fosse guadagnato molta notorietà a Parigi come teologo e polemista al tempo delle sue dispute con Lutero, delle quali per altro troviamo delle indicazioni chiare²⁰⁷. Concludendo possiamo dire:

1. Giovanni Eck ha mandato una lettera sul contratto del cinque per cento alla facoltà teologica di Parigi.
2. Pare che la lettera di Eck sia stata mandata dopo la sua disputa a Bologna, quindi dopo il luglio del 1515.
3. Gli scarsi dati indicano che non è stata fatta un'indagine indipendente da una commissione di teologi, come di consueto in questi casi.
4. Non sono rimasti sull'argomento né la lettera né qualsiasi rappor-

²⁰⁵ L. Delisle, *Notice sur un registre des procès-verbaux de la Faculté de Théologie de Paris pendant les années 1505-1533*, in: *Notices et extraits de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1899, tome 36, 315-408, qui: 321. Costata che i rapporti delle deliberazioni sono incompleti.

²⁰⁶ A. Clerval, *o.c.*, 190: « litteras missas ab Almaniam in usurarum materia ».

²⁰⁷ *Fonti stampate*:

Bulaeus (Du Boulay, César-Egasse), *Historia Universitatis Parisiensis*, 6 voll. in fol., Paris 1665-1673; Ch. Jourdain, *Index chartarum ad historiam Universitatis Parisiensis pertinentium*, Paris 1862; H. Denifle — E.A. van Moe, *Auctarium chartularii Universitatis Parisiensis*, Paris 1936; Ch. Duplessis d'Argentré, *Collectio de novis erroribus*, Paris 1728-1736, 3 voll. ritratta « assez exactement » (A. Clerval, *o.c.*, XI) il Ms. 1826, Coll. Nouv. Acq. lat. Bibl. Nat. Paris con il titolo ufficiale: « Primus liber Registri Facultatis theologie scole parisiensis in materia et morum, incipiens ab anno Domini 1384 ».

Fonti non stampate:

Archives Nationales Paris, Série MM. 261 Fac. de Théologie; MM. 286 Sorbonne; MM. 465-466 Montaigu (Sec. XVI). *Archives de l'Université de Paris* (la collezione nella biblioteca della Sorbona attuale): Reg. 13: *conclusions des Nations réunies* (1512-1536); Reg. 14: *idem* (1516-1518).

to. La questione è stata forse inserita in un'altra indagine incominciata prima (aprile-maggio 1515).

Non si può stabilire con certezza se Maior nel suo *In Quartum Sententiarum* usi la versione esatta che Eck presentò a Parigi. Sta di fatto che Maior risulta sempre presente alle adunanze di facoltà fino al 1517 e che quindi sarebbe stato informato della lettera di Eck qualora se ne fosse parlato, anche se nel contesto di altre questioni d'usura. Sembra però dubbio che Maior conoscesse la lettera poiché in funzione di dottore deliberante avrebbe dovuto averne una copia, o delle chiare annotazioni, almeno sul suo contenuto. Ciò però non è documentato. Rimane il fatto strano che Maior deve certamente essere stato nella condizione di servirsi del testo di Eck, perché comunque cita una fonte secondaria, cioè Croto, per dare la versione ampia del contratto del cinque per cento, riconosciuta come la teoria di Eck.

La versione semplice del contratto del cinque per cento è spiegata dal caso seguente: « Pietro affida duecento fiorini al commerciante Paolo; questi mette al sicuro il capitale, si impegna a corrispondere a Pietro cinque fiorini all'anno come guadagno fisso e trattiene il resto del guadagno per sé »²⁰⁸.

Anche nel 1515 in Tommaso de Vio troviamo già una simile presentazione del contratto del cinque per cento. Si tratta della sua risposta in forma epistolare²⁰⁹ alla consultazione dell'abate e magister tedesco Corrado Koellin²¹⁰, già menzionato. Anche considerando la descrizione breve e sostanziale, pare che il caso godesse già di una certa fama e costituisse, in un vasto ambiente, un modello tipico reso noto dalla discussione tedesca. Nel suo commento Maior entra soprattutto nei particolari della versione ampia del contratto del cinque per cento.

La forma complessa del caso è così descritta²¹¹ (citazione let-

²⁰⁸ CXXIIIv, b, 16-20: « Casum proponendo / qui est iste. Petrus consignat centum florenos apud Paulum mercatorem: et ei pro parte lucris sui capitali salvo assignat per annum quinque florenos: residuo lucris Paulo servato ».

²⁰⁹ J. Schneid, *art. cit.*, 660-665f; J.T. Noonan, *o.c.*, 211; Thomas de Vio, *o.c.* (ed. P. Zammit), 174 nr. 422: « quaestionis igitur in qua meum poscis iudicium, propterea nuper in partibus Germaniae est exorta, casus de verbo ad verbum est ille: Utrum Petrus consignans centum florenos apud Paulum mercatorem, ut ei pro parte lucris, capitali salvo, assignet per annum quinque florenos residuo lucris sibi reservato, licite contrahat... ».

²¹⁰ J.T. Noonan, *o.c.*, 270.

²¹¹ CXXIIIv, b, 26-41: « Titius habens certam summam pecuniae negociationis expers: in illa se exercere non audeat: ne ex inperitia suum patrimonium diminuat: nec reperit annuos census prediales sibi idoneos qui sunt vendibiles. Ideo providus et circumspectus circa substantiae suae conservationem dictam quantitatem committit

teraria): « Tizio ha una certa somma di danaro. Non osa fare degli investimenti con essa perché come inesperto di commercio teme di depauperare l'eredità paterna. Non trova adatte alle sue esigenze le rendite annuali che si fondano sulla proprietà fondiaria e che sono vendibili. Così affida la somma anzidetta con cautela e non senza preoccupazione a Caio, un commerciante onesto e bravo, che suole guadagnare con la sua operosità, chiedendogli di commerciare con quel capitale. Caio però, a causa di suoi motivi personali, non accetta la possibilità di profitto e perdita²¹². Pattuisce con Tizio che questi, in caso di capitale assicurato, accetterà cinque fiorini per ogni cento investiti, come rendita fissa del suo capitale in quanto l'ammontare del guadagno reale è incerto. Si stabilisce anche che ognuno dei due contraenti, a suo arbitrio, sarà libero di disdire il contratto di società, a patto che se ne informi l'altro tre mesi prima ».

Maior afferma che questa versione del contratto del cinque per cento è quella di Eck, ma evidentemente non può citarlo direttamente e si rifà, come già detto, ad un'altra fonte, il giurista Giovanni Croto. Questi era presente alla disputa di Eck a Bologna nel 1515 e aveva espresso la sua approvazione, « per la qual ragione è probabile che concordino nella loro descrizione del caso », scrive Maior²¹³. Per la stessa ragione per cui noi non siamo riusciti a trovare una descrizione del caso di Eck nell'ambiente di Maior, Maior stesso non aveva evidentemente la possibilità di citarlo direttamente; da qui la necessità di rifarsi a Croto che sembra essersi schierato dalla parte di Eck come risulta da un'approvazione scritta²¹⁴. Maior ne possedeva forse una copia, ma l'approvazione non è mai uscita in stampa²¹⁵.

Gaio honesto et probo mercatori sua industria plurimum solito lucrari: quem rogat ut ex ea negocietur. Gaius autem ex certis causis suum animum moventibus nolens eum acceptare ad lucrum et ad damnum / paciscitur cum Titio ut capitali salvo accipiat proportionem lucri sui cuius quantitas incerta est: florenos quinque pro singulis centum. Fit enim conventio ut utrique contrahentium liberum sit hunc societatis contractum dissolvere cum placuerit: dummodo unus ab altero certior super hoc fiat in quarta anni ».

²¹² Così, Eck, *Tractatus de contractu quinque de centum*. J. Schneid, *art. cit.*, 476.

²¹³ CXXIIIv, b, 20-26: « vel casus sic clarius proponitur ut ipsum proponit Ioannes Crotus de monte ferrato: iuris pontificij lector ordinarius Bononie. Nam Bononie presente prefato Croto Ioannes Eckius hanc questionem in publico disputavit consensu: quare verosimile est eos in casus positione convenire. Sic apud Ioannem Crotum figurat casus: ut scripto in hanc urbem misit Ioannes Eckius ».

²¹⁴ Eck (Th. Wiedemann, *o.c.*, 59-60) « (Meine Thesen)... stimmt der ordentliche Lehrer des Kanonischen Rechtes Johann Groto de Monteferrato, einem Manne von ausgezeichneter Gelehrsamkeit und ungemeinem Gedächtnisse denselben schriftlich bei ».

²¹⁵ J. Schlecht, *art. cit.*, 28, nt. 2, 32, una copia dell'approvazione di Crotus:

Rimane il fatto strano che nelle opere di Croto, stampate più tardi, questi ha espresso il proprio parere intorno alla società e al « contractus trinus » non facendo trasparire la posizione liberale che sembra avere riguardo al caso di Eck²¹⁶. È importante verificare la posizione di Maior e di Eck rispetto al contratto triplice che, se considerato lecito, segna un superamento della dottrina canonica dell'alto e tardo medioevo riguardo all'usura e alla società. In quanto poi il contratto del cinque per cento costituisce un ulteriore passo avanti, è interessante capire se e quanto Maior ed Eck ne fossero consapevoli.

Si prenderà in considerazione prima la teoria di Eck, poi quella di Maior. Lo scopo di questa analisi è:

- a. descrivere il loro contributo alla discussione ideologica,
- b. conoscere le loro riflessioni particolari riguardo al contratto del cinque per cento, in relazione al normale « contractus trinus ». Si trarranno poi alcune conclusioni.

Da entrambi vengono trattati: 1) la chiarezza giuridica del contratto del cinque per cento; 2) i rapporti di proprietà; 3) la libertà e la fraternità; 4) l'utilità particolare e quella generale che vengono stipulate nel contratto del cinque per cento. Per Maior c'è un quinto punto: le ricompense che devono essere pagate in conformità al prezzo giusto.

Per la morale economica di Eck riguardo al contratto del cinque per cento si attinge da una sua ampia dissertazione teorica inedita, il *Tractatus de contractu quinque de centum* del marzo 1515²¹⁷, conosciuta solò in un ambiente ristretto²¹⁸. Maior presenta i concetti

Ms. Konrad Peutinger, Cod. in fol. 391, Staats-Kreis und Stadtbibliothek Augsburg; Ms. Cod. 695 (419), 76-77, Bibliothek Eichstadt: « Ego Joannes Crottus de Monteferrato, iuris utriusque doctor ordinariam (!) iuris pontificii Bononiae legens, diligenter consideratis omnibus superioribus adductis per eximium artium et theologiae doctorem Joannem Eckium super discussione praemissi contractus, an sit licitus vel ne: *ipsum licitum: et ab omni usuraria pravitate alienum censeo* prout apertissime multa per eum acutissime docta demonstrant in quodam consilio super hoc edito (nt. Schlecht: « Eck muss also da ein Druck bis jetzt nicht bekannt geworden ist, sein Consilium in der Zinsfrage handschriftlich verbreitet haben ») Ei in praemissorum plenus testimonium me propria manu subscripsi et sigillum, quo in talibus utor, apponi iussi. Laus Deo ».

²¹⁶ Ioannes Crotus, *Repetitionum in iure canonico. Ad. II.III.IIIII. & V. Decretalium libros* vol. IV, Venetiis 1587, *Repetitio in c. Naviganti*, De Usuris, fo. 374^r; *Repetitio in c. Conquestus*, fo. 368^v.

²¹⁷ Cfr. nt. 192: Universitätsbibliothek München, 2o Cod., Ms. 125; Ms. sul 5% c. è di Eck stesso: G. von Pölnitz, *art. cit.*, 686, nt. 18. Riproduzione in parte: J. Schneid, *art. cit.*, 473-494. La riproduzione è minuziosa: Cl. Bauer, *art. cit.*, 554, nt. 5; J. Schneid, *art. cit.*, 322.

²¹⁸ J. Schneid, *art. cit.*, 321-22; J.T. Noonan, *o.c.*, 209.

di Eck come noti, ma né lui né i suoi contemporanei hanno a disposizione una pubblicazione di quelle stesse idee²¹⁹. Le teorie di Eck si sono divulgate per mezzo delle dispute. Eck tratta con stile polemico²²⁰ della liceità del contratto del cinque per cento e della ragione della liceità stessa. L'ordinamento del suo materiale è il seguente²²¹: 1) l'essere lecito dei tre contratti compresi in quello del cinque per cento, cioè la liceità di ogni contratto in sé e quella della combinazione di più contratti; 2) separato il contratto del cinque per cento dalla forma di mutuo, Eck entra brevemente nei particolari dello stato giuridico proprio del « contractus trinus »; 3) utilità e vantaggio dei contratti del cinque per cento; 4) formulazione di alcune condizioni da rispettare per poter usare il contratto del cinque per cento in modo lecito.

6. La chiarezza giuridica

Il dottore tedesco pone che sia lecito ciascuno dei tre contratti dei quali è composto il « contractus trinus », con un reddito del cinque per cento per l'investitore. « Se un contratto contiene solo gli elementi leciti e non contiene contraddizioni è lecito; è questo il caso del contractus trinus »²²². Il secondo contratto nella combinazione è un'assicurazione del capitale considerata lecita da Eck. L'assunzione del rischio deve naturalmente essere compensata convenientemente. « Senza dubbio un socio può trasferire una responsabilità all'altro a condizione che questi venga ricompensato »²²³. Nel « con-

²¹⁹ CXXIIIr, b, 32-35: « Non faciam aliqua argumenta: tum quia ipsa solvi possunt ex dictis in hac distinctione tum quia doctissimus Joannes Eckius late materiam prosecutus est ». Cfr. Francisco de Vitoria O.P., *Comentarios a la Segunda Secundae de Santo Tomás* (ed. V. Beltrán de Heredia), tom. IV, Salamanca 1934, 182: « Joannes Eckius publice Boloniae disputavit de illo ut refert. Sed quam partem defensaverit nescio. Ille scripsit late de hoc, licet non habetur tractatus illius. Ego puto quod defensaverit quod sit licitus, quia si opinionem communem sequutus fuisset, non tantum subisset laborem in disputatione ».

²²⁰ P. es. J. Schneid, *art. cit.*, 477: « Ich staune über jene läppischen Wuchercensoren, die mehr aus Hass, denn aus Verstand über die Kaufleute den Stab brechen ».

²²¹ Eck divide il suo *Tractatus* in una parte positiva e in una parte negativa, per cui si trovano delle ripetizioni negli argomenti pro e contra. L'ordinamento che presentiamo qui dà una struttura che mira al contenuto ed elimina le ripetizioni.

²²² Idem, *art. cit.*, 473.

²²³ Idem, *art. cit.*, 474: « Wenn es auch im Gesellschaftsvertrag Regel ist, dass Gewinn, Gefahr, Ausgaben u. dgl. nach Verhältniss auf sämtliche Genossen sich verteilen, so kann doch ohne Frage ein Genosse dem Andern eine last zuschieben unter der Voraussetzung, dass er ihn hiefür genügend entlohnt ».

tractus trinus » l'acomandatario viene compensato sufficientemente per l'assicurazione del capitale con un reddito del cinque per cento. Considerando la realtà economica risulta che la parte che assicura con questa formula il suo capitale ottiene i suoi vantaggi. In breve, rispetto all'assicurazione del capitale si può tranquillamente affermare che con essa « si soddisfano tutte le esigenze che la legge e la giustizia oggi pongono »²²⁴.

Riguardo alla cessione del rischio Eck è molto deciso e chiarisce la sua posizione rispetto a quella parte della tradizione secondo la quale colui che investe deve assumersi una piccola parte del rischio in ragione della costruzione formale della società. Il precettore di Eck, Corrado Summenhart, aveva preteso che i contraenti accettassero almeno una parte del rischio perché l'essenzialità della società in cui i soci dividono il rischio continuasse ad esistere. Eck respinge questa esigenza come formalismo assurdo²²⁵. Colui che investe può cedere tranquillamente tutto il rischio.

Del terzo contratto, cioè mettere al sicuro il guadagno nella misura del cinque per cento, Giovanni Eck afferma che ad una percentuale fissa di guadagno si oppone l'obiezione che essa è contraria alla natura di società, e che, come succede quanto all'assunzione del rischio, viene ad essere manipolata in modo illecito quella parte di capitale che appartiene proporzionalmente ad ogni socio in forza di una società. Considerata nella sua essenza l'obiezione non è valida. Esaminando singolarmente ogni clausola di cui è costituito il contratto del cinque per cento, ognuna di esse risulta lecita. Che, inoltre, la combinazione di quelle clausole non sia ingiusta risulta dall'analogia con una società normale e semplice, in cui è dato che un socio può vendere la sua parte del guadagno ad un estraneo o assicurare il rischio del capitale²²⁶. Come nel caso di assicurazione del

²²⁴ Idem, *art. cit.*, 484.

²²⁵ Idem, *art. cit.*, 474: « Eine eigenthümliche Stellung nimmt Summenhard ein. Er meint, es dürfe zwar ein Theil des Kapitals versichert werden, nicht aber das Ganze, weil man sonst nicht mehr von einer societatis, sondern nur von mutuum reden könne. Die Haltlosigkeit dieses Satzes lässt sich aus folgendem Beispiele ersehen: Nehmen wir an, das Kapital betrage 100 fl. 99 f. werden versichert, 1 f. aber nicht, damit der Vertrag eine Gesellschaft bleibt. Nach Summenhard darf in diesem Falle unbedenklich ein fünfprocentiger Gewinn aus dem Kapitale von 100 fl. bezogen werden. Der Gewinn wäre aber ein wucherischer, wenn der eine Gulden noch mitversichert wäre. Is das nicht absurd? ».

²²⁶ Idem, *art. cit.*, 475-477, 485-486, 485: « Der contr. tr. als Gesellschaft bringt Cajus einen unbestimmten Gewinn; erst durch die beigefügten Pakte, die ebensogut mit fremden Personen abgeschlossen werden könnten, wird der Gewinn aus einem unbestimmten zu einem bestimmten » (...) « Der contr. tr. enthält eine virtuelle

capitale si può supporre che venga pagata una ricompensa giustificabile, così nel caso della vendita del guadagno non assicurato è supposto che vengano realizzati « con probabilità un guadagno del cinque per cento e una ricompensa ragionevole per l'accomandatario, in relazione alla sua fatica e al suo rischio »²²⁷. La situazione economica reale e l'usanza sono, quanto alla quota del guadagno, più che rassicuranti, come prima nel caso dell'assicurazione del capitale²²⁸.

7. I rapporti di proprietà

Nel secondo e nel terzo contratto che prevedono rispettivamente l'assicurazione del capitale e la vendita del guadagno, acquistano particolare importanza i diritti del fornitore di danaro. Ciò è fonte di alcuni problemi in quanto tali diritti minacciano l'essenza della società, cioè la fraternità dal momento che insieme all'assicurazione del capitale ha luogo una cessione del rischio. In seguito l'accomandatario si impegnerà su tutto il rischio.

L'obiezione contro l'essere lecito di questi contratti si basa sul fatto che il capitalista insieme al rischio cede anche, ipso facto, il diritto di proprietà e il diritto di guadagno. Eck prende una posizione decisa contro questa opinione. Secondo la sua idea, l'accomandante di fatto non cede la proprietà. Il mettere a disposizione un capitale è piuttosto una « comunicatio usus », una « comunicatio dominii »²²⁹. « Nel 'contractus trinus' il capitale viene ceduto soltanto 'comunicative', non 'abdlicative' »²³⁰. Ciò vuol dire che viene ceduto il rischio, ma non la proprietà. Per Eck il diritto al guadagno compete alla proprietà e non dipende specificamente dall'impegnarsi di un rischio²³¹. Confuta anche l'opinione secondo la quale la variante del « contractus trinus » che prevede un guadagno fisso del cinque per

Gewinntheilung. Denn der Fall wäre ganz analog, wenn zuerst eine dem gewöhnlichen Gesellschaftsvertrage entsprechende Theilung geschehen wäre und Titius dann seinen Antheil verkauft hätte ».

²²⁷ Idem, *art. cit.*, 482.

²²⁸ Idem, *art. cit.*, 476-485.

²²⁹ Idem, *art. cit.*, 475: « Im Gesellschaftsvertrage findet nur eine communicatio usus, nicht eine communicatio dominii statt... »; cfr. 479f.

²³⁰ Idem, *art. cit.*, 483: « ...im contr. tr. das Eigenthum über das Kapital nur communicative, nicht abdicative übertragen wird. Denn ein Assekuranzvertrag hebt doch offenbar das Eigenthum über den versicherten Gegenstand nicht auf ».

²³¹ Idem, *art. cit.*, 474: « Der Gewinn hängt vielmehr mit dem Eigenthum zusammen und das wird durch die Assekuration nicht transferirt ».

cento, assomiglia moltissimo all'usura proprio perché anche nel caso di mutuo usurario il creditore gode di una percentuale fissa di guadagno²³².

Nella sua replica Eck usa lo stesso argomento di prima²³³. Un mutuo include un trasferimento di danaro. Il creditore cede completamente al debitore la proprietà del danaro prestato. Ciò non accade nel contratto del cinque per cento il quale prevede che l'accomandante, rimanendo padrone del suo capitale, offre al socio solo il condominio. Questo particolare, da solo, dimostra già che il contratto del cinque per cento non può essere considerato un mutuo²³⁴. Si noti che Eck, come molti canonisti suoi contemporanei, continua a difendere l'idea tradizionale per cui il danaro non produce danaro perché « *res consumptibilis* ». Accanto a questa caratteristica, ma completamente separata vi è quella del danaro come capitale. Lo stesso Eck definisce tale qualità « *commoditas pecuniae* »²³⁵. È una caratteristica che sottolinea una particolare produttività del danaro a cui è legato strettamente il diritto di proprietà del fornitore di capitale. Proprio perché il fornitore è proprietario del danaro produttivo, ha diritto al guadagno²³⁶.

8. Libertà e fraternità

Se in una società vengono esasperati i diritti propri dei soci, soprattutto quelli del fornitore di capitale, il concetto di fraternità che deve essere fondamentale, avrà un ruolo secondario. Secondo il pensiero di Eck, la fraternità nel contratto del cinque per cento non è realizzata né dalla divisione del rischio, né da quella del capitale e neanche dalla divisione del guadagno, ma dal vantaggio reale che le due parti si procurano. Il contratto triplice non si caratterizza come lega forzata o nata per necessità, ma come libera scelta dei soci che decidono di ricavare reciprocamente vantaggio in fraternità.

²³² Idem, *art. cit.*, 486.

²³³ Idem, *art. cit.*, 478-79 nr. 7; 486-88 nr. 3.

²³⁴ « *Der contractus trinus ist kein Mutuum* »: idem, *art. cit.*, 479: « *Endlich bringt das Mutuum einen Eigenthumswechsel mit sich. Im contr. tr. dagegen bleibt Titius Herr seines Kapitals* »; 486-487: « *Titius verzichtet nicht auf sein Eigenthum, sondern räumt seinem Genossen nur das condominium seines Geldes ein. Fällt aber der Uebergang des Eigenthums fort, dann kann von keinem Mutuum die Rede sein* ».

²³⁵ Idem, *art. cit.*, 478, 489-90; J.T. Noonan, *o.c.*, 210.

²³⁶ J. Schneid, *art. cit.*, 474, 483 c. Cfr. Maior CXXIIIv, a, 16-21.

Eck dà un'importanza fondamentale alla libertà. In un mutuo il debitore, in genere, prende in prestito del danaro per necessità. Nel caso del contratto triplice l'accomandante cerca di impiegare il suo danaro; l'accomandatario ha, di solito, una buona situazione economica ed è libero di rifiutare o di stipulare il cinque per cento del guadagno fisso. L'accomandante non è molto contento della percentuale di reddito²³⁷, ma vuole dare il suo capitale in amministrazione ad un altro per dar vita, insieme a questi, a un'impresa produttiva e lucrativa. In questo caso il danaro viene adoperato per libera iniziativa in un'attività proficua per entrambi. È esattamente questa la condizione per il contratto del cinque per cento: « Il consegnatario del capitale deve essere un commerciante perché non si può pretendere un interesse del cinque per cento a chi non lo è »²³⁸. Eck pone esplicitamente questa condizione, come più tardi farà Martino de Azpilcueta²³⁹: « un'altra parte ricevente che non sia un commerciante rende il contratto illecito »²⁴⁰.

Con questa posizione di principio Eck intende diversificare la condizione di libertà in un'iniziativa volta alla produttività, dalla condizione di necessità che caratterizza il mutuo consuntivo contratto da un accomandatario non commerciante. Formula inoltre la condizione che la libertà dei contraenti e l'uguaglianza tra di loro debbano essere garantite: « ...il capitalista deve essere sicuro di non favorire in alcun modo il commerciante e che questi accetti il 'contractus tri-nus' in piena libertà »²⁴¹. In questo caso si tratta della libertà riguardo al contratto di una società normale, trattandosi del contratto triplice c'è da sottolineare la libera accettazione, da parte dell'accomandatario delle attività extra e di carichi superiori a quelli a cui è normalmente tenuto.

²³⁷ Idem, *art. cit.*, 475, 478: « Beim wucherischen Mutuum zwingt der Mutuant seinen Schuldner zu einer bestimmten Zinsleistung. Hier aber sagt Cajus zu seinem Kapitalisten: Ich will dein Geld aus Gefälligkeit annehmen. Bist du mit 5% Gewinn zufrieden und überlässt du mir den Gewinnüberschuss, so will ich alle Arbeit und jegliches Risiko tragen »; 480: « Wäre es den Contrahenten des contr. tr. wirklich um Wucher zu tun, so dürften sie ihr Geld nur in die Wucherbanken tragen und würden dann statt 5% 12% und noch mehr erhalten ».

²³⁸ Idem, *art. cit.*, 482: « Um... gehörig zu fundiren, will ich die Cautelen genau angeben, unter denen ich den contr. tr. allein für erlaubt erachte: ... Der Empfänger des Kapitals muss ein Kaufmann sein; denn von einem Andern, der nicht Kaufmann ist, dürfen keine 5% verlangt werden ».

²³⁹ M. Venard, *art. cit.*, 65, nt. 20.

²⁴⁰ J.T. Noonan, *o.c.*, 210, nr. 1; J. Schneid, *art. cit.*, 482, nr. 1.

²⁴¹ J. Schneid, *loc. cit.*

9. *Utilità particolare e utilità generale*

« Ad Augsburg è uso comune di tutti i commercianti e da tanti anni se ne servono uomini a cui non può essere fatto alcun rimprovero »²⁴². Eck loda il contratto triplice per il suo utile e positivo effetto economico sulla prosperità dei fornitori di capitale e su quella dei commercianti. Tale effetto è constatabile dappertutto. Anche gli accomandatari dei quali si potrebbe pensare abbiano la posizione meno proficua, traggono un giusto profitto dal contratto²⁴³. L'interesse particolare dell'uno serve quindi al vantaggio dell'altro e viceversa. Anche l'interesse comune è senz'altro realizzato: « ...il 'contractus trinus' è un'opera d'amore perché da esso i minorenni, le vedove e parecchi cittadini eccellenti vengono liberati da una quantità di preoccupazioni, inoltre incide sul benessere dello stato »²⁴⁴.

Eck allude senza dubbio a quella categoria di persone che, come le vedove e gli orfani, per poter vivere in modo moralmente lecito avendo come unica risorsa il danaro, e non potendo commerciare per conto proprio, fanno uso del contratto del cinque per cento. Sotto questo aspetto il « contractus trinus » e l'acquisto di rendita hanno molto in comune. Eck accenna anche alla somiglianza tra il contratto del cinque per cento e il « redditus » sia per quel che riguarda la possibile pericolosità morale²⁴⁵, sia soprattutto, per quel che riguarda l'utilità sociale. Se la categoria di persone cui si accennava prima non potesse concludere un contratto del cinque per cento o un « redditus », dovrebbe usufruire di una forma di assistenza pubblica.

Il magister parigino riflette sul contratto del cinque per cento e in modo particolare sulla sua versione più elaborata come quella presentata nel caso di Croto.

²⁴² Idem, *art. cit.*, 485: « In Augsburg ist er bei allen Kaufleuten üblich und Männer, die auch nicht der Schatten eines Vorwurfs treffen kann, machen von Ihn seit vielen Jahren Gebrauch ».

²⁴³ Idem, *art. cit.*, 480-481, nr. 11 a & h.

²⁴⁴ Idem, *loc. cit.*, « c. Der contr. tr. ist ein Liebeswerk. Denn durch ihn werden die Ummündigen, die Wittwen und so manche treffliche Bürger einer Menge von Verlegenheiten zum Besten des Staates entrissen ».

²⁴⁵ Idem, *art. cit.*, 493, ad. d; J.T. Noonan, *o.c.*, 210, nt. 20.

10. *La chiarezza giuridica*

Maior segue la logica della sua morale economica applicata già spesso prima di quest'ultima « quaestio ». Egli difende il contratto contro il sospetto d'usura, mette in evidenza che esso ha una forma giuridicamente ammissibile e giusta, e che inoltre si inserisce nel traffico economico lecito e normale. Il contratto del cinque per cento può essere diviso in tre contratti leciti: una società, un'assicurazione del capitale, una vendita del guadagno incerto per un reddito certo del cinque per cento²⁴⁶. Ciascuno dei contratti è lecito in sé²⁴⁷ e in combinazione con gli altri, infatti il secondo e il terzo vengono aggiunti al primo come clausole che non lo rendono illecito²⁴⁸, tutt'al più incidono sui « naturalia » della società²⁴⁹ senza intaccarne la sostanza²⁵⁰. Viene osservato che un contratto con l'aggiunta di due clausole deve avere una denominazione specifica, ma Maior obietta affermando che un'intitolazione logica più pura non ha un'importanza fondamentale²⁵¹.

Eccetto che si debba considerare questo contratto come combinazione lecita di tre contratti in uno solo, esso può anche essere stipulato con una sola persona. È sorprendente che Maior approvi questa figura, considerando tale presa di posizione nel quadro dell'opinione di Tommaso de Vio. Quest'ultimo è d'avviso che il contratto del cinque per cento in sé sia illecito, ma che debba essere tollerato

²⁴⁶ CXXIIIv, b, 52-55: «equivalet tribus contractibus quorum unus est societas: secundus est contractus assecurationis: et tertius est venditio lucri incerti pro lucri certo ».

²⁴⁷ CXXIIIv, a, 55: «...quorum quilibet est licitus»; CXXIIIv, b, 65 — CXXIIIr, a, 3: « Assumptum patet, quia societas est licita / dummodo sit citra monopolium: similiter assecuratio ut in materia usure diximus. Pari forma licitum est vendere lucrum incertum maius pro lucro minori incerto » (invece di incerto sarà inteso: certo).

²⁴⁸ CXXIIIr, a, 3-4: « et ista non repugnant societati vel alicui contractui licito quocumque nomine vocetur ».

²⁴⁹ CXXIIIr, b, 20-23: « omnis contractus habens essentialia societatis licet aliqua habeat contra naturalia vel accidentalia sua est simplex et vera societas, iste contractus est huiusmodi. Igitur ».

²⁵⁰ CXXIIIr, b, 51-52: «...in illis duabus conditionibus adiectis: sive dicantur contractus sive non»; CXXIIIv, b, 55-59: « sive ergo dicatur societas mixta / vel contractus mixtus / non magis denominatus societas quam aliorum duorum contractuum / vel societas habens conditiones contra naturam societatis: et non contra eius substantiam: in idem redit ».

²⁵¹ CXXIIIr, a, 56-62: « qualitates que sunt contra formam substantialem aque vel preter formam ut aliis loqui placet. Non tollunt eius substantiam. Quod patet de calore remisso respectu aque. scilicet conditiones adiecte non sunt contra substantiam societatis plusquam contra substantiam locationis vel commodationis ».

dove venga considerato lecito secondo l'usanza di un paese²⁵². In questi casi deve essere stipulata la condizione che prevede l'assicurazione sul guadagno con una terza parte. Solo perché questa terza parte non è facilmente trovabile, si può ammettere che i due soci insieme contraggano un'assicurazione sul capitale e un'assicurazione sul profitto²⁵³.

Maior non è così cauto nella sua approvazione, non solo è favorevole alla stipulazione del contratto triplice fra due soci²⁵⁴, preferisce questa soluzione ad un'ipotesi di transazione in cui un terzo farebbe da assicuratore. Ciò perché l'accomandatario, direttamente interessato e coinvolto, è indotto ad impegnarsi più che una terza persona, né farà nascere nell'investitore il sospetto di non dividere in modo onesto il guadagno, essendo stato quest'ultimo già fissato e pattuito dalle due parti²⁵⁵.

11. I rapporti di proprietà

Maior ripete il suo argomento riguardo alla società normale e al « contractus trinus »: « Colui che investe il danaro rimane un vero socio e non rinuncia alla proprietà del suo capitale »²⁵⁶. La forma del contratto è riconoscibile come società e già solo per questo motivo risultano ingiuste sia una confusione con la forma del mutuo, sia l'accusa di usura. Si contesta anche che « viene ricavato un profitto fisso dal danaro altrui ». Ma la persona che investe, detiene la proprietà del danaro (al contrario di un mutuo) e quindi non riceve una rendita dal danaro altrui, ma il cinque per cento di profitto sul proprio capitale²⁵⁷.

²⁵² Thomas de Vio, *o.c.*, 176, no. 432.

²⁵³ Idem, *o.c.*, 177 nr. 433-34; cfr. J.T. Noonan, *o.c.* 211-12.

²⁵⁴ CXXIII^r, a, 44-52: « Nec refert sive successive sive simul omnes hoc contractus ineamus ».

²⁵⁵ CXXIII^r, a, 30-33: mercator socius « ...erit enim sollicitior in mercibus tam emendis quam conservandi. Nec dabitur mihi occasio mali suspicandi quod non partiat mihi partem lucri fideliter: cum iam habeam determinatum lucrum in fine negociationis ».

²⁵⁶ CXXIII^r, b, 35-37: « Concludendo dico contractum hunc non esse usurarium. Nam ponens pecuniam manet verus socius: nec abdicat a se dominium sue pecunie ».

²⁵⁷ CXXIII^r, a, 38-41: « Forte dicis. Est usura: quia capio lucrum certum de pecunia aliena. Contra hac arguitur. Non exui a me dominium pecunie mee: ergo tollo lucrum de pecunia mea propria: et de instrumentis meis ».

12. Libertà e fraternità

Nel contratto del cinque per cento Maior elabora più esplicitamente che non nel « contractus trinus » in che cosa consista la libertà dei soci interessati. In particolare viene trattata l'assicurazione del capitale e la vendita del guadagno come libera e volontaria scelta dell'acomandatario. Se questi vuole o preferisce impegnarsi dell'assicurazione piuttosto che trasferire ad altri quell'attività extra, ciò è un segno che la transazione si svolge entro i limiti del lecito²⁵⁸. Quel che vale per l'assicurazione del capitale, vale chiaramente per il caso in cui si preferisca mettere al sicuro il guadagno. Riguardo all'assicurazione del guadagno, essendo notevole il rischio cui esso è esposto²⁵⁹, assume maggiore importanza (più che per l'assicurazione del capitale) il consenso dell'acomandatario che deve avere la libertà di rifiutare. Questa libertà è il segno della vera fraternità²⁶⁰ che deve sussistere anche dopo la stipulazione del contratto del cinque per cento; ove ciò non si realizzasse si potrebbe « denunciare come si vuole »²⁶¹.

L'importante principio dell'uguaglianza, essenziale per la fraternità, viene sottolineato con maggior vigore. Nel contratto del cinque per cento non può verificarsi il caso che il fornitore del danaro prevarichi sui diritti dell'acomandatario. Maior esemplifica questa eventualità mediante un argomento molto commentato dalla tradizione con cui paragonavano i rapporti disuguali nella società con una favola di Esopo.

Si tratta della favola nella quale il leone, la capra, la pecora ed il vitello si sforzano nello stesso modo di dar la caccia al cervo. In fondo, il leone voleva avere quel cervo solo per sé e se ne ap-

²⁵⁸ CXXIIIr, b, 49-55: « Una autem circumstantia est et requisita ad hoc ut contractus sit licitus: videlicet quod non capiatur ultra latitudinem iusti precij in illis duabus conditionibus adiectis... puta quod alter sociorum *libentius* vel saltem *libenter* / sed honestius est libentius assecuret pecuniam ponentem: malens capere diminutionem lucri et imponentem pecuniam assecurare / quam oppositum ».

²⁵⁹ CXXIIIr, b, 56-59: « Eodem grano salis condiatur alia conditio adiecta: scilicet vendendo lucrum incertum pro lucro certo: quia multo minus de lucro certo potest lucrum in spe incertum valere ».

²⁶⁰ CXXIIIr, b, 40-46: « dat enim alteri puta pecuniam suscipienti *optionem* / an velit has duas condiciones adiungere: an tenere regulas communes societatis. Ergo est bona fraternitas. Quemadmodum si essent duo ponentes aliqua in commune / Socrates et Plato: et Plato semper daret Socrati *optionem* / esset bona fraternitas ».

²⁶¹ CXXIIIv, b, 38-40: « utriusque contrahentium liberum sit contractum dissolvere cum placuerit ».

propria²⁶², senza dividerlo con i suoi compagni che si erano affaticati al pari di lui. Il leone prende « la parte del leone »! Una tale relazione si chiama « leonina » in tutta la tradizione canonica, civile e teologica.

Il civilista Accursio aggiunge la glossa che, se nella società le cose accadessero come nella favola, si tratterebbe veramente di una « società leonina ». Maior afferma che nel contratto del cinque per cento ciò non avviene²⁶³, il socio non si può appropriare di tutto, ma deve prendere solo la sua parte²⁶⁴, rispettando i principi di uguaglianza e fraternità.

13. Utilità particolare e utilità generale

Maior impugna l'argomento del vantaggio reciproco reale garantito dal contratto del cinque per cento per dimostrarne la liceità.

La validità e la giustificabilità del contratto è verificabile in base al miglioramento che esso apporta alla situazione economica dell'accomandatario²⁶⁵. Generalmente in tutti i tipi di contratto la posizio-

²⁶² CXXIIIr, b, 12-19: « Innuīt [= Accursius] fabulam inter leonem / capram / ovem / et iuvencam equaliter laborantes pro cervo capiēdo: quem solus leo habere cupiebat: secundum illud Aesopi « At ratione pari fortune munera sumunt. Sumunt fedus ovis / capra / iuventa [= ca] / leo »... Leo enim vult quatuor partes solus habere ut fabulatur Aesopus nihil aliis bestiis refundendo ». *Fabulae Aesopi, Hesiodi et aliorum versibus latinis conscriptae cum commentariis et figuris Autore Seb. Brant Argentiniensi*, Argentinae 1501, pag. delta IIII: « De leone / vacca / capra et ove. At ratione pari fortune munera sumat. Fedus sumit ovis: capra: iuventa: leo. Cervus adest / rapiunt cervum: leo sic ait / heres. Prime partis ero: nam mihi primus honor. Et mihi defendit partem vis prima secundam: et mihi dat maior tertia iura / labor.

Et pars quarta / meum: ni sit mea / rumpit amorem.

Publica solus habet fortior / ima premens

Ne fortem societ / fragilis: vult pagina presens

Nam fragili fidus: nescit adesse potens ».

²⁶³ CXXIIIr, b, 9-12: « Glossa Accursii in verbo (partem) dicit: « Partem non totum alias esset leonina / ut dicitur in fabula Aesopi, et ff. eo. 1. Si non fuerit, par. finali et. 1. si unus, par. Et si precium in fine »; Accursius, *Institutionem seu primorum Prudentiae Elementorum libri Quatuor DN. Iustiniani*, Venetiis 1621, Liber III, tit. XXVI. De Societate, col. 474: « Partem non totum, alias esset Leonina, a ut dicitur in fabula Aniani, vel Aesopi, & ff. eo. 1. si non fuerint. Par. fi[nali] & 1. si unus. Par. sed si pretium. In fi[ne] »; rimandi a 1. si non fuerint, par fi[nali]= Corpus Iuris Civilis D. 17. 2. 29. 2 « Aristo refert » (vol. I 257); 1. si unus par sed si pretium, in fi[ne] = Corpus Iuris Civilis D. 17. 2. 67 « Proculus putat » (vol. I, 261).

²⁶⁴ CXXIIIr, b, 17,18-20: « Societas ista non est leonina... secus est de isto pecuniam in societatem reponente ».

²⁶⁵ CXXIIIr, b, 62-66: « Secundo considerandum est / an negotiatores pecuniam capientes passim fiant ditiores: quia hoc iudicium est quod pecuniam ponentes non notabiliter habent meliorem partem ».

ne di uno dei contraenti è meno solida e certa di quella dell'altro: « in un mutuo o in una vendita è spesso così »²⁶⁶, ma ciò non inficia la validità del contratto stesso perché pur essendoci la necessità che gli interessi dei soci si servano vicendevolmente, pure non è sempre possibile che i redditi siano identici e di uguale entità. Dal testo di Maior non risulta chiaro ed esplicitamente affermato che la categoria di persone interessate al tipo di contratto in questione si debba limitare ai casi di vedove, orfani o parti sociali che per qualsivoglia motivo non siano in grado di commerciare, tuttavia vi sono elementi che suggeriscono questa conclusione²⁶⁷.

Esiste un precedente storico che pone una limitazione chiara a proposito di tale questione. Ci si riferisce alla risposta che nel 1567 il papa Pio V diede, in veste di teologo privato, alla domanda postagli da Francesco Borgia, allora generale dei Gesuiti, circa la liceità del contratto del cinque per cento e che ammetteva il contratto almeno nei casi in cui veniva usato dai minorenni e da coloro che non erano in grado di commerciare²⁶⁸.

Che il contratto del cinque per cento risulti « utile per il bene pubblico » è dimostrato proprio dal vantaggio che ne traggono gli orfani e coloro che non possono lavorare, ma anche dal vantaggio che traggono gli stessi commercianti che per lavorare hanno bisogno di fondi di danaro²⁶⁹. Quanto al discorso sul bene pubblico, Maior pone dei dubbi. Egli si chiede infatti se la gente, trovando conveniente il contratto del cinque per cento sarà indotta a non comprare più campi e a non coltivare più la terra. Queste probabili conseguenze costituiscono uno svantaggio per lo stesso bene pubblico e una indicazione negativa contro il contratto del cinque per cento²⁷⁰. Maior si chiede anche perché questo contratto è preferito ad altre forme di attività economiche²⁷¹.

²⁶⁶ CXXIII^r, b, 66 — CXXIII^v, a, 1: « licet securiorem (partem) habeant / non refert. Hoc enim crebro est in mutuo et in emptione ».

²⁶⁷ CXXIII^r, a, 35-37: « Contractus... est lilitus et reipublice utilis. Patet per hunc contractum pupillorum et laborare nequentium bona conservantur... ». Cfr. CXXIII^v, b, 27-28; CXXIII^r, a, 6; J.T. Noonan, *o.c.*, 270.

²⁶⁸ J. Brodrick, *o.c.*, 132; J.T. Noonan, *o.c.*, 214.

²⁶⁹ CXXIII^r, a, 34-38: (cfr. nt. 268) « ...et instrumenta negociatoribus ad negociandum conceduntur ».

²⁷⁰ CXXIII^v, a, 16-19: « Insuper si homines passim hunc contractum exercent: non ementes agros ubi in competenti precio inveniri possunt... contra contractum est mala presuntio ».

²⁷¹ CXXIII^v, a, 19-21: « nam quero ex eis quare hunc contractum aliis neglectis exercent ».

Benché Maior consideri lecito il contratto in sé, pure sa che vi sono a proposito molti e autorevoli pareri contrari ed è anche per questo che, a suo parere, non si deve consigliare l'uso del contratto nella predica dinanzi ai commercianti²⁷². Inoltre Maior afferma espressamente che: « non è da condannare nessun contratto, abituale tra mercanti e per loro vantaggioso, del quale non si è sufficientemente riconosciuto in che cosa sia illecito »²⁷³. Resta quindi l'essere lecito per principio, ma è meglio non propagarlo in pubblico e non favorirne l'uso. (Ciò non significa che coloro che si servono del contratto non debbano essere condannati davanti al foro interno). È evidente la prudenza che Maior usa nell'esprimere le sue regole per il giudizio in foro esterno. Questa posizione si potrebbe definire « equiprobabilismo » anticipato.

Nel caso di dubbio di fronte a due giudizi, (qui: lecito per principio, non prudente da propagare), non deve essere trascurata l'opinione di molti, autorevoli dottori. Non si deve neanche seguire la posizione più rigorosa, ma piuttosto un'idea ben fondata²⁷⁴. Bisogna notare che Maior non è del tutto conseguente nel suo giudizio finale concernente il contratto del cinque per cento. Qui sconsiglia questa forma speciale del « contractus trinus » con l'argomento della « securior pars », fondata su ragioni di carattere soggettivo, all'uso delle quali egli stesso è sempre stato decisamente contrario, come risulta dalla critica mossa a Summenhart a proposito dell'argomento della « buona reputazione minacciata ».

14. Ricompense da pagare in conformità al prezzo giusto

Nel contratto del cinque per cento l'accomandante paga un premio d'assicurazione per il rischio che il suo capitale corre, compra il cinque per cento dei redditi come controprestazione di cui cede

²⁷² CXXIIIv, a, 1-7: « Multi autem contractus non considerantes multos licitos reprobant. Sane istum non iudico reprobandum. Non tamen sum nescius quid a contractu periculoso abstinendum sit. Et licet iste sit licitus: prout existimo: ut multi alii sunt: non tamen in sermone ad populum mercatorum aliquid super hoc dicerem ».

²⁷³ CXXIIIv, a, 7-9: « Etiam nullus contractus de quo non sufficienter constat quod sit illicitus: inter mercatores usitatus tamquam utilis: est reprobandus ».

²⁷⁴ CIV, b, 15ff. Secundo arguitur: « quando opiniones sunt in equali dubio: semper securior pars est tenenda (...) et licet multo plures sequerentur partem oppositam: hoc non sufficeret: cum ad conclusionem quam insequimur sint rationes multo apparentiores quam ad oppositum. Modo pauce apparentissime rationes multorum testimonio sunt preferende ».

tutto il guadagnò ulteriore all'accomandatario. Il premio e il prezzo sono delle ricompense extra che devono rispondere alle esigenze di fraternità: compensazione giustificabile.

Il « De Illa » delle *Institutiones* costituisce per Maior la fonte della tradizione che richiede questa equa compensazione²⁷⁵ come necessaria perché sia rispettato il principio della fraternità. Maior chiarisce l'argomento mediante un esempio concernente il premio d'assicurazione. « Io ho mille scudi ereditati dagli avi. Non sono capace di commerciare, né trovo terreni in vendita adatti a me. Vado da un commerciante esperto per fondare una società con lui e per dividere il guadagno e il rischio... Secondo il giudizio dei 'prudentes' guadagnerò cento franchi dopo un anno... Faccio delle obiezioni circa l'assunzione del rischio da parte mia. L'accomandatario non fa difficoltà ad accettare tutto il rischio in cambio di venti franchi in quanto l'impegnarsi sul rischio è riscattabile con un certo prezzo »²⁷⁶. È giustificabile questo premio? Maior elimina l'arbitrio e con ciò il dubbio se il fissare il prezzo sia lecito. Il pagamento del premio, come del resto l'acquisto del guadagno devono aver luogo secondo le leggi che regolano l'acquisto e la vendita, cioè riferendosi al prezzo giusto²⁷⁷ e non in base al vago principio di fraternità. È meglio consigliare un rapporto oggettivo e moralmente sicuro piuttosto che un rapporto basato su norme che si prestano a interpretazioni soggettive.

Tutte le norme che regolano negli affari di compravendita il « normale » prezzo giusto, hanno valore anche per ciò che riguarda i contratti di società. Maior basa la sua elaborazione a questo proposito su due argomenti:

— il processo secondo il quale i commercianti saggi (prudentes in illa materia) danno il loro giudizio;

²⁷⁵ *Institutiones Iustiniani*, J. 3. 25. 2. « De Illa » (vol. I, 40); CXXIIIr, a, 62 — b, 9: « ...quibus verbis imperator vult dicere quod alter sociorum potest esse omnino subiectus periculo dummodo capiat compensationem per eque expetibile / ac subire tale periculum est fugibile »; b, 30-32: « plus capiens de periculo dummodo relevamen habeat aliunde eque proportionabiliter capit ».

²⁷⁶ CXXIIIr, a, 4-13: « patet exemplo: ut in questione precedenti processimus. Habeo mille scuta a maioribus relicta [= quindi non un capitale commerciale originale!] negociari nequeo: nec terras vendibiles invenio mihi idoneas. Gnarum mercatorem adeo cupiens inire cum eo societatem: et participare lucrum et damnum. Et si pecunia esset posita in societate: iudicio prudentum mercatorum in fine anni lucrarer centum francos: et ita mihi referunt astantes. Objicio de periculo damni. nec objiciente socrates pro viginti francis (gratia exempli) subit omne periculum. Esse enim subiectum periculo est redimibile precio ».

²⁷⁷ CXXIIIr, a, 21-30; CXXIIIr, b, 49-51: « Una... circumstantia... requisita... quod non capiatur ultra latitudinem iusti precii in illis duabus conditionibus adiectis », q.e. assecuratio & venditio lucri incerti.

— il meccanismo con il quale il prezzo giusto si realizza al mercato.

I prezzi che vengono pagati nel secondo e nel terzo contratto si realizzano nelle condizioni del mercato, ove subiscono le influenze di diversi fattori. Maior presenta questa situazione in modo molto realistico. Pagando il premio d'assicurazione la persona che fa l'investimento offre, all'inizio, molto poco. Secondo il giudizio dei « prudentes », la sua posizione nella transazione è troppo vantaggiosa²⁷⁸, di conseguenza offre gradualmente sempre di più finché si formerà un equilibrio fra il pagamento e il servizio. Allora si realizza il prezzo giusto che, come nel caso di tutte le altre merci e servizi ha pure un suo margine²⁷⁹ (vedi cap. I).

Uno dei fattori che fissano il prezzo e a cui essi fanno attenzione è la misura del rischio che è direttamente proporzionale al prezzo²⁸⁰. Quel che vale per l'influsso delle leggi di mercato sul premio d'assicurazione, vale anche per il prezzo che viene pagato per la percentuale fissa del guadagno. Così la fraternità è stata demistificata e ridotta alla giustificabilità oggettiva, espressa in un normale prezzo giusto.

15. Conclusioni

Sia le teorie di Eck che quelle di Maior riguardo alle questioni di principio sul contratto del cinque per cento risultano piuttosto simili e concordi.

Quanto ai diritti del fornitore del danaro, entrambi sostengono che la proprietà è il mero titolo di guadagno. La fraternità viene enucleata dal suo aspetto moralistico e ricondotta a diritti ben distinti e oggettivi. I soci vengono presentati come persone che negoziano liberamente. Maior elabora più realisticamente di Eck il principio dell'oggettività. Dove Eck argomenta della « probabilità » che il premio d'assicurazione e l'acquisto di guadagno siano giustificabili in base alle circostanze economiche, Maior esige che questo rappor-

²⁷⁸ CXXIII^r, a, 13-15: « Possum offerre adeo parum ut iudicio prudentum mercatorum pars mea sit melior quam socratis ».

²⁷⁹ CXXIII^r, a, 15-20: « Possum gradatim ascendere offerendo pecuniam socrati excessivam ut periculum subeat: et si iudicio prudentum nimis offeram: iudicabitur pars socratis melior quam mea. Offeram ergo tantum manendo in latitudine iuste oblationis vel maius. Illo enim casu sum securus de damno evitando; quocumque casu damnum contigerit ».

²⁸⁰ CXXIII^r, b, 59-60: « Et secundum magnitudinem periculi diminuendum est lucrum istud ».

to sia regolato dalle norme dello « iustum pretium », valide per tutte le merci e tutti i servizi.

Eck e Maior non avanzano dubbi né quanto ai vantaggi che gli interessi particolari si offrono reciprocamente, né quanto al bene pubblico. Le distinzioni giuridiche sono gli strumenti di cui si servono per limitare il moralismo. Così i due teologi danno spazio alle leggi reali alle quali obbedisce il capitalismo commerciale e piccolo-industriale nascente:

- il diritto di proprietà del capitale riconosciuto produttivo;
- la libertà supposta di persone che dalle leggi di mercato sono riconosciute uguali.

Le limitazioni che pone Eck riguardano la categoria di persone cui è concesso fare questo tipo di contratto, quelle di Maior la questione del giudizio in foro esterno, ma sia le une che le altre pongono un limite minimo al liberalismo cui sono ispirate.

CONCLUSIONE

Avendo esposto ed analizzato la morale economica di Maior, in relazione alla società, si vuole trarre qualche conclusione al fine di esprimere un giudizio valutativo sull'ipotesi di partenza.

Considerata globalmente, la morale di Maior appare finalizzata alla formazione di una norma ad uso della pratica ecclesiastica. Non è un trattato teorico con idee completamente sviluppate. Per questo motivo si può affermare che Maior è piuttosto lontano dalle idee elaborate nei trattati del secolo decimosesto come il *De Iustitia et Iure*, ma ciò che lo rende interessante è una particolare capacità intuitiva e una notevole tendenza all'obiettività.

Non si trova traccia nelle sue opere di una morale che abbia lo scopo di combattere il vizio dell'avarizia nel commercio, come avveniva nelle dissertazioni del primo medioevo. Gli elementi morali soggettivi, come l'intenzione dei contraenti o la loro fama, non sono fondamentali per Maior come lo erano per Summenhart. L'approvazione della società viene subordinata alla distinzione del foro interno dal giudizio pubblico. Ciò che è lecito può essere annunziato in pubblico solo quando è costruttivo. Così si attiene a un giudizio fondato e più sicuro. Maior argomenta con l'uso di tradizionali distinzioni portate alle estreme conseguenze come avviene a proposito di natura e sostanza, ma le distinzioni logiche restano dei mezzi per un discorso morale.

Risulta che non il rischio, ma la proprietà dà diritto al guadagno e ne è il fondamento. Il rischio costituisce l'elemento secondario, ma non irrilevante. Non si può intervenire per cambiare la natura del contratto, ma l'elemento secondario può essere modificato a condizione che sia pattuita una compensazione secondo la normativa che regola tutto lo scambio di merci e servizi, cioè secondo lo « iustum pretium ». Il giudizio dei prudenti ha in tutto ciò un ruolo determinante.

Per poter giudicare in modo corretto Maior e la sua teoria sul rischio, è molto importante tener conto dello sviluppo storico della società. Dall'impresa personale limitata attraverso l'associazione fra parenti, si è sviluppato un tipo di società per la quale era necessario da una parte raccogliere capitale sufficiente, e dall'altra evitare che i rischi dei fornitori del capitale aumentassero durante le attività lucrative²⁸¹. La fondazione teorica di Maior quanto alla cessione del rischio deve essere inserita in questo contesto.

La società si basa così, come esige la tradizione, sul principio di fraternità di cui Maior respinge l'aspetto soggettivo e, se si vuole, caritativo. Fraternità ha per Maior un significato di giustificabilità e di uguaglianza dei soci, che liberamente contrattano, secondo leggi di mercato concrete, la possibilità di realizzare un'impresa, che servirà l'interesse di entrambi. Fraternità significa inoltre la libertà di accettare o di respingere clausole extra, gravanti, concernenti l'assicurazione del capitale e l'acquisto del guadagno. Verificando l'ipotesi da cui si è partiti, bisogna evidenziare che Maior si rende conto dei nuovi rapporti economici e valuta in modo concreto le conseguenze socio-economiche apportate dalla società e dalle sue varianti, rivela liberalità esprimendo approvazione morale per i principi su cui si basano i tipi di contratti e di società, tuttavia è restio e riservato quanto all'ammissione completa e manifesta riguardo alle società complesse. Le sue teorie in relazione al lavoro e al capitale sono un po' vaghe.

Rispetto alle idee di Summenhart e di Eck, quelle di Maior sembrano rimanere ad un livello di analisi e di elaborazione inferiore. Sia Summenhart in linea di principio, che Eck di fatto, considerano il danaro come capitale che aumenta. Summenhart sottolinea che il danaro deve continuare a servire da fonte di guadagno. Eck definisce quest'aspetto del danaro « commoditas pecuniae » e giustifica il diritto al guadagno. Maior non si allontana dal concetto di

²⁸¹ A. Fanfani, *Capitalismo, socialità, partecipazione*, Milano 1976, 60.

strumentalità del danaro nelle mani del commerciante. Per i due teologi tedeschi, ma anche per Maior, rimane valida la differenziazione artificiosa fra il danaro come « *res consumptibilis* » e il danaro produttivo. Per quel che riguarda il lavoro e la sua produttività creativa abbiamo constatato una certa ambiguità in Maior: il lavoro è considerato capitale, ma ciò non assicura la stessa vantaggiosa posizione garantita dal capitale in danaro.

Maior ha sviluppato principi nuovi subordinandoli a regole oggettive e concrete. Da tali principi però non si sviluppano che presupposizioni vaghe, ragion per cui la loro influenza sulla teologia posteriore non è stata rilevante. Maior è un teologo che, pur rimanendo fedele alla tradizione, ne elabora e rinnova alcuni aspetti in modo originale.

GIUSEPPE ORLANDI

I REDENTORISTI ITALIANI DEL '700
E LE MISSIONI ESTERE

Il caso del p. Antonio Mascia

In un saggio apparso qualche anno fa su *Etudes*, Bernard Plongeron¹ si chiedeva: perché nel corso dei secoli si partiva per le missioni estere? Che idea si aveva e che valutazione si dava delle altre culture? A quale teologia si ispirava l'azione missionaria?

Tali domande ci sono tornate alla mente allorché — intraprendendo la presente ricerca — ci siamo chiesti quale fosse l'atteggiamento delle prime generazioni di Redentoristi italiani di fronte alle missioni estere; se e quale fascino queste esercitarono su di loro; quali circostanze ne impedirono l'inserimento in un settore a cui, nel progetto apostolico iniziale del Fondatore, era riservato un ruolo tutt'altro che trascurabile.

Abbreviazioni e sigle

- AGR = Archivio Generale dei Redentoristi, Roma
APF = Archivio della Congregazione di Propaganda Fide (ora dell'Evangelizzazione dei Popoli)
ARS = Archivio dei Redentoristi, Scifelli (Frosinone)
ASDNa = Archivio Storico Diocesano, Napoli
ASDNo = Archivio Storico Diocesano, Nola
ASV = Archivio Segreto Vaticano
BCVe = Biblioteca Comunale, Velletri
KUNTZ = F. KUNTZ, *Commentaria CSSR*, voll. 20, ms in AGR
Lettere = S. ALFONSO, *Lettere*, a cura di F. Kuntz e F. Pitocchi, voll. 3, Roma 1887-1890
Spic. Hist. = *Spicilegium Historicum CSSR*, 1 (1953) —
TANNOIA = A. TANNOIA, *Della vita ed Istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M^a. Liguori*, tt. 3, Napoli 1798-1802

¹ B. PLONGERON, *Conscience missionnaire et histoire des missions (XII^e-XX^e siècles)*, in *Etudes*, t. 354 (1981) 673-687.

1. - *Origini di un ideale*

Come è noto, i primi Redentoristi a varcare i confini dell'Italia furono S. Clemente Maria Hofbauer e Taddeo Hübl, che nel 1785 lasciarono Roma diretti a Vienna. La loro partenza venne salutata da S. Alfonso, ormai vicino alla morte, come l'adempimento di un desiderio lungamente accarezzato: « Iddio, disse, non mancherà progredire per mezzo di questi la gloria sua in quelle parti »².

Il Santo aveva avuto occasione di alimentare il suo interesse per le missioni estere soprattutto a contatto con Matteo Ripa (1682-1746)³, intrepido missionario reduce da un soggiorno di una dozzina d'anni a Pechino. Il Ripa era partito dall'Italia nel 1705, iniziando un viaggio ricco di incredibili traversie. Circa due anni dopo, nell'ottobre del 1707, aveva finalmente potuto imbarcarsi a Londra per la Cina. Era giunto a Macao il 5 gennaio 1710. Mettendo a profitto il suo talento di pittore e la sua abilità di incisore e di intagliatore, nel 1711 era riuscito a farsi aprire le porte del palazzo imperiale di Pechino⁴. L'impegno al servizio dell'imperatore era lo scotto che il Ripa — come altri missionari impiegati a corte — doveva pagare per poter restare a Pechino, e potersi dedicare a quell'attività apostolica che le circostanze gli permettevano⁵. Fu così che nel 1714 riuscì a dar vita ad un seminario, destinato a formare clero cinese. Poté continuare la sua opera fino al 1722, cioè fino a quando visse l'imperatore K'ang-Shi, suo colto e tollerante mecenate. Rientrando a Napoli nel novembre del 1724, il Ripa aveva condotto con sé un maestro e quattro seminaristi cinesi, deciso a continuare in Italia l'opera intrapresa in favore di un clero indigeno — cinese, ma anche indiano, ecc. — da rimandare a suo tempo nei Paesi di provenienza. Poté concretizzare il suo progetto qualche anno dopo, allorché il 25 aprile 1729, giorno di Pasqua, venne inaugurato a Napoli il « Collegio dei Cinesi ». La regola della nuova istituzione — la cui denominazione canonica era di « Santa Famiglia di Gesù

² TANNONIA, III, 148.

³ Su Matteo Ripa e la sua opera, cfr. G. NARDI, *Cinesi a Napoli*, Napoli 1976. Fortemente critico nei confronti del Ripa, e di alcuni suoi apologisti, è l'interessante saggio di M. FATICA, *Prolegomeni ad un discorso storico su Matteo Ripa*, in AA.VV., *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, I, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1984, 171-209.

⁴ Per le singolari circostanze che avevano introdotto a corte un pittore dilettante come Ripa, cfr. NARDI, *Cinesi cit.*, 155-170.

⁵ *Ibid.*, 170-172.

Cristo » — venne approvata dalla Santa Sede nel 1732. Essa prevedeva due categorie di membri: i *collegiati*, e i *congregati*. I primi erano giovani cinesi, indiani, ecc., che si impegnavano — al termine di un curriculum formativo — a rientrare nella loro Patria per esercitarvi il ministero apostolico. Ai secondi invece erano affidati compiti direttivi e formativi. A queste due categorie se ne aggiungeva una terza: quella dei *convittori*. Si trattava di individui che, dietro il pagamento di una pensione e la prestazione di alcuni servizi, venivano accolti nel collegio. Avevano la possibilità di continuare i loro studi, usufruendo di una atmosfera sacerdotale e apostolica⁶.

Tra i primi convittori vi furono Gennaro Maria Sarnelli (1702-1744) e S. Alfonso. Il Ripa probabilmente riteneva di aver trovato nei due giovani ecclesiastici gli eredi e continuatori della sua opera, ma si sbagliava: la loro strada era un'altra⁷. Ad ogni modo, anche dopo essere uscito dal collegio per seguire la sua vocazione di fondatore, S. Alfonso continuò a mantenere vivo il ricordo del periodo trascorso presso i « Cinesi ». In quell'ambiente aveva cominciato a nutrire il desiderio, che non lo avrebbe mai più abbandonato, di impegnarsi per la diffusione della fede in Paesi lontani. Chissà quante volte egli aveva sentito dalla viva voce del fondatore del collegio la descrizione dell'immenso campo missionario, che attendeva l'arrivo di operai generosi e zelanti! Nelle sue memorie il Ripa scriverà: « La messe nelle Indie è sterminata, ed è di vantaggio matura, per cui riesce più facile a coglierne il frutto. Questo s'intende detto de' soli cristiani di quell'altro mondo: che se poi parliamo degli infedeli, Dio santo! e chi potrà mai esprimere il numero senza numero di essi, che alla giornata si dannano, solo per non avere chi loro annunzj le verità del Santo Evangelio »⁸.

Il Ripa era stato colpito anche dalla situazione religiosa dell'Africa; e in particolare di Città del Capo. Vi era giunto il 6 settembre 1708, durante il viaggio verso la Cina, fermandovisi un paio di settimane. Si trattava di un possedimento olandese, e olandese era la maggior parte dei residenti europei. Vi erano anche degli ugonotti francesi e un gruppo di cattolici appartenenti a varie nazioni. Questi

⁶ TH. REY-MERMET, *Il santo del secolo dei Lumi: Alfonso de Liguori*, Roma 1983, 239.

⁷ O. GREGORIO, *Il Ven. Sarnelli e l'ab. Ripa*, in *Spic. Hist.*, 11 (1963) 245-251; Id., *Lettera inedita del ven. Gennaro Sarnelli all'abate Matteo Ripa, 1730*, *ibid.*, 23 (1975) 3-13.

⁸ M. RIPA, *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio dei Cinesi sotto il titolo della Sacra Famiglia di Gesù Cristo scritta dallo stesso fondatore e de' viaggi da lui fatti*, I, Napoli 1832, 244.

ultimi erano del tutto privi di assistenza religiosa, perché le autorità olandesi negavano ai missionari cattolici il permesso di stabilirsi nel loro territorio. Era questo il motivo per cui nessun indigeno era stato ammesso nella Chiesa cattolica. Memore della situazione religiosa incontrata all'estremità meridionale del continente africano, un giorno il Ripa avrebbe esortato i buoni « a pregare istantemente il Signore, acciò voglia degnarsi fare in modo che giunga alla fine in quelle parti il lume del Santo Evangelio, e possano così gli Ottentott, come gli altri innumerabili infedeli abitanti in quelle spiagge, godere del frutto della preziosissima sua Redenzione »⁹. Nello stesso tempo egli avrebbe incitato i cuori generosi « a desiderare di passare in quelle parti per coltivare quella vastissima vigna del Signore soffogata dai triboli e dalle spine de' tanti e tanti errori seminati dal nemico infernale »¹⁰.

Quando S. Alfonso era nel Collegio dei Cinesi, le memorie del Ripa non erano ancora state pubblicate, anzi, non erano ancora state scritte¹¹. Tuttavia, il fondatore del collegio aveva parlato spesso ai convittori della sua straordinaria esperienza missionaria nelle terre d'Oltremare. Lo apprendiamo da Alfonso stesso, che nel luglio del 1734 — cioè quando era uscito dal collegio ormai da qualche anno, ed aveva già dato vita al suo Istituto — chiese all'Oratoriano p. Tommaso Pagano di fargli da garante dell'autenticità della sua vocazione, e di illuminarlo sulle sue scelte di fondatore. Nella lettera — che potremmo anzi definire una breve dissertazione — il Santo esponeva il suo punto di vista circa l'obbligo morale che avvertiva di doversi recare in lontani Paesi, a soccorrervi le anime prive di aiuti spirituali. Il documento iniziava così: « Disse in Napoli il Sig. D. Matteo Ripa che, prima dell'Indie vi è il Capo di Buona Speranza dove sono molte genti idolatre e dove non ci va niuno ad insegnar la Fede. Si domanda, se è obbligato di andarci chi ha questa notizia »¹². La lettera proseguiva poi: « Il quesito si riduce al quesito generale se, nelle necessità spirituali del prossimo, siamo obbligati a soccorrerlo con grave incomodo »¹³. Dopo aver esposto le sentenze dei vari autori in materia, Alfonso concludeva: « parlando del caso di sopra del Capo di Buona Speranza, si potrebbe dire che almeno ora vi sia

⁹ *Ibid.*, 164

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ NARDI, *Cinesi* cit., 7-8.

¹² *Lettere*, I, 40.

¹³ *Ibid.*, 40-41.

qualcheduno che lo sovvenga, se non vi è stato per lo passato, o che almeno possa appresso sovvenirlo. Tanto più che vi sono i Vescovi dati a questi luoghi, e sono tenuti a provvedervi, ecc.; sicché almeno *aliter subveniri potest*, onde restino scusati i particolari di andarci. O se affatto è destituito questo paese, deve suppersi che, essendovi tanti soggetti che sono chiamati e mandati ai luoghi derelitti, questo luogo l'abbiano abbandonato per non esserci speranza di profitto »¹⁴.

Il 4 agosto il p. Pagano rispondeva ad Alfonso, ordinandogli di accantonare definitivamente il problema che gli aveva esposto. Il Santo annotò laconicamente nel suo *Diario* la risposta dell'Oratorio: « Pagano. Infedeli, o eretici non se ne parli più per tutta la vita »¹⁵.

Analoga risposta Alfonso aveva ricevuto anche da mgr Falcoia, nella cui lettera del 20 luglio si legge: « Certo è, che la vostra ispirazione d'aiutare l'anime abbandonate del Capo di Buona Speranza è da Dio, ed è buona, per conseguenza. Ma io la bramo, con S[ua] D[ivina] M[agist]r[ia], miglior e più vasta. Caro mio, perché desiderate d'aiutare quelle anime abbandonate, e non tant'altre pure, che si trovano in simili necessità, ed abbandoni nel resto tutto dell'Africa, dell'Asia, dell'America, de' Paesi incogniti, e dell'Europa istessa? Non sono anime quelle? Non sono come la vostra? Non sono Immagini di Dio benedetto? Non costano sangue a Gesù Cristo? Non sono capaci di eterna beatitudine? Non sono in procinto d'eterna dannazione? Perché, caro mio, non sente pietà per quelle ancora, e non ha stimoli cocenti d'aiutarle? Questo è l'intento dell'Istituto: qui devono collimare tutt'i nostri desideri: in tutto questo avemo d'aiutare Gesù Cristo: per tutti devono dilatarsi i spazi della nostra carità. Voi solo potreste far tanto? Gesù Cristo medesimo volle la cooperazione, e l'aiuto degli Apostoli, e Discepoli, e poi l'aiuto nostro, quantunque potesse far tutto da per sé solo. Or che potreste fare voi solo? [...] Potrete contribuire assai meglio a quelli soccorsi per quelle grandi, e somme necessità, senz'andar voi, per ora (quidquid sit di quello che ci mostrerà appresso il Signore) »¹⁶.

¹⁴ *Ibid.*, 41-42.

¹⁵ O. GREGORIO, *S. Alfonso e le missioni estere*, in *S. Alfonso*, 23 (Pagani, 1952) 167.

¹⁶ T. FALCOIA, *Lettere a S. Alfonso de Liguori, Ripa, Sportelli, Crostarosa*, a cura di O. Gregorio, Roma 1963, 222; Cfr *Analecta CSSR*, 11 (1932) 364. A proposito di Falcoia, scrive Pellegrino: « Non manca di consigliare ai missionari [popolari] l'imitazione di San Francesco Saverio e allo stesso Alfonso de Liguori la lettura costante di opere che trattino della storia delle missioni. Ed egli stesso sembra tenersi informato su tale argomento, se possiede, intorno al 1735, una *Histoire de*

Al lettore potrà forse sembrare pavido — o, quanto meno, eccessivamente cauto — l'atteggiamento delle guide spirituali di Alfonso, e troppo acquiescente il comportamento di quest'ultimo. Quasi che il Santo desiderasse unicamente tacitare la propria coscienza, accontentandosi di qualunque argomento gli venisse suggerito per la soluzione dei suoi dubbi.

In realtà tale comportamento fu prudente e saggio, come le vicende della vita di Alfonso e della sua Congregazione hanno in seguito dimostrato. Anche nell'eventualità di poter risolvere le difficoltà di vario genere che le circostanze presentavano, che senso avrebbe avuto che il Fondatore partisse per terre lontane, prima che l'Istituto mettesse salde radici? Il rischio che la pianticella avvizzisse prima di raggiungere la piena maturità era tutt'altro che irrealistico. Anche se è vero che la storia non si fa con i se, è lecito immaginare cosa sarebbe potuto accadere alla Congregazione del SS. Redentore, esaminando le vicende di Istituti analoghi ad essa. Prendiamo, ad esempio, il caso dei Missionari di S. Giovanni Battista (o Battistini)¹⁷, fondati a Genova nel 1749 da Domenico Francesco Olivieri (1691-1766)¹⁸. Approvati dalla Santa Sede nel 1755 (« Congregatio Sacerdotum Saecularium Missionariorum de Sancto Ioanne Baptista »), vennero posti sotto la giurisdizione di Propaganda Fide. Il loro scopo consisteva nella predicazione del vangelo tra gli infedeli e gli eretici, ed era così perentoriamente circoscritto, da interdire in maniera tassativa nei Paesi cattolici sia la predicazione, sia la confessione delle donne. I Battistini formavano un Istituto di vita comune senza i tre voti clas-

l'Eglise du Japon [di J. GRASSET], che invia poi al de Liguori». B. PELLEGRINO, *Pietà e direzione spirituale nell'epistolario di Tommaso Falcoia*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, a. 30 (1976) 481-482. I primi Redentoristi — appartenenti alla provincia d'Inghilterra — si stabilirono nell'attuale Repubblica Sudafricana nel 1912. Nel 1946 la loro missione divenne vice-provincia, continuando a dipendere dalla provincia madre. *Analecta CSSR*, 21 (1949) 120-124. Un riconoscimento della validità del lavoro svolto in Sud Africa dai Redentoristi in questo periodo può scorgersi anche nella seguente notizia, pubblicata dall'*Osservatore Romano* del 10 XI 1984: « Sua Santità Giovanni Paolo II ha promosso alla Chiesa Metropolitana di Cape Town (Sud Africa), Sua Eccellenza Reverendissima Monsignor Stephen Naidoo, della Congregazione del SS.mo Redentore. Vescovo titolare di Acque fluvie, finora Ausiliare dell'Eminentissimo Arcivescovo Dimissionario ».

¹⁷ Cfr. M. MARTÍNEZ CUESTA, *Missionari di S. Giovanni Battista*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, V, Roma 1978, 1483-1484. Il 13 IX 1788, in un ricorso a Propaganda Fide, il superiore generale dei Battistini chiedeva che venissero concesse al suo Istituto le facoltà che avevano già ottenuto « le moderne Congregazioni del SS. Redentore, dei Passionisti, di Gesù Nazareno ». APF, SC, Missioni, vol. 7 (1788-1799) f. 67'.

¹⁸ Sull'Olivieri, cfr. M. MARTÍNEZ CUESTA, *O.D.F.*, in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VI, Roma 1980, 714-715.

sici, senza costituzioni e senza abito proprio (in un secondo tempo adottarono quello dei Lazzaristi). Emettevano però il voto di stabilità nell'Istituto, e quello di recarsi nelle missioni a cui la Santa Sede li avrebbe destinati. I primi Battistini partirono nel 1753 e nel 1755 per la Bulgaria¹⁹. Nel 1763 si recarono nel Caucaso²⁰. Negli ultimi due decenni del '700 ebbero un notevole sviluppo, raggiungendo anche l'India e la Cina²¹. Ma la soppressione napoleonica del 1809 recise le radici dell'Istituto in Italia, segnandone la fine. Nel 1813 alcuni suoi membri lo richiamarono in vita, ma verso il 1850 esso si estinse definitivamente²².

Anche se — come abbiamo visto — le guide spirituali di S. Alfonso lo avevano convinto ad orientare in altra direzione il suo zelo apostolico, fin dai primi tempi sull'Istituto da lui fondato l'ideale delle missioni estere esercitò un notevole fascino.

Tra le numerose prove che possediamo, ci limiteremo ad addurre le seguenti.

Nel testo delle regole presentato nel 1742 al vescovo di Nocera, per ottenere l'autorizzazione a fondare una casa a Pagani — un testo quasi identico venne inoltrato nel 1745 al vescovo di Bovino, in occasione della fondazione di Deliceto²³ — si legge: « Circa la radicale virtù della santa Fede [...] Sarà ognuno pronto ad andare nei paesi degl'infedeli, e miscredenti, quando fosse a tal impiego conosciuto abile dal Superiore Generale, e vi fosse avviato dall'autorità del Sommo Pontefice. Pregheranno quotidianamente [...] per tutti quelli che faticano nel promuovere la santa Fede specialmente nei paesi degli infedeli per la conversione dei quali ognuno assumerà qualche mortificazione particolare colla licenza e permesso del superiore. Nel principio dell'anno ognuno caverà a sorte da una bussola un bollettino ove sia scritta qualche regione o paese d'infedeli o eretici: acciò prenda a petto per tutto quell'anno la conversione di

¹⁹ R. JANIN, *Bulgarie*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, X (1938) 1188.

²⁰ Cfr. nota 47.

²¹ Sul viaggio in Cina (1780-1782) — via Lisbona e Goa — dei missionari battistini: F.G. Della Torre e G.B. Marchini, cfr. ASV, Segreteria di Stato, Nunziatura di Portogallo, Reg. 123, ff. 40, 42-43, 70. Cfr. anche NARDI, *Cinesi* cit., 413, 416, 418, 451, 453, 621, 624; G. ORLANDI, *La diffusione del pensiero di S. Alfonso in India. Il contributo del p. Giuseppe Maffei CM (1739-1815)*, in *Spic. Hist.* 30 (1982) 303-321.

²² R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, Paris 1972, 202, 217, 224.

²³ *Regole e Costituzioni primitive dei Missionari Redentoristi, 1732-1749*, a cura di O. Gregorio e A. Sampers, in *Spic. Hist.* 16 (1968) 294.

quelli a forza di orazioni e mortificazioni »²⁴. Il testo presentato al vescovo di Conza nel 1746, in vista della fondazione di Materdomini, prevedeva l'emissione di un particolare voto di recarsi nelle missioni estere: « Ogn'uno ardentemente desideri d'esser mandato alle missioni degl'infedeli, non solo per la salute di quei miserabili, ma anche per la brama di patire e dar la vita per la santa fede, per rendersi così simili a Gesù Cristo. Onde ciascuno sarà pronto a queste missioni, sempre che vi sarà mandato dal Rettore Maggiore ed animato dall'autorità del Sommo Pontefice. E di ciò gli soggetti dell'Istituto ne faranno voto particolarmente, arrivati all'età di trenta tre anni compiti »²⁵. Nella formula ufficiale della professione del 1740, S. Alfonso aggiunse di proprio pugno le seguenti parole: « Di più fo voto d'obbedienza col voto anche annesso di andare alle missioni ancora degli infedeli, quando vi sarò mandato dal Sommo Pontefice o dal Rettor Maggiore di questa Congregazione »²⁶. Però nelle regole approvate dalla Santa Sede nel 1749 non si faceva più menzione di tale voto. Era stato l'arcivescovo di Napoli card. Giuseppe Spinelli a suggerire di eliminarlo come superfluo²⁷.

Possediamo anche alcune testimonianze che provano come il desiderio di impegnarsi nelle missioni estere non si esprimesse solo su un piano normativo, astratto.

Ad esempio, il 7 gennaio 1747 il p. Paolo Cafaro (1707-1753) scriveva al p. Giovanni Mazzini (1704-1792), suo direttore spirituale: « Non so se lo Spirito di Dio o lo spirito della superbia mi spinge stamattina 7 del corrente a scrivere a Vostra Paternità esponendole l'antico mio desiderio d'offerirmi al P. Rettor Maggiore per le missioni degl'infedeli »²⁸. Due anni dopo, in occasione del capitolo generale del 1749, il p. Carmine Focchi (1721-1776) ed il p. Celestino De Robertis (1719-1807) si offrirono con voto a recarsi nelle missioni estere, desiderosi di autenticare la verità della fede con il loro sangue²⁹. Nel 1752 il novizio Emilio Pacifico³⁰ — anche a nome

²⁴ *Ibid.*; GREGORIO, *S. Alfonso* cit., 168.

²⁵ *Regole* cit., 351; cfr 282-283.

²⁶ *Analecta CSSR*, 1 (1922) 44.

²⁷ R. TELLERIA, *San Alfonso Maria de Ligorio*, I, Madrid 1950, 447; GREGORIO, *S. Alfonso* cit., 168.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ AGR, Cap. Gen. 1749; cfr. TELLERIA, *San Alfonso* cit., I, 617. Cfr. nota 117.

³⁰ Il nome di Emilio Pacifico non figura nei cataloghi generali conservati in AGR. Probabilmente non giunse alla conclusione del noviziato. Cfr però KUNTZ, V, 41; X, 337.

dei confratelli Vincenzo Striano³¹, Pietro Picone³² e Ignazio Fiore³³ — chiese a S. Alfonso di essere inviato nelle missioni del Giappone: « abbiamo un desiderio ardentissimo di dare il sangue e la vita per Gesù Cristo nel Giappone e di salvare quelle povere anime per le quali va a vuoto il Sangue di Gesù Cristo. Per l'amore di Gesù Cristo e di Maria SS. e per l'amore ch'avete per l'anime, il desiderio d'aiutar le quali v'ha spinto a fondare questa santa Congregazione, vi preghiamo a concederci la grazia d'andarvi, non ora, ma quando sarà tempo »³⁴. Chissà se il Santo sorrise, leggendo quest'ultima clausola! E' certo invece che egli non lasciò senza risposta il messaggio indirizzatogli dai suddetti giovani novizi, ai quali scrisse: « Figli miei, sì signore, sempre che mi farete conoscere colle prove che avete veramente lo spirito di missione per gl'Infedeli, non ho difficoltà di mandarvici [...] E così state attenti, che da oggi avanti qualcheduno non vi dica: E tu sei quello che vuoi andare al Giappone? »³⁵.

2. - La missione in Mesopotamia: storia di un sogno svanito

L'occasione per concretizzare il desiderio di inviare dei missionari Oltremare sembrò presentarsi nel 1758. Il 18 luglio di quell'anno S. Alfonso comunicò ai confratelli la richiesta della Santa Sede « di giovani per le missioni straniere dell'Asia, ove varî popoli di setta Nestoriana han domandato con premurose istanze essere ammaestrati ne' Dommi cattolici, per unirsi alla Chiesa Romana, in cui la grazia del Signore fa conoscere trovarsi l'eterna salute. Ecco già aperto un vasto campo, ove la messe si fa vedere già bionda, e non aspetta che zelanti operarî per esser recisa »³⁶. Le attese del Santo

³¹ Vincenzo Striano, di Nocera, venne ammesso al noviziato il 1° IV 1752, all'età di 17 anni. Emise la professione a Pagani il 5 V 1753. Venne licenziato dalla Congregazione il 20 V 1761, ma riammesso in punto di morte. AGR, Cat. Gen., IV, 12'; KUNTZ, V, 41; X, 337.

³² Pietro Picone, nato a Manocalzati (AV) il 21 V 1733, venne ammesso alla vestizione il 21 VI 1752 e alla professione il 21 VI 1753, a Materdomini, dove si trovava per ragioni di salute (tubercolosi). Morì ivi il 9 XI 1754. F. MINERVINO, *Catalogo dei Redentoristi d'Italia (1732-1841) e dei Redentoristi delle Provincie Meridionali d'Italia (1841-1869)*, Roma 1978, 206.

³³ Ignazio Fiore, nato a Riccia (CB) il 10 XII 1730, venne ammesso alla vestizione il 21 VI 1752 e alla professione il 21 VI 1753, a Pagani. Morì il 24 XI 1774 di tubercolosi. *Ibid.*, 75.

³⁴ O. GREGORIO, *L'ideale missionario del Giappone*, in S. Alfonso, 29 (1958) 76.

³⁵ *Lettere*, I, 397. Cfr. GREGORIO, S. Alfonso cit., 169; TELLERIA, San Alfonso cit., I, 618.

³⁶ *Lettere*, I, 393-394; TANNOLA, II, 286-287.

non furono deluse; dato che non solo giovani chierici e novizi accolsero con entusiasmo la proposta, ma anche confratelli maturi e anziani come il p. Fiocchi e il p. Francesco Margotta (1699-1764)³⁷. Alfonso scrisse l'11 agosto al p. Gaspare Caione (1722-1809), rettore dello studentato teologico di Caposele: « Mi rallegro e consolo delle richieste fattemi di andare agli Infedeli. S'intende sempre colla subordinazione all'obbedienza, poiché io non posso mandare tutti quelli che hanno cercato, ma bisogna che il Signore mi faccia conoscere chi veramente è chiamato e chi no »³⁸. Il Santo aveva scritto anche ai giovani studenti di filosofia di Ciorani. Nella lettera loro indirizzata il 27 luglio si legge³⁹: « Fratelli miei, mi sono consolato nel ricevere le vostre lettere di richiesta, e non pensate che finga. Io ho tutto il desiderio di vedere andare più giovani de' nostri agli infedeli, a dar la vita per Gesù Cristo; ma bisogna che io mi assicuri dello spirito e della perseveranza di ciascuno: perciò vi prego ora di attendere allo studio (perché si han da terminare gli studi, mentre, prima di andare, avete da essere esaminati a Roma)⁴⁰ e prima di tutto ad unirvi con Gesù Cristo. Chi non va agl'infedeli ben provveduto d'amore a Gesù Cristo e di desiderio di patire, sta in pericolo di perdere l'anima e la fede. Chi persevera poi in questo desiderio, è bene che ogni tanto, cioè ogni nove o dieci mesi, mi rinnovi la richiesta⁴¹. Frattanto stringetevi con Gesù Cristo, e pregatelo ogni giorno che vi faccia degni di questa grazia ».

³⁷ TELLERIA, *San Alfonso* cit., I, 619.

³⁸ *Lettere*, I, 366.

³⁹ *Ibid.*, 395.

⁴⁰ Tale affermazione di S. Alfonso non è esatta. In realtà venivano esaminati a Roma gli aspiranti missionari che si trovavano nella Città Eterna, o nelle vicinanze. Quanto agli altri, ci si accertava della loro idoneità per mezzo del vescovo del luogo, al quale Propaganda Fide chiedeva un rapporto. In caso di giudizio positivo, i candidati venivano sottoposti ad esame, sempre dal vescovo, su una serie di argomenti contenuti in un questionario trasmesso da Propaganda. Cfr *Quaestiones pro examine Missionariorum* (1777), in APF, Missioni, vol. 4 (1741-1760) ff. 623-624'. Talora i missionari rientrati in Patria e desiderosi di tornare in missione, venivano sottoposti a nuove indagini. Per es., il 22 XII 1759 Propaganda pregava l'arcivescovo di Salerno di riferire sul p. Gioacchino da Monteforte OFM, dimorante nel convento di Bracigliano, reduce da una lunga permanenza « nelle Missioni tra gl'Infedeli », nelle quali desiderava tornare. Nella lettera si legge: « Non v'è chi non convenga, ch'egli alla dottrina sufficiente accompagni il costume esemplare, ma viene altresì supposto, che abbia uno zelo alquanto fervido ed austero, né sia dotato di quella prudenza, di cui conviene far uso tra nazioni miste e poco culte ». APF, *Lettere*, vol. 194 (a. 1759) f. 21'.

⁴¹ Questa frase lascia supporre che S. Alfonso ritenesse di dover fornire anche in seguito altri missionari a Propaganda Fide, oltre al drappello iniziale che allora gli era stato chiesto.

L'appello in favore delle missioni estere era stato un test che aveva riempito di gioia il Fondatore: « Al presente abbiamo tanti giovani di gran talento e spirito, che possono fare una gran riuscita. Saranno da 25 giovani che mi han domandato di andare agli Infedeli, ma di cuore e con fervore sì grande, che mi hanno consolato »⁴².

Non sappiamo se la richiesta di missionari era stata rivolta ad Alfonso dalla Santa Sede per mezzo del nunzio, o direttamente dalla S. Congregazione di Propaganda Fide. Prefetto di quest'ultima era il card. Spinelli, al quale come ex arcivescovo di Napoli era ben noto lo zelo apostolico di S. Alfonso. E' probabile che il porporato — ora che non aveva più la responsabilità dell'archidiocesi partenopea, ed era venuto a contatto con urgenze pastorali ben più impellenti di quelle del Mezzogiorno d'Italia — fosse diventato meno restio a permettere un inserimento dei Redentoristi nelle missioni estere⁴³. Ad ogni modo, è chiaro che la richiesta inoltrata a S. Alfonso di missionari da inviare tra i Nestoriani di Mesopotamia non poteva essere fatta all'insaputa del prefetto di Propaganda Fide⁴⁴.

In quel periodo le autorità romane erano alla ricerca di personale da destinare a varie missioni. Non sorprende che si rivolgessero anche ai nuovi Istituti, nei quali era ancora intatto il fervore delle origini, oltre al desiderio di fornire alla Santa Sede prove concrete del loro zelo apostolico.

Già si è parlato dei Battistini, e delle loro spedizioni missionarie in Bulgaria (1753 e 1755) e nel Caucaso (1763). Inizialmente quest'ultimo territorio era stato assegnato ai Passionisti⁴⁵. Infatti, nella primavera del 1758 — verosimilmente, nella stessa occasione in cui aveva preso contatto con S. Alfonso — Propaganda Fide si era rivolta a S. Paolo della Croce, chiedendogli missionari per il Caucaso⁴⁶. Il Santo aveva accettato di buon grado, scegliendo anche i padri da inviare. Ben presto però gli venne comunicato che il campo apostolico assegnato ai suoi figli era stato cambiato: non più il Cau-

⁴² Queste frasi sono contenute in un poscritto alla lettera del 30 IX 1758, riservato ai sacerdoti. *Lettere*, I, 404.

⁴³ Cfr. nota 27.

⁴⁴ TELLERIA, *San Alfonso* cit., I, 618.

⁴⁵ L. RAVASI, *Il Servo di Dio Mons. Tommaso Struzzi*, Milano 1965, 111-117; C. CAUFIELD, *Terre di missione di S. Paolo della Croce*, Roma 1976, 17-23; F. GIORGINI, *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, I, Pescara 1981, 468-470; C.A. NASELLI, *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, II, Pescara 1981, 355.

⁴⁶ RAVASI, *Il Servo di Dio* cit., 111; CAUFIELD, *Terre* cit., 11-16; GIORGINI, *Storia* cit., 469; NASELLI, *Storia* cit., 27, 356.

caso, nel quale sarebbero andati i Battistini⁴⁷, ma la Valacchia e la Moldavia⁴⁸. In agosto il segretario di Propaganda, mgr Niccolò Maria Antonelli⁴⁹, informava S. Paolo che, per il momento, non c'era più bisogno dei suoi missionari: « la missione ad infideles è ita in fumo »⁵⁰. Ma solo per il momento, perché nel luglio dell'anno successivo, cioè del 1759, erano in corso nuove trattative tra Propaganda Fide e i Passionisti « per concludere l'affare della missione ». Si era già stabilito di sottoporre all'esame previsto i missionari prescelti in ottobre o in novembre, fissandone la partenza nell'inverno, stagione ritenuta più adatta alla navigazione⁵¹.

Ma qual'era la nuova destinazione assegnata ai missionari passionisti? Da una lettera del 10 ottobre 1759 si apprende che S. Pao-

⁴⁷ « La missione del Caucaso, dove si supponeva che vi fossero discendenti di genovesi ivi rifugiatisi quando i turchi avevano occupata la colonia genovese di Trebizonda, non fu più affidata ai passionisti perché tra i designati non vi era alcun genovese. Infatti fu affidata ai sacerdoti genovesi della Congregazione di S. Giovanni Battista ». GIORGINI, *Storia* cit., 469; NASELLI, *Storia* cit., 27, 356; A. ESZER, *Missionen im Halbrund der Länder zwischen Schwarzem Meer, Kaspisee und Persischem Golf: Krim, Kaukaien, Georgien und Persien*, in AA.VV., *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum*, a cura di J. Metzler, II, Rom-Freiburg-Wien 1973, 440. Secondo le informazioni pervenute a Propaganda Fide, i suddetti discendenti dei genovesi di Trebizonda erano stanziati nel Caucaso in 60 villaggi fortificati. Possedevano libri sacri (scritti in genovese?), di cui non comprendevano più il contenuto, ed erano disposti ad abbracciare la fede di chi glielo avesse spiegato. Era questo il motivo dell'invio nel Caucaso di missionari genovesi. Cfr APF, Acta, vol. 128 (1757) ff. 155-163; APF, Lettere, col. 192 (a. 1758) ff. 53-53', 474-478'. Sulla presenza genovese in quest'area, cfr G.G. MUSSO, *I genovesi e il Levante tra medioevo ed età moderna. Ricerche d'archivio*, in AA.VV., *Genova, la Liguria e l'Oltremare tra medioevo ed età moderna. Studi e ricerche d'archivio*, a cura di R. Belvederi, II, Genova 1976, 65-160; A. AGOSTO, *Orientamenti sulle fonti documentarie dell'Archivio di Stato di Genova, per la storia dei genovesi nella Russia Meridionale*, *ibid.*, III, Genova 1979, 9-38.

⁴⁸ CAUFIELD, *Terre* cit., 17-23; GIORGINI, *Storia* cit., 469; NASELLI, 355-358.

⁴⁹ Sul card. Niccolò Maria Antonelli (1698-1767), promosso alla porpora il 24 IX 1759, cfr R. RITZLER-P. SEFRIN, *Hierarchia catholica*, VI, Patavii 1958, 22; E. GENCARELLI, *A.N.M.*, in *Dizionario biografico degli italiani*, III, Roma 1961, 500. Cfr. note 83 e 133.

⁵⁰ E. ZOFFOLI, *S. Paolo della Croce*, I, Roma 1963, 1073. Il 9 IV 1758 il p. Tommaso Struzzi (1706-1780), procuratore generale dei Passionisti e futuro vescovo, scriveva da Ceccano al segretario di Propaganda Fide, informandolo che il p. Paolo della Croce, in quel periodo a Vetralla, aveva già scelto i tre padri — sui 30 circa che si erano offerti — per la « nota missione ad infideles ». Non ne aveva comunicato i nomi, dato che Propaganda Fide gli aveva concesso quattro mesi per farlo. Il p. Struzzi, dopo aver pregato il prelado di attendere un po', concludeva: « Ho viva fiducia nel Signor nostro Gesù Cristo, che questa povera Congregazione allevierà sempre piante abili per portare il Santissimo Nome di Dio, e per piantare la Croce in paesi infedeli; giacché ora s'apre si lieta via. Prego per tanto l'innata bontà di V.S. Ill.ma a voler rimirare con occhio parziale questo povero Istituto nascente, ed agevolare, per quanto si può, questo negozio, che è di tanta Gloria di Dio, e di tant'aiuto a quelle povere abbandonate anime. Sono ansioso d'ulteriori suoi comandi, e di quelle istruzioni che sono necessarie per ultimare questo sì premuroso affare ». APF, Missioni, vol. 4 (1741-1760) ff. 282-282'.

⁵¹ ZOFFOLI, *S. Paolo* cit., I, 1074.

lo era stato avvertito che Propaganda Fide attendeva « lettere dalla Mesopotamia dalle quali — come il Santo scriveva a un confratello — si rivelerà o l'andare o il restare e chiameranno per l'esame in novembre prossimo »⁵².

Queste notizie sono molto importanti anche per noi, dato che ci informano che almeno dal luglio del 1759 i Passionisti erano subentrati ai Redentoristi nel progetto di inviare missionari in Mesopotamia. In realtà neppure il loro tentativo ebbe successo, per ragioni che non sono mai state completamente chiarite⁵³.

Neppure il vero motivo per cui le trattative delle autorità romane con S. Alfonso non ebbero una conclusione positiva ci è noto. A detta del p. Giovanni Battista Di Costanzo (1743-1801) e del p. Gaspare Caione, esso consistette nella pretesa avanzata da Propaganda Fide che i missionari redentoristi da inviare in Mesopotamia si staccassero dall'Istituto, per passare alla completa dipendenza della S. Congregazione come sacerdoti diocesani: proposta evidentemente inaccettabile per qualsiasi superiore religioso⁵⁴. Ma tale versione dei fatti non è suffragata da prove. Anzi, i dati in nostro possesso ci assicurano che la Santa Sede insisteva per mantenere saldi i vincoli giuridici tra i missionari e i rispettivi Istituti. Basti a provarlo il decreto del 29 IV 1754, emanato da Benedetto XIV per i missionari di alcune provincie del Medio Oriente, tra cui la Mesopotamia. In tale documento leggiamo tra l'altro: « Regularium cuiuscumque Ordinis et Instituti in praefatis Provinciis commorantium salva sint exemptiones et privilegia a Sede Apostolica concessa, exceptis casibus, in quibus ex dispositione Sacri Concilii Tridentini, aut Constitutionum Apostolicarum subiiciuntur Episcopis »⁵⁵.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, 1074-1075. Talora lo zelo apostolico degli aspiranti missionari era frenato da svariate difficoltà, di carattere politico, economico, ecc., come provano i seguenti esempi. Per motivi economici, nel 1758 Propaganda Fide aveva accolto solo due dei tre missionari proposti da S. Paolo della Croce per il Caucaso. RAVASI, *Il Servo di Dio* cit., 111. Nel maggio dello stesso anno, la S. Congregazione ordinò ai missionari barnabiti B. Avenati e G. Cortenovis — a Lisbona, in attesa di prendere il mare per la Birmania — di rientrare in Italia, a motivo della situazione venutasi nel frattempo a creare nel Paese di destinazione. APF, *Lettere*, vol. 193 (a. 1758) ff. 62^v-65. Il 5 I 1759 Propaganda scriveva al superiore del Collegio dei Cinesi di Napoli che era sospesa la partenza di missionari, semplicemente perché non vi era, per il momento, « precisa necessità di spedire alla Cina novelli operai ». *Ibid.*, vol. 194 (a. 1759) f. 3.

⁵⁴ TELLERIA, *San Alfonso* cit., I, 620.

⁵⁵ APF, CP, vol. 122, Mesopotamia (1754-1758) ff. 36'-37. Il documento ribadiva anche l'obbligo per i missionari religiosi di portare l'abito del loro Istituto. *Ibid.*, ff. 39'-40. In un « Summarium Decretorum Sac. Congregationis de Propaganda Fide »

Il motivo per cui la missione di Mesopotamia rimase per S. Alfonso e per i suoi figli un sogno irrealizzato va dunque cercato in altra direzione. Dal momento che esso doveva essere identico, o quanto meno analogo a quello che aveva fatto sfumare la spedizione passionista, è per noi di notevole interesse sapere ciò che è stato scritto su quest'ultima, per esempio da Caspar Caufield⁵⁶ che ha approfondito l'argomento.

Come è noto, nel periodo di cui ci stiamo occupando la Mesopotamia costituiva una provincia dell'Impero ottomano⁵⁷. La piccola minoranza cristiana era suddivisa in tre ceppi: Caldei⁵⁸, Armeni e Siriani, ciascuno dei quali a sua volta suddiviso in due rami, quello cattolico e quello scismatico. « Ogni ramo era retto da un Patriarca: tre cattolici e tre scismatici. Fra tutti questi vi erano alcuni Cattolici di rito latino. Il P. Domenico Lanza O.P.⁵⁹ disse giusto quando definì la Mesopotamia un labirinto »⁶⁰.

In quel periodo, in Mesopotamia operavano missionari occidentali appartenenti a tre Ordini: Carmelitani Scalzi, Cappuccini e Domenicani. Tutte le missioni si trovavano in città poste lungo il percorso del fiume Tigri. « I loro nomi con le rispettive missioni sono dal sud verso il nord: Bassora, nel Golfo Persico, con i Carmelitani francesi; Bagdad, la capitale, con i Carmelitani francesi; Mossul, con i Domenicani italiani; Mardin, con i Carmelitani francesi; Diarbekir con i Cappuccini francesi. Orbene, dove avrebbero dovuto essere insediati i Passionisti in questo complicato paesaggio religioso e missionario? Due regole empiriche della Propaganda Fide sono di aiuto per poterlo stabilire. Molto importante era l'armonia tra i missionari. Per questo motivo, una volta che i cardinali aves-

venne soppresso (in margine si legge: « Deleatur ») il n° 2 (« Communia pro Missionariis in genere »), che recitava così: « A Superioribus Regularibus partium Orientalium Missionarios in officii sui exercitio impediri inhihetur: ac Missionariis e contra exhibitis suae Missionis litteris officium suum exercere, etiam licentia Superiorum huiusmodi non obtenta, conceditur. 16 Iul. 1626 ». APF, Missioni, vol. 4 (1741-1760) f. 215.

⁵⁶ CAUFIELD, *Terre* cit.

⁵⁷ Un documento del tempo informava che « la Mesopotamia è una Provincia della Siria [...] nella stessa guisa che l'Italia abbraccia diversi Regni o Provincie, così la Siria abbraccia diversi Regni o Provincie ». APF, SOGG, vol. 782 (a. 1759) f. 441.

⁵⁸ L'esatta denominazione di quella costituita dai cattolici di questo rito è: « Chiesa Assiro-Caldea ». Cfr D. SHAMMON, *La Chiesa Assiro-Caldea*, in AA.VV., *Sacrae Congregationis* cit., II, 355.

⁵⁹ Il p. Lanza, partito dall'Italia nel gennaio del 1753, era giunto a destinazione il 31 I 1754. APF, SC, Serie I, Mesopotamia, vol. 6 (1751-1760) f. 395.

⁶⁰ CAUFIELD, *Terre* cit., 23-29.

sero assegnato un territorio ad un Ordine religioso, non avrebbero poi voluto introdurre altri Ordini religiosi. In secondo luogo, anche entro un territorio riservato ad un singolo Ordine, il desiderio della Propaganda era che ad ogni missione venisse affidata una o più Province religiose della stessa nazione, o della stessa formazione culturale e linguistica »⁶¹.

Applicando tali criteri, per via di esclusione Caufield giunge alla conclusione che ai Passionisti destinati alla Mesopotamia venisse assegnato quale campo d'azione Mossul. Egli scrive in proposito: « I Domenicani di Mossul si erano rivolti per nove volte alla Propaganda Fide per aprire un'altra missione in quell'area durante il periodo dal 1752 al 1755. Però nessun altro missionario era giunto. La difficoltà consisteva nel fatto che Mossul era stata riservata all'Ordine dei Domenicani. Ciò che venne a rompere la stasi dei Domenicani a Mossul fu una vibrata protesta al cardinale Spinelli da parte del P. Lanza che si lamentava di aver scritto parecchie lettere molto urgenti alla Sacra Congregazione, chiedendo aiuti e di non aver mai ricevuto alcuna risposta: 'Ho più volte scritto alla S. Congregazione di inviare qui due altri Religiosi quali servirebbero non solo d'aiuto a questa missione, ma ancora per lo stabilimento d'un'altra'. Pare che questa lettera fosse stata consegnata al cardinale Spinelli quando entrò nel conclave convocato a Roma il 15 maggio per eleggere il nuovo Papa. Sua Eminenza spedì una energica lettera di istruzioni, scritta di suo proprio pugno, indirizzata a qualcuno a Propaganda: 'è necessario rispondere al P. Lanza e dirgli che non s'è risposto perché le sue lettere nelle date accennate non si sono ricevute [...] ed avvisare che si spediscono i due Religiosi secondo lo stabilimento già fatto, acciocché se ne serva in quella maniera appunto che accenna. Ivi mettendomi a Mg.e Seg. circa le altre cose accennate nella lettera'. Queste chiare direttive, provenienti dal cardinale che aveva le maggiori probabilità di diventare il nuovo Pontefice, minacciava di diventare come un detonatore per i superiori domenicani in Italia responsabili di Mossul »⁶².

A questo punto è necessario aprire una parentesi. Fin dal 1681 si era costituito in Mesopotamia un patriarcato cattolico per la Chiesa Assiro-Caldea, in seguito all'adesione al cattolicesimo ed al rientro nella comunione con Roma del vescovo nestoriano di Diarbekir. Questi aveva avuto dei successori fino al gennaio del 1757, allorché era

⁶¹ *Ibid.*, 26.

⁶² *Ibid.*, 27.

morto il patriarca Giuseppe III. Sul seggio arcivescovile di Diarbekir gli subentrò Lazzaro Hindi, già alunno del Collegio Urbano, che assunse il nome di Timoteo. La Santa Sede non volle però concedergli il titolo di patriarca, a motivo « delle speranze sorte intorno all'unione del Patriarca Nestoriano di Babilonia Mar Elia XII residente nel convento di Rabban Hormisd presso Mossul ». Timoteo aveva accettato « gli ordini della Congregazione dicendosi pronto a riconoscere Mar Elia per proprio superiore e Patriarca qualora egli avesse abbracciato la fede cattolica »⁶³. Infatti Mar Elia, preoccupato del numero crescente di quanti abbandonavano il nestorianesimo per passare al cattolicesimo — mettendosi sotto la giurisdizione del patriarca cattolico di Diarbekir — fin dal 1735 aveva espresso al papa il « desiderio di stabilire l'unione con la Chiesa Cattolica, mandando la sua professione di fede che fu giudicata eretica, in quanto egli usava la stessa terminologia ambigua di Nestorio »⁶⁴. Dopo lunghe trattative durate fino al 1756, egli sottoscrisse finalmente una professione di fede cattolica. Perciò alla morte di Giuseppe III, patriarca di Diarbekir, la Santa Sede non aveva concesso a Timoteo — suo successore su quella sede arcivescovile — il titolo di patriarca, sperando che, dopo la recente professione di fede cattolica, Mar Elia XII e insieme a lui tutto il patriarcato nestoriano si unissero a Roma⁶⁵.

E' in questo contesto che va collocata la fondazione — avvenuta nel 1749, su richiesta di Benedetto XIV — della missione domenicana di Mossul: « Il Santo Padre aveva bisogno di accurate informazioni sulla liturgia e sacramenti dei Nestoriani e sul livello della condotta morale e dell'istruzione dei loro vescovi e preti. Per questa ragione egli invitò i Domenicani ad andare a Mossul »⁶⁶.

I superiori dell'Ordine si erano naturalmente posti il problema del reclutamento e della formazione del personale da inviare alla missione di Mossul. Scrive ancora Caufield: « Questa spedizione non fu presa alla leggera. Venne riorganizzato un Collegio missionario domenicano di Roma al quale vennero trasferite la chiesa e la casa religiosa di Nostra Signora del Rosario a Monte Mario, con l'annessa rendita annua di 1500 scudi. Questa rendita doveva servire ad educare quattro missionari all'anno per i primi dieci anni ed era aperto ai

⁶³ SHAMMON, *La Chiesa* cit., 361.

⁶⁴ *Ibid.*, 363.

⁶⁵ *Ibid.*, 364. Cfr la lettera di Propaganda Fide al p. Lanza, Roma 11 XI 1758. APF, Lettere, vol. 192 (a. 1758) f. 341'.

⁶⁶ CAUFIELD, *Terre* cit., 27.

Domenicani di età tra i 25 e 35 anni, laureati in filosofia e teologia. Il Collegio era diretto dal vicario generale della Congregazione di San Marco in Firenze. I primi due Domenicani che si recarono a Mossul si resero conto che il lavoro prometteva molto e poterono facilmente ricondurre in seno alla Chiesa parecchi Nestoriani, con i loro diaconi e preti. Questi successi furono messi a repentaglio dalla tirannia del Pascià Turco che si valeva di ogni pretesto per imporre multe esorbitanti, minacciando di metterli in prigione o di esiliarli. Evidentemente una missione di appoggio vicina nella quale i missionari potevano ritirarsi in caso di difficoltà con il Pascià era un'esigenza. Questo luogo favorevole si trovava a quattro giorni di cammino, sulle montagne del Kurdistan, in Amedia, dove viveva un Principe ben disposto ad aiutarli, che governava 400 villaggi non soggetti alla dominazione dei Turchi. P. Lanza spiegava queste necessità in ogni sua lettera: 'Se le EE.VV. manderanno qui due altri Padri [...] si fonderà un'altra missione, dalla quale ne speriamo gran frutto' »⁶⁷. A tali esigenze si aggiungeva quella ben più urgente di guidare il graduale inserimento nella Chiesa dei nestoriani — clero e popolo — che avevano abbracciato il cattolicesimo con Mar Elia XII⁶⁸. Reperire il personale necessario appariva tutt'altro che facile.

Scrive Caufield in proposito: « Quando l'arcivescovo Antonelli, dietro istruzioni del cardinale Spinelli, si mise a rivedere la situazione dei missionari a Mossul, egli pervenne alle seguenti conclusioni. Nei dieci anni dalla fondazione, solo tre Domenicani erano stati inviati nella missione di Mossul; solo dieci studenti avevano seguito il corso nel Collegio di Monte Mario; un solo studente, P. Leopoldo Soldini, si trovava colà al momento. In effetti la casa religiosa di Monte Mario serviva al solo scopo di alloggiare due o tre religiosi e fungere da luogo di villeggiatura per diversi illustri membri dell'Ordine. La Propaganda diede prova di pazienza. P. Leopoldo fu inviato a Mossul con l'ordine di viaggiare attraverso l'Italia fino a Venezia per cercare un altro missionario come compagno di viaggio, preferibilmente tra gli altri sette che avevano studiato a

⁶⁷ *Ibid.*, 27-28. Cfr note 75 e 79.

⁶⁸ Sulla situazione della comunità cattolica di Mossul, cfr le lettere scritte dal p. Francesco Torriani OP a Propaganda Fide, Mossul 30 V e 13 X 1756. APF, CP, vol. 122, Mesopotamia (1754-1758) ff. 344-350. In una « Relazione dello stato della Religione Cattolica appresso i Caldei in Mesopotamia », compilata in quel periodo dall'arcivescovo Timoteo di Diarbekir, si leggono i seguenti dati, relativi ai cattolici di rito caldeo: Babilonia, 400; Mossul, 6.000; Diarbekir, 5.000; Mardin, 3.000; Seert, 5.000; Media, 150; per un totale di 19.550 fedeli. APF, CP, vol. 122, Mesopotamia (1754-1758) f. 297.

Monte Mario e che non avevano mai lasciato l'Italia. La ricerca durò per diversi mesi. Alla fine salpò da solo da Venezia nel febbraio del 1759, scrivendo prima alla Propaganda che la sua ricerca era stata infruttuosa⁶⁹. A questo annuncio la Propaganda intentò un processo contro i Domenicani di San Marco a Firenze; fu iniziata un'indagine amministrativa destinata a trascinarsi per quasi quattro anni, al termine dei quali essi vennero riconosciuti colpevoli. Questa energica azione diede la più chiara dimostrazione del motivo per cui il cardinale Spinelli, nell'agosto del 1759, chiese a Paolo della Croce di inviare dei missionari in Mesopotamia. Ogni cosa fa ritenere che essi fossero stati destinati alla missione domenicana a Mossul per creare i quadri per una nuova missione nel Kurdistan »⁷⁰.

Ci mancano i dati necessari per controllare se questa ipotesi di Caufield corrisponde a verità. E in caso di risposta positiva, ciò che egli scrive del Kurdistan come probabile destinazione finale assegnata ai missionari passionisti nel 1759, potrebbe valere anche per la spedizione redentorista ventilata nel 1758? Nel maggio di tale anno — presumibilmente poco prima che le autorità romane intavolassero le trattative con S. Alfonso — Propaganda Fide aveva ricevuto una lettera del p. Lanza, che diceva fra l'altro: « Da molto tempo abbiamo ottimo mezzo di stabilire un'altra missione nel Kurdistan, cioè in Amedia, ed in Gezira; la qual cosa si è di somma importanza non solo per i cattolici, che sono colà dispersi senza assistenza, ma altresì per un grandissimo numero d'eretici abitanti in quelle montagne, i quali venendosi poco a poco [a] convertire, si porrebbe

⁶⁹ Il p. Soldini era partito da Roma nel settembre del 1758, giungendo a Venezia in ottobre. Nell'aprile del 1759 aveva preso il mare per Costantinopoli. Vi si era trattenuto fino al 7 ottobre, giorno della sua partenza per Cipro. Era giunto in quest'isola il 28 dello stesso mese, e tre giorni dopo a Laodicea. Arrivò ad Aleppo il 15 novembre, e vi sostò alcuni mesi in attesa di un'opportunità per recarsi a Mossul, dove giunse nel settembre del 1760. APF, SC, Serie I, Mesopotamia, vol. 6 (1751-1760) ff. 570, 572-575.

⁷⁰ CAUFIELD, *Terre cit.*, 28. L'invito per la Mesopotamia — inizialmente rivolto ai Redentoristi, poi ai Passionisti — poteva essere stato originato anche dal desiderio di Propaganda Fide di premere sui Domenicani per indurli a migliorare il funzionamento del Collegio di Monte Mario, e quindi a preparare un numero maggiore di missionari, da impiegare a tempo e a luogo. Si aggiunga inoltre che la S. Congregazione avvertiva la necessità di avere a Mossul degli osservatori più imparziali dei Domenicani. Infatti, in occasione delle trattative per l'unione dei Nestoriani con la Santa Sede, a Roma le informazioni del p. Lanza erano giudicate viziate da animosità e partito preso contro Mar Elia. Ciò impediva a Propaganda Fide di farsi un quadro esatto della situazione e di agire di conseguenza. SHAMMON, *La Chiesa cit.*, 264-265. Lo stato d'animo del p. Lanza — frutto di una serie di esperienze negative — è ben compendiato in questa sua frase: « Mai più crederò ad Orientali, quand'anche vedessi a fare miracoli. Iddio ci preservi dalle loro fraudolenti arti ». APF, SC, Serie I, Mesopotamia, vol. 6 (1751-1760) f. 589'.

la scure alla nestoriana eresia, rimasta radicata in quelle montagne »⁷¹.

Ma la speranza di stabilire una nuova missione nel Curdistan e di consolidare le posizioni a Mossul si affievolì in seguito all'arrivo di voci allarmanti provenienti dalla Mesopotamia. In base ad esse, Mar Elia XII aveva gettato la maschera, ripudiando l'unione con la Santa Sede che affermava di avere sottoscritto solo per opportunismo⁷². La lentezza e la precarietà delle comunicazioni rendevano difficile a Propaganda Fide farsi un quadro esatto della situazione⁷³. Qualora le voci giunte a Roma si fossero rivelate veritiere, era del tutto superfluo inviare nuovi missionari a Mossul: i Domenicani ivi stabiliti erano più che sufficienti alla cura della sparuta comunità cattolica superstita⁷⁴. Anzi, anche per loro si prospettava l'eventualità di cercare un nuovo campo apostolico, più tranquillo e meno sterile⁷⁵.

La notizia della defezione di Mar Elia, sulla cui autenticità peraltro le autorità romane erano rimaste a lungo incerte, indusse la S. Congregazione a conferire all'arcivescovo Timoteo di Diarbekir il

⁷¹ *Ibid.*, f. 395.

⁷² Cfr la lettera del p. Torriani a Propaganda Fide, Aleppo 6 I 1758. *Ibid.*, f. 170'. L'11 XI 1758 Propaganda Fide informava il p. Lanza di aver ricevuta la sua lettera, in cui si parlava « della infelice ricaduta di Mons. Elia Patriarca de' Nestoriani nella eresia, dopo la replicata professione da esso fatta della fede cattolica ». APF, Lettere, vol. 192 (a. 1758) f. 334.

⁷³ Propaganda Fide inviava le sue lettere in Mesopotamia via Costantinopoli, dove giungevano a cura dell'agente di Livorno o del nunzio a Vienna. I missionari si imbarcavano per il Levante o a Livorno o a Venezia. Cfr. *ibid.*, ff. 332-334', 524-524'. Cfr anche nota 69.

⁷⁴ Mentre il p. Soldini era a Venezia in attesa d'imbarcarsi, il 18 XI 1758 Propaganda Fide gli scrisse: « Nulla occorre di aggiungere a quanto le fu qui insinuato in voce riguardo a quelle Missioni [di Mesopotamia], essendosi di già inoltrate al P. Lanza le necessarie istruzioni. Laonde Ella al suo arrivo in Mossul non avrà, se non che a prendere dal medesimo Religioso direzione e notizie del vero stato delle cose, e coadiuvarlo nell'apostolico ministero. De' nuovi Compagni non occorre per ora di avere molta sollecitudine, convenendo di vedere a qual partito sarà per appigliarsi quel Patriarca, prima di spedire colà novelli Operai ». APF, Lettere, vol. 192 (a. 1758) f. 366'. Il 16 III 1760 p. Soldini scriveva da Mossul a Propaganda Fide: « So che le missioni di Mussol sono assai raffreddate, perché non si sa intendere chiaramente l'umore di quel Patriarca, onde tre [Domenicani] saremo troppi. Vederò come saranno li affari, e mi regolerò ». APF, SC, Serie I, Mesopotamia, vol. 6 (1751-1760) f. 576.

⁷⁵ Nella lettera del 18 XI 1758 al p. Soldini citata alla nota precedente, Propaganda Fide lo informava che gli inviava « il foglio delle solite facoltà concessele per il canale del S. Offizio, e la estensione delle medesime alli Regni della Media e della Persia, qualora, fatta dimora per un tempo congruo in Mossul, Ella conosca ivi inutile la sua opera, e le sue fatiche, e le si porga occasione favorevole d'impiegarle con speranza di qualche profitto ne' due Regni divisati ». APF, Lettere, vol. 192 (a. 1758) f. 366. Nella lettera del 6 I 1758 (cfr nota 72) p. Torriani prospettava a Propaganda Fide l'opportunità di fissare « un'altra casa », per esempio a Diarbekir. Anche perché, in caso di pericolo, i missionari di Mossul avrebbero potuto rifugiarsi. Cfr. nota 67.

titolo patriarcale⁷⁶. Si ventilò inoltre la possibilità che egli estendesse la sua giurisdizione anche a Mossul e al resto del territorio sottoposto a Mar Elia XII⁷⁷. Ma anche in tale eventualità ben ridotto sarebbe stato lo spazio accordato a Mossul ai missionari stranieri. Era ben nota la scarsa simpatia di Timoteo per loro, e la sua preferenza per il proprio clero, nonostante le carenze che questo presentava⁷⁸. Possiamo quindi concludere che in quel periodo praticamente nulle erano diventate le prospettive di impiego di nuovi missionari in quest'area. Specialmente per gli appartenenti ad Istituti diversi da quelli già stabiliti in Mesopotamia. Non va poi dimenticato che, quando i Domenicani invocavano l'invio di rinforzi dall'Italia, era sottinteso che si riferivano all'invio di loro confratelli. Ciò avrebbe permesso di realizzare un piano di rafforzamento dell'Ordine in Mesopotamia e nei territori circostanti⁷⁹.

In questo contesto, è chiaro che a Mossul non c'era posto né per i Redentoristi, né per i Passionisti. A sconsigliare l'invio dei primi vi era anzi una ragione supplementare. Per quanto possa sembrare strano, anche a migliaia di chilometri dall'Europa le controversie teologiche mantenevano allora tutta la loro virulenza. Come è noto, il fondatore dei Redentoristi era autore delle *Adnotationes in Busembaum*. Infatti, la *Theologia moralis* di S. Alfonso era nata nel 1748 come un commento della *Medulla theologiae moralis* del Gesuita tedesco Hermann Busembaum (1600-1668)⁸⁰. Quanto poco congeniale tale autore fosse ai Domenicani del tempo, anche a quelli inviati in Mesopotamia, lo apprendiamo dal p. Soldini che, il 16 marzo 1760,

⁷⁶ Nella precitata lettera dell'11 XI 1758 al p. Lanza (cfr nota 72), Propaganda Fide si augurava che Mar Elia « nel fondo del suo cuore » fosse rimasto cattolico, anche se a causa delle circostanze non poteva esternarlo.

⁷⁷ Propaganda Fide al p. Eugenio di S. Macario OCD a Mossul, Roma 1 XI 1758. APF, Lettere, vol. 192 (a. 1758) ff. 332'-333.

⁷⁸ Cfr « Relazione dello stato della Religione Cattolica appresso i Caldei in Mesopotamia » (cfr nota 68), ff. 301'-302; APF, SC, Serie I, Mesopotamia, vol. 6 (1751-1760) ff. 571', 584'.

⁷⁹ Nella lettera del 16 III 1760 (cfr. nota 74), il p. Soldini scriveva a Propaganda Fide: « Essendo in questa Città di Aleppo molta la messe, ma pochi li Operai, benché abbiano tutta la libertà di faticare, credo sarebbe ben fatto che due Regolari, e se non li dispiace aggiungerei della mia Religione, venissero a dimorarvi, tanto più che servirebbero di ricetto alli nostri di passaggio per l'Oriente; la cosa è assai facile, se l'Ambasciatore Veneto volesse accudirvi a Costantinopoli [...] Li nostri poi qui sarebbero assai graditi, e farebbero in qualche modo contrapeso alli Gesuiti e Capucini, quali come tutti di nazione francese vanno sempre d'accordo, onde unitamente alli Padri di Terra Santa potrebbero in qualche modo far prevalere la verità ».

⁸⁰ Cfr M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, I, La Haye-Louvain 1933, pp. 62-68.

mentre era ancora in viaggio dall'Italia per Mossul, scriveva ad un'alta personalità della curia romana: « Quivi li Padri Gesuiti non si contengono bene, prima [h]anno voltato in arabo la cattiva morale del Busembau[m], e si sa che vi sono moltissime proposizioni dannate, senza notarle, e così [h]anno appestato questi poveri preti maroniti e greci e soriani, che sono ignoranti, con la pessima dottrina di quel libro; detto male è assai grande e per quanto vedo irrimediabile, quando non si operi efficacissimamente da Vostra Eminenza, o con far proibire il libro, o con farlo ritirare da' Padri Minori Osservanti di Terra Santa »⁸¹. Il p. Soldini sentiva il dovere di insistere sull'argomento: « Io ho parlato a più persone di questo paese, e mi [h]anno assicurato che, prima che vi fossero Gesuiti, il popolo osservava il proprio rito, ma ora con la pessima loro dottrina favorevole alla libertà le massime della morale sono rilasciate in modo che, se non si levano totalmente questi falsi predicatori, il popolo anderà in buona parte dannato assieme co' loro direttori. Non sono in una parola diverse le loro operazioni e dottrine in queste parti da quelle dell'Italia, etc., ove per dominare e far soldo [h]anno allargato la morale di Gesù Cristo con evidente rovina dell'anime. Con tal razza di Missionari non è poi da stupirsi se nascono dissensioni e vada in rovina il bene già fatto, con scandalo delli Orientali e perdita delle Missioni »⁸².

Destinatario della lettera del p. Soldini era con ogni probabilità il card. Niccolò Maria Antonelli, che fino alla promozione alla porpora — conferitagli il 24 settembre 1759 — era stato segretario di Propaganda Fide⁸³. Dato il tono col quale il p. Soldini gli si rivolgeva, il cardinale doveva dividerne sia la valutazione dell'attività dei Gesuiti, sia l'orientamento dottrinale. Non meraviglierebbe quindi che quest'ultimo avesse indotto il card. Antonelli a favorire la sostituzione dei Redentoristi — la cui morale forse gli appariva trop-

⁸¹ Cfr. nota 74.

⁸² Tra gli esempi delle conseguenze pratiche del lassismo dei Gesuiti, il p. Soldini, adduceva l'uso introdotto tra i fedeli da loro diretti di mangiar pesce durante la quaresima, cosa che secondo le ultime norme stabilite da Roma non potevano permettere neppure i vescovi. Cfr. lettera citata a nota 74. Verso il 1760, il p. Lanza suggeriva di nominare un Domenicano superiore di tutti i confratelli di Mossul, Amedia « e luoghi vicini, e de' nostri Missionari Italiani di Persia, per così provvedere di Religiosi e quanto occorre ad ogni luogo secondo le circostanze e bisogni ». Cfr. nota 74.

⁸³ Che si trattasse dell'Antonelli, lo lascia supporre l'inizio della lettera scritta da Aleppo il 4 I 1760, in cui il p. Soldini si congratula col destinatario per la sua elevazione alla dignità cardinalizia, ed aggiunge: « mi dispiace d'aver perduto un Padre, ma mi consolo che si è cambiato in un Protettore ». APF, SC, Serie I, Mesopotamia, vol. 6 (1751-1760) f. 572. Cfr. anche nota 49.

po affine a quella dei Gesuiti — con i Passionisti, Istituto al quale era particolarmente legato⁸⁴ e che doveva sembrargli dottrinalmente più affidabile⁸⁵.

Il ricordo, e forse il rimpianto della missione di Mesopotamia continuò a restare impresso nella memoria di S. Alfonso. Nella sua opera *Vittorie dei Martiri*, pubblicata nel 1775, egli scrisse: « Naransi da buoni scrittori anche fra questi ultimi tempi molti acquisti nuovi fatti dalla Chiesa, così di eretici, come di pagani. Un autore erudito scrive che da non molto tempo in Transilvania si sono convertiti diecimila ariani [...]; inoltre di aver saputo da personaggi di conto che in Oriente e propriamente nella sola città di Aleppo in Sorìa quarantamila eretici Armeni, Melchiti e Soriani si sono uniti alla comunione Romana; e che di loro ogni giorno così nella Sorìa, come nella Palestina e nell'Egitto si fanno acquisti nuovi e copiosi: che nella Caldea son cresciuti i cattolici a' nostri giorni di molte migliaia: che alcuni vescovi Nestoriani ne' prossimi anni si sono a noi uniti: di più che in questo secolo si è convertito un buon numero di gentili nelle Indie e nella China »⁸⁶.

3. - Il caso del p. Antonio Mascia

Anche se le trattative intavolate nel 1758 si risolsero in un nulla di fatto, tra i Redentoristi italiani del '700 l'ideale delle missioni estere si mantenne vivo. Risulta ad esempio che nel 1775 un giovane padre si rivolse al p. Andrea Villani (1706-1792), vicario generale della Congregazione, chiedendogli il permesso di realizzare tale ideale. Il p. Villani — che, mentre S. Alfonso era vescovo di Sant'Agata dei Goti, reggeva le sorti dell'Istituto — rispose al confratello, esortandolo a secondare sempre le ispirazioni del Signore. Nello stesso tempo però lo invitava a tenere i piedi ben fissi per terra, impegnandosi nelle mansioni che gli erano state affidate dai superiori, cioè nella formazione dei chierici dell'Istituto. I giorni di festa, poi,

⁸⁴ Cfr la lettera di mgr Antonelli al p. Struzzieri. APF, Lettere, vol. 193 (a. 1758) f. 52.

⁸⁵ Sulla polemica tra S. Alfonso e il p. G.V. Patuzzi OP (1708-1768) — autore de *La causa del probabilismo richiamata all'esame da Mgr D. Alfonso de Liguori e convinta novellamente di falsità da Adelfo Dositeo*, Ferrara e Napoli 1764, e delle *Osservazioni teologiche sopra l'Apologia dell'Ill.mo e Rev.mo Mons. D. Alfonso de Liguori*, Venezia 1765 — cfr DE MEULEMEESTER, *Bibliographie* cit., I, 33, 119-120, 126-127, 130, 144, 147.

⁸⁶ Il brano è tratto da S. ALFONSO, *Vittorie dei Martiri*, in *Opere ascetiche*, X, Monza 1824, 18.

avrebbe dovuto adoperarsi « per la cultura di questa povera gente di campagna, confessando specialmente l'uomini » che frequentavano la chiesa dei Redentoristi (« Padre mio, *habemus Indas*⁸⁷ in Italia, specialmente in questo tempo »). Il Signore non avrebbe mancato, a tempo opportuno, di premiare la sua generosa disponibilità (Doc. 3, Allegato).

L'interlocutore del p. Villani da noi menzionato era il p. Antonio Mascia. Nato il 30 marzo 1746 a Sirico (ora Sirignano), diocesi di Nola e provincia di Terra di Lavoro, venne ammesso alla vestizione il 17 luglio 1763; emise i voti l'8 dicembre 1764, a Sant'Angelo a Cupolo; e venne ordinato sacerdote nella cattedrale di Nola il 23 maggio 1771, per le mani del vescovo diocesano Filippo Lopez y Royo⁸⁸. Non sappiamo se all'inizio dell'« affare del Regolamento » — che fu all'origine della divisione dell'Istituto in due rami — si trovava già nello Stato pontificio, o se vi giunse poco dopo. Ci risulta invece che dal 1781 — cioè, fin dal momento della fondazione di quella casa — era membro della comunità redentorista di Spello (diocesi di Foligno). Da qui nel 1782 si rivolse a mgr Stefano Borgia, segretario di Propaganda Fide, chiedendogli di inviarlo nelle missioni estere (Doc. 1). Lo apprendiamo dalla lettera che quattro anni dopo — il 29 luglio 1786 — il prelado gli inviò, in risposta ad una nuova sua richiesta (Doc. 1). Nella lettera, mgr Borgia lodava lo zelo apostolico del p. Mascia, ma ribadiva anche con fermezza che Propaganda Fide non voleva e non poteva avvalersi della sua opera: « per quelle ragioni, che già le dissi, e per altre, che non si possono mettere in carta ». Anche perché i superiori del p. Mascia non erano affatto convinti dell'autenticità di questa sua « seconda vocazione ». Era quindi perfettamente inutile interporre — come il p. Mascia aveva fatto — la mediazione di Filippo Borgia, fratello del prelado e Cavaliere di Malta⁸⁹.

Prima di procedere oltre, riteniamo opportuno illustrare la personalità e l'opera dell'interlocutore del p. Mascia.

Stefano Borgia nacque a Velletri il 3 dicembre 1731, e morì a Lione il 23 novembre 1804⁹⁰. Era nipote del card. Alessandro

⁸⁷ Cfr nota 131.

⁸⁸ MINERVINO, *Catalogo cit.*, 114. Cfr nota 128.

⁸⁹ F. BONAZZI, *Elenco dei Cavalieri del S.M. Ordine di S. Giovanni di Gerusalemme*, II, rist. anast., Bologna 1969, 23.

⁹⁰ H. ENZENSBERGER, B.S., in *Dizionario biografico degli italiani*, XII, Roma 1970, 739-752; W. HENKEL, *Kardinal Stefano Borgia als Sammler von Handschriften*, in *Euntes Docete*, 22 (1969) 552-564; F. MARGIOTTI, *Materiale missionario nel Fondo Borgia*

Borgia (1682-1764), vescovo di Nocera Umbra (1716-1724), poi arcivescovo di Fermo (1724-1764)⁹¹. Stefano il 25 novembre 1758 fu nominato governatore di Benevento, carica che tenne fino al 1764, allorché fu richiamato a Roma e nominato segretario della S. Congregazione delle Indulgenze. L'anno seguente venne ordinato sacerdote. Nel 1770 passò alla S. Congregazione di Propaganda Fide, al cui servizio rimase per la maggior parte del resto della sua vita: prima in qualità di segretario (1770-1789), poi come pro-prefetto (1798-1800) e prefetto (1802-1804). Ottenne la porpora nel 1789.

Di lui è stato scritto che « lo si può considerare tra i Cardinali più colti di tutti i tempi per la sua versatezza in quasi tutti i campi del sapere. La storia e l'archeologia erano la sua specialità, grazie al museo della casa paterna a Velletri. In queste due scienze mostrò egli la sua passione di collezionista che guadagnò al museo di Velletri l'importanza di cui gode »⁹². A differenza dello zio cardinale, che disapprovava « il rigorismo del Querini e di Daniello Concina [...] seguendo il parere dei gesuiti che lo attorniavano », Stefano « non era certamente un filogesuita, come lo accusavano alcuni scritti satirici: anzi, animato da un grande fervore religioso, intrattenne amichevoli rapporti con numerosi simpatizzanti romani di Port-Royal frequentando per vari anni le riunioni della Chiesa Nuova »⁹³.

Il p. Mascia doveva aver conosciuto Stefano Borgia a Sant'Angelo a Cupolo, dove egli fece il noviziato e dove l'allora governatore

Latino della Biblioteca Apostolica Vaticana, in *Euntes Docete*, 21 (1968) 411-456; J. METZLER, *Ein Mann mit neuen Ideen: Sekretär und Präfekt Stefano Borgia (1731-1804)*, in AA.VV., *Sacrae Congregationis* cit., II, 119-152; G. ORLANDI, *S. Alfonso e il Ven. Sarnelli in alcuni codici Borg. lat. della Biblioteca Vaticana*, in *Spic. Hist.*, 26 (1978) 8.

⁹¹ *Ibid.*, 3-7; G. PIGNATELLI, B.A., in *Dizionario biografico degli italiani*, XII, Roma 1970, 690-692.

⁹² METZLER, *Ein Mann* cit., 151.

⁹³ ENZENSBERGER, B.S. cit., 740. METZLER (*Ein Mann* cit., 152) scrive però: « I suoi rapporti con i Gesuiti furono cordiali e i danni inflitti alle missioni dalla soppressione della Compagnia di Gesù gli procurarono vivissimo dolore. Notevole fu il suo contributo alla causa della sopravvivenza della Compagnia di Gesù in Russia ». Cfr anche L. LOPETEGUI, *La Sagrada Congregación en la supresión y restablecimiento de la Compañía de Jesús*, in AA.VV., *Sacrae Congregationis* cit., II, 159. A dire il vero, Stefano Borgia doveva avere scarse simpatie per i religiosi in genere, come apprendiamo da una lettera del 13 II 1768 al fratello Clemente. Avendo saputo che la Compagnia delle Stimmate di Velletri aveva introdotto per i suoi membri « il nuovo e da me aborrito titolo di Fr[atello] di cod[esto] Confalone » — come egli scriveva — « mi è alquanto rincresciuto, e tanto più, perché io non ho prestato il mio consenso per buscarmi del Fr[atello], spiegatele pure per Frate, Frab[utto], etc., che tutto è sinonimo ». E aggiungeva: « Di questi tempi non v'è nome più abominevole. Stimo ad ogni modo i Frati [...] ma io non voglio essere Fr[ate] neppure da burla ». BCVe, Ms-III-13.

di Benevento era solito trascorrere le vacanze, ospite di quella comunità di Redentoristi. Sui soggiorni del prelato in tale località, posta ad appena qualche chilometro da Benevento, siamo informati dal suo carteggio con lo zio Alessandro. Nella lettera del 26 maggio 1759, ad esempio, Stefano scriveva: « Io penso ai primi del mese di luglio d'uscire di Città, a cagione dell'aria. Anderò a S. Angelo, luogo della mia giurisdizione, lontano quattro miglia da questa Città. Qui godrò della buona compagnia dei Preti Missionari fondati in regno dal Sacerdote Liguori, ed approvati dalla S[anta] M[emoria] di Benedetto XIV, che vi àno di recente fondata una comoda abitazione »⁹⁴. Il 5 luglio successivo, Stefano scriveva ancora allo zio: « Sono varii giorni che mi trovo fuori di Città a villeggiare, e vi continuerò la dimora fino a tutto l'ottobre per evitare l'aria sospetta della Città, alla quale faccio ritorno una o due volte la settimana per acudirvi agli affari del Governo. La camera nella quale io dormo, che di poco eccede la grandezza di quella di un Cappuccino, è la medesima nella quale soleva dormire la S.M. di Papa Benedetto XIII in tempo del suo governo di questa Chiesa; anzi la casa tutta dove io sono è stata fabricata da Orsini, ma con idea di un eremo, e nulla più, ed egli in tempo di visita vi dimorava con infinito piacere »⁹⁵.

Dati i rapporti di amicizia del prelato con i Redentoristi, forse il p. Mascia si illudeva che mgr Borgia gli avrebbe appianato la strada verso quelle missioni estere che costituivano — col tempo se ne era sempre più convinto — la sua autentica vocazione. In realtà, era proprio la conoscenza delle vicende che stavano travagliando l'Istituto redentorista — a causa dell'affare del Regolamento — ad indurre il prelato ad un comportamento di estrema cautela. Fino a che punto nel religioso, che si rivolgeva con tanta insistenza a lui per essere inviato nelle missioni estere, l'ansia di sacrificarsi per il bene delle anime andava disgiunta dal desiderio di uscire da un ambiente in cui la vita era diventata sempre più difficile?⁹⁶ Quali fossero le « ragioni » cui mgr Borgia alludeva nella sua lettera del 29 luglio

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Mgr Borgia era molto cauto nell'accogliere le richieste di religiosi, desiderosi di partire per le missioni estere. L'11 V 1782 scriveva al vescovo di Bergamo, delegato per l'esame di un aspirante missionario: « Non essendo cotesto P. Odoardo da Bergamo soggetto a proposito per le SS. Missioni, V.S. ha fatto benissimo a non ammetterlo all'esame: e piacesse pure a Dio che tutti i Vescovi, a' quali si commettono bene spesso questi esami, imitassero il di lei savio esempio, che le Missioni si troverebbero assai meglio fornite di abili ed utili soggetti. Io le rendo distinte grazie del molto zelo, con cui si è compiaciuta secondare le premure di questa S. Congregazione ». APF, Lettere, vol. 240 (a. 1782) f. 370.

1786 si può arguire dalla risposta, che il p. Mascia gli inviò a stretto giro di posta il 1° agosto (Doc. 2). Questi vi dichiarava che ad indurlo ad insistere nella sua richiesta erano, oltre ai moniti evangelici (« Petite, quaerite, pulsate »), « la sola gloria di Dio, e la salute delle anime ». Il documento è molto interessante perché fornisce preziose informazioni sulla vita delle comunità redentoriste dello Stato pontificio, durante il periodo dell'affare del Regolamento.

A tale proposito va ricordato che in tali comunità inizialmente avevano cercato rifugio molti confratelli napoletani, spinti dalla convinzione che in esse permanesse la piena osservanza della regola primitiva, e probabilmente attratti anche dall'idea di una leadership giovane, illuminata e dinamica quale appariva quella del superiore generale delle comunità pontificie, p. Francesco Antonio De Paola (1736-1814). Nel giro di qualche anno il ramo più giovane dell'Istituto aveva quasi raggiunto la consistenza dell'altro. Nel 1784, ad esempio, i coristi del ramo napoletano e di quello romano erano rispettivamente 81 e 67, i neoprofessi 10 e 3, e i novizi 9 e 6⁹⁷. Tra questi ultimi si trovava anche S. Clemente Maria Hofbauer.

All'euforia iniziale, in molti confratelli dimoranti nello Stato pontificio non aveva tardato a subentrare un senso di scoraggiamento, e forse di rimpianto per la scelta fatta. Alla base di questo stato d'animo c'era l'impossibilità di continuare a predicare le missioni alle popolazioni della parte settentrionale del Regno di Napoli⁹⁸. A quanto pare i Redentoristi napoletani in volontario esilio non potevano oltrepassare il confine, senza il rischio di gravi sanzioni comminate contro di loro dal governo borbonico⁹⁹. D'altro canto esistevano difficoltà obiettive per un loro inserimento apostolico significativo nel territorio pontificio¹⁰⁰. La situazione era ben sintetizzata dal p. Mascia con queste poche frasi: « Le nostre case di Benevento e quelle dello Stato [pontificio] confinanti col Regno [di Napoli] non possono fare più missioni in Regno sotto pena di carcerazione; nell'altre case poi quasi niente più facciamo delle opere del nostro Istituto, ed in quello che facciamo nulla ricaviamo, non essendo noi Regnicoli del genio di questa gente dello Stato » (Doc. 2). Stando così

⁹⁷ KUNTZ, XI, 2.

⁹⁸ Cfr. G. ORLANDI, *Introduzione* a V. GAGLIARDI, *Direttorio apostolico*, Roma 1982, a cura di G. Orlandi, 48-50.

⁹⁹ Cfr. la relazione di un alto funzionario al re, Napoli 10 VI 1786. KUNTZ, XI, 245-252.

¹⁰⁰ ORLANDI, *Introduzione* cit., 48.

le cose, per uno come lui — che si sentiva ancora spinto ad operare in favore di quelle che la regola definiva « le anime più abbandonate »¹⁰¹ — cercare un nuovo campo apostolico nelle missioni estere non poteva essere tacciato di tradimento degli impegni assunti con la professione religiosa. Il p. Mascia riconosceva a mgr Borgia — per la carica che ricopriva — il diritto e il dovere di pronunciarsi sull'autenticità della sua nuova vocazione, e si dichiarava disposto ad accettarne di buon grado il verdetto. Temeva soltanto che il giudizio del prelado fosse influenzato negativamente dal persistere di qualche dubbio o sospetto — appunto le « ragioni » di mgr Borgia — sulla sincerità dei suoi intenti.

Il primo dubbio era che per il p. Mascia le missioni estere costituissero un pretesto per sciogliere i vincoli contratti con l'Istituto; e il secondo che — non perseverando nella missione a cui sarebbe stato destinato — egli facesse ritorno a Roma, pretendendo di essere mantenuto dalla S. Congregazione. Ma si trattava di ipotesi assolutamente infondate, dato che — tra i Redentoristi — chiunque era in grado sia di ottenere la dispensa dei voti, che di mantenersi da sé, utilizzando i frutti del suo patrimonio ecclesiastico¹⁰².

E' opportuno informare il lettore che il p. Mascia parlava anche a nome di un altro confratello — di cui però non forniva né nome, né cognome — che a quanto pare condivideva la stessa vocazione per le missioni estere. Mettendo insieme i pochi elementi offerti dal carteggio tra il p. Mascia e mgr Borgia, siamo giunti alla conclusione che tale confratello fosse il p. Giovanni Battista Pandulli (o Pandullo).

Nato a Napoli il 20 marzo 1740, il Pandulli era stato ammesso alla vestizione il 28 agosto 1783 e alla professione il 25 dicembre dello stesso anno, a Roma. Quindi il suo tirocinio era durato appena qualche mese, come avveniva quando il novizio era già sacerdote. Rimase in Congregazione solo una quindicina d'anni¹⁰³.

Prima della fine di agosto del 1786, il p. Mascia scrisse ancora a mgr Borgia, per comunicargli le informazioni che gli aveva richiesto, sia sul suo patrimonio ecclesiastico che su quello del p. Pandulli (Doc. 3). Se non si riteneva soddisfatto, il prelado era invitato a rivolgersi alla curia di Nola e a quella di Napoli, da cui avrebbe ottenuto tutte le notizie desiderate.

¹⁰¹ *Codex Regularum CSSR, Romae 1896, 150. Cfr anche 1, 5, 1960.*

¹⁰² J. PEJŠKA, *Jus sacrum Congregationis SS. Redemptoris*, Hranice 1923, 385-386; G. ORLANDI, *La Congregazione del SS. Redentore nel ducato di Modena dal 1835 al 1848*, in *Spic. Hist.*, 18 (1970) 403.

¹⁰³ MINERVINO, *Catalogo cit.*, 132-133.

Non sappiamo se m^{gr} Borgia seguì tale suggerimento. Noi lo abbiamo fatto, traendo dagli archivi delle suddette diocesi i seguenti dati ¹⁰⁴.

Il p. Mascia era stato realmente ordinato a titolo di patrimonio. Questo era stato costituito con editto del vicario generale di Nola del 18 gennaio 1769, alcuni mesi prima dell'ammissione del giovane al suddiaconato (20 maggio 1769). Consisteva in « un pezzo di territorio di moggia due e mezzo, arbustato, vitato, e con calzi attorno, sito in pertinenza di detto Casale [di Sirico] nel luogo detto La Via Longa ». Si trattava di un terreno molto fertile, anche se non raggiungeva la superficie di un ettaro, dato che rendeva più di 50 ducati annui ¹⁰⁵.

Anche il p. Pandulli era stato ordinato a titolo di patrimonio, costituito sopra un giardino sito a Napoli, in località S. Maria de' Monti, sopra Monte Santo. Tale terreno era stato acquistato con atto notarile del 10 maggio 1758 da suo padre, « il capo mastro fabbricatore Nicola Pandullo », ed era allora affittato per 40 ducati annui ¹⁰⁶. Si trattava di una rendita più che sufficiente al mantenimento del p. Pandulli, nell'eventualità che non avesse potuto contare su altre fonti di sostentamento ¹⁰⁷. In realtà la sua famiglia era talmente povera, che all'occorrenza il p. Giovanni Battista non avrebbe potuto « servirsi nemmeno di un quatrino del suo patrimonio ». Era quanto dichiarava il p. Mascia, nel poscritto alla lettera del 29 agosto 1786 a m^{gr} Borgia (Doc. 3). Aggiungeva inoltre che non c'era più da contare sul p. Pandulli, che ultimamente aveva dato prova di non avere « la vera vocazione » per le missioni estere. Il p. Mascia era costretto, suo malgrado, ad ammetterlo: « Le fo questo avviso per sincerità del mio operare, benché conosca che ciò si attraversi, col procedere del compagno, al conseguimento delle grazie che desidero ». Speran-

¹⁰⁴ L'a. ringrazia vivamente il p. Salvatore Loffredo M.SS.CC. e il dott. Filippo Renato De Luca, direttori rispettivamente dell'Archivio Storico Diocesano di Napoli e di quello di Nola, delle informazioni forniteli sul patrimonio ecclesiastico e sull'ammissione agli ordini del p. Pandulli e del p. Mascia.

¹⁰⁵ Come si è detto precedentemente (cfr. nota 88), Antonio Mascia venne ordinato sacerdote il 23 V 1771 nella cattedrale di Nola. Era stato ammesso al suddiaconato il 9 VI 1770, sempre nella cattedrale di Nola. ASDNo, Bollari dei vescovi, n. 7, ff. 199', 203, 206. La documentazione relativa alla costituzione del suo patrimonio ecclesiastico è in ASDNo, Atti di Curia, Fascio 27/A, fascicolo 12.

¹⁰⁶ ASDNa, Sacra Patrimonia, Sez. I, Pandetta n. 1598.

¹⁰⁷ Nel 1758, ducati 40 corrispondevano al salario di 114 giornate lavorative di un capomastro napoletano, mentre nel 1786 corrispondevano al salario di 100 giornate. O. ROMANO, *Prezzi, salari e servizi a Napoli nel secolo XVIII (1734-1806)*, Milano 1965, 52-53.

do che ciò potesse in qualche modo arginare l'effetto negativo causato dalla defezione del confratello, egli inviò anche la lettera del p. Villani di più di dieci anni prima (Doc. 3, Allegato), che costituiva appunto una prova che fin dal 1775 egli aveva manifestato il desiderio di recarsi nelle missioni estere. Cosa che però servì a poco.

Infatti, quello che il p. Mascia aveva temuto avvenne. Rispondendogli il 9 settembre, mgr Borgia conveniva con lui nel ritenere chiuso il caso del p. Pandulli: « si conosce non essere stabile e vera la di lui vocazione, e però in quanto a lui è inutile di più pensarvi » (Doc 4). Naturalmente, venuto meno il compagno, per il p. Mascia le possibilità di realizzare le proprie aspirazioni si riducevano. In ogni caso, avrebbe dovuto esibire « autentica informazione » del suo patrimonio ecclesiastico alla S. Congregazione. Cosa che — aggiungeva il prelado — « nell'imminente clausura di Segreteria » per le vacanze autunnali, « non sarebbe neppur cosa da disbrigarsi così presto, com'Ella desidera ». Insomma, mgr Borgia cercava di prendere tempo, forse nella segreta speranza che il p. Mascia — sopraffatto dalle difficoltà — finisse come il p. Pandulli col desistere dal suo intento.

Invece, il p. Mascia era più che mai deciso a proseguire nel cammino intrapreso. Nell'autunno del 1786 si recò anche a Roma, a patrocinarvi personalmente la sua causa. Lo apprendiamo da una lettera di raccomandazione scritta dal vescovo di Foligno a mgr Borgia l'8 novembre, della quale p. Mascia era latore (Doc. 5). In essa si leggono espressioni di elogio per il religioso (« degno, dotto ed esemplare Ecclesiastico »), che da cinque anni risiedeva in diocesi di Foligno (a Spello), e « da gran tempo » anelava di essere impiegato « nelle Sagre Apostoliche Missioni fra gl'Infedeli ». Il vescovo garantiva che queste avrebbero fatto con p. Mascia « non solo un vero, ma eziandio un ottimo acquisto »¹⁰⁸.

Il lettore si sarà chiesto quale fosse l'atteggiamento del governo generale della Congregazione redentorista di fronte al « caso del p. Mascia ». Il fatto che nelle trattative con Propaganda Fide il protagonista principale della vicenda si avvalsesse della mediazione del procuratore generale dei Teatini (Doc. 3), anziché di quella del procuratore generale del proprio Istituto, indurrebbe a pensare che egli agisse all'insaputa o contro la volontà dei superiori. In realtà le cose

¹⁰⁸In Umbria altri religiosi chiedevano in quel periodo, con maggior successo del p. Mascia, di partire per le missioni estere. L'11 II 1782, ad esempio, il vescovo di Fossombrone informava Propaganda Fide che, secondo gli ordini impartitigli, aveva fatto esaminare — con esito positivo — il p. Pietro dalle Fratte, missionario cappuccino destinato all'isola di Maduré (Indie Orientali). APF, SC, Serie II, Esami dei Missionari, vol. 2 (1757-1796) f. 542.

non stavano così, come apprendiamo da una lettera del 19 novembre 1786, inviata dal p. De Paola — generale dei Redentoristi dello Stato pontificio — al prefetto di Propaganda Fide (Doc. 6).

Il p. De Paola vi dichiarava di aver approvato con « tutto il piacere » la richiesta del p. Mascia di partire per le missioni estere, « in quelle parti, ove dall'E.V. e da codesta Sacra Congregazione di Propaganda fosse determinato ». Il detto padre sarebbe rimasto a pieno titolo membro dell'Istituto redentorista — al quale si era legato con voto e giuramento di perseveranza — e in caso di rientro in Italia avrebbe ricevuto la stessa accoglienza e la stessa assistenza riservate a qualsiasi confratello. E ciò il p. De Paola dichiarava sia a nome proprio, che a nome dei successori pro tempore. Il generale, che probabilmente era al corrente tanto della richiesta iniziale, che della successiva defezione del p. Pandulli, dichiarava che « a posta corrente » avrebbe inviato una circolare a tutte le case per sapere se altri confratelli avevano il desiderio di partire col p. Mascia, « per dare al medesimo Compagni dello stesso Istituto ». Ed era tanto fiducioso circa l'esito positivo di tali passi, da poterlo anticipare al suo eminentissimo interlocutore.

Mgr Borgia, al quale la lettera indirizzata al card. prefetto era stata trasmessa, prese atto delle assicurazioni fornite circa la disponibilità dei Redentoristi a concedere il « regresso nell'Istituto medesimo » a quei confratelli che fossero rientrati in Italia dalle missioni estere (Doc. 7). Chiedeva però che la dichiarazione del generale venisse sanzionata « con atto capitolare ». Il che significava, tra l'altro, che il prelado era al corrente dei contrasti esistenti fra i Redentoristi dello Stato pontificio, e che riteneva tutt'altro che salda la posizione del loro capo, p. De Paola¹⁰⁹. Questi dal canto suo si diceva disposto a fornire anche la nuova garanzia chiesta dal prelado, benché la ritenesse superflua, « essendo il Superiore Generale nella Congregazione perpetuo »¹¹⁰. Ed aggiungeva: « assicuro per ora V.S. Ill.ma e R.ma e codesta S. Congregazione che allorquando i postulanti saranno in ordine, unitamente con essi farò presente a codesta S. Congregazione il suriferito foglio come dalla medesima si desidera ».

Ma a questo punto il carteggio pervenutoci si interrompe, privandoci della possibilità di sapere se le trattative continuarono o no. E' certo invece che fino al termine del '700 nessun missionario re-

¹⁰⁹ KUNTZ, XI, *passim*.

¹¹⁰ La perpetuità del mandato del superiore generale venne ribadita il 23 X 1785, durante il capitolo generale di Scifelli. *Acta integra Capitulum Generalium CSSR*, Romae 1899, p. 63, n. 125.

dentorista italiano varcò i confini della Penisola. Va però ricordato che la situazione venutasi a creare con la Rivoluzione Francese, e le ripercussioni da essa provocate anche in Italia, metteva i Redentoristi nella necessità di preoccuparsi più della sopravvivenza della Congregazione, che dell'organizzazione di spedizioni missionarie all'estero¹¹¹.

Il caso del p. Mascia si presta a varie considerazioni.

Anzitutto va sottolineata la disparità di vedute dei protagonisti di questa vicenda circa lo status che il p. Mascia ed i suoi compagni avrebbero assunto, entrando al servizio di Propaganda Fide.

Sembra che tanto mgr Borgia che il p. Mascia dessero per scontato che i missionari dovessero uscire dall'Istituto, per passare tra le file del clero diocesano. Da qui il timore del prelado che, in caso di un loro rientro in Italia, la S. Congregazione si vedesse costretta a mantenerli¹¹². E da qui anche le assicurazioni del p. Mascia che, in ogni evenienza sia lui che i suoi compagni avrebbero potuto trarre i mezzi di sostentamento dai rispettivi patrimoni ecclesiastici. Tanto il discorso di mgr Borgia, che quello del p. Mascia sarebbero stati ingiustificati se gli aspiranti missionari fossero rimasti membri dell'Istituto redentorista, dato che in forza della professione religio-

¹¹¹ Sull'influsso positivo della Rivoluzione Francese nella diffusione dell'Istituto redentorista in Europa, cfr HOSTIE, *Vie cit.*, 217-218, 227.

¹¹² Propaganda Fide forniva ai missionari un sussidio annuo, che — nel 1758 — si aggirava sui 60 scudi romani, con decorrenza dal giorno dell'arrivo nella missione loro destinata. Anche il «viatico» per le spese di viaggio, ecc., ammontava alla stessa somma. Il sussidio annuo veniva versato a Roma, al procuratore designato dai missionari. In circostanze di particolari difficoltà, ai missionari veniva concesso un trattamento speciale. Per es., a ciascuno dei Cappuccini italiani che — dopo il fallimento dei Battistini — tentavano per «la seconda volta l'apertura della nova Missione del Monte Caucaso», vennero concessi 100 scudi per il viatico (si teneva conto del «lungo, disastroso viaggio da intraprendersi»), e un sussidio straordinario di 75 scudi, ma solo per il primo anno. APF, Lettere, vol. 194 (a. 1759) f. 477. Nel 1758, il p. Raimondo Berselli da Lodi OP, missionario in Persia, ricevette *una tantum* un sussidio straordinario di 100 scudi. APF, Lettere, vol. 192 (a. 1758) ff. 303'-304; APF, SC, Serie I, Mesopotamia, vol. 6 (1751-1760) ff. 637-638'. Ogni missionario inviato a dar vita ad una nuova missione riceveva da Propaganda Fide le seguenti sacre suppellettili: un paramento completo, altare portatile, tovaglie per l'altare portatile, calice con patena, messale, rituale, ferro per confezionare ostie, teca per viatico, vasetto per olio santo, oggetti di devozione (rosari, crocifissi, medaglie, ecc.). APF, Lettere, vol. 194 (a. 1759) f. 477. I missionari di alcuni Istituti religiosi che rientravano in Patria dopo il periodo convenuto di permanenza nelle missioni, venivano compensati con qualche distinzione o privilegio. Per es., dopo nove anni di missione, i Conventuali ricevevano il titolo di Maestro; mentre i Minori Osservanti, dopo 12 anni di missione, avevano il privilegio di scegliersi il convento di dimora. APF, SOCG, vol. 778 (a. 1759) ff. 9, 102. D'altro canto, erano anche previste sanzioni contro coloro che, senza giustificazione e senza il debito permesso, lasciavano la missione. Per es., tra i Cappuccini chi rientrava in Patria prima dei sette anni previsti, perdeva la voce attiva e passiva. APF, SOCG, vol. 782 (a. 1759) f. 275.

sa avevano acquisito il diritto al mantenimento e all'assistenza vita natural durante. Era ciò che ribadiva il p. De Paola, che non solo si mostrava disposto a secondare la nuova vocazione del p. Mascia, ma intendeva procurargli anche dei compagni. Egli dava per scontato che i detti missionari sarebbero rimasti membri, a tutti gli effetti, della Congregazione redentorista.

L'atteggiamento del p. De Paola nei confronti delle missioni estere appare improntato a grande sensibilità per questo importante campo apostolico. Riteniamo tuttavia che sarebbe inesatto affermare che questo fosse l'unico motivo ispiratore della sua presa di posizione.

Come abbiamo ricordato precedentemente, il ramo dell'Istituto che faceva capo al p. De Paola stava attraversando un periodo difficile. In seguito alla divisione consumata nel 1780, un clima di forte tensione e rivalità si era instaurato tra i Redentoristi di Napoli e i confratelli dello Stato pontificio, alimentando in loro il desiderio di sopraffare l'altro ramo. Il che, ad esempio, aveva indotto i Redentoristi di Roma ad una spericolata politica di espansione. Tanto che, nel giro di appena qualche anno, avevano aperte ben quattro nuove case (Gubbio, Spello, Roma e Cisterna), che naturalmente andavano fornite di personale. Da qui un reclutamento affrettato, che sembrava dare più importanza alla quantità che alla qualità delle nuove leve. Scrive il Kuntz, a proposito del p. De Paola: « totus in eo erat, ut Congregationem [...] dilataret, plus utique huic dilatationi advigilans, quam solidae alumnorum, qui in eam cooptabantur, institutioni. Qui vituperandus agendi modus in causa fuit, cur plerique, non expleto toto probationis anno, ad votorum nuncupationem praeponere admitterentur, et postea vocationis suae jacturam facerent »¹¹³.

Nell'elenco delle defezioni dei confratelli, a coloro che chiedevano la dispensa dei voti il p. De Paola doveva aggiungere quelli che passavano tra i Redentoristi del Regno di Napoli. Sarà quindi facile comprendere perché egli non ostacolava, anzi cercava di secondare chi chiedeva di recarsi nelle missioni estere. Era preferibile che un confratello cambiasse campo di lavoro, anziché perderlo. Nel caso poi dei Redentoristi stranieri che avevano abbracciato l'Istituto a Roma, tale soluzione era quanto meno auspicabile, se non addirittura obbligata. Privi come erano di una adeguata conoscenza della lingua italiana, per una Congregazione dedita prevalentemente alla predicazione una loro utilizzazione in Italia diventava problematica. D'altro canto, l'invio di missionari all'estero avrebbe notevolmente contribuito a

¹¹³ KUNTZ, XI, 120.

migliorare presso le autorità romane l'immagine dell'Istituto, compromessa dai contrasti verificatisi tra i Redentoristi negli ultimi tempi¹¹⁴. Va poi aggiunto che appena qualche anno prima, nell'estate del 1781, i Passionisti — Istituto per tanti versi simile a quello redentorista — avevano realizzato la loro prima spedizione missionaria all'estero, in Bulgaria¹¹⁵. Era scontato che ciò suscitasse l'emulazione degli altri religiosi di fondazione relativamente recente, desiderosi anche loro di vedersi riconosciuto un ruolo nella Chiesa.

Ciò non toglie che il p. De Paola e i suoi confratelli fossero animati da un sincero zelo per la salvezza di tanti fratelli che, in terre lontane, erano del tutto privi di assistenza spirituale, e che a pieno titolo entravano nel novero di quelle « anime più abbandonate » al cui soccorso i Redentoristi si sentivano chiamati.

Non va poi dimenticato che nel '700 permaneva vivo un concetto che risaliva alle origini della missione popolare moderna, secondo il quale essa era intimamente legata alla missione estera: anche perché i destinatari dell'una e dell'altra erano spesso ugualmente indigenti dal punto di vista spirituale, a prescindere dall'aver o no ricevuto il battesimo¹¹⁶. Perciò accadeva talora che dei missionari popolari chiedessero di essere destinati alle missioni estere. Atto che doveva apparire loro come il coronamento e il culmine di una vita interamente dedicata a Dio nel servizio spirituale del prossimo, anche per l'eventualità di suggellare con il sangue la conclusione della loro carriera apostolica¹¹⁷. Così il ven. Bartolomeo Maria Dal Monte (1726-1778), fondatore a Bologna di una associazione di missionari popolari diocesani, nel 1775 — in occasione di un soggiorno a Roma, dove aveva predicato una missione — si era recato a Propaganda Fide per chiedere di essere inviato nelle missioni delle Indie Orientali. La domanda non era stata accolta, soprattutto a motivo dell'età del candidato, mentre anni dopo fu accettata quella di un membro dell'associazione missionaria bolognese, Paolo Moretti (1760-1804). Questi,

¹¹⁴ *Ibid.*, 367-368.

¹¹⁵ Cfr. I. SOFRANOV, *Il secondo centenario della missione dei religiosi passionisti in Bulgaria*, in *Osservatore Romano*, 28-29 XII 1981, p. 5. In un primo tempo, i missionari passionisti erano stati destinati alla Cina. Ma, per l'intervento dell'ambasciatore di Parigi, vennero sostituiti da missionari francesi di altro Istituto. CAUFIELD, *Terre cit.*, 31-37.

¹¹⁶ L. PEROUAS, *Missions intérieures et missions extérieures françaises durant les premières décennies du XVII^e siècle*, in *Parole et Mission*, 7 (1964) 644-659.

¹¹⁷ A detta di PELLEGRINO (*Pietà cit.*, 482), « la migliore espressione della sensibilità missionaria del Falcoia è una singolare 'domanda di martirio', presumibilmente del 1707 ».

che nel 1788 era stato destinato da Propaganda Fide agli Stati Uniti¹¹⁸, nel 1791 fu poi inviato in Svezia, dove divenne pro-vicario apostolico¹¹⁹. Non a caso anche il Moretti aveva maturato la sua vocazione per le missioni estere durante un soggiorno romano¹²⁰.

Evidentemente l'ambiente cosmopolita del centro della cristianità e la presenza di tanti collegi per la formazione di missionari, oltre al continuo afflusso di notizie e di richieste di aiuto provenienti dalle terre di missione, stimolavano nei cuori generosi il desiderio di partecipare in maniera più incisiva alla diffusione del Regno di Dio. Era questo sentimento che nel 1786 aveva indotto il p. De Paola a cercare di secondare le aspirazioni del p. Mascia per le missioni estere, come l'anno precedente lo aveva spinto a consentire la partenza di S. Clemente Maria Hofbauer e di Taddeo Hübl.

Il lettore si sarà chiesto quale fu la sorte del p. Mascia. Questi nel 1797 risultava ascritto alla casa di Benevento¹²¹, mentre l'anno seguente era a Scifelli, esercitandovi le cariche di rettore e di maestro dei novizi¹²². Nel 1801 uscì dalla Congregazione, « colla dispensa del Papa »¹²³. Più che da motivi di salute — anche se, a detta del p. Blasucci, era « quasi sempre convalescente »¹²⁴ — a tale passo egli era stato indotto sia dal vescovo di Nola, sia dai parenti. Il primo lo reclamava, per affidargli la cura spirituale del paese natale; mentre i secondi speravano di avvalersi delle entrate di questo beneficio parrocchiale¹²⁵. In realtà il p. Mascia dovette deludere le attese sia degli uni che dell'altro, dal momento che non figura nell'elenco dei parroci di Sirico. Anzi, dopo il 1801 il suo nome non appare neppure in altri documenti della curia vescovile di Nola, il che lascia supporre che egli si sia stabilito fuori del territorio della diocesi di origine.

¹¹⁸ G. GALLONI, *Vita del Venerabile Bartolomeo M. Dal Monte sacerdote missionario bolognese*, parte II, t. II, Bologna 1919, 99-101.

¹¹⁹ APF, Lettere, vol. 252, f. 73'-75; vol. 255 ff. 265-266'. P. FRANCHI, *Vita del buon Servo di Dio Bartolomeo Maria Dal Monte Sacerdote bolognese e Missionario Apostolico*, Bologna 1845, 194. Anche mgr Giuseppe Roverani (+ 1772), vicario apostolico di Sofia (1758-1767), poi arcivescovo di Marciianopoli (1767-1772), prima di entrare tra i Battistini era stato « nel numero dei Missionari Urbani nella Città di Genova ». APF, SOCG, vol. 779 (a. 1758) ff. 75'-76'.

¹²⁰ FRANCHI, *Vita cit.*, 192-202.

¹²¹ KUNTZ, XIV, 137.

¹²² ARS, « Raccolta di notizie per la Cronaca della Casa di Scifelli », fasc. II (1781-1808) 66.

¹²³ KUNTZ, VII, 38-39; XIV, 331.

¹²⁴ *Ibid.*, 295.

¹²⁵ La vicenda è diffusamente trattata *ibid.*, 286-298.

Prima di concludere, vale la pena di ricordare che il sogno di S. Alfonso di vedere i suoi figli impegnati in Mesopotamia non sfumò definitivamente. Si realizzò nel 1961, con l'arrivo a Bagdad di due Redentoristi belgi, avanguardia di una comunità destinata al servizio di quel Patriarcato Assiro-Caldeo¹²⁶. Ciò dimostra che le vie di Dio appaiono spesso più tortuose di quanto la nostra impazienza desidererebbe, ma alla fine conducono alla meta. Talora basta soltanto la costanza di aspettare qualche secolo.

DOCUMENTI

1. - 1786 VII 29 [Roma]. Mgr Stefano Borgia, segretario di Propaganda Fide, al p. Antonio Mascia.
Copia in APF, Lettere, vol. 249 (a. 1786) ff. 69'-70'.

Io non posso che lodare grandemente il pio desiderio di V.P. M.to R.da [che] nutre già da tanto tempo d'impiegarsi nelle Sagre Missioni ne' paesi d'Infedeli, non potendo questo procedere che da // 70 // molta pietà, e da uno zelo molto ardente per la salute delle anime. Bene è vero che ciò, che le risposi già quattr'anni sono in tale proposito, mi convien replicarlo anche al presente non ostante le premure di bel nuovo fattemi dal Commendatore Filippo Borgia mio fratello, cioè non esser possibile che questa S. Congregazione s'induca a valersi di lei per quelle ragioni, che già le dissi, e per altre, che non si possono mettere in carta. Onde la prego ad acquietarsi ed a deponne assolutamente il pensiero, tanto più, ch'ella medesima confessa, che i suoi Superiori non sono persuasi // 70' // si che questa seconda vocazione provenga veramente da Dio, ed è assai credibile, che la prima sia la vera, e la più accetta a sua Divina Maestà. Rimanga adunque V.P. nella vocazione in cui è stata chiamata, con isperanza, anzi con certezza di non errare.

E desiderando di poterla servire in altri incontri, con pienezza di stima mi confermo...

2. - 1786 VIII 1, Spello. P. A. Mascia a mgr S. Borgia.
Orig. in APF, SC, Missioni, vol. 6 (1778-1787) ff. 546-546'.

Ill.mo e R.mo Sig.e

Rendo distintissime grazie a V.S. Ill.ma e R.ma della bontà ed amorevolezza, con cui si è degnata rispondere alla mia supplica. E seb-

¹²⁶ *Analecta CSSR*, 23 (1961) 172.

bene ha ella stimato darmi la negativa, pure perché Gesù Cristo dice: Petite, quaerite, pulsate, perciò non ostante la ripulsa ricevuta, con più confidenza vengo la terza volta a bussare la porta del suo amorosissimo cuore. Monsignore, io le confesso con confidenza la verità: né a me, né al mio compagno è passata mai per mente alcun fine secondario, ma quello che ci muove è la sola gloria di Dio, e la salute delle anime. Noi abbiamo il nostro patrimonio, la nostra Congregazione è libera, e tiene la porta aperta, e molti soggetti giornalmente sen van via nel secolo. Se dunque cercassimo libertà, o esenzione dalla giurisdizione de' nostri Superiori, potremmo con facilità ritornare nel mondo. Dubita forse della nostra costanza, e che ritornati dalla Missione in Roma, pretendessimo, come sento, il vitto o qualche pensione, o altro premio temporale da Propaganda? Ma questo non sarà mai, mercé il divino ajuto, e nel caso di ritorno, ci obbligheremo prima di partire con pubblica scrittura di non pretendere cosa alcuna da Propaganda, giacché per vivere non abbiamo questo bisogno, avendo i nostri beni. Ma io dubito forte, che V.S. Ill.ma abbia avuto qualche sinistro informo da taluno de' nostri. Se così è, stia pure persuasa, che l'unico fine d'un tale informo si è stato solo per non perdere Soggetti, e la // 546' // giurisdizione su di essi. Non dico altro, per non mettermi a cimento di ledere in qualche modo la cristiana carità. Non posso però far a meno di non farle sapere, giacché parlo a persona dotata di somma sapienza e prudenza, come il fine della prima vocazione è quasi totalmente cessato. Le nostre case di Benevento e quelle dello Stato [Pontificio] confinanti col Regno [di Napoli], non possono fare più missioni in Regno sotto pena della carcerazione; nell'altre case poi quasi niente più facciamo delle opere del nostro Istituto, ed in quello che facciamo nulla ricaviamo, non essendo noi Regnicoli del genio di questa gente dello Stato. Sicché, stante tutto questo, ed altro che a me non conviene mettere in carta, andando io alla Missione ne' paesi deg'Infedeli, nulla intendo pregiudicare alla prima mia vocazione, giacché questa seconda non è diversa dalla prima, cioè di aiutare con prediche, missioni, etc., le anime più abbandonate, ma una perfezione della medesima, non essendovi anime più abbandonate, che quelle deg'Infedeli, e de' poveri cristiani che sono tra di essi. Essendo dunque così, io deponendo ogni scrupolo, rimetto totalmente alla saggia discrezione di V.S. Ill.ma e R.ma la finale risoluzione dell'affare. E, pregandola per fine d'un benigno condono della mia importunità, di nuovo tutto mi rassegno alla sua ubbidienza, e pieno di rispetto le bacio la mano...

3. - 1786 VIII 29, Spello. P. A. Mascia a mgr S. Borgia.
Orig. in APF, SC, Missioni, vol. 6 (1778-1787) ff. 556-556', 558.

Ill.mo e R.mo Sig.e

Dal Padre Procuratore de' Clerici Regolari mi viene significato che V.S. Ill.ma e R.ma desidera sapere presso qual Curia si conservino i Processi delle nostre Ordinazioni, per potersi informare e rendersi certificata se veramente e realmente esistono i nostri beni Patrimoniali. In risposta

le dico di nuovo, come tanto io, quanto il mio Compagno siamo stati ordinati a titolo di Patrimonio, e che i processi della mia ordinazione sono nella Curia Vescovile della Città di Nola, e quelli dell'ordinazione del mio compagno nella Curia Arcivescovile di Napoli. Dunque da queste rispettive Curie potrà V.S. Ill.ma e R.ma informarsi a suo piacimento, e ricavare la verità, e realtà de' nostri beni patrimoniali. E pregandola per fine a non ritardarci troppo lungamente la grazia che desideriamo, pieno di ossequiosa stima e venerazione mi ripeto...

[P.S.] Fin qui sono tutti sentimenti suggeritimi dal mio compagno, a cui per non dare sospetti li ho letti. Quel che siegue aggiungo del mio, pregandola di tutta la segretezza, e servendosi della notizia per suo regolamento. Il mio compagno veramente è ordinato a titolo di patrimonio, ma, da quello che ho inteso da lui ne' passati giorni, egli, occorrendo, non potrebbe servirsi nemmeno di un quatrino del suo patrimonio, e ciò sì per la povertà de' suoi congiunti, che mi ha manifestato, sì ancora per altre ragioni che non mi ha con chiarezza // 556' // svelate. Perciò, nel sentire egli la nuova e saggia richiesta di V.S. Ill.ma, si è risentito e mi ha detto che non vuole pensarci più. Per questo e per altri motivi, io giudico che egli non ha la vera vocazione. Le fo questo avviso per sincerità del mio operare, benché conosca che ciò si attraversi, col procedere del compagno, al conseguimento della grazia che desidero.

Riguardo poi a me, l'assicuro da Sacerdote e coram Deo, quia non mentior, che il mio patrimonio è vero e reale, consistente in terreni molto fruttiferi, che rende annui Docati cinquanta in circa, ed anche più. Questo patrimonio io lo fo godere da più anni al mio unico fratello accasato, coll'obbligazione di somministrare alla madre e sorella bizoca¹²⁷, non solo ciò che loro spetta di giustizia ed in virtù del testamento di mio padre defonto, ma anche altre cose per convenienza, per poter vivere secondo il loro grado, e di somministrare anche a me, volendoli, annui Docati dodici, colla condizione però che sempre che io vorrò ripigliarmi l'intero mio patrimonio, sono padrone di farlo, tanto più ch'essi sono provveduti di circa 300 Docati di annue rendite. Volendosi dunque ella informare, potrà scrivere a Monsignor Lopez¹²⁸ Vescovo di Nola, da cui ho ricevuti tutti gli Ordini¹²⁹, richiedendolo se siano veri e reali i beni del Patrimonio del P.D. Antonio Mascia de' Padri del SS. Redentore, nativo del Casale di Sirico, ordinato Suddiacono a titolo di // 558 // patrimonio a dì 20 maggio 1769 nel sabbato de' quattro Tempi dopo Pentecoste¹³⁰. Intanto essendo tutto il detto certissimo, potrebbe subito V.S. Ill.ma e R.ma chiamarmi a Propaganda, affinché non perda più tempo, contentandomi di essere licenziato, nel caso che non si trovasse vero

¹²⁷ Bizzoca: «Femmina che va vestita con abito di monaca. o con panni oscuri e dimessi». *Vocabolario domestico napoletano e toscano compilato nello studio di B. Puoti*, Napoli 1850, ad vocem.

¹²⁸ Filippo Lopez y Royo fu vescovo di Nola dal 1768 al 1793, anno in cui venne traslato alle sedi unite di Palermo e Monreale. Si dimise nel 1801. RITZLER-SEFRIN, *Hierarchia catholica* cit., VI, 313, 327.

¹²⁹ Cfr. nota 105.

¹³⁰ *Ibid.*

quanto ho esposto. Attendo dunque di essere consolato quanto prima dalla sua bontà. E baciandole la mano di nuovo mi rassegnò...

Allegato

1775 VI 17, Pagani. P. Andrea Villani, Vicario Generale dei Redentoristi, al p. A. Mascia.
Orig. in APF, SC, Missioni, vol. 6 (1778-1787) f. 557.

I.M.I.

Padre mio caro, ho ricevuto la sua, e mi sono consolato nel sentire quei sentimenti che il Signore, come spero, l'ave comunicati; procuri non affogarli, ma coltivare questi semi, mentre il Signore ne pretende frutto, se non quello ch'ora medita, almeno altro a se profittevole, e di sua maggior gloria. Del resto, Padre mio, *habemus Indas in Italia*¹³¹, specialmente in questo tempo. Sì che ora V.R. con più impegno attenda a coltivare nello studio questi giovani, che il Signore l'ave posti nelle mani, s'affatichi per farli riuscire atti operarj per la sua Vigna, et in casa la domenica s'affatichi per la cultura di questa povera gente di campagna, confessando specialmente l'uomini, et indirizzandoli per la via di Dio, che poi appresso il Signore disporrà ciò che più sarà per giovarli. Preg[hi] assai per me, e cordialmente l'abbraccio...

4. - 1786 IX 9, [Roma]. Mgr S. Borgia al p. A. Mascia.
Copia in APF, Lettere, vol. 249 (a. 1786) ff. 93-93'.

Dalla sua dei 29 dello scorso rilevo l'impicci che si trovano nel patrimonio del suo Compagno, e che sono di ostacolo all'effettuazione della nota grazia richiesta, oltre che il pentimento che Ella mi accenna, per cui si conosce non essere stabile e vera la di lui vocazione, e però in quanto a lui è inutile di più pensarvi. Quanto poi alla di // 93' // lei

¹³¹ Affermazione tradizionale tra i missionari popolari, questa del p. Villani. Nel 1575 il p. Michele Navarro SJ scriveva al p. Everardo Mercuriano, generale della Compagnia di Gesù, informandolo delle missioni da lui predicare sulle « aspre montagne dell'estrema Calabria e delle coste della Sicilia a settentrione ed oriente », e della grande ignoranza religiosa che aveva trovato in tali zone tra il clero e la popolazione. Nella lettera si legge: « come alcuni de' nostri vanno all'Indie, qui potrebbero lavorare tanto che, a mio avviso, non darebbero a Dio minore ossequio di coloro che recansi fin laggiù. Qui, senza percorrere tante leghe per mare con pericolo della vita, e senza dovere molto attendere per imparare la lingua, potrebbero ben spendere i loro talenti; e protesto a V.P. che troverebbero a ciò opportunissimo campo [...] Tengo infatti per certo che chiunque darà buon saggio di sé in queste nostre Indie sarà buono per quelle remote; come per contrario chi in esse trovasse difficoltà nel viaggiare e patire, non sperimenterà certo in quelle più di facilità ». Ed ecco la causa della deprecabile situazione in cui si trovavano quelle popolazioni: « Tutto questo nasce dalla grande ignoranza che domina in questo clero, dalla quale procede la rustichezza e fiera di molti uomini di questo regno ». P. TACCHIVENTURI, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, I/I, Roma 1950, 325-326. Il p. G.B. Scaramelli SJ nel 1722 scriveva a un confratello, descrivendo le difficoltà incontrate nelle missioni predicate nella Valle Castellana, posta tra l'Ascolano e il Teramano. Nella lettera del 29 ottobre di quell'anno si legge, fra l'altro: « ricordandomi alle volte di

persona, io credo benissimo, che non vi sia difficoltà veruna nel suo patrimonio, ma Ella riflette assai bene, che la perdita del Compagno si attraversa al conseguimento del suo desiderio. Quand'anche però Ella persistesse nella richiesta, è sempre necessaria la preventiva autentica informazione del patrimonio, onde nell'imminente chiusura di Segreteria non sarebbe neppur cosa da disbrigarsi così presto, com'Ella desidera.

Che è quanto Le debbo in risposta, mentre con vera stima me le confermo...

5. - 1786, XI, 8, Foligno. Mgr Filippo Trenta¹³², vescovo di Foligno, a mgr S. Borgia.
Orig. in APF, SC, Missioni, vol. 6 (1778-1787) f. 571.

Ill.mo e Rnd.o Sig.r Sig.r P.n Col.mo

Esigge la mera e sola giustizia che io raccomandi a V.S. Ill.ma e R.ma la degna persona del renditore di questo mio ossequiosissimo foglio P.D. Antonio Mascia. Egli in cinque anni di dimora in questa Diocesi ha dato saggio di degno, dotto ed esemplare Ecclesiastico. Portatissimo da gran tempo ad esercitarsi nelle Sagre Apostoliche Missioni fra gl'Infedeli, vorrebbe una volta veder adempito così pio desiderio. Io posso con tutta sicurezza attestare che codesta S. Congregazione di Propaganda farà in Lui non solo un vero, ma eziandio un ottimo acquisto.

Nell'atto adunque che per obbligo del mio officio io rendo alla di Lui degna persona un tal giusto attestato, prego V.S. Ill.ma a volerlo proteggere colla propria autorità, e contribuire a così buona intenzione. Desidero nel tempo stesso che V.S. Ill.ma si degni parteciparmi ancora si conservi nel perfetto ricuperato stato di quella salute, che forma l'oggetto delle brame di tutti i buoni, e del mio rispettosissimo ossequio sempre più mi confermo...

6. - 1786 XI 19, Roma. P. Francesco Antonio De Paola al card. Leonardo Antonelli¹³³, prefetto di Propaganda Fide.
Orig. in APF, SC, Missioni, vol. 6 (1778-1787) ff. 581-581'.

Eminentissimo Principe

Con tutto il piacere condiscesi al P.D. Antonio Mascia di questa mia Congregazione del SS.mo Redentore, postulante per portarsi alle SS. Missioni in quelle parti, ove dall'E.V. e da codesta Sacra Congregazione

ciò che V.R. mi disse, trovarsi l'Indie in Italia, non mi pareva punto esagerato il detto, anzi mi parevano di più esser queste l'Indie nove, affermando i più vecchi di questi luoghi non aver mai veduto missionario alcuno gesuita in quelle parti ». ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU, Rom. 183, f. 71'.

¹³² Filippo Trenta (1730-1795) fu vescovo di Foligno dal 1785 al 1795. RITZLER-SEPRIN, *Hierarchia catholica* cit., VI, 220.

¹³³ Leonardo Antonelli (1730-1811), nipote del card. Niccolò Maria, divenne cardinale nel 1775. *Ibid.*, 30; V.E. GIUNTELLA, A.L., in *Dizionario biografico degli italiani*, III, Roma 1961, 498-499.

di Propaganda fosse determinato; che facesse ricorso all'E.V. affinché soddisfar potesse al suo vivo desiderio di recar vantaggio a' prossimi, ove più specialmente ne abbisogna; assicurando l'E.V. e la Sacra Congregazione che, come al presente, così lo riguarderò, come farà ogni altro Superiore pro tempore sempre in ogni evento, anche in caso di ritorno, qual Soggetto della Congregazione, a cui egli resta sempre legato per Voto e Giuramento di Perseveranza sino alla morte, fatto nella Professione. Anzi, ambendo io pure di poter coadiuvare a sì santa opera, non mancherò a posta corrente di scrivere lettera circolare alle Case per vedere se altri vi siano di eguale vocazione, come tengo per certo, avendone ricevute altre istanze, per dare al medesimo Com- // 581' // pagni dello stesso Istituto, e così unitamente proporli alla bontà dell'E.V., ed alla Sacra Congregazione, per determinare di essi come più le piacerà; solo supplicando l'E.V. di suo parziale affetto e condiscendenza, sperandone dai Soggetti, che saranno proposti, tutta la buona riuscita, e qui rassegnandomi al bacio della Sacra Porpora con pieno ossequio e rispetto ho l'onore di protestarmi...

7. - 1786 XI 23 [Roma]. Mgr S. Borgia al p. F.A. De Paola.
Copia in APF, Lettere, vol. 249 (a. 1786) ff. 119-119'.

Dal viglietto scritto in data dei 19 corrente da V.R. all'E.mo Prefetto di Propaganda si è impressa che, nel caso la S. Congregazione ricorresse tra i suoi Missionarj alcuno degl'individui dell'Istituto del Redentore, questi in qualunque circostanza d'essere richiamato godrebbe del regresso nell'Istituto medesimo e sebbene la sicurezza, che Ella ne ha // 119' // dato, meriti tutta la riflessione, ad ogni modo, trattandosi di cosa che viene ad atti successivi, si desidera che questa medesima sicurezza si porti alla S. Congregazione con atto capitolare nelle forme con cui si prometta di ricevere nell'Istituto gl'Individui in caso di ritorno dalla Missione per qualunque causato.

Tanto [mgr Stefano] Borgia Segretario deve in nome della medesima S. Congregazione significare a V.R., mentre con pienezza di stima le bacia di cuore le mani...

8. - 1786 XI, 29, Roma. P. F.A. De Paola a mgr S. Borgia.
Orig. in APF, SC, Missioni, vol. 6 (1778-1787) ff. 585-585'.

Ill.mo e Rev.mo Sig.e

Non mancherò, subito che saranno congregati li Consultori Generali, di formare il foglio, come desidera codesta Sacra Congregazione di Propaganda e come V.S. Ill.ma e Rev.ma a nome della medesima si è degnata di notificarmi, rapporto a que' Soggetti, che desiderassero portarsi alle SS. Missioni, affinché ritornando, o essendo richiamati abbiano il loro regresso e sostentamento nella Congregazione come prima; il qual

atto, quantunque da me solo distendersi potesse, essendo il Superior Generale nella Congregazione perpetuo, ed avendo dalla Regola tal facoltà; con tutto ciò assicuro per ora V.S. Ill.ma e R.ma, e codesta S. Congregazione, che allorquando i postulanti saranno in ordine, unitamente con essi farò presente a codesta S. Congregazione il suriferito foglio come dalla medesima si desidera.

Tanto dovevo in risposta del di Lei veneratissimo, mentre con ogni ossequio e rispetto passo al bacio della Sacra Mano, ed a protestarmi...

SAMUEL J. BOLAND

THE REDEMPTORISTS IN THE FOREIGN MISSION FIELD

From the earliest times of their institute Redemptorists have been known most of all as preachers. Their name has been associated with the popular missions: but at the time of their foundation they looked to a broader horizon, making a formal commitment to bringing the word of redemption to unbelievers. At an early date that explicit direction towards the foreign missions disappeared, but there remained a readiness to undertake such activities that in time found expression in various ways and most likely revealed a more profound orientation towards bringing to those most in need the Christian message.

For a long time for Redemptorists the foreign missions meant rather the expansion of their activities outside Europe. In fact, that implied mainly their seeking new fields where they might carry on the parish missions in which they had acquired over the years considerable skill and renown. This was the attitude that prevailed until the end of the nineteenth century, when with a sudden burst of enthusiasm they embraced once more the wider aims they had originally received from their founder, St. Alphonsus. In more recent years their labours in many parts of the world have become increasingly devoted to evangelisation in the stricter sense of bringing the faith to the pagan world.

There has undoubtedly been an evolution of the Redemptorist apostolate; and underlying this gradual opening out to new ventures there has been an important change in the way the Congregation has seen itself and its mission in the Church. This is the principal fruit of studying the extension of Redemptorist life and work beyond the European lands of their origin.

Return to the foreign missions originally contemplated by St. Alphonsus has entailed for Redemptorists a rethinking especially of their commitment to the popular missions, which is seen as being far from exclusive. It was not easy to recognise that the two works were not really incompatible. During last century there were some unhappy attempts to continue in distant lands the works that had become so familiar in Europe. There seems to have been even some reluctance in undertaking foreign missions. In the end the expansion of the Congregation through so many countries has meant especially a renewed emphasis on a

characteristic aspect of the zeal of St. Alphonsus, his compassion for the most abandoned.

ST. ALPHONSUS AND THE FOREIGN MISSIONS

There is evidence that St. Alphonsus was strongly attracted to the foreign missions. In July 1734 he wrote to his former spiritual director, the Oratorian Tommaso Pagano, proposing as a theoretical case of conscience the question as to whether a priest was obliged to assist the neglected people of the Cape of Good Hope¹. He put the case as having been suggested by the remembered conversation of Father Matteo Ripa, the Chinese missionary and founder of the College of the Holy Family in Naples, where Alphonsus had lived for a time². Though expressed in general terms, discussing the grave or extreme need of the people of the Cape and the corresponding obligation in pastoral charity to come to their aid, it was clearly a question of whether or not Alphonsus himself was bound to go to South Africa. That is how Pagano himself understood it. In a letter of 4th August he replied to his former penitent, strongly urging him not to leave his present good work³.

About the same time St. Alphonsus must have put the case to his actual director, Mgr. Falcoia, who replied in a letter dated 20th July⁴. He expressed himself with some firmness, as is natural seeing his most trusted associate appeared to be wavering in his commitment to the Congregation the two men had founded just two years earlier. The wish to go to abandoned souls, he told his penitent, was to be praised, but there were other things to be kept in mind. What about the rest of Africa, he asked, as well as Asia and America? Were there not abandoned souls there as well? And, for that matter, what about Europe? That was the point, of course; and he went on to argue that the new institute was already working for abandoned souls closer to hand.

The attraction had revealed itself as early as when Alphonsus had been living in the Chinese College, the popular name of Father

¹ *The Centenary Edition. The Complete Works of St. Alphonsus de' Liguori*, XVIII, New York, 1891, 60-62; *Lettere di S. Alfonso M. De' Liguori*, I, Rome, 1887, 40-42.

² Concerning the association of Matteo Ripa with St. Alphonsus cf. *Spic. hist.*, 6 (1958) 309-330.

³ Quoted in *The Centenary Edition*, XVIII, 60.

⁴ T. FALCOIA, *Lettere a S. Alfonso, Ripa, Sportelli, Crostarosa*, ed. O. Gregorio [Rome, 1963], 223.

Ripa's house. Recounting the history of his missionary institute, Ripa gave some attention to Alphonsus and his interest in the missions to the Chinese. « Although he was not a member of our Congregation, he was willing to join and cherished a desire to preach the holy Gospel in China, as he frequently mentioned to his own director »⁵. This attraction towards the missions to unbelievers Alphonsus evidently expressed as preaching to the abandoned souls of South Africa, since Falcoia's reply repeated the phrase with some emphasis and even a little heavy-handed irony. He was able to remind his penitent that the newly founded institute aimed precisely at working for abandoned souls. In the earliest texts of the rule of the Congregation that was how its purpose was expressed⁶. In the rule approved by the Holy See in 1749 this purpose was expressed as « preaching the word of God to the poor »⁷. In these formulae it can scarcely be doubted that among the abandoned, needy, poor, St. Alphonsus, whatever about Falcoia, definitely included those who had no knowledge of the Gospel.

It would be, however, unfair to suggest that Falcoia was opposed to the foreign missions. In the earliest texts of the rule, in which his views carried most weight, there was a strong emphasis on preaching to unbelievers. In the summary or *Compendio della Regola*, which was followed while Falcoia worked on a fuller draft, it was required that « each be ready to go to the lands of unbelievers and heretics »⁸. The *Regole Grandi* of Falcoia put it more emphatically. « Let each subject of our institute ardently desire to be sent to the missions among the unbelievers and heretics »⁹. They were even to desire martyrdom in the cause of spreading the Gospel.

After the death of Falcoia in 1743 a General Congregation assembled in Ciorani gave more definite shape to the institute, adopting the religious vows. In addition to the ordinary obligations

⁵ M. RIPA, *Storia della fondazione della Congregazione e del Collegio de' Cinesi sotto il titolo della Santa Famiglia*, Naples, 1832, III, 8. The passage was quoted from an earlier edition by A. Tannoia, *Della vita ed istituto del Venerabile Servo di Dio, Alfonso M Liguori, Vescovo di S. Agata de' Goti e fondatore della Congregazione de' preti missionarii del SS. Redentore*, Book I, Naples, 1798, 54.

⁶ See, for example, O. Gregorio and A. Sampers, (eds.), *Documenti intorno alla Regola della Congregazione del SS. Redentore, 1725-1749* (Bibliotheca Historica C.S.S.R., IV) Rome, 1969, pp. 293, 385, 400.

⁷ *ibid.*, 413.

⁸ *ibid.*, 295.

⁹ *ibid.*, 321.

of poverty, chastity and obedience the members were to bind themselves by a special *voto annesso* « to go on the missions, even to unbelievers, when sent by the Sovereign Pontiff or the Rector Major »¹⁰.

The vow to go on the foreign missions was included in the text submitted to the Holy See in 1748 for approbation¹¹. In the Pontifical Rule approved in February of the following year it was omitted on the recommendation, it seems, of Cardinal Spinelli of Naples, who argued that the members of the institute would be fully occupied with their work among the country folk of their own country¹². That was the way Falcoia had dissuaded St. Alphonsus from his dreams of the Cape of Good Hope; and there was much common sense in the argument. The early years of the Congregation had been so busy with the popular missions throughout the Kingdom of Naples that there was little if any time for other activities. In a memorial addressed to the king in December 1759 St. Alphonsus described how the labours of the Congregation, beginning in the neighbourhood of Salerno and Naples, had extended to the most remote provinces of the kingdom, with as many as forty or fifty missions each year¹³.

Despite the removal of the explicit orientation to the foreign missions, however, and the increase of occupations close at hand, there remained a strong attraction. In July 1758 Father Fabrizio Cimino wrote in the name of St. Alphonsus a circular letter to communicate the news « that he has been asked to send young men to the foreign missions of Asia »¹⁴. The letter went on to ask in terms of great fervour for volunteers to work among Nestorians seeking reunion with the Roman Church. Within a week or so Alphonsus was able to write with evident gratification to the students in Ciorani: « The petitions you have sent me have afforded me great joy: be assured that I say this sincerely. I should be most desirous of seeing several of our young men go among the heathen to give their lives for Jesus Christ »¹⁵. The project came to nothing, it seems, as

¹⁰ The decree of the General Congregation may be seen in M. De Meulemeester, *Origines de la Congrégation du Très Saint-Rédempteur*, II, Louvain, 1957, 240.

¹¹ *Documenti intorno alla Regola*, 401.

¹² *Documenta miscellanea ad regulam et spiritum Congregationis nostrae illustrandum*, Rome, 1904, 77.

¹³ Cf. M. De Meulemeester, *op. cit.*, 272-274.

¹⁴ Letter of 18th July 1758, *The Centenary Edition*, XVIII, 507-508.

¹⁵ Letter of 27th July 1758, *The Centenary Edition*, XVIII, 508-510.

there is no record of further correspondence on the matter; but the incident shows plainly that the passage of thirty years or so had not dulled the vision Alphonsus had cherished during his days in the Chinese College.

That desire to work for the most abandoned which had drawn St. Alphonsus to the neglected people of South Africa remained with his Congregation, enshrined in its rules. But the heavy demands of the parish missions tended to preclude work among the unbelievers. It would not be misrepresenting events to speak of this as restricting the earlier broader concept of the Redemptorist apostolate. The very success of the home missions, continuing through the nineteenth century, tended to concentrate attention and activity, so that it was quite late when the Congregation recovered that enthusiasm that had been so characteristic of its founder.

THE EARLY TRANSALPINES

In 1787, the year of St. Alphonsus' death, two enterprising and courageous Redemptorists, St. Clement Hofbauer and Father Thaddeus Hübl, established the Congregation in Warsaw. In the German church of St. Benno's they inaugurated an extraordinarily vigorous pastoral activity, which has been called a perpetual mission and which attracted vocations to an extent that it was soon necessary to think of new foundations. Europe, however, and Poland in particular did not offer favourable conditions for religious communities. As one disappointment succeeded another in Southern Germany and Switzerland, St. Clement turned his gaze overseas.

A long letter to Father Hübl in August 1806 spoke seriously of trying to establish the Congregation in Canada¹⁶. St. Clement had apparently given considerable thought to the project, as his instructions to his friend were fairly detailed; but the preoccupation with America was more probably the measure of his frustration in Europe. He protested: « I never feel more contented than when I am thinking of the savages of Canada », but in almost the same breath he speaks of finding there « a place where we can peacefully await the dawn of better times, while we are educating and training missionaries for unfortunate Europe ». One would be inclined to call this sort of apostolate foreign missions in reverse.

¹⁶ The letter dated 7th August 1806 is in *Monumenta Hofbaueriana*, VI, Turin, 1932, 27-30. Cf. also J. Hofer-J. Haas, *St. Clement Maria Hofbauer*, New York, 1926, 237-239. The letter is quoted at some length.

But the American dream does not represent the real thinking of a man of such practical pastoral sense as Clement Hofbauer. In 1815 he agreed to a request from the Sacred Congregation of Propaganda to provide men for the struggling Catholic mission in Bucharest. It was not easy to comply, since the house in Warsaw had been forcibly suppressed seven years earlier, and he was able to do little more than keep in touch by letter with his scattered subjects. He had misgivings about the Roumanian venture, where his Fathers would be associated with Franciscans under an Italian Bishop. It was very much a patchwork mission¹⁷.

After some negotiation St. Clement reached agreement with the Bishop and sent Father Joseph Forthuber with two clerical students and one Brother. He followed anxiously the fortunes of the missionaries as they met with the difficulties he had foreseen; but when through the zeal and enterprise of Father Forthuber they had consolidated their position, he began to speak of missions throughout the Balkans. On 15th March 1816 he wrote to the Nuncio in Vienna, enthusiastically explaining his plans for Roumanians, Greeks and Bulgarians¹⁸. He had hopes that the little house on the outskirts of Bucharest would become one day for the Balkan region what St. Benno's had been for Warsaw and Poland. Realising, perhaps that he had allowed himself to be carried away, he ended on a lighter note that was still more than half serious, declaring that he « prayed the Blessed Virgin to let you suffer all manner of mental agony and remorse of conscience until you have used all your influence and aroused all your energy to provide everything needed for the salvation of this people ».

Unfortunately, his plans and dreams in the end came to nothing. After the little gains in the first year or so the community in Bucharest met with troubles from the public authorities and the Orthodox as well as from their own Bishop, so that in the end they had to return to Vienna shortly after St. Clement's death in 1820.

¹⁷ Documentation concerning the Bucharest foundation can be found in *Monumenta Hofbaueriana*, XIV, Rome 1951, 1-66. Cf. also J. Hofer-J. Haas, *op. cit.*, 372-379.

¹⁸ The letter to Archbishop Severoli can be seen in *Monumenta Hofbaueriana*, XIV, 16-17. Father Forthuber, the superior of the community, was born on 1st January 1789 and had been one of the young men who followed Father Passerat during his wanderings in Switzerland. Professed in 1811 and ordained priest 23rd May 1812, he was summoned to Vienna by St. Clement and arrived there early in 1813. After the failure of the mission in Bucharest he returned to Vienna and was dispensed from his vows in 1837. Cf. *Monumenta Hofbaueriana*, XIII, Cracow, 1932, 30.

The next Vicar General of the Redemptorists outside Italy attempted a similar mission in the Balkans, which met with a similar disappointment.

Father Joseph Passerat also responded in 1835 to a request from Propaganda on behalf of the small Catholic community in Philippopolis in Bulgaria. The superior he appointed, Father John Nepomucene Fortner, was given the faculties of a Vicar Apostolic. With his companions, two Fathers and a Brother, he was received warmly by the whole populace, including even the Moslems and the Orthodox. After that beginning, so full of promise, the mission encountered a series of disasters. The trouble began with the outbreak of plague, which carried off Father Fortner after only one year. Father Passerat tried hard to keep the work alive, but after four Fathers had succumbed to disease, in 1840 he reluctantly recalled the survivors¹⁹.

When the Austrian Redemptorists were dispersed by a hostile government, two of them gladly agreed to a request of the Nuncio and went to care for the small Catholic community in Christiania in Norway²⁰. Their work between 1849 and 1854 was very much that of pioneering the faith in a Protestant environment, and in that it was similar to the equally brief experiences in the Balkans among the Moslems and Orthodox. All these missionary expeditions reveal a spirit which recalls that which moved St. Alphonsus to look to South Africa and the Near East, a concern for those in need of spiritual help, for abandoned souls. It is to be regretted that missions undertaken with so much generosity should have had such a brief existence.

It was a different story with the highly successful foundation made in 1832 in the United States, the first outside Europe²¹. But even though the American Church was to remain subject to Propaganda for many years more, the large numbers of Redemptorists from Europe who built up the province there were certainly not foreign missionaries in the sense of preaching to the unbelievers. The earliest Fathers who arrived in 1832 did attempt to evangelise the Indians,

¹⁹ The story of the Bulgarian mission is related in C. Mader, *Die Congregation des allerh. Erlösers in Oesterreich*, Vienna, 1887, 81-92; 333-336; E. Hosp, *Erbe des heiligen Klemens Maria Hofbauer*, Vienna, 1953, 338-352; H. Girouille-J. Carr, *Life of the Venerable Joseph Passerat*, London, 1928, 411-419.

²⁰ Cf. C. MADER, *op. cit.*, 434-439.

²¹ The history of the Redemptorists in the United States is related especially by J.F. Byrne, *The Redemptorist Centenaries*, Philadelphia, 1932 and M. CURLEY, *The Provincial Story*, New York, 1963.

a work which had been very much in their mind from the start, and one or other did labour to excellent effect among the Negroes; but the significance of the American foundations was that they carried the Congregation outside of Europe. And that was to remain very much the pattern of thinking of superiors throughout the rest of the century.

BEGINNINGS IN SOUTH AMERICA

In 1855 a General Chapter elected the thirty-seven year old Father Nicholas Mauron Superior General. His authority did not extend to all Redemptorists, since two years earlier a papal decree had put those in the Kingdom of the Two Sicilies under an independent Rector Major. Within a short time the two branches of the Congregation had occasion to reveal different attitudes to the foreign missions.

The year after his election Father Mauron found himself faced with a situation of considerable delicacy that had arisen in the West Indies²². Mgr. George Talbot, the English convert and trusted confidant of Pius IX in matters concerning the English-speaking world, approached the Redemptorists through the Consultor General, Father Edward Douglas. On the island of St. Thomas, then under Danish rule, there was a most unpleasant schism, with the majority of the people noisily demanding the return of a popular young priest who had been transferred on account of his intrigues. When Father Mauron put the matter to his consultors in July 1856, it was in terms that were far from enthusiastic. If responsibility for St. Thomas was not accepted, he told them, they might find themselves compelled by Propaganda to take some other place that would prove even more disagreeable²³. It was to be almost two years before two Fathers at length arrived in the West Indies, which does seem to indicate reluctance on the part of superiors. The reason for the long delay is suggested by the greeting the Bishop of Roseau gave to the superior of the mission, Father Joseph Prost. « I know very well that religious orders do not prosper unless they are living and working according to their rules »²⁴. It was certainly the strong emphasis on

²² Cf. J.G. DALY, *Conflict in Paradise. Redemptorist Mission in the Virgin Islands, 1855-1860*, St. Louis, 1972.

²³ *ibid.*, 9.

²⁴ *ibid.*, 13.

a meticulous observance of practices established in Europe that contributed largely to the sorry failure of an attempted foundation in Chile a couple of years later.

When in May 1860 Father Mauron was approached by the Archbishop of Santiago with a request for a Redemptorist foundation in Rengo, a village in his archdiocese, he showed himself much more willing to accept than he had been in the case of St. Thomas²⁵. There were two Belgian Fathers and a Brother in Rengo before the year was out. In his appeal to the Belgian provincial Father Mauron had explained his eagerness. He had long been hoping to make a foundation in South America, he said, because there it would be possible to live in community « just as in Europe »²⁶. Since Chile was already a Catholic country, it would be possible to live « entirely in keeping with the rule and the intentions of St. Alphonsus », and he spoke blithely of sending two Fathers who would prepare a monastery large enough to house a community of ten missionaries. This pipe dream was far from what one normally understands of foreign missions. The planned transfer of a European community to South America was quickly seen to be unrealistic when the two precursors saw for themselves what was to be their new home. In a matter of only a few months the foundation had collapsed, because as Father Philippe Noel, the unhappy superior, explained to the Archbishop, it was impossible to have a suitable house²⁷.

Shortly before the Chilean fiasco the other branch of the Redemptorists, those of Southern Italy, had themselves sent a mission to South America, but with quite different objectives and with a much more creditable outcome²⁸. Father Celestino Berruti, the Rector Major, himself approached the Cardinal Prefect of Propaganda on behalf of three of his subjects who had taken a vow to preach the faith in pagan lands²⁹. His letter was written about August of 1858, just when Propaganda wished to re-establish the long abandoned Jesuit reductions in the region of the Orinoco in the present republic of Colombia. One of the volunteers, Father Enrico Tirino, was duly appointed Prefect Apostolic of Casanare and with his two companions, still in their twenties, was given charge of a vast area

²⁵ Concerning the attempted foundation in Rengo cf. *Spic. hist.*, 30 (1982) 369-399.

²⁶ *ibid.*, 370.

²⁷ *ibid.*, 393.

²⁸ Concerning the Neapolitan mission to Casanare cf. *Spic. hist.*, 31 (1983) 175-231.

²⁹ *ibid.*, 181-182.

of jungle inhabited by a variety of Indian tribes, whom the three missionaries were expected to Christianise and civilise³⁰. In November 1859 the three took charge of their territory, « roughly three times the size of France », as young Father Gioacchino D'Elia described it with awe and quite innocent exaggeration³¹. The missionaries took up residence in widely separated villages and set to work without delay. Very quickly they had tangible results to describe, chapels rebuilt, long neglected Sacraments administered and already numbers of Indians under instruction. Unhappily, disaster struck. Father Tirino was drowned; Father D'Elia died of fever; and to cap it all Father Vittorio Lojodice was expelled by an anticlerical government. By the time the lone survivor left, in July 1861, the members of the failed Chilean venture were uncomfortably taking their leave of the Archbishop of Santiago. There is no doubt that the spirit that had been expressed by St. Alphonsus in his concern for the Cape of Good Hope and the Nestorian mission was very much alive in the Neapolitan Redemptorists. It is this, no doubt, that explains the later career of Father Lojodice, the missionary of Casanare, who helped his northern confrères in their expansion into Spain and towards the end of the century to Argentina³².

The nineteenth century was a time of intense missionary activity, and it was inevitable that Father Mauron be faced with a further request for manpower. Maybe when it did come he regarded it as the disagreeable sort of request he had feared when there was question of St. Thomas. One gets the impression that he took that view of the request for help in the Vicariate Apostolic of Surinam, Dutch Guiana, late in November 1864³³. Father John Baptist Swinkels, provincial in Holland, had already been in correspondence with the Superior General about work in Curaçao and had discovered that Father Mauron had become quite opposed to foreign missions³⁴.

The missions in Surinam had been in the care of the Dutch secular clergy, whose resources were strained by the long responsi-

³⁰ *ibid.*, 186.

³¹ *ibid.*, 180.

³² Concerning this remarkable character cf. T. Ramos, *Victor Lojodice, Fundador en España de la Congregación del Santísimo Redentor*; Madrid, 1921; A. Sánchez, *El R.P. Victor Lojodice*, Buenos Aires, 1937; C. Henze, *Un pioniere del Signore nei due emisferi, il Servo di Dio, Vittorio Lojodice, missionario Redentorista (1834-1916)*, Rome, 1947.

³³ The negotiations about Surinam are treated in *Studia Dondersiana* (Bibliotheca Historica C.S.S.R., XI), Rome, 1982, 104-128.

³⁴ *ibid.*, 114.

bility. The death of the Vicar Apostolic, Mgr. Schepers, in November 1863 was the occasion for Propaganda to look for some alternative arrangement, and at an early stage the Redemptorists came under consideration. Father Mauron had been alerted, and when he was approached by Propaganda politely declined on the plea that the Dutch province, not yet ten years in existence, was short of personnel. This was no more than a pretext, as he explained to Father Swinkels his real reason was his misgivings about the unpredictable consequences of such a departure from accepted practices³⁵. In the end, in April 1865, the Superior General found himself unable to hold out any longer. In his finally accepting the mission he made a point of specifying that in Paramaribo, the principal town of the colony, there should be a regular religious house, as he had previously insisted for the Chilean venture³⁶.

Father Swinkels was duly named Vicar Apostolic, and under his guidance and that of his successors the mission of Surinam brought much credit to the Redemptorists. The pioneers were fortunate in the inspiration of Blessed Peter Donders, already serving as a missionary in Surinam, who with one of his companions at once joined the Congregation. His work for the lepers of Batavia and for the Indians and runaway slaves in the jungle was continued zealously by his new confrères; and within a short time the Redemptorists of northern Europe found themselves in a position of being able to boast of a genuine and highly successful mission to unbelievers³⁷.

When a further occasion for expansion into South America presented itself in 1870, Father Mauron no longer tried to keep the organisation in his own hands. Two Bishops from Ecuador, in Rome for the first Vatican Council, requested foundations in their dioceses. The Superior General referred them to the able and energetic superior of the province of France and Switzerland, Father Achille Desurmont³⁸. The foundations of Cuenca and Riobamba were brilliantly

³⁵ *ibid.*, 115.

³⁶ *ibid.*, 120.

³⁷ On Blessed Peter Donders see the various articles in *Studia Dondersiana* and the various biographies, especially J.B. Kronenburg-J. Carr, *The Venerable Servant of God, Peter Donders C.S.S.R.*, London, 1930. On the mission of Surinam see [A. Bossers], *Beknopte geschiedenis der Katholieke Kerk in Suriname*, Gulpen, 1884.

³⁸ Father Desurmont was provincial for more than twenty years, a time of considerable development of the province of France and Switzerland. Cf. A. George, *Le très révérend Père Achille Desurmont provincial de France*, Paris, 1924.

successful, and before the end of the century had given rise to further expansion in Colombia, Peru and Chile³⁹.

The sturdy growth in South America towards the end of last century was due most of all to the exceptionally gifted men whose ability and delication made it possible. Jean-Pierre Didier, appointed Visitor by Father Desurmont, contributed most by his leadership towards placing the Ecuador foundations on so solid a basis. He later served as vice-provincial in Spain and in Argentina⁴⁰. His companion in 1870, Father Felix Grisar, first superior of Cuenca, had an equally memorable career in Peru and Argentina before ending his life in Puerto Rico⁴¹. Also deserving of mention is the man who introduced the Redemptorists into Chile, Father Pierre Mergès, a vigorous missionary in many parts of South America, whose name is associated most of all with the house in Santiago which he established in 1876 and in which he died in 1889⁴². For the most part these South American foundations merely transplanted the Congregation from Europe to the New World, so that they can hardly be called foreign missions in the stricter sense of preaching to the unbelievers. It is to the credit, however, of these French missionaries that they turned also to the Indian population and with excellent results. A man of particular merit in this regard is Father Juan Lobato. One of the first to join the Congregation in South America, he was himself of Indian parentage, and after his ordination in 1878 he began at once to work among his own people. It was his remarkable success among the Indians of Ecuador and Peru that established his reputation as an outstanding preacher⁴³. In others like himself there reappeared that spirit that had attracted St. Alphonsus to South Africa and St. Clement and Father Passerat to the Balkans, concern for the needy, for abandoned souls.

The introduction of the Redemptorists into Argentina resulted from quite different circumstances, but its achievements were no less

³⁹ Cf. E. GAUTRON, *La croix sur les Andes*, Paris [1938].

⁴⁰ Cf. J. QUIGNARD, *Vie du T.R.P. Didier C.S.S.R., fondateur et premier visiteur des missions du Pacifique*, Paris, 1904.

⁴¹ Among various notes on the career of Father Grisar cf. especially *Annales Provinciae Hispanicae*, II, Madrid, 1927, 217-223 and [A. Krebs], *Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Nieder-Deutschland*, I, Dülmen, 1896, 290-300.

⁴² Cf. C. LIÉGÉY, *Le Réverend Père Mergès, missionnaire Rédemptoriste, 1832-1889. Esquisse biographique*, St. Etienne, 1912.

⁴³ There is a brief note on Father Lobato in [J.-B. Lorthioit], *Mémorial Alphonsien*, Tourcoing, 1929, 588.

commendable. When Father Michael Heilig, the veteran missionary and superior, was appointed to assume responsibility for the Lower German province, he found himself confronted by the *Kulturkampf* laws. With their pastoral activity drastically curtailed at home the wise old superior looked further afield to find occupation for his subjects. He was able to consult the able and experienced Father Didier, on whose advice he despatched a small community to Buenos Aires⁴⁴. The pioneers in Argentina had the advantage of the knowledge of Spanish America gained by the foundations on the Pacific coast. Father Grisar was named first Visitor to Argentina in 1885, and he was succeeded by Father Didier himself. Even the venerable survivor of that first tragic mission to Casanare, Father Lojodice, came to lend a hand. He arrived in Buenos Aires in 1887 to remain with the young and rapidly growing vice-province until his death in Montevideo, Uruguay, in 1916. As was the case in the earlier expansion into South America, the Argentinian foundations were little more than extending to a new land the life and work familiar to Redemptorists in Europe.

Different again was the occasion of the Spanish Redemptorists' short-lived foundation in Puerto Rico. Registered by the government as a Congregation of foreign missionaries, they were exempt from military service; but to justify their status it was necessary that they have at least one house in some Spanish colony⁴⁵. Father Mauron, the Superior General, accordingly had Father Didier arrange for one on his journey to Argentina in 1887. The veteran missionary handled the matter expeditiously in spite of the unwelcoming attitude of the Bishop of San Juan, and was able to leave his travelling companion, Father Pedro Lopez, in the small town of San German to wait for a community to arrive from Spain. When Puerto Rico was occupied by the Americans in 1898 the little community, then established in San Juan, was impoverished, and after struggling on for more than a year abandoned the foundation in 1900.

It is evident that for a long time the Redemptorists shared that early interest shown in South America by Father Mauron. But it must be said that however successful the foundations may have proved, just as they had in the United States, they were only to a

⁴⁴ The beginning of the Argentinian foundation is treated in G. Brandhuber (ed.), *Die Redemptoristen, 1732-1932*, 273-275.

⁴⁵ The establishment of the Spanish house in Puerto Rico is treated in *Annales Provinciae Hispanicae*, II, Madrid, 1927, 14-16.

quite negligible extent missions to unbelievers. The same must be said of the planting of the Congregation in Australia by the English province in 1882⁴⁶. A movement towards the foreign missions in the strictest sense would be manifested only during the General Chapter that met to elect a successor to Father Mauron.

THE GENERAL CHAPTER OF 1894

The Chapter of 1894 was the first since the one that had elected Father Mauron in 1855. In the meantime the Congregation had extended considerably outside Europe and had found itself engaged to some small degree in missions to unbelievers, notably in Surinam and some other parts of South America. The capitulars were thus disposed to receive favourably a proposed decree.

« Following in the footsteps of St. Alphonsus, who held nothing dearer than that his sons nourish a great desire to spread the holy faith of Jesus Christ even in pagan lands, the Chapter declares: Even though missions among Catholics are the primary and immediate end of the Congregation of the Most Holy Redeemer, still missions to the pagans are not opposed to its end but are in keeping with it »⁴⁷.

This was the first time such a statement had appeared in Redemptorist legislation since the vow to go on foreign missions had been removed in the Pontifical Rule of 1749. The cautiously worded decree was accepted unanimously and with some altogether seemly show of enthusiasm. « All rose to their feet », the *Acta* primly record, « And some even clapped »⁴⁸.

In the same year as the Chapter there were two more important ventures into South America, this time to Brazil. The Dutch province from its vantage point in Surinam had long known of the needs of the Church in Brazil. For that reason it responded readily when in 1893 the Superior General at length yielded to repeated requests for a foundation in the archdiocese of Mariana. A community came to Juiz de Fora early in 1894, and from that beginning there developed in time the province of Rio de Janeiro⁴⁹. Shortly

⁴⁶ On the Australian foundation cf. *Spic. hist.*, 25 (1977) 250-271.

⁴⁷ *Acta integra capitulorum generalium C.S.S.R. ab anno 1749 ad annum 1894 celebratorum*, Rome, 1899, no. 1352, p. 671.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ Cf. W. PERRIENS, *Vice-provinciae Hollandico-Brasiliae C.S.S.R. res gestae per quinque lustra 1894-1919*, Rio de Janeiro, 1920.

after the Chapter the Bishops of São Paulo and Goiânia approached the newly elected Superior General, Father Matthias Raus, who listened sympathetically to their pleas. He turned to the Upper German province, which despatched two communities without delay. The house in Aparecida had charge of an increasingly popular pilgrimage church; and from it the vigorous province of São Paulo soon developed⁵⁰. These foundations, like those on the Pacific coast, were made for the Catholic people deprived of spiritual help, but they found occasion, at least in the São Paulo vice-province, to work for a quite numerous class of non-Christians. Father Laurence Hubbauer during the 1920s began a fruitful apostolate among the large Japanese community⁵¹.

It was not long before a foreign mission in the more proper sense intended by the Chapter was undertaken. The vice-province of Matadi established by the Belgians on the Congo did occupy itself with evangelising the native population⁵². The foundation in 1899 replaced the clergy of the diocese of Ghent who had cared for the small European population and the workers on the railway under construction. Very soon, however, the Redemptorists extended their work to the non-Christians with a rapid multiplication of mission stations. This expansion is owing most of all to the energetic leadership of Father Joseph Haintz, Visitor from 1904. In 1911 Matadi was erected into a Prefecture Apostolic, very fittingly with Father Haintz as first Prefect, and in 1930 it became a Vicariate Apostolic served by Redemptorists.

The mission of the Belgians on the Congo in more than one sense marked a new direction for Redemptorists. In the twentieth century they would look to lands other than the Americas. In 1906 the Irish province took charge of the parish of Opon in the diocese of Cebu, Philippines, the first Redemptorist foundation in Asia⁵³. It had been the Irish provincial who suggested the move, touched as he had been by the plight of the people, impoverished by war and desperately short of clergy. In the Philippines the Fathers found a field of pastoral activity totally strange to European experience. The

⁵⁰ Cf. G. BRANDHUBER, *op. cit.*, 256-260.

⁵¹ *ibid.*, 259.

⁵² Cf. M. KRATZ, *La mission des Rédemptoristes Belges au Bas-Congo. La période des semailles (1899-1920)*, Brussels, 1970.

⁵³ Cf. M. BAILY, *Small Net in a Big Sea. The Redemptorists in the Philippines, 1905-1929*, Cebu, [1978]; *Spic. hist.*, 27 (1979) 228-255.

Philippines were a Catholic nation, but long deprived of priestly ministrations so that the parish missions took on a new character. They were attended by large and eager crowds for whom it was necessary to offer as thorough an instruction in the faith as the short time available permitted and to administer the Sacraments, often to people deprived of them for years. Great ceremonies to rectify civil marriages became a feature of the early Philippines missions. It was exhausting work, but most gratifying in seeing the evident appreciation of the people. With the arrival of Redemptorists from Australia it has become possible to erect two vice-provinces.

A final foundation made while Father Raus was Superior General was that of the Spanish province in Mexico. Rather better planned than the earlier venture in Puerto Rico, the Mexican vice-province in time gave rise to the further presence of the Congregation throughout Central America. Father Pedro Perez and some companions were sent to Mexico in 1908 for the purpose of establishing the Redemptorists there. He did that to such excellent effect that by 1925 there was quite a large vice-province, when the Calles regime began a harsh application of the anticlerical laws of the country, which was in fact a severe persecution. The Spanish Fathers were expelled, but they seized on every opportunity of continuing their work and succeeded in establishing the Congregation in every republic from Panama to Venezuela. In 1930 it was possible to resume the work so harshly interrupted in Mexico. The province that in time emerged together with the vice-province of San Salvador remains as a monument to Father Perez⁵⁴.

Further expansion in Africa came when the English province accepted a foundation in Pretoria in 1912; and so the Redemptorists came at last to that land which had once aroused the missionary zeal of St. Alphonsus. Though not really as he had visualised it, the work was truly for abandoned souls. Catholics are a minority in South Africa, and the notorious apartheid laws make the condition of the Black and Coloured population truly to be pitied. The English Fathers have extended their work to newly independent Zimbabwe, where it is very much the same as in South Africa, trying to spread the faith among a sadly underprivileged people while caring for the Catholics in an unsympathetic atmosphere. The Prefecture Apostolic of Rustenburg was entrusted to the Redemptorists in 1949. The region, larger in area than Belgium, had been the charge of a single

⁵⁴ The foundation in Mexico and Central America are treated by R. Tellería, *Un instituto misionero*, Madrid, 1932, 457-556.

priest, who cared for the couple of hundred European Catholics while trying to do what little he could for the native African population which was overwhelmingly pagan. This at last was very much the sort of mission St. Alphonsus had in mind⁵⁵.

Pius XI, who became Pope in 1922, was most interested, as is well known, in developing the foreign missions, and the Prefect of Propaganda under this « Pope of the missions » was the Dutch Redemptorist Cardinal van Rossum, who naturally turned to his own confrères for help on more than one occasion. He appealed to the Superior General, Father Murray, in one of his earliest anxieties, the long-suffering Church of Vietnam.

In the course of the nineteenth century the Vietnamese Catholics had been subjected to severe and protracted persecution. Those who suffered martyrdom in these repeated attacks on « the foreign religion » numbered some thousands before the region came under French rule in 1884. An Apostolic Visitor sent to the country in 1922 recommended parish missions among other means of strengthening Catholic life. That suggestion was enough to have Cardinal van Rossum think at once of his fellow Redemptorists. Father Murray was agreeable and handed on the request to the French-speaking province of Sainte-Anne-de-Beaupré in Canada. Three missionaries were sent off in 1925⁵⁶.

The house in Hué founded by Father Hubert Cousineau marked an important development of the Redemptorist missions in Asia. Generously supported with personnel from the home province, the Fathers were able to preach the missions expected of them and at the same time provide instruction for the non-Christians as well as undertake social activity among the working classes. From the beginning they promoted vocations among the Vietnamese with the result that numbers increased and houses multiplied so that it was possible in 1964 to erect the first Asian Redemptorist province, that of Saigon. One can scarcely doubt that this success would have been most gratifying to St. Alphonsus with his veneration for Matteo Ripa and his early association with the Chinese College in Naples. He would have been even more pleased with the second project for which Cardinal van Rossum asked assistance.

⁵⁵ On the South African foundation cf. *Analecta C.S.S.R.*, Rome, 29 (1957) 99-107.

⁵⁶ Cf. T. PINTAL, *Les Pères Rédemptoristes dans l'Indochine Française*, Ste-Anne-de-Beaupré, 1928.

A matter to which Propaganda attached great importance was the appointment of Bishops from among the Chinese clergy, so as to make the Church of their country less dependent on personnel from Europe. That was the principal task entrusted to Mgr. Celso Costantini when in 1922 he was sent as Apostolic Delegate to Peking. While in China he was attracted to the plan of Father Philip Tchao to found a religious institute of Chinese priests to preach the Gospel to their own countrymen. Father Tchao was one of the six Bishops elect who accompanied the Delegate to Rome to be consecrated by Pius XI. The retreat in preparation early in 1926 was preached in the house of Sant'Alfonso by the Dutch Redemptorist, Father John Jansen. Both Mgr. Costantini and Bishop Tchao decided to seek the help of the Redemptorists in the project they now heartily shared. They made their request through Cardinal van Rossum, asking for Fathers to assist in establishing the new institute. Father Murray agreed and entrusted the task to the Spanish province⁵⁷.

Three Fathers arrived in Peking in April 1928. For some months they were guests of the Apostolic Delegate until they had become familiar enough with the language to assist the institute yet to be established. Unfortunately, during those first months one of the party died, so that it was left to Fathers Segundo Rodriguez and José Morán to begin the work in Süanhwa. They took up their duties on 9th November 1928, an auspicious date for Redemptorists, whose own Congregation had begun on that same day in 1732. The two Spaniards at once prepared the programme of training with which they were familiar: juvenate, novitiate and studentate. The Congregation of the Disciples of the Lord was formally inaugurated on 19th February 1929, and the first novitiate opened at the end of March. The two Fathers assisted with teaching the gratifyingly numerous candidates as well as supervising their religious formation. The one shadow on the bright promise of these busy years was that the real founder, the saintly new Bishop Tchao had not survived to see the commencement of his Congregation, having died barely a year after his return from Rome. Mgr. Costantini, however, took a keen interest in all that was done, and it was at his insistence that Fathers Rodriguez and Morán undertook the difficult task of preparing the rule. The Delegate wished the sections on government and the apostolate to be modelled on the Redemptorist rules and the rest to be adapted according to what had been planned by the deceased Bishop Tchao.

⁵⁷ The mission in China is treated by R. Tellería, *op. cit.*, 557-575.

The two surviving pioneers were joined by reinforcements, some of whom assisted with the work of teaching the juvenists and students of the new Congregation while the others established a Redemptorists house in Siping in September 1929. Situated in the province of Honan in the very centre of China, Siping introduced the Spaniards to a new mission field, where the Catholics numbered no more than a meagre handful. The work was hard and the rewards, if slow in coming, were tangible and encouraging. There were nearly forty candidates beginning their training as Redemptorists in 1941, when the war with Japan made it necessary to close the juvenate. In the very uncertain years that followed the Fathers held on and even managed to make a foundation in Peking in 1946 as residence for the vice-provincial. The regime of Mao Tse Tung put an end to all that had been so painfully accomplished. The houses were closed in 1948 and the Fathers expelled.

Though the Redemptorists had to leave China, they did not by any means see their work completely destroyed. The Disciples of the Lord, like themselves, had to go into exile. They found a home in Taiwan, where in 1952 Propaganda entrusted to them care of the archdiocese of Taipei. From there they have spread further afield with houses in Indonesia and Malaysia. Through them the Spanish Redemptorists may fairly claim that they continue to work among non-Christians⁵⁸.

The foundations made by the Irish province in India and Sri Lanka from 1939 in a short time rivalled the rapidly growing vice-province in Vietnam. In the beginning of 1939 a community under the vigorous leadership of Father Matthew Hickey took up residence in the hill city of Kandy, Sri Lanka. In the following year the same genial superior made a further foundation in Bangalore in India itself. Vocations multiplied and new houses were opened, so that as early as 1945 a vice-province was erected, which became fully autonomous in 1972 with an Indian Redemptorist as first provincial. This was just over a hundred years since the first Indian Redemptorist had died in Bombay in 1863. Father Francisco Menezes had a remarkable career in the Congregation. Born in Goa, he had met the Redemptorists when they had not long been established in Lisbon, taking his vows among them in 1830. Soon after his ordination he was expelled with the rest of the community by the revolution that broke out three years later, and he made his way to Italy by way

⁵⁸ Cf. *Dizionario degli istituti di perfezione*, Rome, III (1976) 704-705.

of Belgium. In 1843 he was sent by Propaganda to India as Apostolic Missioner and for the last twenty years of his life he laboured among his own people. His lonely efforts for India are now being continued by his confrères of the province of Bangalore⁵⁹.

RECENT LEGISLATION ON THE MISSIONS

In 1947 Father Murray summoned a General Chapter, which accepted the resignation he tendered after his long term of thirty-eight years in office. To succeed him Father Leonard Buijs of the Dutch province was elected in the third session, and he presided for the remainder of the Chapter.

There was keen and prolonged discussion of the foreign missions, the first time such a thing had occurred since that memorable occasion in 1894 when the venerable capitulars had so warmly endorsed them, « some even clapping ». At length in order to put an end to the excessively protracted debate, which seems to have developed into a series of encomia, the newly elected Superior General proposed for approval three points which had emerged from the long discussion: (i) it was desirable that the foreign missions be more publicly praised and acknowledged as an authentic ministry of the Congregation; (ii) for the present constitutions would remain unchanged; and (iii) a statute would be prepared to be presented for approval by the next General Chapter⁶⁰.

Shortly before the Chapter ended Father Buijs announced that he intended to treat in a circular letter « matters concerning our missions to unbelievers and heretics »⁶¹. Unhappily, this intention was unfulfilled at his untimely death in 1953. He had, however, made his mind clear in his second circular, his first after the end of the Chapter. « Providence seems to be calling on the Congregation to devote itself more than in the past to the ministry of the foreign missions »⁶².

The Chapter that met in 1954 to elect a successor to Father Buijs was the one that should have discussed the statute prepared according to what had been decreed in 1947. Its decision, however,

⁵⁹ The career of Father Menezes is treated in *Spic. hist.*, 23 (1975) 200-220.

⁶⁰ *Acta integra capituli generalis XIV Romae celebrati anno 1947*, Rome, 1948, no. 1639, p. 24-25.

⁶¹ *ibid.*, no. 1662, p. 50.

⁶² Circular of 2nd July 1947 in *Analecta* 19 (1940-1947) 188.

has a disappointing look about it. The Chapter merely left it to « those skilled in such matters » to prepare a special constitution on « missions to pagans etc. »⁶³. The apparently unsatisfactory nature of this decree is explained by the fact that it had been earlier decided that the Superior General see to a thorough revision of the constitutions⁶⁴. This meant that the long-awaited statute on the foreign missions was now to be included in the revised legislation expected at the next Chapter to be held in nine years' time.

In 1963 the venerable capitulars exchanged their views at times with some warmth, *vehementer*, as the *Acta* report on more than one occasion. It was a serious business, a question of new constitutions, a term that now replaced what had previously been understood by the rule⁶⁵. After being formulated in a commission and scrutinised in public debate a terse statement was finally approved. « They shall highly esteem missions among people who have not yet come to the faith through the Gospel of Christ »⁶⁶. These few words contained what had been proposed in 1947 and prepared in the years that followed. But in 1963 the Second Vatican Council was in session, and it was to occasion much revision in Church affairs. Redemptorist legislation, no matter how recent, was also to be renewed.

The capitulars in 1963 had determined that their revision of the constitutions should be complemented within three years by a further Chapter to revise also the statutes⁶⁷. The *motu proprio*, however, of Paul VI, « *Ecclesiae Sanctae* », intervened and occasioned a change in the scope of the forthcoming Chapter. When it met in 1967 and 1969 its task was to review existing legislation according to the norms prescribed by the Pope. A new text of constitutions and statutes was formulated and was eventually polished by a subsequent Chapter in 1979 for presentation for the Holy See's approval, which was granted on 2nd February 1982. Now the Congregation's commitment to the foreign missions is briefly stated in the constitutions. Redemptorists are sent to, among others, « those who have never heard the Church's message », which formula is

⁶³ *Acta integra capituli generalis XV Romae celebrati anno 1954*, Rome, 1954, no. 1675, p. 22.

⁶⁴ *ibid.*, no. 1669, p. 15.

⁶⁵ *Acta integra capituli generalis XVI Romae celebrati anno 1963*, Rome, 1963, no. 1730, p. 53.

⁶⁶ *ibid.*, no. 1728, p. 50.

⁶⁷ *ibid.*, no. 1740, p. 69.

expanded by a lengthy statute providing guidelines of a kind faintly visualised in 1947⁶⁸.

THE MISSIONS SINCE WORLD WAR II

Father Buijs had suggested that Divine Providence seemed to be calling on the Congregation to devote itself more than in the past to the foreign missions. And indeed since the war there has been a considerable increase in the works among unbelievers undertaken by the various provinces.

The French provinces of Lyons and Paris had established missions in the region of the Niger in October and November of 1946⁶⁹. It was a project that had been maturing for ten years but which had been impeded by the war years. From as early as 1936 more than one Vicar Apostolic of the extensive region of French West Africa had appealed for help to the Lyons province. Negotiations were slow, but one man took the matter very much to heart. Father Constant Quillard, of the community that had been established in Algiers since 1930, obtained permission to visit the territory in 1941. In the following year the Prefecture Apostolic of Niamey was entrusted to the Society of the African Missions. At the end of the war the superiors of the Society, embarrassed by the serious decline of their manpower, begged the Redemptorists to relieve them of the charge. After agreement had been achieved with Father Murray and the two French provincials, with the approval of Propaganda Father Quillard was appointed Prefect Apostolic of Niamey on 15th July 1946. Fathers from the provinces of Lyons and Paris accompanied him to Africa to take up his charge. From this beginning there developed the two vice-provinces of Niamey and Fada N'Gourma.

Besides these missions and those of the Belgian and English provinces others have turned to Africa. The Portuguese Redemptorists have been working in Angola since 1954, and in more recent years the Spanish province has shared with the Belgians care of the extensive missions in Zaire, the flourishing vice-province of Matadi.

More extensive than the African missions has been Redemptorist expansion in Asia. After the war years several of the older provinces turned their attention towards the peoples of the Far East.

⁶⁸ Cf. *Constitutions and Statutes C.S.S.R.*, Rome, 1982, Const. 3, p. 22, st. 011, p. 80-81.

⁶⁹ For the beginning of the mission in Niamey and Fada N'Gourma cf. *Analecta*, 20 (1948) 241-242.

Americans of the St. Louis province, led by Father Clarence Duhart, came to Thailand in 1948. The growth has been surprisingly rapid in a country overwhelmingly Buddhist in religion. Father Duhart became first Bishop of Udonthani; and when he resigned in 1975 he was succeeded by a Thai Redemptorist. Vocations from among the people of Thailand have been numerous enough to give good reason to hope for the future of the vice-province of Bangkok.

Japan, which had suffered severely towards the end of the war, was the object of particular concern for the Holy See. The Japanese Bishops appealed directly to Pius XII for missionaries; and he in turn had the Apostolic Delegate in Canada approach the Redemptorists in that country. The provinces of Sainte-Anne-de-Beaupré and Toronto responded with enthusiasm. Father Louis-Philippe Lévesque, who had been Consultor General to Father Murray, led a community to make a foundation in Kamakura in the diocese of Yokohama in August 1948. With the foundation of a house in Tokyo in the following year to serve as a house of studies the superior of the expanding mission moved to the capital. In a short time the vice-province, increased by Japanese vocations, was able to offer promise for its future⁷⁰.

Within only a few weeks of the foundation in Kamakura the Toronto province established a community in Maizuru in the diocese of Osaka⁷¹. The vice-province that eventuated also attracted vocations among the Japanese. In 1982 the two Canadian vice-provinces were united. The Munich province had followed their lead in September 1954, taking charge of the mission district of Sendai in the Prefecture Apostolic of Kagoshima in the south of the island of Kiushu⁷². In *The Victories of the Martyrs* St. Alphonsus had written with feeling of the Church in Japan, so that one can scarcely doubt that he would have been gratified to know of his Congregation's having so substantial a presence among the Japanese people, so predominantly non-Christian.

The other German province, that of Cologne, also expressed the wish to have charge of a foreign mission. Father William Gaudreau, Superior General, was able to inform them that the Sacred

⁷⁰ On the vice-province of Tokyo cf. *Analecta*, 20 (1948) 178-179; 24 (1952) 99-101.

⁷¹ On the work of the Toronto province in Japan cf. *Analecta*, 21 (1949) 156-157; 24 (1952) 148-151.

⁷² On the vice-province of Kagoshima cf. *Analecta*, 26 (1954) 172-174.

Congregation of Propaganda was looking for help in the missions of Sumba and Sumbawa in Indonesia. The Cologne provincial readily undertook the charge, and in November 1956 Father Gerard Legeland with five companions introduced the Redemptorists into a new mission field. From the residence of the vice-provincial in Weetebula on Sumba the mission maintains a number of stations on the two islands entrusted to its care⁷³. In 1959 Propaganda was able to name Father Legeland first Prefect Apostolic of Weetebula.

The assistance given to the dioceses of South America, long in need of priests, has continued. The province of St. Louis answered a call from Manaus on the Amazon in 1943, the beginning of a vice-province of that name. Fathers of the province of Strasbourg had been established among the scattered peoples of Bolivia since 1910. In addition to the vice-province of La Paz, in 1942 at the request of the Holy See they accepted care of the Vicariate Apostolic of Reyes, which became after 1951 the responsibility of the newly erected Swiss province. The northern region of Argentina, known as Chaco, which borders on Bolivia, is a similar sparsely populated area. Polish Redemptorists came to the Chaco in 1938, and their foundations have developed into the vice-province of Resistencia, erected in 1955.

This broad and incomplete review of Redemptorist expansion outside Europe shows clearly that, apart from the heroic attempt of the Neapolitans in Casanare, the dream of St. Alphonsus of labouring among the unbelievers was not recaptured until the present century. But that does not by any means imply that throughout the eighteen hundreds his ideals had been forgotten. The many South American foundations, from that of Surinam onwards, were a generous and laudable response to appeals from Bishops to provide for the needs of their people. Independence from Spain and Portugal had been won by the new republics at the high cost of deprivation of pastoral care. This was the need which the Redemptorists, true to their founder, sought to alleviate. That argument St. Alphonsus seems to have advanced for his going to the Cape of Good Hope, to help abandoned souls, certainly inspired the development of the South American provinces. Probably learned from Matteo Ripa, the concern for abandoned souls has proved a precious heritage of the Redemptorists.

It is to the credit of the Congregation that the provinces have so generally contributed their men and resources to the expansion outside Europe. From 1832 when the first Redemptorists were sent from Austria to the New World there has a sincere and practical interest in continuing what was then commenced. Even the tiny province of Wellington, erected only in 1970, has its own foreign mission of Safotu, Western

⁷³ On the vice-province of Weetebula cf. *Analecta*, 28 (1956) 237-239.

Samoa, introducing the Redemptorists into that most recent of mission fields: Oceania, that immense region of islands, soft breezes and waving palm trees.

The very efficiently established foundations in Ecuador in 1870 inaugurated a development in Central and South America which has considerably emphasised the fact that the Congregation is no longer as European as it once was. It is for that reason a particularly significant expansion, even though it would not be correct to speak of them as foreign missions in the same way as those of Africa and Asia.

In a certain important sense the remarkable growth in Asia is more significant. It has been accomplished among non-Christian peoples for the most part, and it has been successful to an extent that puts a strong accent on Asia for Redemptorists. The provinces which developed so quickly in Vietnam and India represent achievements that are altogether admirable. In addition there are vice-provinces that offer substantial promise in the Philippines, Thailand, Japan, Indonesia and in Malaysia, where the Australian province has been at work since 1936.

In the context of this expansion in Asia it is fitting that there be mention of the mission established by the Belgian Redemptorists in the Middle East. Answering an urgent appeal of Propaganda in 1952, two Fathers embraced the Chaldean Rite in order to assist those, both Uniate and Nestorian, who had been forced into exile from Iraq in 1932. From a first small foundation in Lebanon the mission has since extended to Baghdad. Almost exactly two hundred years after St. Alphonsus appealed for volunteers to work among the schismatic Chaldeans his Congregation has finally satisfied the wish he expressed with such fervour.

[The text in this block is extremely faint and illegible. It appears to be a multi-paragraph document, possibly a letter or a report, but the content cannot be discerned.]

FABRICIANO FERRERO

MODELO GENERAL DE CONGREGACION EN LA PRIMERA
VERSION LATINA DE LA REGLA PONTIFICIA CSSR

(Varsovia 1789)

En 1782, cincuenta años después de la fundación del Instituto, los Redentoristas de los Estados Pontificios hacían una edición nueva de la regla aprobada por Benedicto XIV el 25 de febrero de 1749¹. Se debía al deseo de poder contar con el texto auténtico de la misma en medio de las tensiones que había suscitado el *Regolamento interiore* publicado en Nápoles un año antes². De aquí la importancia que se daba a la autenticación del texto y a la autorización de la edición³.

Tres años más tarde, del 15 de octubre al 13 de noviembre de 1785, tenía lugar el capítulo de Scifelli, convocado por el P. Francisco de Paola, superior de la Congregación en los Estados Pontificios por decisión de Pío VI⁴. En él se formularon una serie de constituciones, reglamentos y decretos que suponían cambios notables en la

¹ *Costituzioni e regole della Congregazione de Sacerdoti sotto il titolo del SSmo Redentore*. Approvate dalla Santa Memoria di Benedetto XIV. Seconda edizione. In Roma MDCCLXXXII. Per Arcangelo Casaletti. Con Licenza de Superiori. Cf. A. SAMPERS, *Bibliographia editionum Regulae et Constitutionum CSSR*, en *Spic. hist.* 11 (1963) 477-78.

² *Regolamento interiore della Congregazione (intitolata del SS. Redentore) de' Sacerdoti Secolari conviventi con Real beneplacito in quattro Case del Regno di Napoli, sotto la direzione di Monsig. D. Alfonso de Liguori, per attendere alle Missioni de' Paesi rurali, e della gente dispersa per le Campagne più abbandonata e destituta di spirituali soccorsi*. [Napoli 1781]. Cf. A. SAMPERS, *Bibliographia editionum*, 476-77.

³ Cf. A. SAMPERS, *Bibliographia editionum*, 478-79.

⁴ Para la documentación relativa al capítulo A. SAMPERS, *Constitutiones Capituli generalis celebrati in Scifelli, an. 1785*, en *Spic. hist.* 18 (1970) 250-251; sobre el contexto histórico R. TELLERIA, *S. Alfonso María de Liguori, Fundador, Obispo y Doctor*, II, Madrid 1951, 757-62.

práctica de la regla pontificia. Es por lo que fueron rechazados por la Santa Sede de acuerdo con el parecer del Emmo. Ghilini: « Se daría ocasión a los napolitanos para regocijarse o reclamar. Todas las reglas que los fundadores marcaron han subsistido en su primitivo ser dentro de los institutos. Si las circunstancias o urgentes razones de prudencia sugieren algún cambio, pídase en cada caso concreto. Con las reglas el avisado fundador ha proveído a todo y si se guardan marchará bien el Instituto ». Y concluía: « Direi: Lectum, et serventur omnino Regulae approbatae a. 1749 a Ben. XIV »⁵.

A finales de octubre de 1785 los mismos superiores de la Congregación en los Estados Pontificios confiaban a S. Clemente María Hofbauer y al P. Tadeo Hübl la difusión del Instituto en los países transalpinos. Esto hizo que ambos necesitaran muy pronto ejemplares, sobre todo latinos, de la legislación oficial redentorista para presentarlos a las autoridades civiles y religiosas de las naciones donde querían fundar. Fue lo que originó la versión latina y las acomodaciones de la regla pontificia impresa en Varsovia en 1789⁶.

Nos referimos a las *Constitutiones sive Statuta et Regulae Congregationis sub Titulo SS. Redemptoris approbata a Benedicto Papa XIV. Warsaviae Typis Petri Dufour Consiliarii Aulici Sacrae Regiae Maiestatis*. MDCCLXXXIX, la versión latina más antigua que se conoce de la regla pontificia⁷. Aunque parece hecha sobre la edición

⁵ R. TELLERIA, S. Alfonso, II 761. Véase también A. SAMPERS, *Constitutiones Capituli generalis*, 255-56.

⁶ S. Clemente María Hofbauer (1751-1820) y el P. Tadeo Hübl (1761-1807) tomaron el hábito redentorista en la casa de S. Julián de Roma el 24 de octubre de 1784 y profesaron en la misma residencia (inaugurada el 22 de marzo de 1783) el 19 de marzo de 1785. Poco después fueron ordenados de sacerdotes. Continuaron sus estudios en la casa de Frosinone. Partieron para Viena en otoño de 1785. Sobre la cronología de la vida de S. Clemente en este período cf. F. FERRERO, *La investigación histórica sobre S. Clemente María Hofbauer*, en *Spic. hist.* 27 (1979) 342-347; IDEM, *S. Clemente María Hofbauer CSSR y el eremismo romano del siglo XVIII y XIX*, en *Spic. hist.* 18 (1970) 331-338; E. HOSP - J. DONNER, *Zeugnisse aus bedrängter Zeit. Der Heilige Klemens Maria Hofbauer in Briefen und weiteren Schriften*, Wien 1982, 9-11.

⁷ Una descripción bibliográfica en A. SAMPERS, *Bibliographia editionum*, 480. Para el texto seguimos *Die Warschauer Regel von 1789* de E. HOSP, *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich (1819-1848). Dokumente mit rechtsgeschichtlicher Einführung*, Wien [1939], 195-210; las anotaciones históricas en pp. 11-15 y 193-194. Hosp habla de tres ejemplares conocidos, que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Varsovia, en el Archivo del Arzobispado de Friburgo, fasc. « Triberg » (1803-1807) y en el Archivo Vaticano, Nunciatura de Varsovia, vol. 135 (según *Monumenta Hofbaueriana* IV 137, nota). Sampers, citando a Innerkofler, hace referencia a un cuarto ejemplar conservado en el Archivo de la Policía de Viena. Hosp, por su parte, transcribe a continuación del texto de la regla (pp. 206-210) un *Appendix ex constitutione I*, que tiene dos partes: *I. De cura animarum et aliis officiis spiritualibus tum intra tum extra domos Congregationis usitatis* (pp. 206-208); *II. De officiis sororum*

romana de 1782, no es completamente fiel al original italiano. A parte las limitaciones de traducción, contiene también cambios y omisiones de contenido. Esto nos permite descubrir una originalidad en el modelo general de Congregación que supone frente al oficial de una versión íntegra.

El lugar y fecha de impresión nos hacen suponer que, de alguna manera, se debió a S. Clemente. De aquí la necesidad de tener en cuenta la problemática con que para esa fecha se había encontrado el santo si queremos comprender el significado de los cambios introducidos⁸.

El estudio que ahora presentamos prescinde de otros problemas históricos o literarios sobre la edición⁹ para fijarse únicamente en la imagen de Congregación que nos ofrece su contenido. Para lograrlo presenta el contexto en que aparece, los cambios más significativos que introduce, los temas que de este modo pone de relieve y el modelo general de Congregación que de todo esto se deriva. En apéndice añadimos los pasajes más importantes.

El interés del tema nos parece claro. La edición latina de la regla que vamos a estudiar constituye la primera formulación de los ideales redentoristas en el mundo transalpino. Si la edición romana de 1782 trataba de recuperar la formulación auténtica del modelo de Congregación aprobado por la Iglesia, frente a la formulación desviante debida al influjo del regalismo napolitano sobre el *Regolamento*, la edición de Varsovia se proponía lograr una formulación del modelo pontificio que estuviera de acuerdo con la mentalidad religiosa y po-

monialium Congregationis Sanctissimi Redemptoris (pp. 208-210). Aunque sean de época posterior al texto de la regla los tenemos en cuenta porque reflejan el espíritu que ésta supone sobre todo en el capítulo primero de la primera parte.

⁸ Hacemos resaltar que la comunidad de Varsovia comenzó oficialmente el 11 de febrero de 1787 y que S. Clemente fue nombrado Vicario General el 31 de mayo de 1788. También se coloca a principios de 1787 la fundación de los Oblatos y de la escuela de Varsovia. Para otra problemática sobre este momento de su vida véase F. FERRERO, *La investigación histórica sobre S. Clemente María Hofbauer*, en *Spic. hist.* 27 (1979) 348-350, donde hacemos resaltar la que supone: la primera residencia de la Congregación en Varsovia; el hospicio para niñas huérfanas y la escuela elemental, pública y gratuita, para niñas de la clase humilde; los oblatos de la Congregación; la formación de los Redentoristas; y la opinión pública sobre los Redentoristas en Varsovia. Una síntesis de cuanto llegó a significar la actividad de los Redentoristas en la capital de Polonia nos la ofrece AA. VV., *Historia Kościoła w Polsce*. Tom II 1764-1945. Cz. I. 1764-1918. Poznań-Warszawa 1979, 329-330.

⁹ Tales podrían ser: origen del texto, autoridad con que lo compuso S. Clemente, aprobación que suponía por parte de la Santa Sede (nuncio) y de los superiores de la Congregación, fecha y autor de los apéndices del ejemplar conservado en Friburgo, etc.

lítica del mundo a qué era destinada. De aquí los cambios, las omisiones y los documentos complementarios.

Todo esto podría explicarnos, por otra parte, tres hechos bastante significativos en la historia de la Congregación del Santísimo Redentor y en la vida de S. Clemente: las alusiones que en 1790-1791 aparecen en la correspondencia de los PP. Leggio y De Paola con el santo sobre los cambios introducidos en la observancia regular¹⁰; el envío por parte del mismo P. De Paola de una copia de las constituciones del capítulo general de Scifelli (6 XI 1791)¹¹; y la nueva redacción y versión latina de la regla y de las constituciones para los redentoristas transalpinos¹².

1. - CONTEXTO HISTÓRICO

Al partir S. Clemente de Italia se detuvo durante casi un año en Viena para estudiar « la manera de enseñar el catecismo, dicho vulgarmente *normal*, con el fin de explicarlo luego a las poblaciones de la Polonia rusa »¹³. El primer cuestionamiento público de su identidad redentorista lo experimentó al terminar su estancia en Viena a finales de 1786. Se lo hacía el *Wienerische Kirchenzeitung*, dirigido por el sacerdote filiojosefinista Marco Antonio Wittola (1736-1797)¹⁴. En efecto, durante el tiempo que entonces había pasado con el P. Tadeo Hübl en la Capital Imperial se les unió Manuel Kunzmann, con quien S. Clemente había hecho un viaje a Italia « diecinueve años antes »¹⁵. En septiembre de 1786 partían los tres. Se dirigían a Var-

¹⁰ Para la carta del P. Leggio a S. Clemente (14 IX 1790) *Monumenta Hofbaueriana* VIII 27-28; para la del P. De Paola (28 XI 1790), *ibid.*, 15-16. A ellas podríamos añadir la del P. De Paola a Mons. Saluzzo (enero 1791), *ibid.*, IV 140-141. Sobre el particular véase también A. SAMPERS, *Constitutiones Capituli generalis*, 254.

¹¹ Cfr. A. SAMPERS, *Constitutiones Capituli generalis*, 250-312: descripción del documento e importancia histórica del mismo (p. 251-256); edición crítica del texto (p. 257-312).

¹² *Constitutiones et Regulae Congregationis Presbyterorum sub invocatione Sanctissimi Redemptoris. Approbatae a Sanctissimo Domino Nostro S. M. Papa Benedicto XIV.* Secunda editio. Romae MDCCCLXXXII. Per Archangelum Casaletti. Cum Licentia Superiorum. Cf. A. SAMPERS, *Bibliographia editionum*, 480-482.

¹³ *Monumenta Hofbaueriana* IV 135 y R. TELLERIA, *S. Alfonso*, II 762.

¹⁴ Sobre el tema E. HOSP, *Sankt Klemens und der hl. Stifter*, en *Spic. hist.* 2 (1954) 435-436; E. HOSP - J. DONNER, *Zeugnisse aus bedrängter Zeit*, 9-11.

¹⁵ *Monumenta Hofbaueriana* VIII 146. En estas palabras de S. Clemente podríamos ver una alusión a su « primer viaje a Roma », de acuerdo con las interpretaciones de Hofer, Kremer, Hosp y Löw, que, según esto, habría tenido lugar en 1769. Cf. F. FERRERO, *S. Clemente María Hofbauer CSSR y el eremitismo romano del siglo XVIII y XIX*, en *Spic. hist.* 18 (1970) 331-338.

sovia pero antes deseaban pasar por Tasswitz para saludar a la familia de Hofbauer. Es el contexto en que publicaba el periódico antes mencionado la siguiente noticia:

« Tras el holandés (p. 549) que, a despecho del P. Hell (p. 626 y 662), había pasado, y tras el tirolés Moriz, que solamente había hecho un rodeo por Viena (p. 762), tenemós, por último, que recientemente también han pasado por aquí dos exjesuitas romanos en peregrinación hacia Mohilow. No hemos podido averiguar cómo se llaman, pero sabemos que se han hospedado en el N. 45 de la 3 Hufeisen de Viena. También han reclutado algunas personas; y aunque no conocemos el número, sí podemos hablarles de una de ellas.

Se llama Pedro Kunzmann, es oriundo del distrito francés de Burg Krumbach y se presenta como fuerte y solícito mozo de tahona. A fin de tranquilizar su conciencia los falsos reclutadores le aseguraron que tenían plenos poderes de su Santidad el Papa para recibir en su sociedad a cuantos buenos cristianos encontraran por el camino, que estos plenos poderes habían sido reconocidos por nuestro Excelentísimo Señor Cardenal, el Arzobispo de Viena, y que también habían tenido el honor de comer con su Eminencia.

Cuando fue reclutado, le vistieron el hábito religioso, le cambiaron su nombre de pila por el de Manuel (cosa, por lo demás, que no era costumbre en la Compañía de Jesús) y se lo llevaron consigo a Mohilow.

Quien no quiera creer esta esclarecedora anécdota de exjesuitismo o jesuitismo puede informarse en el café del N. 729 de la Weissen Ochsen, pasado el Mercado de la Carne, donde está el jugador Gaspar Kunzmann, hermano carnal del secuestrado »¹⁶.

S. Clemente se enteró de esta información a principios de 1788 al recibir por correo desde Viena el recorte del periódico. Se diría que la vio como una provocación josefinista. De aquí que, al responder, tratara de justificar su identidad ocultando o poniendo de relieve, según los casos, aquellos aspectos que le parecían estar más de acuerdo con una mentalidad que rechazaba los jesuitas, las nuevas órdenes religiosas y las misiones populares, mientras ponía el acento en los valores naturales de la religión.

Lo hizo en una carta al director con fecha del 26 de enero de 1788¹⁷. En ella trata de darnos, en colaboración con el P. Tadeo Hübl, una imagen de la Congregación del Santísimo Redentor que fuera válida para una mentalidad josefinista. Las anotaciones que le va haciendo el mismo Wittola a pie de página nos indican claramente

¹⁶ Versión del texto alemán según el *Wienerische Kirchenzeitung* de 1786, p. 740-742, en *Monumenta Hofbaueriana* VIII 142-143.

¹⁷ Para el texto alemán completo con las anotaciones de Wittola cf. *Litterae S. Clementis ad Antonium Wittola* (*Wienerische Kirchenzeitung*, 1788, p. 360-396), en *Monumenta Hofbaueriana* VIII 143-149. E. HOSP - J. DONNER, *Zeugnisse aus bedrängter Zeit*, 11-15, sin las anotaciones de Wittola.

cuáles son los puntos que, desde esta perspectiva, parecen más débiles¹⁸.

La versión latina de la regla pontificia refleja, sin duda alguna, la misma inquietud: presentar un modelo oficial de Congregación en ese mundo nuevo en que está llamado a difundirla.

El cuestionamiento al que trata de responder S. Clemente podríamos verlo expresado en las acusaciones que supone el periódico vienés. La respuesta se articula del modo siguiente: identificación del grupo a que pertenecen, condición jurídica del mismo, nacionalidad de sus miembros, actividad apostólica propia, refutación de las falsas acusaciones, actividad que están desarrollando en Varsovia.

El texto de la regla hace algo semejante, aunque de un modo más indirecto y general, a base de los cambios que introduce sobre el texto primitivo.

Al explicar S. Clemente quiénes son los peregrinos que en 1786 habían pasado por Viena, nos da una visión general de los Redentoristas, del fin de la Congregación, de sus actividades propias, de los destinatarios preferenciales de su apostolado y de la organización o estructuras por que se rige.

En su visión general de los Redentoristas hace resaltar:

• El nombre con que se les conoce: « Nos llaman *Presbyteri saeculares congregati sub titulo SS. Redemptoris* »¹⁹.

¹⁸ Así, a propósito del título « SS. Redemptoris », anota: « Porque toda nueva orden quiere aventajar a las antiguas en títulos magníficos » (p. 144, nota 3); a S. Alfonso lo acusa de probabilista (*ibid.*, nota 4); ante la confirmación de Clemente XIV subraya: « Fides penes auctorem. ¡Lástima que no se sabe la fecha! ¿Y el breve concedido a Alfonso? ¡De nuevo sin fecha! » (*ibid.*, nota 6); cuando S. Clemente dice « porque nosotros no tenemos conventos », recalca Wittola: « Es decir, porque ya no agrada el nombre de convento, llamamos a nuestros conventos casas de la asociación » (p. 145, nota 1); al insistir la carta en que solamente se trata de « sacerdotes seculares », comenta: « Todas las nuevas órdenes [...] porque sabían que la Iglesia católica desde el Concilio de Letrán había prohibido la fundación de nuevas órdenes, hacían la misma aclaración, como puede verse en la bula de confirmación de los dominicos » (*ibid.*, nota 2); después vuelve a insistir en la falta de fecha en algunos documentos pontificios a que alude de nuevo S. Clemente, y pregunta: « ¿Qué obispos? ¿Por qué no se nombran? », cuando el santo alude a ellos de una manera general; también critica la intención de recibir oblatos: « Y como, siendo sacerdotes seculares (pues nuestros congregados no quieren ser otra cosa) no podrían servir adecuadamente en el mundo como seculares, reciben para su servicio otros seculares mejores » (p. 146, nota 2); y más adelante: « ¡Oh maravillosa fuerza del sagrado hábito de los oblatos! En cuanto cubre el cuerpo de los seglares sin amor, llena su corazón de amor a los enfermos! » (*ibid.*, nota 3). También ironiza a base de la explicación que da S. Clemente a propósito de Pedro Kunzmann y de otras acusaciones que trata de rebatir.

¹⁹ *Monumenta Hofbaueriana* VIII 144.

• El hábito que llevan: « Es verdad que en el hábito parecemos tener una pequeña semejanza con los exjesuitas; pero de aquí no se sigue que tengamos que ser exjesuitas romanos, como se nos ha presentado. Son muchas las asociaciones de clérigos, tanto en Italia como en otros países, que visten de esta manera. Y visten así y no de otra forma, porque es una cosa normal [...]. Lo mismo hacemos nosotros »²⁰.

• El Fundador del grupo: « Esta asociación fue fundada por Alphonsus a Ligorio el año 1732, aprobada por el Papa Benedicto XIV el 25 de febrero de 1749 y nuevamente confirmada por Clemente XIV de feliz memoria »²¹. A continuación la carta de S. Clemente habla del aprecio que el Papa tenía por el obispo de la « Diócesis S. Agatha Gothorum en el Reino de Náples », aún cuando ya era muy anciano²². También recuerda cómo, una vez retirado del obispado, continuó « viviendo en una de las casas de nuestra asociación (pues nosotros no tenemos conventos) hasta que el 1 de agosto de 1787, después de haber llegado casi a los cien años de vida, dejó este mundo ». Y concluye: « Juzgue, pues, Excelentísimo Señor, si no le han informado muy falsamente diciéndole que somos jesuitas »²³.

• La condición de los congregados: « Los congregados todavía son casi todos de Nápoles y de Sicilia, que es donde está la mayor parte de nuestras casas. Yo, Clemente Hofbauer, de Moravia, soy el primer alemán de esta asociación, y Tadeo Hibl, de Bohemia, el segundo »²⁴.

• Las obligaciones jurídicas: « Somos únicamente sacerdotes seculares que vivimos en comunidad, como puede verse por la *Bulla confirmationis Benedicti XIV d. a. 1749, 25 Febr.* Por eso, siempre y en todas partes estamos sometidos *Ordinariis loci*, en cuya diócesis están nuestras casas, pudiendo llegar ellos mismos a disponer incluso de nuestras rentas fijas »²⁵.

El fin de la Congregación, sus actividades propias y los destinatarios preferenciales vienen presentados así: « Formación de la juventud, cura de almas y todos aquellos servicios para los que el obispo

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* Cf. E. Hosp, *Sankt Klemens und der hl. Stifter*, en *Spic. hist.* 2 (1954) 432-450.

²² *Monumenta Hofbaueriana* VIII 144-145.

²³ *Ibid.*, 145.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

crea necesitarnos, tal es el fin de nuestra asociación. Además de esto, estamos obligados a recibir en nuestras casas todos aquellos sacerdotes seculares ancianos que ya no son capaces de trabajar en la pastoral, aún cuando no pertenezcan a nuestra asociación, y a cuidarlos en cuanto nos los envía el obispo. También debemos recibir a los achacosos y a los enfermos mentales. Precisamente a causa de éstos últimos y por algunas otras razones querían los obispos que recibiéramos Oblatos o Hermanos, es decir, personas seglares que ayudaran a los sacerdotes. Se les inculcaría de modo especial el amor a los enfermos »²⁶.

También trata de rechazar lo que considera como falsas acusaciones. Y en primer lugar, S. Clemente cree que es una calumnia el que se les califique de « falsos reclutadores ». Se debe a que han recibido a Kunzmann con ellos. El motivo de hacerlo ha sido la caridad, « ya que yo, Clemente Hofbauer, lo conocía hace mucho tiempo, pues había sido compañero mío en un viaje que hicimos a Italia hace ahora diecinueve años ». Del mismo modo es falso que le hayan cambiado de nombre, pues el de Manuel lo tiene desde cuando fue eremita por tres años en Italia: « Cuando uno entra entre nosotros no tiene que cambiar el nombre de pila ». Por eso continúa explicando la condición jurídica de Kunzmann, el proceso que siguió para incorporarse a ellos, su modo de vestir y cómo, aún no hay nadie más que se haya unido a ellos²⁷.

Sobre la vida de los dos primeros redentoristas en Varsovia nos da estos detalles: « También es infundado eso de que debíamos viajar a Mohilow, ya que nuestro destino era Varsovia, donde todavía estamos en el día de hoy. Aquí habitamos en la iglesia de los exjesuitas que, con una parte del colegio, es propiedad de la Nación Alemana. Nuestra actividad es la fundación de escuelas alemanas, ya que hasta ahora no había ninguna de carácter público. Por eso hemos pedido centenares de ejemplares de libros necesarios a las instituciones educativas alemanas de Viena. En nuestra escuela tenemos niños de origen muy diverso: alemanes, polacos, rusos e incluso protestantes. El trabajo es muy grande y casi ni admite descanso alguno. Si no quiere creernos a nosotros, puede preguntarlo, si prefiere, al Predicador de la Iglesia protestante alemana, que es nativo. Nadie de nosotros piensa, ni ha pensado, en ir a Mohilow [...] »²⁸. Aquí se nos odia, y por

²⁶ *Ibid.*, 145-146.

²⁷ *Ibid.*, 146-147.

²⁸ *Ibid.*, 147-148.

cierto de modo especial entre asociaciones sacerdotales de distintas clases, por diversos motivos. En primer lugar, porque somos alemanes y, después, porque, como ellos dicen, estamos construyendo sobre sus ruinas. Pero sobre esto habría mucho que escribir » [...] ²⁹. « Nuestra permanencia en Varsovia durará solamente el tiempo que sea necesario para fundar y dejar en el debido orden las escuelas. Después volveremos de nuevo a Italia. En esa ocasión, al atravesar Austria, tendremos la oportunidad de conocerle más de cerca » ³⁰.

La problemática reflejada en esta carta de S. Clemente explica perfectamente los cambios que se sintió obligado a introducir en la edición latina de la regla de su Instituto que, sin duda alguna, ya estaba preparando.

2. - CAMBIOS MAS SIGNIFICATIVOS

La estructura general de la edición quiere ser la misma que la de Roma. Es decir, presentación del texto regular en medio del breve pontificio con que se aprobaba simultáneamente la regla y el Instituto ³¹. Sin embargo, las diferencias entre ambas ediciones saltan a la vista. Para comprenderlas mejor nos permitimos recordar que la regla pontificia consta de un proemio y de tres partes. *El proemio*, sin título alguno, podemos considerarlo como la síntesis de un modelo general de Congregación. *La primera parte* trata, en dos capítulos, « de las misiones » (capít. I) y « de otros ejercicios » (capít. II). *La segunda* nos presenta « las obligaciones particulares de los congregados » en cuatro capítulos, los tres primeros divididos, a su vez, en párrafos: capít. I De los votos de pobreza (§ 1), castidad (§ 2), obediencia (§ 3) y perseverancia (§ 4); capít. II De la frecuencia de Sacramentos (§ 1), de la oración y de los ejercicios de humildad (§ 2); capít. III Del silencio y recogimiento (§ 1), de la mortificación y de las penitencias corporales (§ 2); capít. IV De las reuniones domésticas. *La ter-*

²⁹ *Ibid.*, 148.

³⁰ *Ibid.*, 149.

³¹ Para la edición crítica del texto de 1749 O. GREGORIO - A. SAMPERS, *Documenti intorno alla Regola della Congregazione del SS. Redentore, 1725-1749*, Roma 1969, 413-435. La versión española de esta edición la tomamos de las *Constituciones y Reglas de la Congregación de Sacerdotes del título del Santísimo Redentor. Partes primera, segunda y quinta*, Madrid 1923, añadiendo los pasajes omitidos y corrigiendo los que nos parecen menos fieles al original. Al ser fácil el acceso a estos documentos prescindimos del original en las notas. Para la edición de 1789 la versión es nuestra. El texto latino original del proemio y de la primera parte puede verse en el apéndice del presente artículo.

cera se refiere al « gobierno de la Congregación » y consta de dos capítulos: el capít. I Del Rector Mayor y otros Oficiales, tiene cinco párrafos sobre « el Rector Mayor y sus consultores » (§ 1), « el Admonitor del Rector Mayor » (§ 2), « el Procurador General » (§ 3), « los Visitadores (§ 4), « el Rector local y otros Oficiales » (§ 5); el capít. II De las cualidades que se exigen en quienes han de ser admitidos, está formado por cinco números sin subdivisión alguna.

A continuación indicamos los cambios que nos parecen más importantes siguiendo, para ello, el orden y el tipo de referencia que supone el mismo texto regular. En el apéndice transcribimos íntegramente el proemio y la primera parte de ambas ediciones.

1) *Proemio*. - Presenta un cambio y una omisión cuando habla de los medios para predicar el evangelio a los pobres y de los destinatarios preferenciales a quienes es enviada la Congregación. Después del párrafo sobre la autoridad de los ordinarios, termina con esta frase:

« estarán obligados a socorrer con todo esfuerzo al pueblo mediante la predicación, la catequesis, los ejercicios espirituales y la formación de la juventud »³².

De este modo queda suprimido el siguiente párrafo de la regla pontificia:

« Deberán, por lo mismo, ocuparse principalmente en ayudar a la gente dispersa por el campo y por las aldeas más privadas y necesitadas de espirituales auxilios, ya con Misiones, ya con Catecismos y Ejercicios Espirituales. A este fin, sus casas deberán establecerse, en cuanto sea posible, fuera de las poblaciones, a la distancia, por lo demás, que los Ordinarios de los lugares y el Rector Mayor juzguen más oportuna, para que, con menos distracción e impedimentos, se apliquen a adquirir aquel espíritu que tan necesario es a los Operarios evangélicos y a la cultura de la gente más abandonada »³³.

2) *Parte I, título*. - En lugar de poner « De las misiones y otros ejercicios », se dice « De la predicación y otros ejercicios ». Lo mismo pasa en el título del capítulo primero « De la predicación », cuando debería ser « De las misiones »³⁴.

³² *Proemio*: ... « tum igitur tenebuntur [...] populo concionibus, catechizationibus, spiritualibus exercitiis, et informatione iuventutis omni industria succurre ».

³³ Texto original en *Apéndice I*.

³⁴ *Apéndice I*.

3) *Parte I, cap. I, 1.* - Comienza con estas palabras:

« El ministerio de la predicación y de la formación es el fin principal de este Instituto. Por lo tanto, cada uno de los Congregados se aplicará con todo esfuerzo a conseguir este fin. En las provincias que necesitan de las misiones y los Congregados son llamados a darlas, estarán obligados a hacerlas a expensas de la Congregación. Solamente en caso de que las casas de los Congregados todavía »...³⁵.

A continuación suprime detalles sobre las instituciones y personas de quienes no sería lícito solicitar esa ayuda.

La regla pontificia presentaba así el comienzo del mismo número:

« Siendo uno de los principales fines del Instituto emplearse en las Misiones, todos se aplicarán principalmente a esta obra. Las Misiones deberán darse a expensas de la misma Congregación y nunca será lícito reclamar estos gastos de los municipios ni de los particulares; sólo podrán aceptarse de los particulares mientras que las casas del Instituto todavía »...³⁶.

4) *Parte I, cap. I, 2.* - Al atribuir a los superiores locales el derecho a determinar los sujetos para las misiones y para la predicación (añadido), omite el inciso siguiente:

« A menos que también en cuanto a dichas misiones el Rector Mayor, a quien pertenece el gobierno de toda la Congregación, hubiere determinado otra cosa »³⁷.

5) *Parte I, cap. I, 3.* - Formula así el objetivo de las renovaciones:

« Con el fin de consolidar los frutos de penitencia y conversión en las almas de los fieles »³⁸.

6) *Parte I, cap. I, 4.* - Hablando todavía de las renovaciones omite:

« Que [nuestro Instituto] a este fin especialmente ha de tener sus casas en el centro de las diócesis y no muy lejos de los pueblos en cuyo bien espiritual suele emplearse »³⁹.

³⁵ *Parte I, cap. I, 1*, en *Apéndice I*.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Parte I, cap. I, 2*.

³⁸ *Parte I, cap. I, 3*: ... « ad confirmandum fructum poenitentiae et conversionis in animis fidelium »...

³⁹ *Parte I, cap. I, 4*.

7) *Parte I, cap. I, 5.* - Es uno de los párrafos que tiene cambios más importantes⁴⁰. Se refieren a cuatro puntos:

Al fin del Instituto, que formula así: « consagrarse a la salvación de los fieles cristianos, especialmente de aquéllos que se hallan en pleno campo de un modo permanente lejos de los obreros evangélicos ».

A las actividades que se prohíben a los Redentoristas: aquí no menciona la dirección de seminarios ni el apostolado relacionado con las monjas.

A la formación de la juventud: la considera como una actividad propia de la Congregación, sobre todo en aquellos lugares donde no se dan misiones⁴¹.

Al trabajo parroquial: aquí, en efecto, habría que encuadrar el apéndice sobre las parroquias que figura en el ejemplar de Friburgo. Lógicamente se omite esta prohibición de la regla: « Por el mismo motivo se les prohíbe igualmente encargarse de parroquias o de la predicación de Cuaresmas »⁴².

8) *Parte I, cap. II.* - Los cambios de este capítulo, muy breve por lo demás, consisten en formas de expresión, motivadas en gran parte por los cambios anteriores. Quizá la más original sea la que se refiere a los destinatarios del apostolado de las casas: « la demás gente adulta », que podría verse desatendida a causa del trabajo « de las misiones y de la formación »⁴³.

9) *Parte II, cap. I, 3, 1.* - Refiriéndose a la autoridad de los ordinarios de lugar sobre los miembros de la Congregación omite este inciso:

« y que no esté prohibido por las constituciones », con lo que la formulación del principio resulta más general: « Estarán sometidos a los ordinarios de lugar en todo lo que se refiere a sus actividades pastorales »⁴⁴.

⁴⁰ *Parte I, cap. I, 5*, con texto íntegro en *Apéndice I*.

⁴¹ A este propósito leemos en las Actas del Capítulo de Scifelli (1785): « Diciendo la Regola, che l'impiegarsi nelle missioni sia uno dei principali fini dell'Istituto e che a questo impiego tutti principalmente si applicheranno, il Capitolo dopo matura riflessione ha giudicato, che a tenor della medesima Regola, sia lecito e permesso alla Congregazione e Superiore Generale, di far insegnare a' secolari la Grammatica, Retorica, Belle Lettere, Filosofia, Teologia ed altre scienze; ed ha decretato, che si tenti, se ne faccia l'esperienza per vedere, se possa o no riuscire una tal'opera per maggior bene, ed accrescimento dell'Istituto. Con il presente decreto però, non ha inteso il Capitolo di costringere e forzare i nostri soggetti ad un tale impiego ». *Acta integra Capitulorum generalium CSSR ab an. 1749 usque ad an. 1894 celebratorum*, Romae 1899, 67. Será revocado por decreto del capítulo general de 1793 como puede verse *ibid.*, 113-114.

⁴² *Parte I, cap. I, 5* y *Apéndice II*.

⁴³ *Parte I, cap. II*, en *Apéndice I*.

⁴⁴ *Parte II, cap. I, 3, 1*.

10) *Parte II, cap. I, 4.* - Al hablar del voto de pobreza suprime el párrafo IV de la regla sobre el título de ordenación, que decía:

« Aunque cada congregado deba ser promovido a las órdenes sagradas a título de su patrimonio, se les prohíbe sin embargo el uso de los frutos del mismo. Esto vale también para los títulos y cualquier otra clase de bienes que pudieran tener los congregados. Por lo mismo, los réditos de lo que, por cualquier título, les pertenezca serán administrados y empleados por los superiores »⁴⁵.

11) *Parte III.* - Queda completamente suprimida. En ella se trata « del gobierno de la Congregación », estando dedicado el capítulo primero « al Rector Mayor, a los Consultores generales, al Admonitor del Rector Mayor, al Procurador general, a los Visitadores, al Rector local y a otros oficiales », y el segundo, « a las cualidades que se requieren en los sujetos que hayan de ser admitidos » en el Instituto⁴⁶.

3. - TEMAS PUESTOS DE RELIEVE

A nuestro modo ver, en los cambios que acabamos de analizar aparecen claramente:

a) *La atención casi exclusiva a la comunidad local:* La supresión de la tercera parte de la regla pontificia hace que desaparezca la organización general del Instituto y su carácter universal. Por eso, aunque hay alusiones a la Congregación en general, al Rector Mayor y sus consultores y a las provincias, todo parece centrarse y reducirse a la comunidad local y a la vida de cada congregado en particular. De aquí las otras manifestaciones que indicamos a continuación⁴⁷.

⁴⁵ *Parte II, cap. I, 4* de la regla pontificia. Para el texto introducido posteriormente en la segunda edición latina a base de los privilegios de la Congregación E. Hosp. *Geschichte*, 200.

⁴⁶ Cf. O. GREGORIO - A. SAMPERS, *Documenti intorno alla Regola della Congregazione*, 426-431.

⁴⁷ Las alusiones a la « Congregación », al « Instituto » y a los « congregados » son frecuentes. Las referencias no suponen, por lo general, que el grupo tenga una extensión que supere el marco geográfico de la jurisdicción del ordinario del lugar, aunque la aprobación pontificia suponga una universalidad. Del Rector Mayor se habla en *Parte II, cap. I, 1, 5* (de acuerdo con la regla pontificia) en relación con el voto de pobreza: autoridad para dispensar del voto por el que se renuncia a las dignidades fuera de la Congregación, y responsabilidad que tiene si permite que se introduzcan abusos contra la pobreza. También se hace a propósito del voto de perseverancia (*Parte I, cap. I, 4*): se le reconoce la autoridad para dispensar de él y para expulsar de la Congregación a los congregados « incorregibles y contumaces ». Más

b) *El interés por no acentuar*⁴⁸ una serie de elementos o temas significativos en la vida de la Congregación. Tales serían:

- la autoridad y las atribuciones del Rector Mayor, que solamente se hallan expresamente aludidas al hablar de los votos de pobreza y perseverancia⁴⁹;
- las misiones, como actividad principal del Instituto⁵⁰;
- la gente del campo, en cuanto destinatarios preferenciales entre los más abandonados⁵¹;
- la ubicación típica de las casas: « fuera de las poblaciones » y « en el centro de las diócesis, no muy lejos de los pueblos en cuyo bien espiritual suele emplearse »⁵²;
- el título de ordenación de los congregados⁵³.

c) *La intención de subrayar*, frente a los aspectos anteriores, otro conjunto de características propias del Instituto:

- la aprobación pontificia⁵⁴;
- la autoridad de los ordinarios de lugar⁵⁵;
- la autoridad del superior local⁵⁶;

breve es la alusión al Rector Mayor y a sus consultores en *Parte I, cap. I, 3, 3* al hablar de la correspondencia: los congregados pueden escribirles sin permiso del superior. La actitud que esto supone nos explica que no se recoja *Parte III, cap. I, 5* de la regla pontificia sobre « *el Rector local y demás oficiales* » de la comunidad: quedaría demasiado en evidencia el carácter religioso de la misma y la dependencia del Rector Mayor.

⁴⁸ Con esto no queremos decir que se excluyan los temas enumerados. Más bien se trata de presentarlos de modo que no choquen con la mentalidad de quienes están llamados a aprobar la Congregación. Por eso, para comprender lo que afirmamos, hay que tener en cuenta al mismo tiempo los aspectos que se acentúan más.

⁴⁹ *Parte II, cap. I, 1, 2, 1, 5 y 4*. Véase también nota 47.

⁵⁰ Para las diferencias de redacción cf. *Apéndice I*. Téngase presente que en ese contexto es donde se añade algo propio sobre las parroquias y sobre la formación, con este matiz de *Parte I, cap. I, 5*: « *Ea propter in locis, ubi missionum usus non est, tenebuntur tanto magis rudi et pauperi iuventuti esse proficui* ».

⁵¹ Omisiones en *Proemio y Parte I, cap. I, 1*.

⁵² Omisiones en *Proemio y Parte I, cap. I, 4*.

⁵³ Omisión completa de *Parte II, cap. I, 4*.

⁵⁴ Se desprende de la transcripción del breve de Benedicto XIV y nos lo confirman las alusiones de S. Clemente en la carta a Wittola, según hemos indicado en otro lugar.

⁵⁵ Este aspecto viene subrayado en varias ocasiones poniendo de relieve la condición de « sacerdotes seculares », la autoridad y jurisdicción de los ordinarios de lugar y la correspondiente obligación de obedecer a los mismos en virtud del voto de obediencia: *Parte II, cap. I, 3*.

⁵⁶ El tema se desprende más bien del conjunto de los cambios introducidos

- la predicación,
- la catequesis,
- los ejercicios espirituales,
- y la educación de la juventud, como actividades representativas, sobre todo en aquellas regiones donde no se dan misiones⁵⁷;
- la actividad parroquial, como algo posible dentro de la vida de la comunidad redentorista⁵⁸.

4. - MODELO GENERAL DE CONGREGACIÓN

De cuanto precede se deduce ya una imagen concreta de Congregación en la que nos parecen significativos los rasgos siguientes.

a) Estructura y condición jurídica del grupo

El grupo descrito en la regla de Varsovia (como el que supone la carta de S. Clemente) forma una asociación o « Congregación de sacerdotes seculares », puesta « bajo el título o advocación del Santísimo Redentor »⁵⁹. Esto quiere decir que sus miembros:

- no son religiosos⁶⁰,
- no tienen conventos⁶¹,
- « todos los congregados están obligados a profesar perfecta obediencia al ordinario del lugar en cuya diócesis se hallan », « estando siempre sometidos a su jurisdicción » y autoridad y dependiendo de él « en todo lo que se refiere a los trabajos apostólicos »⁶².

en la regla aunque a veces se indique expresamente, como puede verse en *Parte I, cap. I, 2.*

⁵⁷ *Parte I, cap. I, 5* y *Apéndice III.*

⁵⁸ *Parte I, cap. I, 5* (donde se omite la prohibición) y *Apéndice II* como interpretación de lo que podrían suponer las parroquias.

⁵⁹ *Proemio.*

⁶⁰ La expresión es nuestra. Para comprender el alcance que puede tener J. PFAB, *De indole iuridica votorum in Congregatione SS. Redemptoris ante an. 1749 emissorum*, en *Spic. hist.* 19 (1971) 280-303.

⁶¹ La expresión es de S. Clemente en la carta a Wittola: *Monumenta Hofbaeriana VIII* 145.

⁶² *Proemio* y *Parte II, cap. I, 3 De voto Obedientiae, 1.*

A pesar de todo, se comprometen:

- a una comunión de esfuerzos ⁶³,
- a la uniformidad en todo ⁶⁴,
- a una vida perfectamente común ⁶⁵.

Para conseguir estos ideales comunitarios:

- añaden a los votos ordinarios el voto de perseverancia ⁶⁶,
- tienen una regla que les impone un estilo de vida con prescripciones concretas sobre: la oración y la humildad; el silencio, recogimiento, mortificación y penitencias corporales; el examen de conciencia y la formación; la predicación y otras actividades pastorales que deben hacer; la cura de almas y demás cargos pastorales a desempeñar dentro y fuera de casa; la forma de colaborar con otras instituciones eclesiales, etc. ⁶⁷;
- reconocen, además, superiores que pueden « mandarlos en el Señor » ⁶⁸;
- hacen « lo posible por prestar con todo empeño exacta obediencia a todas las reglas y constituciones, así como a todo lo que los superiores les mandaren » ⁶⁹.

La finalidad de la vida comunitaria es la de unir sus fuerzas y ayudarse de un modo más eficaz en la práctica del seguimiento de Cristo y en la predicación del Evangelio a los pobres para la salvación de las almas y la promoción de la felicidad temporal y eterna del prójimo.⁷⁰

⁶³ Proemio.

⁶⁴ Parte II, cap. I, 1 De voto Poupertatis.

⁶⁵ Sobre la importancia que llegó a adquirir posteriormente el tema véase como ejemplo [R. v. SMETANA], *Dissertatio historica de voto paupertatis in CSSR*, Roma 1856. Otros aspectos en S. J. BOLAND, *The Vow of Poverty among the Redemptorists as formulated by their First General Congregation, 1743*, en *Spic. hist.* 31 (1983) 85-102; IDEM, *Disputes about Poverty among the Redemptorists*, *ibid.*, 373-399.

⁶⁶ Parte II De obligationibus particularibus Congregatorum, cap. I De votis Paupertatis, Castitatis, Obedientiae et Perseverantiae.

⁶⁷ Parte II, cap. II. De frequentia et usu sacramentorum, de oratione et aliis exercitiis humilitatis; cap. III De silentio, recollectione, mortificatione et poenitentibus corporalibus; cap. IV De reliquis, quae in domibus observanda sunt; Apéndice II y III.

⁶⁸ Parte II, cap. I, 3, 2.

⁶⁹ *Ibid.* y cuanto se refiere al voto de obediencia.

⁷⁰ Proemio.

b) *Fin propio del Instituto*

Al fin general de la vida religiosa se añaden algunos aspectos particulares que nos permiten descubrir lo específico del Instituto.

Desde la perspectiva de la *sequela Christi* se acentúan dos matices fundamentales: En Cristo mismo, su condición de Redentor (en virtud del nombre del Instituto) y Maestro, ofrenda permanente por la salvación de las almas; y en su ministerio, que también es objeto de imitación y seguimiento, « la predicación del Evangelio a los pobres »⁷¹.

Si nos fijamos en el fin propio como misión específica confiada por la Iglesia a los Redentoristas, diríamos que puede resumirse en la salvación de las almas, que es felicidad temporal y eterna del prójimo, especialmente mediante la predicación del Evangelio a los pobres. De este modo, el ideal fundamental de redención se asocia, de alguna manera, al de felicidad (temporal y eterna), tan importante en ese momento para el mundo josefinista⁷². Esta misión específica se concretará más cuando se expliciten los destinatarios preferenciales y las actividades propias del Instituto.

La dimensión comunitaria que supone la vida redentorista tiene aquí un marcado carácter secular. Esto le impone una disponibilidad particular frente a las urgencias pastorales del lugar, a la vez que le ofrece una cooperación más fácil de los seculares (oblatos) en la realización de los trabajos apostólicos⁷³.

⁷¹ *Proemio, Parte I, cap. I, 5 y Apéndice III.*

⁷² A este propósito creemos conveniente transcribir aquí el pasaje en que A. M. TANNOTA, *Della vita ed Istituto del Venerabile Servo di Dio Alfonso M^a Liguori, Vescovo di S. Agata de' Goti e Fondatore della Congregazione de' Preti Missionarii del SS. Redentore*, Tomo III, Napoli 1802, 147-148, presenta la actividad de S. Clemente y del P. Hübl, vista por S. Alfonso: « Accesi di zelo questi buoni Tedeschi ardevano veder stabilita anche in Vienna una nostra Casa; anzi la tenevano stabilita, togliendo la veemenza del desiderio ogni ostacolo in contrario. Ognuno di noi ridevasi di questa Casa sognata dai Statisti in Germania. Non così Alfonso. Reso inteso de' santi desideri di questi due Tedeschi ne godette estremamente. 'Iddio, disse, non mancherà propagare per mezzo di questi la gloria sua in quelle parti. Mancando i Gesuiti, quei luoghi sono mezzo abbandonati. Le Missioni però sono differenti dalle nostre. Ivi giovano più, perché in mezzo de' Luterani, e Calvinisti, i Catechismi, che le prediche. Prima devesi far dire il *Credo*, e poi disporsi i popoli a lasciare il peccato. Possono farvi del bene questi buoni Sacerdoti, ma hanno bisogno di maggiori lumi. Io li scriverei, ma Iddio non vuole, che vi abbia ingerenza. Gesù Cristo mio, confondetemi sempre più, e si facci la gloria vostra'. Successe in seguito la Fondazione, come altrove dirò, non in Vienna, ma in Warsavia ».

⁷³ Sobre los Oblatos de S. Clemente cf. *Monumenta Hofbaueriana* II 51-55 y

c) *Destinatarios preferenciales*

La conciencia viva de los destinatarios preferenciales de la Congregación en el mundo transalpino nos parece un rasgo característico de la espiritualidad hofbaueriana. En la regla de Varsovia cabe distinguir referencias diversas a los mismos.

De un modo general se habla de los pobres y del prójimo⁷⁴, a quienes los Redentoristas están llamados a predicar el Evangelio y cuya ayuda y cuidado constituyen el objetivo principal de la Congregación, a fin de conseguir la salvación de sus almas y promover su felicidad temporal y eterna.

De un modo más explícito se menciona:

- Las provincias que necesitan de las misiones populares, sobre todo cuando se trata de gentes que viven en el campo y lejos de los operarios evangélicos⁷⁵.
- La juventud ignorante y pobre⁷⁶.
- Los niños pobres y huérfanos:

« A ejemplo de Jesucristo, nuestro Maestro, recibirán en sus casas a los niños con un mismo amor y deseo de educarlos y salvarlos, y los educarán con toda caridad y paciencia en todas las cosas necesarias para su futura felicidad, tanto temporal como eterna. Empleen siempre una diligencia especial en ir formando con todo cuidado el alma delicadísima y todavía inocente de los niños en los verdaderos principios de la divina religión, de donde realmente brotan las fuentes de la doble felicidad humana. Esfuércense, finalmente, por ir plasmando la inteligencia y el modo de obrar de los niños de tal manera que en el futuro puedan ser útiles y provechosos tanto para la sociedad humana como para su propia salvación »⁷⁷.

VIII 272-273, así como J. Löw, *Ordo faciendi professionem CSSR*, en *Spic. hist.* 5 (1957) 33-39; A. SAMPERS, *Institutum Oblatorum in CSSR (1855-1893)*, en *Spic. hist.* 26 (1978) 75-142.

⁷⁴ *Proemio*: « praesertim pauperibus Evangelium praedicando »; *Parte I, cap. I, 5*: « Nihil solertius quaerant, nihil altius in animis suis figant, quam studium indefessum unanimumque diligentiam proximorum felicitatem et temporalem et aeternam promovendi ».

⁷⁵ *Parte I, cap. I, 1-5*, donde aparece claramente el interés por asumir la tradición redentorista sobre las misiones populares cuando sea posible, como el mismo S. Clemente intentará hacer.

⁷⁶ *Parte I, cap. I, 5*: « Eapropter in locis, ubi missionum usus non est, tenebuntur tanto magis rudi et pauperi iuventuti esse proficui ». Véase también *Apéndice III*.

⁷⁷ *Parte I, cap. I, 5*.

« Siendo el principal objetivo de la finalidad que se propone esta Congregación el cuidado y la ayuda de los hombres más abandonados; teniendo que contar justamente entre los más abandonados a la juventud pobre de ambos sexos; constanding, además, sobradamente por la experiencia que los hijos se guían especialmente por los ejemplos y las indicaciones de las madres; no pudiéndose negar, tampoco, que la felicidad de la sociedad humana depende principalmente de la buena educación de los hijos; y siendo, por fin, cierto que la mayor parte de la sociedad está compuesta por la plebe, que las más de las veces carece de medios oportunos para educar a sus hijos,

por todo ello, para que la juventud femenina pobre no se vea privada de esa educación que le es tan necesaria y las niñas de hoy puedan llegar a ser un día no solamente madres sino también educadoras de sus hijos, colaborando así, en cuanto de ellas depende, en la promoción de la felicidad pública,

ha parecido bueno, útil y necesario reunir, de acuerdo con estas mismas reglas, mujeres que vivan en común y, como hacen los sacerdotes con los niños, se encarguen, únicamente por amor de Dios y del prójimo, del cuidado de las niñas pobres y huérfanas en aquellos lugares en que carecen de medios para sustentarse y educarse.

Procuren, pues, los sacerdotes de la Congregación, con la aprobación del ordinario y el beneplácito de la autoridad suprema, en aquellos lugares donde todavía no exista éste o semejante modo de educar a las niñas, ayudar a los pobres con este beneficio, por medio del cual las niñas pobres y las huérfanas son educadas en los principios de la fe, de las buenas costumbres, de la lectura y de la escritura, así como en otros trabajos manuales, útiles y necesarios de acuerdo con su sexo y con la utilidad que en el futuro pueden tener para el bien público y para su propio sustento.

Lo que hasta aquí se ha determinado sobre las Hermanas que se dedican a la educación vale también para las que están en las casas dedicadas propiamente a atender en el parto a las mujeres caídas o a otras mujeres pobres »⁷⁸.

• Las personas adultas de los lugares en que están fundadas las casas y los fieles de las parroquias que pueda tener la Congregación⁷⁹.

d) *Actividades propias*

Son una consecuencia de cuanto hemos dicho en los apartados anteriores. También aquí es posible hacer una serie de matizaciones al tratar de concretarlas.

⁷⁸ Apéndice III.

⁷⁹ Parte I, cap. II y Apéndice II.

En general aparecen como actividades propias:

- « predicar el Evangelio a los pobres »⁸⁰;
- « socorrer con todo esfuerzo al pueblo mediante la predicación, la catequesis, los ejercicios espirituales y la formación de la juventud »⁸¹;
- « el ministerio de la predicación y de la formación son el fin principal de este instituto »⁸²;
- « pero ante todo [...] procuren vivir de tal modo que iluminen el camino de la virtud con sus mismos ejemplos evitando la más ligera sombra de mal ejemplo »⁸³.

Donde puedan darse misiones populares:

- « en las provincias que necesitan de las misiones si los congregados son llamados a darlas estarán obligados a hacerlas a expensas de la Congregación »⁸⁴;
- « después de transcurridos a lo más cuatro o cinco meses, vuelvan a los lugares en que dieron las misiones para consolidar los frutos de penitencia y conversión en las almas de los fieles. Como este uso de las renovaciones de espíritu después de las misiones al pueblo está reconocido por tan útil y provechoso, se mantendrá siempre en nuestro Instituto »⁸⁵.
- « para no descuidar este ejercicio de las misiones [...] y consagrarse a la salvación de las almas [...] no se ocupen en asuntos demasiado distractivos y no intervengan en función pública alguna »⁸⁶.

Cuando no sean posibles las misiones populares « estarán tanto más obligados a ser útiles a la juventud ignorante y pobre »⁸⁷.

⁸⁰ *Proemio*.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Parte I, cap. I, 1.*

⁸³ *Parte I, cap. I, 6.* La importancia del « buen ejemplo » tanto en la regla pontificia, que aquí se asume, como en la tradición hofbaueriana parece relacionarse con la imagen negativa que tantas veces ofrecía el clero local, según puede verse en la misma correspondencia de S. Clemente.

⁸⁴ *Parte I, cap. I, 1.*

⁸⁵ *Parte I, cap. I, 3 y 4.*

⁸⁶ *Parte I, cap. I, 5.*

⁸⁷ *Ibid.*

En los lugares donde tienen sus casas:

- « para no dejar desprovistas de ayuda espiritual a causa del ejercicio de las misiones y de la formación a las restantes personas adultas, los congregados están obligados, en cuanto les sea posible, a satisfacer los deseos de cuantos concurren a sus iglesias los domingos y días festivos con sermones, catequesis y otras exhortaciones »⁸⁸;

- « no dejen de predicar al pueblo los sábados en honor de la Santísima Virgen si puede hacerse »⁸⁹;

- « no rehusen dar ejercicios espirituales a los seglares o a los eclesiásticos que vengan a sus casas para hacerlos »⁹⁰;

- « si la cura parroquial estuviera confiada en alguna parte a una casa de la Congregación », o en caso de que estén obligados a ejercer este ministerio fuera, traten de salvar siempre las exigencias de la vida comunitaria⁹¹;

- « en cada una de las iglesias parroquiales el párroco está obligado a erigir una escuela para formar la juventud tanto en religión como en las restantes disciplinas más necesarias »⁹².

e) *Espiritualidad redentorista*

Para descubrir lo que sobre ella dice el texto que venimos estudiando nos hemos fijado solamente en alguno de los aspectos que consideramos más importantes para definir la espiritualidad propia de un instituto religioso, como pueden ser: la experiencia de la realidad; la forma concreta de realizar la *sequela Christi*, de participar en su misión evangelizadora y de comunicarse por medio suyo con el Padre; el método propio de ascesis, contemplación y oración; las expresiones particulares de la caridad cristiana; el estilo de vida que todo esto supone a nivel personal y comunitario⁹³, etc. Parte de estos elementos

⁸⁸ Parte I, cap. II.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Apéndice II.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Sobre la temática general de la espiritualidad cf. AA. VV., *Spiritualità: fisiologia e compiti*, Las-Roma 1981; AA. VV., *La vida espiritual de los religiosos*, Madrid 1981; S. DE FIORES-T. GOFFI, *Nuovo dizionario di spiritualità*, Roma 1982; L. BARACCO, *Spirito del Signore e libertà. Figure e momenti della spiritualità*, Brescia 1982; T. GOFFI-B. SECONDIN, *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983; G. GUTIERREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario de un pueblo*, Lima 1983; E. ANCILLI, *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, Roma 1984.

aparecen ya claramente en los apartados anteriores. Otros coinciden con las manifestaciones propias de la espiritualidad redentorista en general⁹⁴. En este momento vamos a exponer únicamente algunos puntos que nos parecen más significativos.

La experiencia histórica que condiciona la vida redentorista en los primeros años de Varsovia parece fuertemente marcada por una conciencia muy viva del abandono en que se hallan las gentes del campo (herencia de los orígenes de la Congregación), la juventud de ambos sexos y los niños pobres⁹⁵.

Este abandono no se reduce únicamente a los aspectos religiosos; repercute también sobre las dimensiones humanas de la persona y se proyecta sobre la misma sociedad. El abandono de la gente humilde es, a un mismo tiempo, religioso, cultural y social.

Para explicarlo se alude explícitamente a la falta de educación, mientras ésta, a su vez, se debe a la pobreza. Educación y pobreza resultan inconciliables « siendo cierto que la mayor parte de la sociedad está compuesta por la plebe, que en la mayoría de los casos carece de medios oportunos para educar a sus hijos »⁹⁶. Que la supresión de la Compañía de Jesús y las guerras, por una parte, y los ideales iluministas, por otra, expliquen esta toma de conciencia, es algo que no pretendemos estudiar aquí. Baste recordar cómo, de hecho, llegó a constituir un punto clave en la preparación pastoral de S. Clemente, en sus actividades de Varsovia, en su correspondencia epistolar y en las iniciativas de Viena, sin olvidar todo lo que hizo en favor de la promoción cultural de los humildes⁹⁷.

Para él, el abandono de los niños y de los jóvenes era la causa del malestar social y de las desgracias a que estaban expuestos de mayores. Por eso no se trataba de un problema meramente educativo. Sus repercusiones religiosas y morales lo convertían en objeto de evangelización misionera. De aquí que los Redentoristas pudieran consi-

⁹⁴ Sobre la espiritualidad redentorista cf. J. W. OPPITZ - C. CAGLIARDI - T. VELTMAN, *História e espiritualidade alfonsiana*, Aparecida 1979; A. BAZIELICH, *La spiritualità di Sant'Alfonso Maria de Liguori*, en *Spic. hist.* 31 (1983) 331-372; S. RAPONI, *S. Alfonso Maria de Liguori maestro di vita cristiana*, en E. ANCILLI, *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, 621-651.

⁹⁵ Es el problema que apareció de un modo más insistente en los documentos que hemos analizado. Lo encontraremos también con frecuencia en la correspondencia posterior de S. Clemente.

⁹⁶ *Apéndice III*.

⁹⁷ Cf. R. TILL, *Hofbauer und sein Kreis*, Wien 1951; AA. VV., *Historia Kościoła w Polsce*, Tom II 1764-1945, Cz. 1. 1764-1918, Poznań-Warszawa 1979, 329-330.

derar « el ministerio de la predicación y la formación de la juventud como el fin principal del instituto »⁹⁸. La ilustración insistiría en las exigencias de una educación meramente humana. La formación juvenil que buscaba S. Clemente quería ser tan eficaz que lograra formar las mentes, las costumbres y el espíritu de los alumnos, haciendo así de ellos personas útiles para la sociedad y para la religión⁹⁹.

Nada, pues, de extraño que la formación de los niños y de los jóvenes pobres apareciera como el único camino para promover la salvación de las almas y conseguir su felicidad temporal y eterna. Los colegios de S. Clemente no quieren ser meras academias de ciencias humanas sino escuelas catequéticas en las que la educación humana, religiosa y moral forme un todo y logre futuros educadores a través de la familia.

Y es que el santo se da cuenta de que el problema tiene también una causa importante en la falta de preparación de las madres para educar a sus hijos. Sus escuelas de niñas querían ponerle remedio, como hemos visto anteriormente¹⁰⁰. Más adelante S. Clemente advertirá que el problema vocacional es paralelo. Si los jóvenes iban a ser los futuros padres y madres de familia, no era posible olvidar que era también de ellos de donde habían de surgir vocaciones sacerdotales y misioneras. De aquí que intentara facilitarles el camino hacia el sacerdocio y hacia la vida religiosa a pesar de su pobreza. A causa de ésta, el título de ordenación no podía ser un patrimonio familiar inexistente (como a veces sucedía en el Reino de Nápoles) sino las garantías de la comunidad sacerdotal para la que se iban a ordenar¹⁰¹.

A esta importancia de la educación juvenil se debe, a nuestro modo de ver, una mística de la predicación y de la formación como actividades evangelizadoras de la Congregación. La mística de la evangelización misionera, de origen napolitano, acentuaba el sentido de éxodo, encarnación y testimonio profético a partir de una conciencia clara de periferia rural en el mundo católico. La mística de la predicación y de la formación, en cambio, parece más próxima a la problemática urbana y a las exigencias del pluralismo religioso, del abandono cultural, de la ignorancia y del suburbio. No excluye la misión popular, pero está más cerca de la escuela catequética que del

⁹⁸ Parte I, cap. I, 1; ver también *ibíd.*, 3 y Apéndice III.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ Apéndice III.

¹⁰¹ Parte I, cap. I, 4 de la regla pontificia, que viene suprimido.

profetismo itinerante. Su predicación tenderá a ser apologética y doctrinal, mientras su formación se centrará cada vez más en las escuelas y catequesis parroquiales, en los círculos católicos y en las distintas asociaciones religiosas laicales¹⁰².

Los problemas que todo esto pudo suponer para los Redentoristas quizá haya que buscarlos en la incomprensión natural de una realidad histórica nueva y en el acento que se puso en un retorno literal a la legislación napolitana anterior al desarrollo que había experimentado el Instituto en su primer siglo de existencia¹⁰².

De hecho la comunidad de Varsovia, que nos refleja esta versión de la regla, irá adquiriendo un estilo de vida cada vez más distinto de los ideales monásticos y eremíticos que algunos representantes de la herencia napolitana podrían verse inclinados a preferir. Casi nos atreveríamos a decir, teniendo en cuenta documentos posteriores, que se convierte en una auténtica comunidad abierta, en cuanto se ve invadida por sus destinatarios pastorales y es capaz de acoger, como colaboradores, oblatos y seglares que se hallan fuera de la misma.

A pesar de todo, la regla acentúa las exigencias de una vida religiosa perfectamente común con los votos de pobreza, castidad, obediencia y perseverancia y con prescripciones concretas sobre la frecuencia de los sacramentos, sobre la oración, la humildad, el silencio, el recogimiento, la mortificación, la penitencia corporal, la revisión de vida y la formación adecuada de sus miembros. La actividad de la iglesia al servicio de los fieles irá acentuando el esplendor del culto, la predicación extraordinaria, la pastoral del confesonario y las asociaciones piadosas.

Lógicamente, cuando la regla trata de inspirarse en las virtudes y ejemplos de Cristo e invita a seguirlo e imitarlo lo más perfectamente posible, nos lo presenta sobre todo como Redentor (sentido de la Redención) y Maestro (mística de la formación), enviado por el Espíritu a predicar el Evangelio a los pobres (mística de la predicación), que continúa ofreciéndose a sí mismo por la salvación de las almas (mística eucarística y de entrega sacrificial)¹⁰⁴.

Desde estas líneas de espiritualidad adquieren sentido pleno las primeras palabras de la regla: « Como quiera que el fin *principal* del

¹⁰² Cf. R. TILL, *Hofbauer und sein Kreis*, Wien 1951.

¹⁰³ Nos referimos a la problemática que cristalizará posteriormente en torno al tema de las parroquias, de los colegios, de la observancia regular, de la pobreza y de la organización del Instituto. Cf. E. HOSP, *Erbe des hl. Klemens Maria Hofbauer. Erlösermissionäre (Redemptoristen) in Oesterreich, 1820-1951*, Wien 1953, 184-264.

¹⁰⁴ *Proemio y Parte I, cap. I.*

Instituto del Santísimo Redentor no es, *en modo alguno*, ningún otro que reunir sacerdotes seculares que vivan juntos *en común* y pongan todo empeño, *uniendo para ello todas sus fuerzas*, en imitar los ejemplos y las virtudes de Jesucristo Redentor especialmente predicando *el Evangelio* a los pobres, precisamente por eso los Congregados estarán obligados, con la autorización de los Ordinarios de lugar, bajo cuya jurisdicción han de permanecer siempre, *a socorrer al pueblo con predicaciones, catequesis y ejercicios espirituales, así como [dedicándose] a la educación de la juventud* ».

De este modo, al terminar nuestro estudio aparece clara la imagen de Congregación que nos ofrece la primera versión latina de la regla impresa en Varsovia en 1789. Está definida por la estructura de la comunidad y de la condición jurídica del grupo; por un fin propio bastante definido; por unos destinatarios preferenciales y por unas actividades específicas; por una espiritualidad propia y por unas normas de vida. Sin embargo quizá no fuera exagerado decir que el dinamismo creador de los primeros congregados transalpinos hemos de buscarlo en la figura de S. Clemente y en el compromiso pastoral de la comunidad para hacer frente a las urgencias apostólicas del momento en Varsovia. De ahí surgirán la evolución posterior y los problemas que supondrán el deseo de una fidelidad radical a los ideales fundacionales y las exigencias de una adecuada acomodación a las condiciones nuevas con que se van a ir encontrando.

APENDICE

Recogemos aquí algunos textos de mayor importancia para comprender mejor cuanto hemos dicho en los apartados anteriores. La serie de *Textos regulares* comprende el proemio y la primera parte de la regla. El texto original de ambas ediciones (1749 y 1789) nos permite comparar directamente la formulación que hacen del modelo general de Congregación, del apostolado propio y de los destinatarios preferenciales, temas a los que afectan más los cambios de la edición latina.

Para completar esta imagen añadimos a continuación lo que el ejemplar latino de Friburgo considera como « apéndice a la Constitución primera ». Aunque sea posterior al texto de la regla y tenga unos destinatarios más concretos, refleja la mentalidad contemporánea sobre dos temas importantes para la historia de la Congregación del Santísimo Redentor: el apostolado de las parroquias y de los colegios.

El texto de la regla pontificia está tomado de la edición romana de la Cámara Apostólica (1749), de acuerdo con la transcripción de O. GREGORIO - A. SAMPERS, *Documenti intorno alla Regola della Congregazione del SS. Redentore, 1725-1749*, Roma 1969, 413-416. Para cuanto se refiere a la regla latina remitimos una vez más a E. HOSP, *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich, 1819-1848*, Wien [1939], 195-198 y 207-210. En ambos casos prescindimos de las anotaciones críticas e históricas de acuerdo con el objetivo de nuestro estudio. Las notas del texto ofrecen información bibliográfica a quien desee ampliar estos estudios.

I. - *Textos regulares*

Edición de 1749

COSTITUZIONI E REGOLE
DELLA CONGREGAZIONE
DE' SACERDOTI
SOTTO IL TITOLO DEL
SANTISSIMO REDENTORE

Edición de 1789

CONSTITUTIONES ET REGULAE
CONGREGATIONIS,
PRAESBYTERORUM
SUB INVOCATIONE
SANCTISSIMI REDEMPTORIS

Poiché il fine dell'Istituto del Santissimo Redentore altro non si è che di unire Sacerdoti secolari, che convivano e che cerchino con impegno immitare le virtù ed esempj del Redentore nostro Gesù Cristo, special-

Cum finis principalis Instituti Sanctissimi Redemptoris nullus sit omnino alius quam congregare Praesbyteros saeculares, qui simul in communi vivant, et omnem operam impendant, ut viribus unitis

mente impiegandosi in predicare a' poveri la divina parola: pertanto i fratelli di questa Congregazione coll'autorità degli Ordinarij, a' quali vivran sempre soggetti, attenderanno in aiutare la gente sparsa per la campagna e paesetti rurali, più privi e destituti di spirituali soccorsi, e con missioni e con catechismi e con spirituali esercizi. A tal fine le loro case debbano stabilirsi, per quanto si potrà, fuori de' paesi, in quella distanza per altro, che stimerassi più opportuna dagli Ordinarij de' luoghi e dal Rettore Maggiore; perché meno distratti ed impediti attendano all'acquisto di quello spirito, che è tanto necessario nell'operarj evangelici ed alla cultura della gente più abbandonata.

exempla et virtutes Jesu Christi Redemptoris imitentur praesertim pauperibus Evangelium praedicando, tum igitur tenebuntur Congregati auctoritate Ordinariorum loci, quorum iurisdictioni semper subiecti remansuri sunt, populo concionibus, catechizationibus, spiritualibus exercitiis, et informatione iuventutis omni industria succurrere.

PARTE PRIMA

DELLE MISSIONI
ED ALTRI ESERCIZI

Capitolo Primo

Delle Missioni

I. Essendo l'impiegarsi nelle missioni uno de' principali fini dell'Istituto, a quest'impiego tutti principalmente s'applicheranno. Le missioni dovranno farsi a proprie spese della Congregazione, né sarà mai permesso queste spese richiedere dalle università o particolari; sol permettendosi da' particolari riceverle, finché le case dell'Istituto non siano bastantemente provvedute di rendite.

II. I soggetti per le missioni di ciascuna casa si destineranno da' Rettori locali, quando altro non si determinasse riguardo anche alle dette missioni dal Rettore Maggiore, al quale si appartiene il governo dell'intera Congregazione. Alle mis-

PARS PRIMA

DE CONCIONIBUS
ET ALIIS EXERCITIIS

Caput I.

De Concionibus

1) Concionandi et informandi minus principalis finis est huius Instituti. Huic itaque fini assequendo singuli Congregati omni studio incumbent. In provinciis quae missionibus indigent, et Congregati ad eas peragenda desiderantur, tenebuntur propriis Congregationis sumptibus eas peragere. Solum in casu, quo domus Congregatorum sufficientibus redditibus nondum esset provisa, licitum esto, ab una alterave persona privata donum aliquod sponte oblatum recipere.

2) Omnibus Superioribus localibus in arbitrio maneat, apta subiecta pro Concionibus et missionibus determinare. Ad missiones semper duo saltem vadant et in quantum fieri poterit, pedibus haec itinera conficiant.

sioni anderanno sempre accompagnati, almeno due; sempre che possono a piedi o al più a cavallo, sol per necessità permettendosi l'andare in calesse.

III. Ne' paesi che an ricevute le missioni dalla Congregazione, si tornerà fra lo spazio al più di quattro o cinque mesi a fare qualche altro esercizio pubblico di prediche, ma più breve e con minor numero di soggetti, a fine di stabilire il profitto della missione già fatta.

IV. Quest'uso delle Rinovazioni di spirito, conosciuto cotanto utile e profittevole per lo bene dell'anime, si manterrà sempre nell'Istituto, che a questo fine specialmente tiene le sue case in mezzo alle diocesi, né molto lontane da' paesi, a beneficio spirituale de' quali si suole impiegare.

V. Perché un tal esercizio di missioni non si trascuri e perché si attenda sempre da' soggetti al fine della loro vocazione d'impiegarsi in aiuto dell'anime più abbandonate, non ammettano occupazioni distrattive: non intervengano a processioni o funzioni pubbliche; non tengano direzione di seminarj, né in comune né in particolare di monache, o di clausura o di conservatorio; né diano a queste esercizj spirituali, permettendosi solamente in occasione di missioni o d'altri exercizj, che diansi ne' luoghi ove i monasterj son posti, o in altri vicini. E per l'istesso motivo si proibisce parimente l'aver cure e il far quaresimali.

3) Redeant Congregati in loca, in quibus missiones habuerant, saltem infra spatium quattuor aut quinque mensium ad confirmandum fructum poenitentiae et conversionis in animis fidelium ope breviorum exercitiorum spiritualium et concionum.

4) Cum usum hunc renovationis spiritus post missiones habitas populo multum proficuum esse quotidiana experientia comprobaverit, etiam in posterum in Instituto servetur.

5) Ne vero talia exercitia missionum unquam negligantur, utque a Congregatis huius Instituti proprius vocationis finis semper attendatur, sese in aliorum Christi fidelium praesertim eorum qui in apertis planitiis longe ab Evangelicis operariis moram trahere solent, animarum salutem consecrando, non se implicent negotiis nimium distractivis, non intersint publicis quibusvis functionibus.

Nihil solertius quaerant, nihil altius in animis suis figant, quam studium indefessum unanimumque diligentiam proximorum felicitatem et temporalem et aeternam promovendi. Enitant semper finem suae vocationis in quantum possunt assequi, qui est imitari virtutes et exempla Redemptoris nostri Jesu Christi, et sese sicut ipse in salutem animarum offerre. Ea propter in locis, ubi missionum usus non est, tenebuntur tanto magis rudi et pauperi iuventuti esse proficui. Ad exemplum Jesu Christi Magistri nostri eodem omore eosdem excolendi et salvandi studio, parvulos in domus

suas recipient, eosque in omnibus pro futura tam temporali quam aeterna illorum felicitate necessariis rebus omni charitate et patientia instruent. Specialem semper diligentiam adhibeant, qua tenerrimos illos huc usque innocentes parvulorum animos, in veris Divinae religionis principiis solertissime fundent, unde nimirum binae felicitatis humanae fontes emanant. Denique omnem operam impendent ut ingenia moresque parvulorum ita conforment, qui tam societati humanae quam propriae etiam saluti utiles olim et proficui evadere possint.

VI. Sopra tutto vivan gelosi i soggetti di quest'Istituto di non dar ombra, ancorché menoma, di mal esempio e si conducano in modo che siano sempre in venerazione e stima appresso de' popoli. Per motivi di carità non si lascino trasportare ad ingerirsi in trattare di matrimonj, di contratti, di testamenti, [a] far compari o altre faccende, onde d'ordinario può derivare e l'avvilimento degl'operarj e l'inquietudine delle parti; e su di questo, come di cosa troppo importante, s'impone più particolare e pesante obbligo a' superiori d'invigilare.

Capitolo Secondo

Di altri Esercizj

Per non lasciare affatto abbandonate le anime de' paesi, ove son fondate le case dell'Istituto, li soggetti di esse attenderanno parimente a coltivarle. Pertanto ogni domenica predicheranno nelle loro chiese; ogni sabbato vi faranno un sermone di Maria Santissima. Di più daranno nelle proprie case gli esercizj spirituali agli ecclesiastici e secolari, che concorreranno, specialmente nel tempo delle sacre ordinazioni; purché ne' luoghi delle loro fondazioni non siano case de' PP. della Missione di S. Vincenzo de' Paoli, specialmente addetti a questo isti-

6) Ante omnia huius Instituti subiecta sic vivere studeant, ut suismet exemplis ad virtutem aliis prae-luceant, omnemque umbram offensionis praebendae evitent. Sub praetextu charitatis non se immisceant in causas matrimoniorum, in contractus civiles, testamenta et alia id genus, unde communiter operariorum evangelicorum contemptio et summae partium discordiae derivare solent; supra quod utpote rem maximi momenti speciale onus invigilandi superioribus imponitur.

Caput II

De aliis exercitiis

Ne tamen in locis ubi domus Congregatorum fundatae sunt penes exercitia missionum aut informationem cetera gens adulta spirituali subsidio destituta maneat, tenebuntur Congregati diebus Dominicis et Festis in propriis ecclesiis, quantum fieri poterit, partim concionibus, partim catechizationibus aut aliis exhortationibus concurrentium desiderio satisfacere. Nec intermittant, ubi fieri potest diebus Sabbati in honorem Deiparae Virginis populo concionari. Si qui saeculares aut ecclesiastici domus Congregatorum adiverint, ad recollectiones spiritua-

tuto. Se però le case del Santissimo Redentore si trovassero già fondate ed in possesso di dare gli esercizi, sopravvenendo nuove fondazioni de' detti Padri della Missione, rimangono quelle in possesso di darli.

les perendas non renuant tradere, praesertim tempore sacrarum ordinationum, dummodo in eodem loco nulla iam adsit domus RR. PP. Missionariorum S. Vincentii a Paoli, specialiter huic instituto addictum, secus si domus SSmi Redemptoris in loco fundatae fuerint antequam RR. PP. Missionariorum, manet illa in possessione iuris tradendi exercitia spiritualia et sic viceversa.

II. - *De cura animarum et aliis officiis spiritualibus tum intra tum extra domos congregationis usitatis.*

1) Si contingat domui congregatorum alicubi munus Parochi adnexum esse, tunc Rectoris Majoris huius districtus aut provinciae officium erit, zelosum, idoneum et necessariis ad id qualitativis praeditum sacerdotem e gremio congregationis eligere, eumque Ordinario loci praesentare pro approbatione ad parochi munus suscipiendum qui, nisi fuerit ipse rector domus, in omnibus quae munus parochi non attinent rectori domus, sicut omnes alii subjectus et obediens erit. Actus communes, nisi a suo munere legitime impeditus fuerit, cum caeteris servabit sicut et illi Vicarii, quos a rectore Majore e gremio congregationis socios laboris sibi destinatos habebit.

2) In illis casibus, ubi congregati curam animarum a domo communitalis seu a collegio separati suscipere tenebuntur, Parochus semper saltem unum aut duos fratres coadjutores in congregatione professos, qui sibi inserviant, victum parent, oeconomiae curam gerant, apud se habeat, cum quibus, uti et cum Vicariis sibi adscitis meditationes et lectionem spiritualem singulis diebus, uti et alios actus communes a regula praescriptos accurate servabit. Ipse Parochus cum alioquin superioris dignitatem in sua domo gerat, exactam a suis Vicariis et fratribus coadjutoribus obedientiam requirat, ac si in collegio formali viverent. Mortificationes a constitutionibus praescriptas tanto ferventius exercent oportet, quanto magis variis periculis se expositos esse cernunt, ne, dum aliorum saluti procurandae vacant propriae studium se neglexisse experiantur. Quod de obedientia dictum est, id quoque de reliquis votis servandis dictum esse intelligant.

3) Patet ex supra dictis Rectorem Majorem praecipue cavere debere, ne juvenes, nondum satis mortificatos licet sufficienter litteratos ad curam animarum destinet, sed tales, quos sibi et saeculo mortuos, solum Deo et animarum saluti procurandae studere satis expertus est.

4) Meminerint curam animarum gerentes, ne saecularibus negotiis, rei domesticae et oeconomiae augendae nimium se injiciant; meminerint omne superfluum et honestam parochi sustentationem excedens, ecclesiae usibus et pauperum propriae parociae sublevamini impendendum esse. Graviter imputabitur tali parochi, qui vanis inutilibus, paupertati, quam devoverat, adversantibus aut (quod utique a legis evangelicae ministro et animarum pastore longe abesse oportet) conviviis et commessionibus parandis, proventus, quorum usus lege tum divina tum ecclesiastica ad necessaria tantum sibi concessus est dissipare praesumpserit. Ea de causa,

praeter rationem de ecclesiae bonis, quam quotannis Ordinarij ferendam habebit et Rectori Majori omni semestri eandem de proventibus et expensis domesticis reddet.

5) Cum operariis evangelicis renovatio spiritus tanto sit necessaria, ut neglecta ista, in fervore apostolico diu persistere nequeant, proinde praescripta in constitutionibus omni mense die una solummodo spiritui renovando vacabunt, tum parochus tum vicarii, tum et fratres coadjutores alternatim, et omni sabbato de defectibus coram superiore se accusabunt. Insuper omni anno quisque congregatus extra collegium sive domum communitatis formalem existens in collegium reverti ibique per 15 dierum spatium exercitiis et generali spiritus renovationi, ab omnibus negotiis separatus, vacare tenebitur. Rector Major praevie tempus assignabit, alius quo parochi, alius quo vicarii pro tali recollectione ad collegium proximum conveniant, et ubi necessitas exigeret in locum parochi aut vicarii alium interim sacerdotem substituet.

6) Parochi oeconomias sive cocas de sexu alterno nullas domi suae teneant, sed omnia fratribus coadjutoribus committant, propter pericula et scandala evitanda.

7) Penes quamlibet ecclesiam parochialem tenebitur parochus scholam pro erudienda juventute tum in doctrina religionis tum in aliis magis necessariis litteris, erigere. Praevideat de ludimagistro, qui idoneus sit iuxta normam et methodum facillimam iuventutem litterarum cognitione imbuere. Ludimagister sit vir probus, sit morigerus et praevie bene probatus. Vir qui dignus sit, ut suae curae unicum tam pretiosum patriae pignus, iuventus nempe, tuto concredi possit. Parochus interea noverit sui officii esse, ut singulis septimanis tribus saltem vicibus scholam visitet et iuventutem in doctrina fidei et morum, ipse aut per vicarium erudiat. Scholares singulis diebus missae sacrificio, quod in ecclesiis nostris cum benedictione Sanctissimi in Ciborio absolvi solet, intersint, sicut et vesperi post terminatam scholam ad invisendum Sanctissimum et benedictionem recipiendam; quod pariter singulis diebus ferialibus in Pyxide, diebus sabbati vero et festis in expositorio exponi solet, accedent.

III. - De officiis sororum monialium Congregationis Sanctissimi Redemptoris.

1) Cum institutum huius congregationis hominum maxime derelictorum curam et juvamen pro principali objecto habeat, cum inter maxime derelictos pauperula juventus utriusque sexus (quoad educationem) merito computanda sit, cum praeterea experientia abunde constet, proles maxime matrum exemplis et informationibus obtemperare; cum insuper negari non possit, felicitatem societatis humanae praecipue a bona prolium educatione pendere, cum quoque certum sit, maximam societatis humanae partem ex plebe componi, quae modis educandarum prolium opportunis plerumque destituta sit, hinc, ne etiam alterius sexus iuventus pauper, educatione tali privetur, qualis sibi necessaria est, ut aliquando bonae non tantum genetrices sed et educatrices propriarum prolium exinde evadant et ita felicitatem publicam, quantum in ipsis est, promovere adjuvant, sub hac eadem regula et personas muliebris sexus congregare bonum, utile et necessarium visum est, quae simul vivant, atque in iis locis, ubi pauperes et parentibus orbatae puellae modo sustentandi et educandi carent, talium curam, quemadmodum praesbyteri puerorum, solo Dei et proximi amore suscipiant.

Procurent itaque praesbyteri congregati in locis ubi talis aut similis educandarum puellarum modus non datur, cum approbatione Ordinarii et supremi Domini beneplacito, pauperibus per hoc beneficium subvenire, cuius ope puellae pauperes et orphanae praeter fidei, morum, legendi et scribendi principia etiam in aliis utilibus et necessariis laboribus manualibus, suo sexui convenientibus, edoceantur, qui et bono publico et propriae sustentationi in futurum opportuni esse possunt.

2) In recipiendis personis, quae hoc institutum amplecti desideraverint, prae omnibus puritatem intentionis, qualitatem voluntatis, et idoneitatem talenti ac laborum manualium Rector Major examinet.

3) Si porro sororum quaedam minus exemplarem aut minus contentam vitam in hac congregatione duxerit, alioquin facile in saeculum remitti poterit, quum ante 34. annum aetatis inceptum ad perseverantiae perpetuae iuramentum nulla admitti possit. Post probationem primam vota paupertatis, castitatis et obedientiae simplicia dumtaxat emittent, quae elapso quovis anno peractis praevis 15 dierum exercitiis spiritualibus, ab illis renovari debent, quae ultro in instituto permanere desideraverint.

4) Rectoris Majoris cura erit, quatenus sororibus congregatis patrem spiritualem assignet, qui zelum animarum eximium habeat: talem enim oportet esse directorem earum, quatenus illas ad observantiam regularem, ad charitatem erga pauperes, quas fovent, ad patientiam cum illis habendam sedulo adhortari non desinat. Frequens sacramentorum usus, mortificationum tam externarum quam internarum exercitium, divinorum officiorum modus et omnia quae educationem prolium spectant ordine eodem serventur, quo praesbyteri congregati utuntur.

5) Si opus fuerit, et spes boni publici promovendi exigeret, non detrectent sorores etiam per villas et pagos, quandoque mulieres saeculares in opportunis et utilibus laboribus manualibus gratis instruere, quatenus istae in suis locis puellas pauperes in iisdem operibus ex charitate informant. Ad hoc vero officium Rector Major sorores iuxta suum placitum destinabit, numquam tamen una sola, quocumque demum id esset, exhibit.

6) Quod hactenus de educationi incumbentibus statutum est, idem et de illis sororibus dicendum valet, quae se resolverint in talibus domibus, quae proprie pro parturientibus tum lapsis, tum aliis pauperibus mulieribus destinatae sunt in partu assistere, ad hoc vero tam eximium charitatis servitium, nulla soror admittatur, nisi quae alioquin jam perseverantiae iuramentum emisit et propectae aetatis est. Tales praecipue director spiritualis hortari non intermittat, quatenus cum omni charitate et patientia invincibili servitium hoc, quod oculis saeculi infirmum quidem apparet nihilominus tamen coram Deo summae virtutis et meriti esse certum est, praestare non renuant; repraesentando sibi, quod et ipse Dei Filius carne humana indui pro salute nostra voluerit.

ALFRED C. RUSH

SAINT JOHN NEUMANN, C.S.S.R.
CATECHIST AND WRITER OF CATECHISMS

1. CATECHISM AND CATECHETICS IN NEUMANN'S EDUCATION

For one who knows about the early years, the education and the pastoral experience of St. John Neumann, it comes as no surprise to learn that he was an accomplished catechist and the author of catechisms. Aside from the excellent Christian instruction and example found in his home life, catechism played an important part in the earliest school years of this saint who was born and baptized on March 28, 1811 in Prachatitz (now Prachatice) in Bohemia, then part of the vast Austrian Empire, now situated in Czechoslovakia. He himself tells us about his grammar school days when he writes in his autobiography: « If I recall rightly I was not yet ten years old when I was thoroughly acquainted with the Large Catechism and was also admitted then to First Holy Communion »¹. Neumann speaks of his proficiency in the « Large Catechism ». In the history of catechism writing, authors (e.g., Canisius) wrote a Catechism. After that, they wrote an abridgement that was entitled, e.g., Smaller Catechism. The original was often then popularly referred to as the « Large Catechism »². His proficiency in the Large Catechism was such that he was admitted to First Holy Communion two years ahead of time.

¹ *The Autobiography of St. John Neumann, C.S.S.R., Fourth Bishop of Philadelphia. Introduction, Translation, Commentary and Epilogue* by Alfred C. Rush, C.S.S.R., Boston 1977, 23. This will be referred to as Rush, *Neumann Autobiography*. The original manuscript is in the archives of the Baltimore Province of the Redemptorists, now in Brooklyn, New York (= ABPR). For the German edition, see Andreas Samper, C.S.S.R., *Joannes Nepomucenus Neumann Kurze Lebensbeschreibung (Baltimore 27 März 1852)* in *Spicilegium Historicum C.S.S.R.* 11 (1963) 82-104.

² B. Schneider, « Canisius, Peter, St. », *New Catholic Encyclopedia* 3 (1967) 25; G. Sloyan, « Catechism », *ibid.*, 227.

He started going to confession at seven, was confirmed at eight, and received Holy Communion when not quite ten.

The catechist and director of the school was Father Peter Schmidt. There was a warm bond between the two. It was in the garden of the catechist that he learned the mystery of plant life and flowers by day and the marvels of the heavens by night. This was the beginning of Neumann's lifelong hobby of botany and his lifelong interest in astronomy³. In those days, students who planned to go on for further studies to become lawyers, doctors or priests, took special Latin classes in their last year or two at the grammar school. These were given by Father Schmidt. At the same time, he gave tutoring lessons to prepare the boys for their entrance examination into the Budweis *Gymnasium*, a six year course that amounted to the American four years of high school and the first two years of college. When Neumann reached that stage he was timid about signing up on account of the expenses. Father Schmidt encouraged his « exceedingly diligent and good-natured pupil » on to higher studies and brought the matter to his parents who were overjoyed and agreed at once⁴. The transcript of the examination record shows Neumann's grasp of catechism at the completion of grammar school. He received the grade of « Very Good » in religion, Bible History and Gospel, the equivalent for our catechism or Christian Doctrine and Bible History of the Old and New Testaments. With few exceptions, this was the grade he received in all subjects. One easily understands why the report says that he passed the entrance examination « with distinction ». The transcript and Neumann's testimony show us how thorough was Father Schmidt's tutoring. Telling us about his reaction to his entrance into the Budweis *Gymnasium*, Neumann writes: « I had to learn little because the catechist at home taught us so much in the few hours each week that, with little preparation, we could have been admitted into the third year. However that was not permitted us »⁵.

Certain experiences in the various periods of his education

³ ABPR, Neumann Section (= N), Prague Province, Peter Schmidt to Philip Neumann, Oct. 12, 1837, Obermalldau; ABPR, N, Berger Papers, Peter Schmidt to John Berger, C.S.S.R., Feb. 27, 1872, Falsching. See Michael J. Curley, C.S.S.R., *Venerable John Neumann, C.S.S.R., Fourth Bishop of Philadelphia*, Philadelphia 1952, 7. This will be referred to as Curley, *Neumann*.

⁴ Rush, *Neumann Autobiography*, 24. The quote in the text is from P. Schmidt's letter of 1837 (n. 3).

⁵ ABPR, N, Budweis Gymnasium, Testimonial, April 5, 1823; Rush, *Neumann Autobiography*, 25.

had a *pro* or *contra* effect on his career as a catechist and catechism writer. At the beginning, there was the disappointment of having to begin in the first year at Budweis when he could have entered the third. In his boredom he became an omnivorous reader, reading anything he could get his hands on. This led to desultory habits. Furthermore, he made little progress because of the poor pedagogy of his teacher, a genial easygoing, elderly alcoholic who committed suicide in the middle of Neumann's third year. At this early phase of his schooling he had lost his earlier enthusiasm for religion and catechism because of the teaching method used by the religion teacher. He recalls how dissatisfied he was with the religion professor who was «dullness and dryness personified». He then goes on to say of the professor: «He had an obsession for every word and I did not have a good word-for-word memory. As a result, the two classes in religion were most boring»⁶. At least Neumann learned from this to be more concerned with the substance of truth rather than with verbatim formulation or parrotlike recitations. The importance of this catechetical experience is seen from the fact that Neumann recalled it in such detail in his rather short autobiography.

Little wonder that Neumann was discouraged. In 1827, when he came to the end of his fourth year, he was tempted to give up his studies. Fortunately, he allowed his mother and his sister, Veronica, to talk him into going back⁷. The last two years at the *Gymnasium* (the first two years of college) mark the time when he began to come into his own scholastically. However, religion and religious studies were not his favorite subjects. Those were the years when he found delight in the humanities, a delight that is evident in the many anthologies he made from ancient classics. Along with these, his special love was German literature, especially the writings of Schiller and Herder. Later, in his *Journal*, he berates himself for this and says that, with regard to religion, he «still entertained the most abominable prejudices for the Protestant poets and philosophers like Herder and Schiller»⁸.

Neumann spent his philosophy years (the last two years of college) at the Budweis Philosophical Institute that was conducted by

⁶ *Ibid.* 25.

⁷ John Berger, C.S.S.R., *Life of Right Rev. John N. Neumann, C.S.S.R., Fourth Bishop of Philadelphia*, translated by Eugene Grimm, C.S.S.R., Philadelphia 1884, 27-28. This will be referred to as Berger, *Neumann*.

⁸ ABPR, N, *Mon. Journal*, April 9, 1835. For more on Neumann's *Journal*, see below, n. 16. See also Curley, *Neumann*, 12.

the Cistercians, the most beloved of all his teachers. Along with philosophy, he studied religion, advanced mathematics and the natural sciences. Although he received the highest grades in all the subjects, including religion, he tells us about his special attraction for the sciences when he writes: « In those two years I avidly followed my bent for natural sciences: botany and biology, geography, physics, geology, astronomy. And I applied myself with the greatest enthusiasm to algebra, geometry and trigonometry, subjects that formerly were not to my liking »⁹. This predilection for the natural sciences created a vocation crisis at the end of his course. The problem was: would he go on to study medicine or theology? He tells us in his *Journal* of 1835 and in his 1852 autobiography that he felt more of an attraction for medicine. It is true that Neumann desired to be a priest. However, he had such an exalted idea of the priesthood that it seemed beyond his reach. Moreover, there was a better chance of being accepted into the medical school. Only twenty out of eighty or ninety applicants would be accepted into theology. Furthermore, although there would be no trouble with the scholastic record — as already noted — he needed letters of recommendation. He expressly says that he « wanted to have nothing to do with them ». In his fourth year of theology he looked back on his outlook when he had completed his study of the humanities and the natural sciences and accused himself of having an excessive love for the sciences. He also says that he always « regarded humanity as the acme of perfection and loathed nothing more than the so-called mystics ». Contrasting theology and medicine, he says that he felt some aversion for the former and more attraction for the latter. In other words, his outlook was that of a typical nineteenth-century scientist, humanist and empiricist. He comforted himself with the thought that he « had not wasted [his] time on trivialities and that [his] mind was better prepared for the serious study of theology »¹⁰. He was a bit too harsh on himself as he penned that judgment that was somewhat clerical and anti-humanistic. Actually, those studies were more than a preparation for theology. They contributed to the well rounded education of Neumann which, in turn, contributed to his catechetical expertise¹¹.

⁹ Rush, *Neumann Autobiography*, 25-26.

¹⁰ *Ibid.* 23, 25-26; ABPR, N, *Mon Journal*, April 9, 1835; July 19; 1838.

¹¹ Alfred C. Rush, C.S.S.R., « Saint John Neumann, C.S.S.R. », *The Priest* 34, May 1978, 23-27.

Even though Neumann pointed out to his mother that he did not know anyone who would back his request to be admitted into the seminary, she thought that he « should give it a try » and write a letter of application. To his surprise he shortly after that received his letter of acceptance. That was the beginning of his four year theology course, 1831-1835, the first two being spent at the Budweis Diocesan Seminary, the last two at the Seminary of the University of Prague. Neumann devoted himself to the sacred sciences with the same ardor that he formerly had for the natural sciences. His favorite subject, one that had such a close bearing on his catechetical career, was Sacred Scripture. Professor Karl Koerner awakened in him an avid enthusiasm for the New Testament, especially St. Paul, and also for the Old Testament. We still have evidence of this in his copious Scripture notes, the manuscript of which we still possess, and in the Bible History that he later published¹². Neumann tells us how he studied Scripture *con amore*. From his classmates we learn how he read it every day, had his own complete edition of the Vulgate that was broken up into several small volumes, and that he was a member of the Students' Bible Quiz Club and always knew the right answer. It is easy to understand the thrill and joy that he felt in his new studies. He informs us that there were no regrets and that the reading of Sacred Scripture awakened in him religious sentiments hitherto unknown. All this is reflected in his grades, the highest rating in all subjects, except one, for his two years at Budweis¹³. The same cannot be said for his last two years at the University of Prague, two years of frustrations, disappointments and irritations. Here he did well but was not outstanding¹⁴. He tells us how displeased he was with the professors of dogmatic, moral and pastoral theology. He found that those professors at the Royal State University were more State-minded than Church-minded in their opinions, that they were imbued with the tenets of Josephinism and Febronianism, systems that looked upon the Church as a department of the State. To counteract this, he delved into Catholic tradition and the writings of the Fathers and

¹² The manuscripts for his Scripture notes are contained in the Archives of the American Catholic Society of Philadelphia at St. Charles Seminary. Copies are found in ABPR. For Neumann and Bible History, see Curley, *Neumann*, 162, 431, nn. 41-44.

¹³ Rush, *Neumann Autobiography*, 26-27; ABPR, N, *Mon Journal*, April 9, 1835; Berger Papers, Adalbert Schmidt to John Berger, April 4, 1872, Graz; Anton Laad to John Berger, April 11, 1872, Kotoum; Curley, *Neumann*, 20-23.

¹⁴ Augustinus Kurt Huber « Johann Nep. Neumanns Prager Studienzeit (1833-1835) », *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien* 2 (1971) 36-51.

Doctors of the Church, Sts. Augustine, Gregory the Great, Thomas Aquinas, Peter Canisius, Robert Bellarmine and Alphonsus Liguori¹⁵.

The highlight of Neumann's studies at Prague was the course in catechetics under Professor Francis Czeschik. His enthusiasm for catechetics is seen in the frequency with which he speaks about it in his *Journal*, which he began on October 1, 1834, the beginning of his last year in the seminary¹⁶. There we learn how he made it a point to make a through study of the classic catechisms of Canisius, Bellarmine and the Council of Trent, that written by Canisius being the one he refers to the most. Shortly after starting the *Journal* he writes about getting back from the bindery some volumes of Canisius. Looking at them he reminds himself that the contents are more important than the cover, and he asks the Lord to make him worthy of the great and holy Saint. We also learn how he resolved to read every day a chapter of Scripture, the *Imitation of Christ* and one of the official catechisms, e.g., Canisius¹⁷. Certain entries show how highly Neumann regarded Canisius and how much he was ready to make sacrifices to purchase it. A January entry tells about a visit to the bookstore to purchase the fourth volume of Canisius. One can almost hear his cry of shock as he hears the price that was then far too much for his pocketbook. As the months go by he records his longing to have it and then his joy, in May, of being able to buy it¹⁸. As is evident, he was buying the set gradually. He is referring to the *Summa of Christian Doctrine* by Canisius that had been recently published at Vienna in four volumes¹⁹.

¹⁵ Rush, *Neumann Autobiography*, 28; Curley, *Neumann*, 27; Berger, *Neumann*, 45.

¹⁶ On October 1, 1834, the beginning of his last scholastic year in the Seminary at Prague, Neumann began keeping a diary that he entitled *Mon Journal*. He wrote it in French as a means of practicing that language. Beginning March 22, 1835, he started a *Mon Journal* in which the entries were written in German. He did not discontinue the French *Journal*; at times, the same day had an entry in the French and German version. Furthermore, at times Neumann made entries in English. The *Journal* ends on November 29, 1839. For the *Journal*, see Curley, *Neumann*, 29-30, 405, n. 26, 408, n. 31. For the English translation of the French, see William Nayden, C.S.S.R., *Spicilegium Historicum C.S.S.R.*, 25 (1977) 321-418; 26 (1978) 9-74; 27 (1979) 81-152. An abbreviated English translation of the *Journal* is found in ABPR.

¹⁷ *Mon. Journal*, Oct. 9, 15, 1834.

¹⁸ *Ibid.*, Jan. 30, Feb. 2, 26, May 4, 1835.

¹⁹ Canisius, *Summa Doctrinae Christianae*, 4 vols. Vienna, Apud Carolum Kollmann, 1833-1834. This edition that came out in Neumann's seminary days contains four volumes. Neumann (*Mon Journal*, Jan. 30, Feb. 2, 1835) speaks about a second part of the fourth volume (IV/bis) or of volume five. He is probably referring to the treatise, *De hominis lapsu et justificatione secundum sententiam et doctrinam Concilii Tridentini*, an appendix to Vol. IV.

The Journal tells us about Neumann's concern to order a copy of the *Catechism of the Council of Trent*. We also know that, in his daily reading of catechisms, this was one of the ones he used²⁰. Anton Laad, one of Neumann's classmates and friends, tells us about his study of Bellarmine²¹. Even without this testimony, there is ample evidence of his esteem for the catechism of Bellarmine in the books we have from Neumann's own library that are preserved in the Neumann Museum at St. Peter's church, Philadelphia, where he is buried. Here we find a copy of the catechism that was printed at Prague in 1747 by Francis Charles Hladky for the archbishop, Johannes Mauritius Manderscheid-Blankenheim²². It numbers VIII + 180 pages and contains a preface in the form of a pastoral letter from the archbishop to the clergy of Prague in which he speaks about the Society of Christian Doctrine and the need for sound doctrine as exemplified in Bellarmine²³. The year, written in Neumann's handwriting, shows that he bought the book in 1835, his last year in the seminary, the year he took catechetics. Along with this, there is the precious evidence found in a Neumann manuscript book. This is a German translation of Bellarmine's catechism done by Neumann and written in his own hand. The books not only give the appearance of age, but also of being well-worn, a sign of the use he must have made of them all during his life.

Neumann not only tells us about his study of the classic catechisms, he also furnishes us with details about the catechetics course that involved writing and delivery of a catechetical instruction. The assignments were given to the class on January 7. Neumann speaks of his eagerness to get down to it. Towards the end of February, he says that his mind is swimming with ideas for the instruction from Scripture and Canisius. As the days wore on he wondered when he would finish it and complained that he could not get down to it because of so many other things to do. The instruction was due on March 8. He tells us that he rose very early on the 7th, worked on it all day long and succeeded in finishing it by staying up until half

²⁰ *Mon Journal*, Oct. 15, Nov. 4, 1834; Jan. 28, 1835.

²¹ ABPR, N, Berger Papers, Anton Laad to John Berger, April 11, 1872, Kotoum.

²² R. Ritzler-P. Sefrin, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, VI, Padua, 1958, 347. Joannes Mauritius von Manderscheid-Blankenheim was archbishop of Prague from 1733 to 1763.

²³ *Catechismus seu explicatio doctrinae christianae*. Auctore Roberto Bellarmino Politano ex Soc. Jes. S.R.E. Cardinali. Jussu SS. D. N. Clementis VIII composita. Revisa & a Congregatione Reformationis approbata. Vetere Pragae in aula regia impressum apud Franciscum Carolum Hladky, Archiepiscopo impressum. 1747.

past three in the morning of the 8th²⁴. There still remained the public delivery of the instruction. While awaiting his turn, it happened that the student who was due up before him got sick. That left Neumann with a little less time to memorize the talk and with more nervousness. He tells us — in a note of thanks to the Lord — how he « finished the instruction without faltering even though [he] was fairly nervous »²⁵.

As the months went by, it became apparent that there would be no July ordinations for the Budweis seminarians of the class of 1835. In those days, when there was union of Church and State, the means of support for priests was provided by the government. It was unwilling to provide for so many all at once. Some of the class of 1834 were still awaiting ordination²⁶. In that crisis and disappointment Neumann speaks about two things that gave him comfort and « warmed his heart ». These were: learning to say Mass and the study of Canisius²⁷. The delay in ordination confronted him with a double crisis. Not only did he have to tell his parents and family about the postponement of ordination, he also had to tell them about his carefully-kept secret of two years, namely, his resolve to leave home for missionary work in the United States²⁸. It is interesting to note the role that catechism had in his last months at home before leaving for America. In October we learn how each day called for the reading of « the catechism of Canisius »²⁹. To guarantee this and other resolutions he took an 1823 French « Rule of Life » and adapted it to his own needs. This schedule called for the study of catechism every day from after the noon meal until two o'clock³⁰. Here it is interesting to note that the study of catechism is among the first and the last things to be mentioned in the record of the long years of schooling leading to the priesthood.

2. - NEUMANN AS A CATECHIST

All during his life Neumann had the reputation of being an excellent catechist, one who had the knack of being able to accom-

²⁴ *Mon Journal*, Jan. 7, Feb. 23, 26, March 2, 7, 9, 1835.

²⁵ *Ibid.* March 13-14, 1835.

²⁶ ABPR, N, Berger Papers, Laad to Berger, April 11, 1872, Kotoum; Karl Krbecek, *Notizen*, 1872. These *Notizen* are reminiscences about Neumann, written by a close friend and classmate, that were sent to Berger through his mother.

²⁷ *Mon Journal*, June 11, 1835.

²⁸ Curley, *Neumann*, 36-41; Berger, *Neumann*, 91-98.

²⁹ *Mon Journal*, Oct. 8, 1835.

³⁰ *Ibid.* July 23, Nov. 1, 1835; Curley, *Neumann*, 40.

moderate himself to the ability of his hearers. Actually, his catechetical apostolate began before he was ordained priest. Boarding the boat at Havre, Neumann felt embarrassed when he had to tell German Catholics from Alsace and Baden, anxious to make their Easter duty, that he was not yet ordained a priest. On that very day he « resolved to begin [his] missionary work among the children of the emigrants »³¹. This early catechetical work with children was a foretaste of what was to be one of the characteristics of his ministry. Catechetical work also occupied his first weeks in America while awaiting ordination from Bishop John Dubois of New York on Saturday, June 25, 1836. He worked in the German parish of St. Nicholas under the pastor, Father John Raffener. Besides giving catechetical instructions to adults in the church, he found himself daily in the school teaching the children catechism. Among the children there was a group of thirty who were preparing to receive their First Holy Communion that year. This group was entrusted to Neumann for their instruction and preparation. The joy of the day of his first high Mass on Sunday, June 26, was even greater because that was the day the children received their First Holy Communion. After the Mass the children came up with their parents and each one presented him with a small token of appreciation³². Preparing children for First Holy Communion would always occupy a special role in his catechetical ministry.

This was the beginning of Neumann's four years as a diocesan priest³³. On his way to his Buffalo mission stations, the bishop told him to look in on the Germans in Rochester who were members of an « Irish-German » parish conducted by Father Bernard O'Reilly. There the newly ordained priest from Europe had a very important American catechetical experience. On July 5th, the day after his arrival, he rounded up the children to teach them catechism. To put it mildly, it was a shocking experience. He was shocked to see at what a low catechetical level they were. He was doubly shocked at their language, a mixture of bad German and bad English. To complicate matters,

³¹ *Mon Journal*, April 10, 1836.

³² *Ibid.* June 20, 22, 1836; ABPR, N, Letters 1836, Neumann to Dean [Endres of Prachatitz], June 27, 1836, New York. This is published in *Berichte der Leopoldinen-Stiftung im Kaiserthume Oesterreich* 10 (1837) 52-55; J. Wuest, C.S.S.R., *Annales Congregationis SS. Redemptoris Provinciae Americanae*, I, Ichester, Md. 1888, 258-260. These will be referred to as *Berichte* and Wuest, *Annales*.

³³ Readers desirous of more information regarding the phases of Neumann's priestly and episcopal career can have recourse to the biographies or autobiography. The references here, except where more is absolutely needed, will be confined to sources and studies bearing on Neumann and catechetics.

there was no thought then of a German school, of a school that could provide for those whose native language was not English³⁴. Here he saw the relation between catechetical comprehension and basic education. Little wonder that he became not only an apostle of catechetical instruction but of parish schools that could provide for the needs of varying groups of children³⁵.

The long years of education and these early catechetical experiences stood Neumann in good stead when he took over his own parish work in the outlying country districts of Buffalo. Father Alexander Pax, who became his advisor, confidant, confessor and friend, introduced him to his parish. Actually, Neumann's parish was a collection of mission stations that he cared for from his headquarters, first from Williamsville (1836) and later from North Bush (1837). Originally, Neumann had three mission stations. The need for priests was desperate as he found out from his own experience as he travelled around and kept discovering pockets of Catholic immigrants. He tells his parents how he wished that he could multiply himself³⁶. That was what he had to do as he multiplied his mission stations and ended up with at least twelve. That is the picture that emerges from his letters back as he pleads for volunteers and describes the pastoral needs of his stations. All this was enough to test the catechetical zeal of any newly-ordained priest³⁷.

The catechetical zeal of the newly-ordained is revealed in an entry in his Journal not long after his arrival on the Buffalo scene. He addresses the Lord and says: « For love of Thee, my Jesus, I will also love children and spare nothing to instruct them properly in Thy religion »³⁸. To accomplish this, the priest and catechist had to be-

³⁴ *Mon Journal*, July 6, 1836. For Neumann's account of his early days in New York, Rochester and Buffalo, see Neumann to Canon Andreas Räss, May 30, 1837. This letter is known from its being printed in *Der Katholik* 66 (1837) 275-280. An English translation can be found in *Central-Blatt and Social Justice* 27 (1934-1935) 130-131, 177-178.

³⁵ Alfred C. Rush, « The Saintly John Neumann », in *The History of the Archdiocese of Philadelphia*, ed. James F. Connelly, Philadelphia 1976, 225-231.

³⁶ ABPR, N, RP, Neumann to his Parents, Sept. 5, 1837, North Bush. This letter is printed in *Der Katholik* 69 (1838) 61-67; *Berichte* 11 (1838) 56-62; Wuest, *Annales* I, 262-267. An English translation can be found in *Central-Blatt and Social Justice* 17 (1924-1925) 163-164, 179-180.

³⁷ ABPR, N, RP, Neumann to [Dichtl], June 4, 1837, Cayuga; Neumann to his Parents, Oct. 7, 1838, Tonawanda; Neumann to [Dichtl], May 31, 1839, Tonawanda. This last letter is printed in *Berichte* 13 (1840) 63-68; Wuest, *Annales* I, 278-282. An English translation can be found in *Central-Blatt and Social Justice* 17 (1924-1925) 200-201, 215. See also Rush, *Neumann Autobiography*, 34-35, 99-100, n. 117.

³⁸ *Mon Journal*, Oct. 30, 1836.

come a school teacher and a builder of schools. Shortly after his arrival at Williamsville he was forced to fire the school teacher because of his drinking habits. He himself took over the school, taught every morning from nine until eleven, supervised the children until twelve and taught again from two to four. He did this until he succeeded in getting a new teacher³⁹. Neumann's ideal and boast was a school for each mission; to him this was indispensable for a solid grounding in Christian doctrine. This was quite a hardship, not only on him personally but also on his pocketbook. The immigrants were poor, came from a culture where the churches and schools were supported by the government. They were not used to voluntary contributions and they resented appeals for special collections. Furthermore, the trustees were very slow to approve money for special projects. One can hear Neumann groan at the thought of all the school work, groan over the stinginess of the people, the attitude of the trustees and over his own plight in being forced to pay for all this out of his own skimpy and meager earnings. He comforted himself with the thought that he would do it out of love for Jesus, the Friend of children. He then writes: « Yes, my Jesus, I will teach the children to know and love Thee »⁴⁰. Along with these weekday lessons in the school, he also held a parish catechism class every Sunday afternoon for the older youngsters⁴¹.

Fortunately, we know something about Neumann's catechetical method and techniques during these years. We have precious testimony, an eyewitness account from one who was taught by him. This was George Pax, the nephew of Father Pax. He gave his testimony in a letter of 1872 to Father John Berger, Neumann's nephew, when he was gathering data for his uncle's biography. From him we learn how Neumann loved to gather the children around himself and how they ran to gather around him when he arrived. He came with a supply of holy pictures and religious articles to reward those who could repeat the principal points from the previous lesson. Note the emphasis not on word-for-word recitation, but on the comprehension of the principal parts. To make his classes more interesting and concrete, Neumann combined Scripture and Bible History with catechism.

³⁹ ABPR, N, Berger Papers, George Pax to John Berger, Feb. 16, 1872, Williamsville; *Mon Journal*, Aug. 17, 1836.

⁴⁰ *Mon Journal*, Oct. 30, Nov. 21-23, Dec. 7, 1836; Neumann to Dichtl, June 4, 1837; May 31, 1839.

⁴¹ *Mon Journal*, July 22, 1836.

He also illustrated the points of doctrine with anecdotes and stories. In 1872 some still had their medals and holy pictures; they would also recall the stories from his classes. He also combined catechism and liturgy, the proper carrying out of which meant so much in his apostolate⁴². Obviously, a thorough catechesis in the Eucharist helped for a more intelligent participation in the liturgy. Neumann encouraged the congregational singing of hymns. Part of the catechism class was used to teach these hymns as a preparation for the Sunday liturgy. Students who were self-conscious about singing and who developed a convenient « sore throat » were cured by a piece of rock candy that he always had with him. They soon found themselves singing heartily during the catechism classes and the Sunday Masses⁴³.

Along with general catechism classes, Neumann conducted classes for special groups to meet their sacramental needs. Different days were assigned for the regular confessions of the girls and the boys. To prepare them he always had a special instruction on the Sacrament of Penance⁴⁴. He paid special attention to the boys and girls who were to receive their first Holy Communion. We are fortunate in having an account of the Williamsville class of 1838. It lasted three months. Neumann sings the praises of these children because many of them had to come five or six miles every day even in bad weather. In a report back to Europe Neumann marvels how much they accomplished in a short time. Not only did they acquire a good grasp of the principal truths of the faith, but they also made great progress in reading and writing as well⁴⁵. Despite the amount of work involved, Neumann admitted that the teaching of children, like visiting « his sick », was good psychotherapy⁴⁶. The drastic need for supplying catechetical instruction to German youth was the theme of a letter home in which he pleaded for more priest volunteers. He first explains how much of the missionary's time is taken up with catechizing children. He then gives an account of his own experience and how eager and hungry they are for religious truth. On this premise he pleads for more helpers to carry on the catechetical work. Without them the Church will suffer the loss of immigrants by the thousands⁴⁷.

⁴² See Rush, « The Sainly John Neumann », in *The History of the Archdiocese of Philadelphia*, 234-236.

⁴³ George Pax to John Berger, Feb. 16, 1872, Williamsville.

⁴⁴ *Mon Journal*, Oct. 30, 1836.

⁴⁵ Neumann to Dichtl, May 31, 1839, Tonawanda.

⁴⁶ *Mon Journal*, Dec. 9, 1836.

⁴⁷ Neumann to Dichtl, May 31, 1839.

Work with children, as is evident, is frequently mentioned in the Neumann sources of these New York years. On the other hand we have very little information about his catechetical work with grownups. There was, of course, his regular ministry week in and week out, preparing people for the sacraments, and instructing converts. All this involved catechetics. We get some insight into this aspect of his work if we look to the type of parishioners he had and study a statement he made. For the most part his parishioners were poor, simple, uneducated country people, mainly immigrants from Ireland and Europe, the majority being German-speaking. They were people who had been on their own, without the regular ministrations of a priest for some time, the type that needs solid instruction and indoctrination. In caring for them, Neumann writes about preaching and the important role he must attach to it. He describes it as a process of bringing about conviction « of the truth of our holy religion », a process of replacing error with truth⁴⁸. His preaching, then, was a constant and continual catechesis.

In October 1840, after four zealous years, Neumann left for Pittsburgh to join the Redemptorists who first arrived on the American scene in 1832. This first phase of his new life lasted until January 16, 1842 when he made his vows at St. James', Baltimore. Normally, the novitiate is a year of solitude. The struggling new Order was having a difficult time finding a satisfactory foundation for a religious community; it was also suffering from lack of manpower. As a result, Neumann had very little solitude and was constantly occupied with parochial work. While others were out in the neighboring towns, he was often alone at the home church of St. Philomena, the German parish that took care of 5,000 Germans out of a population of 50,000. This entailed being ready at all times to preach or give catechetical instructions. Furthermore, to fill emergency needs he was called to other Redemptorist foundations or commitments. The result was that he found himself travelling in Pennsylvania, New York, Ohio and Maryland⁴⁹.

One with the holiness of a Neumann survived this hectic novitiate occupied with apostolic work and travel. What is more, it became an enriching source of experience. He was able to see with his own eyes the plight of the German immigrants. He was also able

⁴⁸ *Mon Journal*, Oct. 30, 1836.

⁴⁹ ABPR, N, RP, Neumann to his Parents, Oct. 12, 1842, Baltimore.

to diagnose their condition and recommend remedies. It is here that he has so much to say about the need and importance of catechetical instruction as he reports the results of his wide travels to the archbishop of Vienna. The serious threat to the German immigrant church, he writes, is the lack of instruction coupled with the lack of priests. This is the source of wholesale defections, of countless being lost to the Church. He speaks of German Catholic communities that receive instruction only once or twice a year, the only times they see a priest. He also speaks of Catholics who had not been able to get to confession for years. What is worse, there were some — fifteen to twenty years old — who had not received a sacrament or any instruction since their baptism as infants. The report also mentions the need of German orphanages. Here, again, one of the underlying motives was the need of ongoing religious instruction from childhood years as a means of safeguarding the faith of these immigrant children⁵⁰.

Neumann's profession as a Redemptorist on January 16, 1842 at St. James' marks the beginning of his first Baltimore assignment. This lasted until his departure for Pittsburgh in 1844. He was among the early pioneers in the Baltimore apostolate of the Redemptorists who came there in 1840⁵¹. His parochial ministry involved a tremendous amount of catechetical instruction. This is so because of the lack of manpower; only two priests, Fathers Joseph Fey and Neumann, had to carry the burden of caring for the 4,000 Germans spread throughout the entire city of Baltimore. Furthermore, the condition of these Germans called for constant instruction. They were uprooted immigrants; many had lost contact with a priest or parish; many were ignorant or had grown spiritually careless. For the ongoing instruction of these Catholics, Neumann speaks of the Sunday morning instruction, the Sunday afternoon catechism class, the instruction from the liturgy by « the orderly and beautiful carrying out of the divine services ». He singles out the role that sodalities and confraternities played in the ongoing catechetical life of these Baltimore Germans. Associations were formed for the various groups in a parish, divided according to age, sex and marital status. A conference on some point of Christian doctrine was a part of each meeting. Furthermore, along with their regular Sunday Mass, they gathered once a month to participate

⁵⁰ Neumann to the Archbishop of Vienna, Dec. 6, 1843, Baltimore. This letter is printed in *Berichte* 17 (1844) 43-52, and also in Wuest, *Annales*, 302-309.

⁵¹ For the early Redemptorists and Baltimore, see John Byrne, C.S.S.R., *Redemptorist Centenaries* (Philadelphia 1932), 93-104; Wuest, *Annales*, 71-85, 113-115, 122-125, 135-136, 147-148.

in the liturgy as a group. He mentions the Confraternity of a Happy Death, of the Blessed Sacrament, of the Sacred Heart. In his view the social, devotional, doctrinal and liturgical aspects of these gatherings were an antidote to the proselitizing associated with the political and literary societies that the Germans were so partial to. Even the children were not forgotten in these confraternities. He speaks of the children's Society of the Living Rosary. This was a complement to the instruction they received every Sunday at Mass and every day in their grammar school, something that won acclaim because it was a free school. Constant catechetics was also involved in the work with converts. In a letter of December 12, 1842, Neumann tells his folks how this work keeps them busy, that they have one or more received every Sunday. He also informs them that he then had twenty under instruction and that they would be ready in three or four weeks. The result of all this work was a parish at once united and pious. Neumann is happy to tell the archbishop of Vienna that the archbishop of Baltimore often said that he never saw a church with such devotion and edification⁵².

In those pioneer days the Redemptorists had the care not only of the German Catholics in the city of Baltimore, but of all in the entire State of Maryland. From their Maryland outmissions they went up into southern Pennsylvania to care for scattered groups there. At the request of the bishop of Richmond they made the long trips to visit German settlements in Virginia, that then included present West Virginia. In Neumann's reckoning, Richmond in Virginia was 170 miles from Baltimore, Cumberland in Maryland 178, and Kingswood in West Virginia 250. We are told that this mission station work very often devolved on Neumann because « he was used to it from his New York mission stations ». The missions were visited at least once every three months. Neumann says of this work: « This constant travelling about in America is expensive and dangerous. Despite this, the missions in the country often furnish much more consolation than those in the cities ». The work in these country stations consisted in confession, Mass and solid instruction to encourage the people to persevere until they had a parish of their own. For the Virginia mission stations the bishop of Richmond supplied money. For travelling to the other stations it was the German Catholics who supplied the travelling expenses. This shows the sacrifices they were willing to make to hear the word of God and to be enriched with the sacra-

⁵² Neumann to his Parents, Oct. 12, 1842; Neumann to the Archbishop of Vienna, Dec. 6, 1843. See also Wuest, *Annales*, 122-125.

ments and Christian doctrine. Fortunately, Neumann himself furnishes us with a specific concrete illustration, the visit to Cumberland, Maryland. He writes to the archbishop of Vienna: « Whenever a priest comes, practically all (150 to 200) come to confession and Holy Communion. Among these are many families who come here thirty to forty miles by foot from the adjacent territory of the Alleghany Mountains in Virginia and Pennsylvania. They come to see a German priest again, to hear him, to have their children baptized and instructed by him, and to receive the holy sacraments themselves »⁵³. Undoubtedly, the experience of the work in these country settlements must have strengthened even more Neumann's convictions about the necessity and importance of catechetical instruction.

Neumann began his Pittsburgh years in March 1844, when he was appointed Rector of St. Philomena's which the Redemptorists conducted since 1839. The setup was very similar to that at Baltimore, an urban parish of 5,000 with many scattered outmissions caring for German immigrants⁵⁴. Although he worked in these mission stations, for the most part he had to confine himself to the home parish, principally to supervise the ongoing construction of the new church and rectory⁵⁵. His appointment as pastor was an opportunity for him to carry out his ideals of the role that instruction in Christian doctrine should play in a well-regulated parish. Such instruction was to be part and parcel of every age of life, beginning with childhood. Some evidence of this is seen in the fact that this was the period — as will be seen later — when his catechisms were appearing in print. For the role of catechism in the lives of the children at St. Philomena's we have to rely on the testimony of his nephew. Besides his general solicitude for the parish school and the education of the children, he was particularly concerned about their catechetical instruction. He himself gave the instructions. We are told that the faces of the children would light up when they heard him approaching the classroom. He won them over by his personal kindness and by the simplicity and clarity of his lessons. This classroom spirit was carried over into the streets where he was always surrounded by children. The high points in the

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ For the early Redemptorists and Pittsburgh, see B. Beck, C.S.S.R., *Goldenes Jubiläum des Wirkens der Redemptoristenväter an der St. Philomena Kirche in Pittsburgh und Umgegend* (Pittsburgh 1889), 101-164; Byrne, *Redemptorist Centenaries*, 80-91; Wuest, *Annales*, 65-70, 93-97, 125-126.

⁵⁵ ABPR, N, Pittsburgh Years 1844-1847. Here one finds a record of his pastoral activity. See also Wuest, *Annales*, 149-159.

catechetical lives of the children were the reception of the sacraments: Penance at nine, Confirmation at eleven, and the Eucharist, popularly referred to as First Holy Communion, at twelve. Neumann provided a thorough preparation for each Sacrament and made the days as festive and joyous as possible, events that would leave a lasting impression and be a memorable experience⁵⁶. By the time they received the Eucharist, they had a good acquaintance with the basics of Christian doctrine. No doubt he wanted to see in them the ideal he realized in his own boyhood when he was « thoroughly familiar with the Large Catechism » before making [his] own First Holy Communion⁵⁷.

With that foundation, parishioners could go on to grow in the knowledge of the faith with the passing of the years. Aside from work on their own, the principal means used to impart religious instruction to the people was the sermon at the Sunday liturgy. Neumann took pains to make sure that the people received solid instruction in all the topics of Christian doctrine with no needless or constant repetition of the same themes. To guarantee this, he arranged for the priests of St. Philomena's to write out an outline of the Sunday sermons in a special book to be kept as a record⁵⁸. Beside the Sunday sermon, the members of the many confraternities and sodalities received specialized instructions in their regular monthly meetings⁵⁹. Finally, Neumann's time was taken up with Christian doctrine in the catechetical instructions he gave to converts. Unfortunately, all we can mention is the bare fact, with the added detail that there were many converts in Pittsburgh in those days⁶⁰.

In January 1847, Neumann was back in Baltimore at St. Alphonsus'. That was the beginning of his second stay in Baltimore, a stay that lasted until 1852. Although he filled important posts, he was at heart a parish priest and he used every opportunity to devote himself to catechetical instruction. This was the time when Neumann was instrumental in helping the School Sisters of Notre Dame to get established in the United States. They, in turn, were most helpful to Neumann and the apostolate of the Redemptorists by agreeing to teach

⁵⁶ Berger, *Neumann*, 264-265; Beck, *Goldenes Jubiläum*, 154.

⁵⁷ Rush, *Neumann Autobiography*, 23.

⁵⁸ ABPR, N, *Themata Sermonum*; Curley, *Neumann*, 101-102.

⁵⁹ ABPR, N, Pittsburgh, *Items from the Announcement Book*.

⁶⁰ Wuest, *Annales*, 182.

in their newly-found parishes, of which Baltimore had three in 1847⁶¹. This happy combination of circumstances resulted in a precious testimony regarding Neumann's work as catechist at St. Alphonsus'. From her own experience Mother Caroline writes: « He was an accomplished catechist and a great lover of children. His gentleness, meekness and perseverance in communicating religious knowledge to the children often awoke my astonishment »⁶².

By this time the Redemptorists had succeeded in bringing the ministry at St. Alphonsus' up to the ideals for which they were noted. It was more than a mere local parish; it was a vast religious center, with its school system, well-ordered church services, preaching, instruction, convert work and active societies. All this is described enthusiastically in a contemporary editorial⁶³. Fortunately, all this is confirmed by Neumann who marvelled at the changes he saw when he returned to Baltimore. Previously, two priests carried on the work; now, seven were hardly enough and were all kept busy. As an indication of growth he mentions that in 1847, from January to September, there were 552 baptisms⁶⁴.

In this apostolate, catechism classes and instruction in Christian doctrine occupied a very prominent part. Furthermore, we learn from his nephew that Neumann often chose these humble assignments for himself⁶⁵. Beginning with the morning sermon, the entire day on Sunday was taken up with instruction of some kind. The early afternoon (2 P.M.) was the time assigned for Neumann's catechism class. His instructions were so interesting and clear that they drew not only the young but also the old⁶⁶. Later in the afternoon they had Vespers, Confraternity devotions and instruction, followed by Benediction of the Most Blessed Sacrament. The last service took place at seven o'clock in the evening when they had Marian devotions, a short sermon on the Blessed Mother and prayers for the conversion

⁶¹ M.T. Flynn, SSND. *Mother Caroline and the School Sisters of Notre Dame* (St. Louis 1928), I, 32-37; Byrne, *Redemptorist Centenaries*, 98-99.

⁶² ABPR, N, Berger Papers, Mother Caroline to John Berger, April 21, 1874, Milwaukee.

⁶³ *United States Catholic Magazine* 6 (1847) 554. See also Wuest, *Annales*, 169-170. Father Helmprecht (see below n. 71) mentions how the Americans marvelled at the enthusiastic congregational singing heard during the services. Neumann (n. 52) also mentions this.

⁶⁴ ABPR, N, RP, Neumann to his Parents and Sisters, Sept. 26, 1847, Baltimore.

⁶⁵ Berger, *Neumann*, 296.

⁶⁶ *Ibid.*

of sinners⁶⁷. A special occasion for instruction was the vigorous Solidarities and Confraternities at St. Alphonsus'. These were a source of admiration to other contemporaries who marvelled to see men, women and children so well organized, to see them gather for a special monthly instruction. Most of all, people marvelled to see how the parishioners, even large numbers of men, gathered as a group to receive the Eucharist once every month⁶⁸. To appreciate this admiration we have to bear in mind that this was a half century before the Eucharistic renewal of Pope St. Pius X (1903-1914). This practice, however, was part of Neumann's catechetical apostolate and ideal. To him, theory was not to lie dormant, but was to be put into practice. The knowledge and theory of Eucharistic catechesis was to lead to the practice of participation in the liturgy and receiving the sacrament.

Neumann's catechetical expertise was put to good and frequent use in the instruction of converts. Fortunately, we know much more about this phase of his work in these Baltimore years. His nephew tells us that he went out of his way to choose this work for himself, disregarding the inconvenience of instructions in the late evening hours⁶⁹. Neumann himself leaves us many precious details about this phase of his apostolate. All this is contained in a letter to his folks back home in Prachatitz. He tells them of the number of Protestants who ask to become Catholics. Many of these, though nominally Protestants, had never been baptized before. He mentions that in 1846, the year before his arrival, eighty-six adult converts became Catholics. He then adds the extremely interesting detail that one third of those converts were Blacks⁷⁰. Readers in the late twentieth century will obviously be interested in this detail and would like more information about this aspect of the apostolate in Baltimore. The relation of the Fathers with the Black Catholics undoubtedly accounts for the Black converts. In this regard, a most intriguing piece of information is supplied by Father Joseph Helmprecht who was then stationed with Neumann at St. Alphonsus'. After mentioning the care of the Fathers for the English, Irish and Negro children, he goes on to say: « The Catholic Negroes are a very good-natured people. They attach themselves more readily to the Germans, particularly since the

⁶⁷ See the richly detailed account in ABPR, N, RP, Neumann to his Father and Sisters, Sept. 10, 1851, Baltimore. A good digest is found in Wuest, *Annales*, 196.

⁶⁸ *Ibid.* See also *United States Catholic Magazine* 6 (1847) 554.

⁶⁹ Berger, *Neumann*, 296.

⁷⁰ Neumann to Parents and Sisters, Sept. 26, 1847, Baltimore.

Americans do not want any association with them, and even in church provide them seats apart from the white people. It is difficult to persuade an American that the Negro also descended from Adam⁷¹. One can readily understand the tendency for minorities to identify with each other. At the same time, this intriguing statement that indicates a practice so much in advance of its time needs to be integrated with the general history of the Catholic Church and the Blacks⁷². At all events, these Baltimore letters of the later 1840s give us new insight into Neumann's catechetical apostolate.

Neumann's appointment as bishop of Philadelphia in 1852 gave him a much wider sphere in which to put his talents for catechetical instruction to use. As bishop he was the official teacher of the diocese; catechetical instruction was his responsibility personally, given in pastoral letters, canonical visitation of the parishes and confirmation tours. Furthermore, as bishop he had to see that religious instruction was imparted to all in every phase of life from childhood on. He provided for this on a diocesan basis in synodal legislation and extra-synodal regulations. His pastoral letter of 1852, issued immediately after arriving, was an occasion to instruct his people on the nature of a Holy Year and the indulgences attached to it by the Holy Father. He used the pastorals of 1854 and 1855 to give an instruction on the newly-defined dogma of the Immaculate Conception and on the role of Mary in Christian life. His pastoral of 1859, issued shortly before his untimely death in 1860, dealt with the nature of priestly vocations and the means of fostering them, and also with the nature of a preparatory seminary, his means of increasing native vocations that proved so successful⁷³.

Neumann's zeal in making the rounds of canonical visitations

⁷¹ [Joseph Helmprecht] to Friend, Feast of St. George [April 23], 1846, Baltimore. This was published at Regensburg in the fourth fascicle of *Der katholische Hausfreund* of 1847, pp. 55-58. The English can be found in *Social Justice Review* 37 (1944-1945) 23. The editor of the Review says that the author of this letter was «almost certainly a Redemptorist». The present writer can say with certainty that it was written by the Redemptorist, Father Helmprecht. In the course of the letter he says that he was ordained, together with Father S., at St. Alphonsus' on Dec. 21, 1845 by Archbishop Eccleston. Father S. stands for Father Anthony Schmidt. They were the only Redemptorists ordained that day. He also mentions that he was then stationed at St. Alphonsus'. Later he became Provincial (1865-1877). See Wuest, *Annales*, 454, 456; M. Curley, *The Provincial Story*, New York 1963, 152-180.

⁷² J.T. Ellis, «United States of America», *New Catholic Encyclopedia* 14 (1967) 434, 436.

⁷³ Berger, *Neumann*, 327-333, 351-357, 387-392. Fortunately, Berger gives practically the entire texts of these pastorals. See also Rush, *Neumann*, 231-233.

and confirmation tours was truly heroic. Although there was a canonical aspect to this work, it was principally pastoral, a chance for a pastor to get close to his people and impart Christian instruction. Actually, the lion's share of the time on these visitations was taken up with catechetical instruction. He gave a talk the evening before administering Confirmation and on the day itself. If it were given in connection with a Mass, there was a third sermon. He was insistent in having candidates who were well instructed in Christian doctrine. He knew that, for many, that would be their last formal schooling. Consequently, if he found some who were not sufficiently instructed, he would postpone their reception of Confirmation until later; often he stayed on to give the instruction. If Confirmation were not to be given, he would have the people gather in church at stated times and give them catechetical attention. Special attention was always given the children in school. If there were none, he always arranged for the children to gather around him so that he could once again be a country pastor giving a catechism lesson to children. It is certainly true under Neumann each visitation became a parish mission, a parish renewal⁷⁴.

There is a close connection between catechetical instruction, synodal legislation and the extra-synodal regulations of Neumann. Scarcely after entering the diocese in 1852 — and prior to holding a synod — he launched his historic campaign for a diocesan parochial school system, for a school in every parish, a move that proved him to be a man of vision. In making this move he was not unmindful of the fact that intellectual education works for the growth and enrichment of the individual person and prepares him to become an intelligent member of society. At the same time he wanted a system of education that included religion as part and parcel of the curriculum. He wanted a Catholic School System where children would receive catechetical instruction from their earliest years and become good members not only of society but also of the Church, where they would be both good citizens and Christians⁷⁵. The theme of religious instruction obviously makes its way into his synodal legislation. Despite the many items treated in his three synods of 1853, 1855 and 1857, it is surprising to see how frequently the theme of catechetical instruction keeps reappearing. In the earlier periods of Neumann's apostolate we saw his emphasis on the relation between catechetics, liturgy

⁷⁴ Curley, *Neumann*, 217-219, 341-345. Rush, *Neumann*, 214-216.

⁷⁵ Curley, *Neumann*, 207-212, 263-265, 378-379.

and the sacramental life of the Church. The same association is found in his ministry as bishop, beginning with his very first synod. The first synod looked to the solid and uniform instruction of children given them in church or in the parochial schools. To guarantee this, he ordered that all were to use the catechisms approved by the First Plenary Council of Baltimore in 1852. Incidentally, this involved Neumann's German catechism that won the approval of the Council⁷⁶. The Synod also takes up the relation between catechetics and the reception of the sacraments. Pastors are reminded of preparing children of seven or eight years for the sacrament of Penance, and children of ten for the reception of the Eucharist. The preparation is to consist not only of pious exercises or a retreat but also of special instructions⁷⁷.

The 1855 Synod again highlights the importance of catechetics in its enactment on parochial schools. Here Neumann stresses that students, while advancing in human science, should also grow in their knowledge and love of God. To accomplish this goal he urges that the parish priests themselves take over this religious instruction and not leave it to the teachers. Furthermore, in carrying out this work the priests are to provide for the older students and those who are more intelligent. These students are to be given a richer and fuller instruction in Christian doctrine in keeping with their age and intelligence. These regulations apply to parishes where there was a parochial school. In parishes that did not have a school, Neumann provided for the introduction of the Society of Christian Doctrine. Every Sunday the men would teach the boys and the women would teach the girls. The points to be covered were the customary prayers, the articles of the Creed and the method of receiving the sacraments fruitfully. Furthermore, time allowing, the pastor was to visit the classes and encourage both the teachers and the students to carry on their important work. Finally, the importance of religious instruction is seen from the provision that Neumann made for those with a special need. In those days, by reason of immigration or out-of-the-way places, there were some who reached their fifteenth year and who never learned to read. Moreover, they never received First Holy Communion or Confirmation. Obviously, they felt embarrassed in being grouped with young children who were being prepared to receive the sacraments. With regard to these, he gave « strict orders to all to whom he

⁷⁶ P. Guilday, *A History of the Councils of Baltimore*, New York 1932, 176.

⁷⁷ *Constitutiones Dioecesanæ in Synodis Philadelphiensibus annis 1832, 1842, 1847, 1853, 1855 et 1857 latae et promulgatae*, Philadelphia 1881, 24-25.

committed the care of souls ». They were to gather these special cases separately and teach them the necessary truths, in keeping with their capacity, until they received the sacraments⁷⁸.

The Synod of 1857 links liturgy and catechetics. As previously seen, Neumann saw growth in religious instruction as a preparation for an active and intelligent participation in the liturgy. The liturgy in turn was a source of instruction both to the participants and to the observers who might be present. One of Neumann's ideals was to have Vespers sung in every parish on Sundays and feasts. These were never to be omitted for other exercises of piety. The reason for this is that the solemn and approved cult of the Church is judged more pleasing to God. If this cannot be carried out, the priest has three possible options: 1) he can teach the children the rudiments of their faith; 2) he can give an instructive sermon to the people; 3) he can conduct devout exercises with prayers taken from the liturgy or approved by the bishop or the pope. If we look to the options and their sequence, we see that instruction is the first thing mentioned and that two out of the three choices deal with catechism and Christian doctrine⁷⁹. As is obvious, Neumann's zeal for catechetics was remarkable in every place of his ministry. This is the zeal of a dedicated priest and bishop, of one who was himself a writer of catechisms.

3. - NEUMANN AS A WRITER OF CATECHISMS

As we take up the topic of Neumann as a writer of catechisms, we find that we must speak not only of his published catechisms but also of his catechism in manuscript form that he never published. The archives contain a manuscript, entitled, *Synopsis Catechismi ad Parachos* = *A Synopsis of the Catechism for Parish Priests*⁸⁰. As is obvious, this is written in Latin and meant for parish priests. The published catechisms, on the other hand, are written in German and are meant for the laity, for the children and grownups according to their ability and education. This manuscript is not without its problems, problems that the writer will attempt to solve or about which he will furnish some data that will be a step on the way to a possible or probable solution.

As background for these problems it is necessary to give an

⁷⁸ *Ibid.* 27-28.

⁷⁹ *Ibid.* 41.

⁸⁰ ABPR, N, Catechisms.

outline of the catechism manuscript. The sixty pages comprise three parts: 1) An Explanation of the Apostles' Creed; 2) The Sacraments; 3) The Precepts of the Decalogue. In a word, the sequence is: creed, cult, code or faith, worship, conduct. The problem here is to try and determine the origin and roots of this sequence, a sequence that he does not follow in his German catechisms. As previously seen, Neumann was well acquainted with the classical catechisms of the Council of Trent and of Saints Robert Bellarmine and Peter Canisius⁸¹. On which of these is this catechism more dependent? Curley speaks of the Latin catechism as « a resume of the great catechism of St. Peter Canisius »⁸². This is a remark made almost in passing; it seems to be something he simply takes for granted. Furthermore, he was probably influenced by an 1842 catechism with the name of Canisius in the title, a catechism that has a link to Neumann and of which more will be said later. Recent catechetical scholarship shows that Curley's opinion needs modification. Mary Charles Bryce, O.S.B., admits that Neumann's work has a « certain tone and unction similar to that of Canisius ». However, his sequence here is not that of Canisius whose order was creed, code, cult. She goes on to say: « Neumann followed the sequence of Trent's manual, namely creed, cult, code or faith in the context of the Apostles' Creed, a study of the sacraments as Christ-events in human history, followed by a treatment of the commandments as Christian response »⁸³. Trent's triad of creed, cult, code is followed by a section on prayer, especially the Lord's prayer⁸⁴. This too will be a strong and prominent feature in Neumann's catechisms. The very title that he chose for his Latin catechism also indicates that he is modeling the work not on Canisius but on Trent. His aim is to furnish a synopsis « of the Catechism for Parish Priests », words that are part of the title of the work decreed by Trent, namely, *A Catechism for Parish Priests, decreed by the Council of Trent and issued by the command of Pope Pius V*⁸⁵.

The second problem centers about the time when Neumann wrote his Latin catechism. Unfortunately, there is not a single word

⁸¹ See above, nn. 17-23.

⁸² Curley, *Neumann*, 162.

⁸³ Mary Charles Bryce, « An Accomplished Catechist: John Nepomucene Neumann », *The Living Light* 14 (1977) 329-330.

⁸⁴ P. De Letter, « Catechism of the Council of Trent », *New Catholic Encyclopedia* 3 (1967) 231-232.

⁸⁵ See John A. McHugh-Charles T. Callan, *Catechism of the Council of Trent for Parish Priests*, New York 1947.

about this in the Neumann archival sources. This is strange because there were occasions when he had an opportunity to mention it. One opportunity — as will be seen — was the First Plenary Council of Baltimore in 1852. Curley mentions that it was written long before the German catechisms were published⁸⁶. These — as we know — go back to the 1840s. However, he gives no reason to back up his assertion. The present writer would like to propose the theory that this catechism was written before 1836, the year Neumann left for New York. He would like to go on further and suggest that it was written in the summer and fall of 1835.

Here we can first mention that the Latin catechism is not of the same period and catechetical approach as the German catechisms. They are of the period before Neumann had adopted the sequence of creed, code, cult⁸⁷. Language is another factor that forms a basis for ascribing the catechism to his European years. It was written at a time when Neumann did not yet know about the canonical status of the Church in the United States and the terminology corresponding to that status. He knew only of the setup of the Church in Europe, where the Church had been established for centuries, where there was a union of Church and State, where the government had a religious fund from which one acquired a benefice as a title of ordination, where there were parishes and parish priests in the full canonical sense.

In those days — and until 1908 — the canonical status of the Catholic Church in the United States was completely different. As a young church, the entire territory was regarded as a mission. It was a missionary church that was under the jurisdiction of the Congregation for the Propagation of the Faith⁸⁸. With no union of Church and State, with no help coming from the Government, the Church was on its own and had to provide for its own needs. In that setup the title of ordination for a priest, whereby his support was guaranteed, was the title of the mission, with the corresponding obligation of taking the oath of serving the mission perpetually⁸⁹. In a letter of June 27, 1836, only two days after his priestly ordination by Bishop Dubois of New York, Neumann had to explain to the priests back home the title of his own ordination in a land with no union of

⁸⁶ Curley, *Neumann*, 161-162.

⁸⁷ See below, n. 97.

⁸⁸ R. Song, *The Sacred Congregation for the Propagation of the Faith*, Washington, D.C. 1961, 58-62.

⁸⁹ P. Guilday, *A History of the Councils of Baltimore*, 115, 209, 259.

Church and State. He tells them that there is no Government Religious Fund and no benefices that would constitute a title for ordination. He then explains how he was ordained « on the title of the American Mission »⁹⁰. Technically and juridically, in a setup like this, there were no canonical parishes in the strict sense of the word; one spoke either of a congregation, mission or quasi parish. Similarly, there were no parish priests; one spoke rather of priests, missionaries or rectors; missionary-rector, rector of a church, of souls, etc. Instead of speaking of parish priests and curates, one spoke of rectors and vicars⁹¹.

Once Neumann arrived in America in 1836, from his first explanation of the « title of mission », he conformed to the proper canonical terminology. He does not speak of a parish (*parocchia*), but of a mission (*missio*) or a congregation (*congregatio*). Likewise, he does not use the word parish priest (*parochus*); he uses instead the words: priest (*sacerdos*); missionary (*missionarius*), pastor (*pastor*). These terms are constantly recurring in the following three classes of documents. For the sake of emphasis the specific words in the selected passages from these documents will be italicized. In his letters to Rome, to the Congregation for the Propagation of the Faith and to Pope Pius IX, he speaks of obtaining faculties and privileges for *his missionaries* or the *missionaries of his diocese*. He mentions the School Sisters of Notre Dame who teach *in the missions entrusted to the care of the Redemptorists*. He gives a report about the Societies that were inaugurated *in every mission of the diocese of Philadelphia*⁹². His legislation, as reflected in the Synods of 1853, 1855 and 1857, speaks of *pastors of souls in their missions*, of the *teaching obligation of the missionaries* with regard to their faithful, and of *the congregations and missions of the diocese*. The offerings of the faithful are not described as means of support for parish priests but for *the clergy*⁹³. The same terminology is found in his correspondence with the archbishop, Francis Patrick Kenrick of Baltimore, where he expressly says in discussing

⁹⁰ ABPR, N, Letters 1836, Neumann to Dean [Endres], June 27, 1836. See above, n. 32.

⁹¹ S. Woywod-C. Smith, *A Practical Commentary on the Code of Canon Law*, 2 vols. New York 1948, I, 96-97, II, 656-657.

⁹² Neumann to Propaganda, June 7, 1852; Sept. 3, 1852; Dec. 16, 1854; April 11, 1858. Neumann to Pius IX, Sept. 9, 1852; April 5, 1858. For the letters, see A. Sampers, C.S.S.R., *Bischof Neumanns Briefwechsel mit dem Hl. Stuhl 1852-1859*, in *Spicilegium Historicum C.S.S.R.* 24 (1976) 256, 259, 262, 268, 280, 289.

⁹³ *Constitutiones dioecesanæ in synodis Philadelphiensibus annis 1832, 1842, 1847, 1853, 1855 et 1857 latae et promulgatae*, Philadelphia 1881, 24, 28, 35.

a point of Canon Law: « We have no canonical parishes »⁹⁴. Here he speaks of « *the clergy and missions through the whole diocese* », about making the visitation « *of the missions of the diocese* ». He mentions the setting up of committees « *in every congregation to assist pastors* ». He also mentions the justifiable complaints of « *our missionaries* »⁹⁵.

It is constant terminology like this that argues for a pre-1836 composition of the Latin catechism. Were it written in Neumann's United States years, it would have been designated as a catechism for priests or missionaries or pastors, but not for parish priests. The ascribing of the catechism to the period of the summer and fall of 1835 is a workable hypothesis. That was the time when Neumann, along with the other Budweis students, finished their seminary studies but did not receive ordination. He was trying to make arrangements to be received by an American bishop in the hope of realizing his missionary plans. In the interests of order and discipline during these months he made up a daily schedule for himself. Every day for the two hours from noon to two were taken up with the noon meal and the study of catechism⁹⁶. It is for these reasons that we make the suggestion that this was the time when he wrote the Latin catechism.

As we turn to the printed German catechisms, we will be dealing with the *Kleiner Katechismus* (Small Catechism) and with the *Katholischer Katechismus* (Catholic Catechism). These were popularly referred to, even by Neumann himself, as the smaller and bigger catechisms. These catechisms more closely follow the sequence of creed, code, cult or faith, conduct, worship. In a skeletal way this can be traced to Canisius whose neater summaries and clarifications prevailed over Trent. This skeletal influence of Canisius was fleshed out by Edmund Auger in France and Robert Bellarmine in Italy. This approach had become sort of traditional in nineteenth-century catechisms⁹⁷.

Neumann's German catechisms are not without their own problems. Here one thinks of the time, place and sequence of the

⁹⁴ Neumann to Kenrick, August 23, 1855, Easton. The letters are housed in the Archives of the Archdiocese of Baltimore where they are designated 30-U-1-28. The writer's edition of these letters, *Spicilegium Historicum*, 28 (1980) 47-123, resulted at times in a different numbering and chronology.

⁹⁵ Neumann to Kenrick, Sept. 3, 1852; Nov. 16, 1852; [Early Jan. 1853]; Oct. 23, 1855; Dec. 11, 1859.

⁹⁶ See above, nn. 26-30.

⁹⁷ Bryce, in *The Living Light* 14 (1978) 331; Sloyan, « Catechisms », *New Catholic Encyclopedia* 3 (1967) 229.

publication of the two catechisms. One also thinks about the sequence and numbering of the many editions or printings. These problems are further complicated by the fact that originally the catechisms were published anonymously. It was only in 1853, after the First Plenary Council of Baltimore, that Neumann's name began to appear on the catechisms. Furthermore, there is no trace of some of the earliest editions and printings. There is no entry for most of them in the *National Union Catalog* of the Library of Congress. Incidentally, because copies of these catechisms are rare, the writer will indicate where they can be found when known from the Union Catalog. Further, the writer's research will enable him to list depositories not included in the Union Catalog. It seems, then, that the easiest way to approach the problem connected with the earliest history of the catechisms is to begin with the certainties of 1852-1853, work back to the problem of their original publication in the 1840s, and then carry their history on chronologically through the 1800s.

At the request of Rome, Neumann's episcopal ordination was arranged in such a way as to enable him to participate as a bishop in the First Plenary Council of Baltimore that was held in May 1852⁹⁸. Neumann there was a member of the Committee on Catholic Education of Youth and Allied Matters. The Council took up the vexing problem of a uniform catechism, a perennial problem since the days of our first bishop, John Carroll (1789-1815). For the sake of uniformity the bishops desired a uniform catechism⁹⁹. The confusion grew greater with the influx of immigrants who brought their diversified local customs and catechisms. This was a feature of German Catholicism, where immigrants from various localities had not only their own catechisms, but also their own local tunes or words to hymns, things that they tended to cling to tenaciously. A report of 1853 mentions that forty-seven children all had different catechisms. It also speaks of a settler who changed his abode seventeen times and found that each place had its own catechism¹⁰⁰. Anxious to do away with such confusion, the Council commissioned Neumann to write a German catechism on his own or to choose one already in print. He was then to make a report to the other German-speaking bishops and to Archbishop Kenrick. This would then be the uniform and standard

⁹⁸ Archives of the Archdiocese of Baltimore, C-I-13 Cardinal Fransoni to Francis Patrick Kenrick, Feb. 21, 1852, Rome.

⁹⁹ Guilday, *History of the Councils of Baltimore*, 174, 176.

¹⁰⁰ *Katholische Kirchenzeitung* 8 (June 21, 1853) 78.

catechism in German parishes¹⁰¹. Evidently, Neumann selected his own catechisms and the bishops gave their approval. These, along with the acts of the Council, were brought to Rome by the bishop of Chicago, James O. Van de Velde, S.J., at the end of June. On July 7 Propaganda sent the catechisms to Father Jan Roothaan, the General of the Jesuits, with the request that he assign them to be read by one of his subjects. On September 26, Propaganda informed Kenrick that the catechisms were approved¹⁰². The following year, 1853, both catechisms were reissued, bearing Neumann's name for the first time and carrying the statement that they were published with the approval of the Plenary Council.

As we go back from 1853 to the 1840s to search out the beginnings of these catechisms we are fortunate in having a very valuable statement from Neumann. In a letter to Pope Pius IX, in which he explains how his catechisms were being sent to Rome, he says: « The Fathers of the Council were of the opinion that the larger and smaller catechisms that I wrote in 1844 for the Germans in these United States should be sent to Rome, so that backed by apostolic approval they might be used exclusively in all the German schools. They have already been introduced in almost all the dioceses where Germans live and they have met with the approval of the bishops and missionaries »¹⁰³. We are given a date, a date that we must hold fast to in dealing with the problems connected with the catechisms. The year 1844 is the year when they were written. The next questions deal with when and where they were published. These presuppose a knowledge of Neumann's whereabouts and assignments during these years. The year 1844 offers special problems because he was both in Baltimore and Pittsburgh. Here it will be helpful to list his assignments:

Baltimore I = 1842 — March 1844
 Pittsburgh = March 1844 — Jan. 1847
 Baltimore II = 1847-1852
 Philadelphia = 1852-1860

We will begin with Neumann's *Kleiner Katechismus* (Small Catechism). When this was reissued in 1853 it was entitled (in

¹⁰¹ *Concilium Plenarium totius Americae Septentrionalis Baltimori habitum anno 1852*, Baltimore 1853, 10, 30.

¹⁰² Sampers, in *Spicilegium Historicum* 24 (1976) 257, n. 26.

¹⁰³ Archivio della S. Congregazione de Propaganda Fide, *Acta*, vol. 16 (1852-1854), f. 114r-115r, Neumann to the Prefect of Propaganda, June 7, 1852, Philadelphia.

English translation) *Small Catechism. Composed by John Nep. Neumann, Bishop of Philadelphia, with the approval of the National Council of Baltimore*¹⁰⁴. The only known existent forerunner of this (in English translation) is *Small Catechism. Edited by the Congregation of the Most Holy Redeemer with the Approval of the Most Reverend Bishop of Pittsburgh, Dr. Michael O'Connor*. This sixteen page catechism, which carries no data regarding the date and place of publication, can be found in the Redemptorist Provincial archives in Brooklyn, New York¹⁰⁵. The mention of Bishop O'Connor indicates that the place of publication was Pittsburgh. Furthermore, a Neumann letter that will be cited briefly states that it was printed in Pittsburgh. The place of publication furnishes some indication regarding the time. It would have been printed before 1847 when Neumann returned to Baltimore and continued publication there. It is certain that this is not the first but the second edition of the *Kleiner Katechismus*, as Neumann's letter will indicate. This would place the publication ca. 1845.

A Neumann letter of 1848 that deals with the third edition sheds light on the earliest history of the *Kleiner Katechismus* and on the first and second editions. It also raises problems. In March 1848, after being back in Baltimore for over a year, Neumann was getting ready to publish the third edition of his small German catechism. In a letter to Archbishop Eccleston he writes: « I would most humbly beg the [*sic*] permission to publish the 3rd edition of our small German catechism. The first ed[ition] of it has already been approved by Your Grace. The second has already been printed in Pittsburgh with the permission of Rt. Rev. Dr. O'Connor »¹⁰⁶. The letter opens up various possibilities. While living in Baltimore in the first two months of 1844, Neumann got the approval of the archbishop for his small German catechism and had it printed there. On the other hand, when he saw himself unexpectedly appointed Rector at Pittsburgh (March 5)¹⁰⁷, he could have brought the arch-

¹⁰⁴ *Kleiner Katechismus. Verfasst von Johann Nep. Neumann, Bischof von Philadelphia. Zehnte Auflage. Mit Genehmigung des National-Conciliums von Baltimore*, Baltimore: John Murphy & Company, 1853. See M. De Meulemeester, C.S.S.R., *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, 3 vols., Louvain 1933-1939, II, 295. This will be referred to as *Bibliographie*.

¹⁰⁵ *Kleiner Katechismus. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Mit Gutheissung des hochwürdigsten Bischofs von Pittsburg*, Dr. Michael O'Connor, n.p., n.d. See ABPR, N, Catechisms.

¹⁰⁶ Archives of the Archdiocese of Baltimore, 27A-F-3, Neumann to Most Reverend Sir [Eccleston], March 27, 1848, Baltimore.

¹⁰⁷ Wuest, *Annales*, 136 gives the date.

bishop's approval with him and had the printing done there. The explicit mention of the approval from Baltimore and the almost self-conscious reticence about Baltimore as the place of publication points to the probability that it first appeared in Pittsburgh. This would place the first edition in 1844. In its original form the *Kleiner Katechismus* was a small, paper-bound brochure of sixteen pages containing one hundred and thirteen questions and answers. The numbering went consecutively from one to the end. In other words, each topic did not have a separate numbering. The catechism treated the following topics: God, Angels, Man, Redemption, Church, the Commandments of God and the Precepts of the Church¹⁰⁸.

The third edition of 1848, the first of many to be published in Baltimore, the edition about which Neumann wrote to Eccleston, is intriguing in many ways. We will hear about it again when we deal with the English translation of the *Kleiner Katechismus* in the 1880s. There is not a trace of this printing; the same applies to the other editions up until the editions of 1853. There are two reasons for postulating Baltimore reprints of the catechism that were put out by J. Murphy & Company from 1848 to 1853. The first is the parallel (as will be seen) with the publishing of the large catechism (*Katholischer Katechismus*). These years, then, would have seen editions with the title (in English translation), *Small Catechism. Edited by the Congregation of the Most Holy Redeemer. With the Approval of the Most Reverend Archbishop of Baltimore*¹⁰⁹. The second reason centers around the edition of 1853, the edition that brought the Neumann catechisms into national prominence by bearing the explicit backing of the First Plenary Council of Baltimore and by being known as catechisms written by a United States bishop. Written by one of their own, the Neumann catechisms became very popular with the German immigrants. The publisher, John Murphy & Company, designated this 1853 catechism as the tenth edition, an obvious reference to the fact that it was issued ten times since its appearance in 1844. This conciliar edition became the definitive and standard text through the years. The original sixteen page brochure grew to thirty-two pages. Even allowing for a larger print, this does not mean a great increase in catechetical material. Actually, only three extra questions and answers are added. These one hundred questions and answers

¹⁰⁸ See above, n. 105.

¹⁰⁹ *Kleiner Katechismus. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Mit Guttheissung des hochwürdigsten Erzbischofs von Baltimore.*

take up twenty-one pages. The remaining pages are taken up with prayers and pious exercises. Neumann took advantage of the conciliar edition to add prayers and devotions, things on which he laid great stress and which were always an integral part of the larger catechisms. The prayers and devotions selected for the small catechism include: 1) the Sign of the Cross, 2) the Our Father, 3) the Hail Mary, 4) the Apostles' Creed, 5) the Ten Commandments, 6) the Precepts of the Church, 7) Acts of Faith, Hope, Charity, 8) Act of Sorrow, 9) Prayers for Confession, 10) the Mysteries of the Rosary, 11) List of Feasts and Holy Days of Obligation, 12) Fast Days, 13) Marian Prayers. The three Marian Prayers listed are the *Sub tuum*, the *Salve Regina* and a short prayer in honor of Mary's Immaculate Conception, the dogma that was solemnly defined by the Church the following year, 1854¹¹⁰.

All in all, from 1844 to 1889 (the last-known printing), the *Kleiner Katechismus* saw thirty-eight editions¹¹¹. One notes certain peculiarities in this enumeration. As already seen, the third edition of 1848 continued to be printed as the third edition until 1853. The edition of that year, the conciliar edition, based on the number of the previous printings, was published as the tenth edition. The edition of 1853, in turn, continued to be published as the tenth edition through the 1850s and into the 1860s, certainly into 1863¹¹². Help in coming to a knowledge of these printings has been found in the advertisements in the annual *Metropolitan Catholic Almanac and Laity's Directory*. When this was published at Baltimore by Lucas and later by Murphy, the advertisements by the Murphy publication were regular and complete. When it began to be published by Sadlier in New York in 1864, and known as *Sadlier's Catholic Directory, Almanac and Ordo*, the advertisements of Murphy books became infrequent, sporadic and very selective¹¹³. Another problem

¹¹⁰ See below, p. 32.

¹¹¹ De Meulemeester, *Bibliographie* II, 295.

¹¹² See below, n. 117.

¹¹³ For information regarding the publishing of the almanacs in the nineteenth century, see R. C. Healey, *A Catholic Book Chronicle. The Story of P.J. Kennedy and Son, 1826-1951*, New York 1951, 45-48. In the 1950s a series of Masters' dissertations was produced at Catholic University, dealing with nineteenth-century imprints from 1831. The series, which is also on microfilm, is entitled: *A Survey of Catholic Americana and Catholic Book Publishing in the United States*. The writer did not find them helpful for the Neumann imprints. See E. Willging, «Catholic Press, World Survey, d. 18th through 20th-century Books and Pamphlets», *New Catholic Encyclopedia* 3 (1967) 321.

of these years is when the *Kleiner Katechismus* was no longer published by Murphy and was taken over by Kreuzer. As the publication of the Catechism continued in the 1880s we know that Kreuzer published the thirtieth edition in 1882, the thirty-second in 1884 and the thirty-eighth in 1889.¹¹⁴ Prior to this — as will be seen when dealing with the large catechism — there is evidence of a Kreuzer imprint from the 1870s.

Those small catechisms are fragile paperbound brochures. To many who are still alive they are like the « Penny Catechisms » of their youth, catechisms that wear out and are thrown out. On the other hand, when one considers the thousands of copies printed and the total number of editions, it is somewhat surprising to see that more were not set aside and preserved. It is surprising to see how few have survived, how few can be traced and located. Because these nineteenth-century catechisms are so rare, the writer will indicate — as previously noted — the location of them as known from the Union Catalog or from personal research. The first mention of a location, when known from the Union Catalog, will note in parenthesis the symbol used to designate that institution.

The earliest extant copy of the *Kleiner Katechismus* is that of the second edition that appeared at Pittsburgh ca. 1845-1846. As indicated earlier, this is located in the Redemptorist Provincial Archives in Brooklyn. We are very fortunate in having this extremely rare edition, the only known copy of the *Kleiner Katechismus* in its original form prior to the changes and additions in the edition of 1853 when it became the German conciliar catechism. There is a problem about the survival of the edition of 1853 in its 1853 printing. Obviously, the Union Catalog can only furnish the date that is supplied to it by its corresponding institutions. Here we learn that there is a copy of the 1860 Baltimore reprint of the 1853 edition in the library of the German Society of Pennsylvania in Philadelphia (PPG)¹¹⁵. Personal handling of this copy raises a doubt about this bibliographical data. Because there is no date on the title page and because the copyright date is 1853, one is led to wonder whether this is not rather a copy of the original tenth edition of 1853.

While Neumann was living and publishing his German catechisms, there came into existence a Benedictine foundation at Latrobe, Pennsylvania, in 1846. The work of the celebrated Boniface Wimmer,

¹¹⁴ De Meulemeester, *Bibliographie* II, 295.

¹¹⁵ *The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints*, 411 (1975) 555, nr. NN 0133581. The number refers to the entry number for each separate card in the catalog.

O.S.B., it became a center where great concern was shown for the spiritual needs of the German immigrants. It is now known as St. Vincent Archabbey and College¹¹⁶. The library there possesses a copy of the Baltimore reprint of the tenth edition that was put out in 1863 (PLatS)¹¹⁷. Another copy of this is housed in the Redemptorist Provincial Archives in Brooklyn¹¹⁸. It is from these copies that we know that the tenth edition of 1853 continued to be numbered as the tenth edition in its later printings, at least until 1863. The same Redemptorist archives contain a copy of the thirty-second edition that was issued by the Baltimore firm of Kreuzer Brothers in 1884¹¹⁹. As far as can be ascertained, this is the only surviving copy of a Kreuzer imprint of the *Kleiner Katechismus*.

The large catechism is entitled *Katholischer Katechismus — Catholic Catechism*. As we investigate this we will start with the certainties of the 1853 edition when it appeared bearing Neumann's name for the first time and published with the explicit approbation of the First Plenary Council of Baltimore. After that we will trace it to its beginnings and then follow its course through the 1800s. The edition of 1853, designated as the tenth edition, was published at Baltimore by John Murphy and Company. This 180 page catechism bore the title (in English translation): *Catholic Catechism. Written by John Nep. Neumann, Bishop of Philadelphia. With the Approbation of the National Council of Baltimore*¹²⁰. For all practical purposes the 1853 edition is the same as Neumann's original opus. Therefore, the description of the component parts will be given when treating the earlier edition.

Fortunately, it is easier to trace the beginnings of this *Katholischer Katechismus*. The title of the original (in English translation) reads: *Catholic Catechism. Edited by the Congregation of the Most*

¹¹⁶ R.J. Murtha, « St. Vincent Archabbey, » *New Catholic Encyclopedia*, 12 (1967) 955-956.

¹¹⁷ *The National Union Catalog. Pre-1956 Imprints*, 411 (1975) 555, nr. NN 0133580. See *Kleiner Katechismus*. Zehnte Auflage, Baltimore: J. Murphy & Co. 1863.

¹¹⁸ ABPR, N, Catechisms.

¹¹⁹ *Ibid.* The title page gives the right date of 1884; the date on the paper cover reads 1888. It is hardly possible that the thirty-second edition would appear in 1888 and the thirty-ninth in 1889. See *Kleiner Katechismus*, 32 ed. Baltimore: Kreuzer, 1884.

¹²⁰ *Katholischer Katechismus. Verfasst von Johann Nep. Neumann, Bischof von Philadelphia*. Zehnte Auflage. Mit Genehmigung des National Conciliums von Baltimore, Baltimore: John Murphy & Co. 1853. See below, n. 131.

Holy Redeemer. With the Approval of the Most Reverend Bishop of Pittsburgh, Dr. Michael O'Connor. This Catechism was published at Pittsburgh by the firm of Victor Scriba. De Meulemeester's bibliography lists this as an imprint of 1845¹²¹. The very next year, 1846, Scriba brought out the same work and makes express mention in the title that that was the second edition. The 1846 title is (in English translation): *Catholic Catechism. Edited by the Congregation of the Most Holy Redeemer. Second Edition. With the approval of the Most Reverend Bishop of Pittsburgh, Dr. Michael O'Connor*¹²². This 1846 imprint looms very large in reconstructing the history of the Neumann catechisms. This is the only surviving copy of the large catechism before it became the German conciliar catechism in 1852-1853. From this we see that the later editions, with the exception of one slight modification to be mentioned briefly, were reprints of the Neumann original. The original make-up includes: 1) a short introduction, 2) the catechism questions and answers, 3) twenty-nine prayers and devout exercises, 4) the manner of serving Mass. The one slight modification made in the editions from 1853 is the insertion of a fifth heading, namely, a list of the holy days and fast days. In the earlier editions they were given in footnotes, printed in very fine print in the section on the precepts of the Church. In the later editions they were made a separate section and printed on two pages in large print towards the end of the book. This explains the two page difference in pagination between the editions from 1853 and the earlier editions.

The very brief Introduction — only half a page — explains what catechism is and lists its fivefold division. As Neumann treats it the five parts or topics are: I, Faith; II, Hope; III, Love; IV, The Sacraments; V, Christian Holiness together with an appendix on the Four Last Things. In the first section of Faith Neumann treats faith, revelation, scripture and tradition. He then goes into the Apostles' Creed and develops the catechetical material in each of its twelve articles. The second section on Hope takes up the virtue of hope and its expression in the practice of prayer. This leads to the Our Father

¹²¹ *Katholischer Katechismus. Herausgegeben mit Genehmigung des Hochw. Bischofs von Pittsburgh, Dr. Mich. O'Connor, von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers*, Pittsburgh: Scriba, 1845. See De Meulemeester, *Bibliographie* III, 358.

¹²² *Katholischer Katechismus. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Zweite Auflage. Mit Genehmigung des Hochw. Bischofs von Pittsburgh, Dr. Michael O'Connor*, Pittsburgh: Victor Scriba, 1846. Before he learned of the 1845 edition and before he had the full title of the present edition, De Meulemeester thought that the 1846 edition was the first. See *Bibliographie* II, 295.

and Hail Mary and the catechetical material in their every phrase or petition. The theme of the love of God and neighbor is the material of the third section on Love. This leads him to the Commandments of God and the Precepts of the Church. Each commandment or precept is the occasion for further instruction. The fourth section is given over to a study of the sacraments in general and of each of the seven sacraments. In the last section on Christian Holiness, Neumann takes up two themes, namely, the avoidance of evil and the the various kinds of virtue, together with the beatitudes and the various kinds of sin. In the second he treats of virtue in general and the various kinds of virtue, together with the beatitudes and the evangelical counsels. The Four Last Things, treated in the appendix, are: death, judgment, hell and heaven.

The twenty-nine prayers and devout exercises that follow the questions and answers are: 1) the Sign of the Cross, 2) the Our Father, 3) the Hail Mary, 4) the Apostles' Creed, 5) the Ten Commandments, 6) the Precepts of the Church, 7) Acts of Faith, Hope and Love, 8) Act of Contrition and Sorrow, 9) Adoration of the Blessed Trinity, 10) Prayers before the Blessed Sacrament, 11) Prayer to the Sacred Heart of Jesus, 12) Marian Prayers: the *Sub tuum*, *Salve Regina*, *Memorare* and a short prayer in honor of Mary's Immaculate Conception, 13) the Angelus, 14) Prayer to the Guardian Angel, 15) the Mysteries of the Rosary, 16) Prayer for the Souls in Purgatory, 17) Morning Prayer, 18) Night Prayer (concluding with the « Most Holy », the prayer of St. Alphonsus to Mary), 19) Meal Prayers, 20) Prayer before and after School, 21) the Good Intention, 22) Prayer in Time of Temptation, 23) Prayers for Confession, 24) the Confiteor, 25) Avowal of one's sinfulness, 26) Prayers before and after Communion, 27) Spiritual Communion, 28) Prayer while blessing oneself with holy water, 29) the Christian Greeting: « Praised be Jesus Christ and Mary », together with the answer, « Forever. Amen ».

These prayers, part of the catechism from the beginning, are important for revealing Neumann ideals. They look to the sanctification of each day by associating prayers with the daily routine and duties; they also look to the living of a life of holiness. They are more than mere formulas to be memorized, to be said; rather, they are helps towards realizing Christian ideals day by day and throughout a lifetime. In living this life of holiness it is easy to discover in these prayers and devout exercises a healthy balance in the roles played by personal devotion and sacramental spirituality. The last thing in the catechism are the prayers for serving Mass. Included

here are the specific prayers said at weddings, churchings, and funerals of adults and children.

The question can be asked here, whether Neumann's catechetical publications can be traced back beyond 1844. The question is occasioned by an earlier publication, a German Catechism with the title (in English): *Christian-Catholic Catechism modelled on the Larger Work of Venerable Father Canisius. Newly published by the Congregation of the Most Holy Redeemer in Baltimore*. This 184 pages work was published in Baltimore in 1842 by the firm of W. Raine¹²³. In 1935 M. De Meulemeester said that it is believed that Neumann is the author or compiler of this catechism. At present one can bring forth strong reasons for a Neumann authorship¹²⁴.

To begin with the obvious, one can point to Neumann's thorough acquaintance with Canisius. A Neumann authorship is also an added reason for stressing the sequence: Neumann, catechisms, the Redemptorists, Baltimore, 1840's. The anonymity of the catechism is no obstacle to a Neumann authorship. As already seen, the earlier editions of the catechism that came to be known as Neumann's were anonymous until after the Plenary Council of 1852. Of the 1842 Baltimore Redemptorists, Neumann is the only one known as a writer of catechisms. Looking at the catechism itself, the whole spirit and psychology of the Preface points to Neumann's catechetical training and convictions. Lastly, one notes the almost identical wording between the catechism of 1842 and the « Neumann Catechism » of the later 1840's as seen in the definitions. An obvious question is this: when he began to publish anew in 1844 why did he not simply republish the catechism of 1842? The answer to this seems obvious too: with his catechetical training, talents and experience it was only normal for him to want to write his own catechism, one adapted to his own times and experience and to the level of the people he taught. He would write his own and do for his people and times what Canisius did for his. Incidentally, this catechism of 1842 is a very rare book. It is not found in the Library of Congress. Also it is not listed in the *National Union Catalog*. This means that there is

¹²³ *Kristkatholischer Katechismus nach dem grösseren Werke des Ehrw. Pater Kanisius. Neuaufgelegt durch die Versammlung des allerheiligsten Erlösers in Baltimore*, Baltimore: W. Raine, 1842.

¹²⁴ De Meulemeester, *Bibliographie II*, 294; Alfred C. Rush, « The Earliest Redemptorist Publication in the United States: An Early Neumann Catechism », *The Province Story* (Baltimore Province) 6 (1983) 2-6.

not a single library that has reported it as included in its holdings. The copy before me is among the holdings of the Redemptorists Theologate, Mt. St. Alphonsus, at Esopus, New York.

Neumann's return to Baltimore in the early days of 1847 was the occasion for him to continue his publications there. His catechisms were taken over by the firm of John Murphy & Company, the firm that produced the lion's share of the catechisms of the 1800s¹²⁵. We do not know when the third edition appeared, the first to be published in Baltimore. It could be in 1848, the year that saw — as already noted — the publication of the third edition of his small catechism. Despite the fact that not a single copy has survived of these early Baltimore imprints, we know that it was being published during the years until 1853 as the third edition. We know this from the issues of the *Metropolitan Catholic Almanac and Laity's Guide* that carries the Murphy advertisements¹²⁶. We know it from the celebrated edition of 1853 when Murphy, obviously counting the previous printings, reissued the catechism and designated it as the tenth edition¹²⁷. This tenth edition of 1853, in turn, continued to be printed for years and still designated as the tenth edition. This practice continued at least until 1866, the year of the Second Plenary Council of Baltimore. Certainly, after 1853, we have evidence of reprints of the tenth edition from 1855, 1859, 1860, 1861 and 1866¹²⁸.

It comes as a pleasant surprise to discover the number of these catechisms that have survived in library and archival collections. The oldest extant copy is the second Pittsburgh edition of 1846¹²⁹. We are very fortunate in having this, the only surviving copy of the *Katholischer Katechismus* as it was issued before it bore Neumann's name. This can be found in Washington, D.C., among the hold-

¹²⁵ For this publisher, see R. Purcell, « Murphy, John », *Dictionary of American Biography* 13 (1934) 352-353. See also L. Schlegel, O.S.B., *The Publishing House of John Murphy of Baltimore: The First Forty Years, with a list of the Publications*, Washington, D.C. 1961. This is a Master's Dissertation from Catholic University. The amount of material on the Neumann catechisms is very disappointing.

¹²⁶ Advertisements for this third edition are found in the issues of 1851 and 1853. The advertisements of each issue, dated January 1, represent holdings printed by the end of the previous year.

¹²⁷ For the copy, see below, n. 131. For the advertisement, see *Metropolitan Catholic Almanac and Laity's Directory for 1854*. This is found on page 13 of the Murphy advertisements.

¹²⁸ See below, nn. 132-137.

¹²⁹ See above, n. 122.

ings of Catholic University (DCU)¹³⁰. We are also very fortunate in having a copy of the first edition to carry his name, the conciliar edition of 1853. St. John's University in Collegeville, Minnesota (MnCS), is the depository for this edition¹³¹. The other copies, to be treated here, are all reprints of this tenth edition that cover the years from 1855 to 1866. A copy of the 1855 printing can be found in the New York Public Library¹³². Catholic University can now be added to the list of locations for the 1855 catechism¹³³. The Neumann Museum in Philadelphia has a copy of the 1859 printing. The Museum is located at St. Peter's church, the place where Neumann lies buried¹³⁴. A copy of the 1860 printing is among the holdings of the library of the German Society of Pennsylvania in Philadelphia¹³⁵. We learn that a copy of the 1861 printing is listed among the holdings of St. Vincent's College and Archabbey in Latrobe, Pennsylvania¹³⁶. The Capuchin Monastery of St. Augustine in Pittsburgh is reported to have a copy of the 1866 printing¹³⁷.

Thirteen years go by before we come upon the next surviving copy of the catechism. This is the edition of 1879 that was designated as the seventeenth edition and was published at Baltimore by the firm of Kreuzer Brothers. The Neumann Museum in Philadelphia contains a copy of this¹³⁸. These historical facts, while informative, occasion questions and problems. As just seen, the catechisms from 1853 to at least 1866 were all listed as printings of the tenth edition. We do not know when this practice was discontinued and when the publisher began to carry on the numbering of the editions, beginning with the eleventh. From the seventeenth edition of 1879 it is obvious that, at least from 1866 to 1879, the catechism saw

¹³⁰ *National Union Catalog, Pre-1956 Imprints*, 290 (1973) 403, nr. NK 0051669. The call number at the University is: BT/3161/K22/1846. In his 1952 biography of Neumann Curley mentions (p. 431, n. 33) that a copy of this edition was in the Redemptorist archives (ABPR). The writer was unable to locate it.

¹³¹ *National Union Catalog, Pre-1956 Imprints*, 411 (1975) 555, nr. NN 0133577.

¹³² *Ibid.*, nr. NN 0133578.

¹³³ The call number is: 268.4/N.489.

¹³⁴ The address is: 1019 North Fifth St., Philadelphia, PA. 19123.

¹³⁵ *National Union Catalog, Pre-1956 Imprints*, 411 (1975) 555, nr. NN 0133581.

¹³⁶ *Ibid.* nr. NN 0133579.

¹³⁷ T.M. Lenhart, « Bishop Neumann's German Catechism », *Social Justice Review* 39 (1946-1947) 131. The address is: St. Augustine Monastery, 220 — 37 St., Pittsburgh, PA 15201.

¹³⁸ *Katholischer Katechismus*, 17. Ausgabe, Baltimore: Kreuzer, 1879.

seven editions. Of these seven editions there is no trace of the first six. The 1879 edition shows us that the firm of Kreuzer Brothers had taken over the publishing of the Neumann catechism. We do not know when this took place. It could well be that they took them over that year and adjusted the numbering of the editions. Furthermore, there are some modifications and changes in the 1879 catechism. These changes could well point to a new publisher. This is suggested as a possibility.

The 1879 catechism has 184 pages, four above the customary 180 pages. On page 25, questions 25 and 26 are added, dealing with the infallibility of the Church. The first question on page 92 deals with the Mass. The answer is changed to emphasize that Christ Himself is the principal Offerer of the Mass. In the section on Christian Holiness on page 129 some questions and answers have been added that deal with sacramental and actual grace and with the grace of perseverance. The last change, on page 150, deals with the listing of the Precepts of the Church. Here we find that six precepts are listed. The previous editions listed only five. The extra precept in the sixfold enumeration deals with the support of the church, of one's pastor. The fivefold enumeration goes back to St. Peter Canisius and was a feature of German catechisms. The sixfold enumeration is traced to St. Robert Bellarmine and was followed by French and Italian catechisms. In the United States, where the church had to rely on voluntary offerings, support was a crucial problem. The sixfold enumeration was being stressed. The Third Plenary Council of Baltimore (1884), basing itself on a popular nineteenth-century catechism used in Great Britain, prescribed that the sixfold listing of six found in that catechism was to be used in United States catechisms¹³⁹. The change in the German catechism of 1879 is an anticipation of this conciliar legislation.

The last surviving copy of the *Katholischer Katechismus* is from the edition of 1891, published at Baltimore by Kreuzer. This can be located in the Neumann Museum in Philadelphia¹⁴⁰. The title page designates this as the seventeenth edition. This piece of information obviously raises a problem. The issue of 1879 had been published as the seventeenth edition. In 1882 the Redemptorist Provincial, Father Elias Schauer, spoke of the large catechism as having reached

¹³⁹ P.F. Mulhern, « Commandments of the Church », *New Catholic Encyclopedia* 4 (1967) 8.

¹⁴⁰ *Katholischer Katechismus*, 17. Ausgabe, Baltimore: Kreuzer, 1891.

the eighteenth edition¹⁴¹. In 1889 Father Bernhard Beck declared that the large catechism had reached its twenty-first edition¹⁴². It is difficult to reconcile these statements with the fact that the printing of 1891 is the seventeenth edition. Apparently, the edition of 1879 must have been reissued as the seventeenth as happened with earlier editions, e.g., the tenth of 1853. Both Fathers Schauer and Beck must have calculated these printings in their enumeration of the number of editions that the catechism saw. In his bibliographical study, De Meulemeester lists the number of editions as twenty-one¹⁴³.

The preceding historical reconstruction deals with the Neumann catechism that had a very definite lineage. It was the catechism that was first published at Pittsburgh and was then published at Baltimore, first by Murphy and then by Kreuzer. It was the catechism that was published as the German conciliar catechism in 1853 and that continued to be published into the early 1890s. For the record, mention should be made of an independent Buffalo edition that goes back to 1852, the year before it came out bearing Neumann's name. The title of this (in English translation) reads: *Catholic Catechism. Published by the Congregation of the Most Holy Redeemer, with the Approval of the Most Reverend Bishop of Buffalo, Dr. John Timon*. A copy of this, that was published by the firm of Anton Schmidt, can be seen in the Neumann Museum in Philadelphia¹⁴⁴. There are certain distinctive features about the Buffalo edition. Besides the prayers and devout exercises and the prayers for serving Mass, it also contains eight hymns. Along with *Te Deum*, there are hymns for school, Pentecost, the Blessed Sacrament, First Holy Communion and Marian devotions. There is also a blank page between every printed page, a very handy device for taking class or study notes. Mention can be made here of a third edition of a Buffalo *Katholischer Katechismus*, a copy of which can be found in the library of St. Vincent's Archabbey and College in Latrobe, Pennsylvania. The title (in English translation) reads: *Catholic Catechism. With the approbation of the Bishop of Buffalo*¹⁴⁵. This is not the third edition of Neumann's

¹⁴¹ See below, n. 147, the reference to Schauer's «Approbation» of the Catechisms.

¹⁴² B. Beck, *Goldenes Jubiläum*, 154.

¹⁴³ M. De Meulemeester, *Bibliographie* II, 295.

¹⁴⁴ *Katholischer Katechismus. Herausgegeben von der Versammlung des allerheiligsten Erlösers. Mit Genehmigung des Hochw. Bischofs von Buffalo, Dr. Johannes Timon*, Buffalo: Anton Schmidt, 1852.

¹⁴⁵ *National Union Catalog. Pre-1956 Imprints*, 290 (1973) 403, nr. NK 0051670;

Buffalo *Katholischer Katechismus*. By that time Neumann's catechism was appearing under his own name. No mention is made in the title of the Congregation of the Most Holy Redeemer. Furthermore, this comes out under a different publisher. Lastly, there is a slight difference in the title. The German word, *Genehmigung* = Approval, becomes the German loan word, *Approbation* = Approbation.

In the 1880s the Baltimore Redemptorists were engaged in a catechetical project that involved Neumann's catechism and that resulted in new productions. For the sake of the record, something should be said of these catechisms which, strictly speaking, are not Neumann's, even though they bear his name. The moving spirit behind this projects was the genial and energetic Provincial, Father Elias Schauer. This is another manifestation of his remarkable zeal in promoting the apostolate of the pen which he engaged in personally and encouraged in others¹⁴⁶. It was Schauer himself who personally undertook the catechism project; he associated with himself Father Francis Van Emstede, the then Rector of St. Michael's, Baltimore.

Schauer and Van Emstede took Neumann's catechism as their basic text. They divided it up into three parts, a small, intermediate and large catechism. This division was better suited for the various grades of the schools. Obviously, such a division would also be helpful for the varying needs of grownups with differing levels of education. The plan was to adhere to the original Neumann as closely as possible. This applied both to the content and the wording of the material. Some questions that were too long or difficult for young minds or not easily understood were broken up into two or three. The first German edition, divided into the three separate parts, appeared at Baltimore in 1882 and was published by Kreuzer Brothers¹⁴⁷. After that, they continued to be reprinted, at least into the early 1890s. Their ultimate fate will be discussed shortly.

Something more needs to be said about the *Mittlerer Katechismus* or the *Intermediate Catechism*. This is the most innovative fea-

Katholischer Katechismus. Mit Approbation des Hochwürdigsten Bischofs von Buffalo. 3. Ausgabe. Buffalo: Franz Häfner, 1864.

¹⁴⁶ M. Curley, *The Provincial Story. A History of the Baltimore Province of the Congregation of the Most Holy Redeemer*, New York 1963, 203-210, 412, n. 162.

¹⁴⁷ General Archives of the Redemptorists, Rome (= AGR), Baltimore Province, vii, 2, E.F. Schauer to N. Mauron, Nov. 27, 1883, Buffalo; AGR, Neumann, Writings, Catechism, E.F. Schauer to J. Wissel, March 16, 1911, New York; J. Wissel to F. Speidel, March 24, 1911, Philadelphia. See also the «Approbation» of Schauer found in the German editions and then in the English translations. It is dated, Feast of St. Philomena [Aug. 11], 1882, Baltimore.

ture of the program of Schauer and Van Emstede. Furthermore, it plays an important role in understanding the later history of these catechisms. This was first published in German by Kreuzer in 1882. The title of this Baltimore production (in English translation) reads: *No. 2. Intermediate Catechism of the Roman Catholic Religion. An Abridgement from the Larger Catechism of John Nep. Neumann, C.S.S.R., and Former Bishop of Philadelphia.* First Edition. *Published by the Congregation of the Most Holy Redeemer with Ecclesiastical Approval.* The catechism contains 212 pages. Of these, 178 pages are taken up with questions and answers that follow the same sequence of topics as found in the larger catechism. The following thirty-four pages, numbered in Roman numerals, are taken up with a list of prayers and devout exercises, along with the holy days and fast days. There are twenty-one prayers and devout exercises, modified somewhat from those in the large catechism. These are: 1) the Sign of the Cross; 2) the Our Father; 3) the Hail Mary; 4) the Creed; 5) the Ten Commandments; 6) the Six Precepts of the Church; 7) Prayers at Mass for School Children; 8) the Fifteen Mysteries of the Rosary; 9) Prayers before and after School and Sunday School; 10) Prayer in honor of the Trinity; 11) Prayer in honor of the Immaculate Conception; 12) the Angelus; 13) Prayer to the Guardian Angel; 14) Prayer for the Souls in Purgatory; 15) Morning Prayer; 16) Evening Prayer; 17) Meal Prayers; 18) the Good Intention; 19) Prayer in Time of Temptation; 20) Prayer for Confession; 21) Communion Prayers. Special attention should be directed to the seventh item, the Prayers at Mass for School Children. These include prayers at the Offertory, Consecration, Communion, after Mass and the concluding prayer. Each day a different prayer is recited after Mass, immediately before leaving. Beginning with Monday and continuing through Sunday, these prayers are: the Divine Praises, the Anima Christi, the Salve Regina, the Act of Sorrow, the Offering to the Sacred Heart of Jesus, the Memorare, and the Acts of Faith, Hope and Charity. Two copies of the first edition of this catechism can be found in the Redemptorist Provincial Archives in Brooklyn, New York. One of the copies is missing four pages, sixty-seven through seventy¹⁴⁸.

Presumably, the second edition of this German Intermediate Catechism appeared the following year, 1883. It is certain that the third edition came out in 1884. A copy of this is reported to be among

¹⁴⁸ *Mittlerer Katechismus der römisch-katholischen Religion. Ein Auszug aus dem grösseren Katechismus des Johann Nep. Neumann.* Erste Ausgabe. Baltimore: Kreuzer, 1882; ABPR, N. Catechisms.

the holdings of the Capuchin Monastery in Pittsburgh¹⁴⁹. It is evident that there was a great line of Redemptorist catechetical publishing at this time. These years saw an annual edition of this *Mittlerer Katechismus* from 1882 to 1886. The last recorded edition, designated as « a new edition », dates from 1893¹⁵⁰.

The project called not only for German catechisms but also for English ones. It was at this time that a catechism bearing Neumann's name first appeared in English. We will first say something about the appearance in English of Neumann's small catechism. This is because it has deep roots in the past, going back over thirty years to Neumann's own lifetime. It will be recalled that Neumann arranged to have the third edition of his *Kleiner Katechismus* printed in 1848 during his second Baltimore stay. At the same time he was preparing an English version of it in an enlarged form. The manuscript of the English catechism is housed in the Redemptorist Provincial Archives in Brooklyn. It is a very interesting document. The questions and answers are written on the small pages from a pad that was used by church debt collectors. Each collector had so many people to contact. Lines were provided for the name of each contributor and the amount given. The collector would sign his name at the bottom. At times Neumann wrote on the blank reverse side of the pages; at other times on the front side with the lines for the contributors¹⁵¹. Nothing ever came of this in 1848.

It was not until 1884 that the small catechism appeared in English. It was an enlarged version of the original sixteen-page pamphlet put out by Neumann's confreres. It is made up of fifty-one pages of questions and answers, and thirty-eight pages, numbered in Roman numerals, containing twenty-one prayers and devout exercises, the list of holydays and days of fast and abstinence. At the end are added the prayers for serving Mass. The material, printed in large print, follows the same sequence as that mentioned in connection with the *Kleiner Katechismus*¹⁵². The Union Catalog contains no infor-

¹⁴⁹ *Mittlerer Katechismus der römisch-katholischen Religion. Ein Auszug aus dem grösseren Katechismus des Joannes Nep. Neumann aus der Congregation des allerheiligsten Erlösers und weiland Bischof von Philadelphia. Dritte Ausgabe.* Baltimore: Kreuzer, 1884. For the monastery, see above, n. 137.

¹⁵⁰ M. De Meulemeester, *Bibliographie* II, 295.

¹⁵¹ ABPR, N, Catechisms. See Curley, *Neumann*, 161.

¹⁵² *Small Catechism of the Catholic Religion. By the Rt. Rev. John Nepomucene Neumann, D.D., C.S.S.R., Fourth Bishop of Philadelphia. Translated from the Third*

mation regarding this edition. However, the writer knows of two copies. One is found in the library of Catholic University. It is among the books that are still in the Dewey classification¹⁵³. The second copy is located in the Neumann Museum in Philadelphia. Although this is the first Neumann catechism in English, it is not the first English catechism to appear with his name on it. In his years as bishop, the Philadelphia firm of H. & C. McGrath put out a thirty-two page catechism. This is an interesting publication. It is an abridgment of the catechism of the First Plenary Council of Baltimore designed especially « for persons who may not be able to learn the larger one ». No date is given. Nor is there any indication of the editor. However, express mention is made of the fact that it is published with the approbation of Bishop Neumann. A copy of this is located in the library of Catholic University¹⁵⁴.

The same year that saw the publication of the small catechism in English, also saw the appearance of the intermediate. The title of the work is: *Intermediate Catechism of the Catholic Religion*. By the Rt. Rev. John Nepomucene Neumann, D.D., C.S.S.R. Translated from the 3rd German Edition, rearranged and enlarged by a Member of the C.S.S.R. With the Approbation of the Most Reverend James Gibbons, Archbishop of Baltimore. This 1884 publication contains 232 pages. Of these, 194 are given over to questions and answers; the other thirty-eight, marked in Roman numerals, contain the customary prayers and devotions, the list of the feast days and fast days, and the prayers for serving Mass¹⁵⁵. A copy of this is among the holdings of the library of St. Vincent Archabbey and College in Latrobe, Pennsylvania¹⁵⁶. One can now report that a copy can also be found in the Neumann Museum in Philadelphia.

Schauer was very anxious to get this catechism through the press and to the public. This was because of his hopes and plans, the hopes and plans of a man of vision who could read the signs of the times. As is evident, these catechisms came out in 1884, the same year that saw the Third Plenary Council of Baltimore. Schauer's plan

German Edition. Rearranged and enlarged by a member of the Congregation of the Most Holy Redeemer. With the Approbation of the Most Rev. James Gibbons, Archbishop of Baltimore, Baltimore: Kreuzer, 1884.

¹⁵³ The call number is: 2684/N.492.

¹⁵⁴ *An Abridged Catechism of the National Council. For Persons who may not be able to learn the larger one.* Philadelphia: H. & C. McGrath, n.d. The call number is the same as above.

¹⁵⁵ Baltimore: Kreuzer, 1884.

¹⁵⁶ *National Union Catalog, Pre-1956 Imprints*, 411 (1975) 553, nr. NN 0133576.

centers around this council. He had hopes of seeing the Third Plenary Council of Baltimore give its approval to these reworked Neumann catechisms in the 1880s just as the First Plenary Council gave its official approval to the original Neumann catechisms in the 1850s. This would apply to the three parts brought out in German in 1882 and to the English brought out in 1884. This explains why he was so anxious to get the *Intermediate Catechism* in print and have it ready for the Council that met during most of November and the first week of December. To anticipate somewhat, Schauer's plan never materialized¹⁵⁷.

Catechism loomed large at the Council that took up once again the endemic problem of a uniform catechism. The episcopal committee on the catechism was one of the three episcopal committees set up by Archbishop Gibbons before the Council and he presented its members with specific questions and problems¹⁵⁸. The Council produced the well-known Baltimore Catechism that first appeared in 1885. The Council legislated that the Baltimore Catechism was to be in uniform use. People who understood English, along with French or German, were to learn their catechism in English. The catechism was to be translated into French and German for those who were not up to English¹⁵⁹.

Schauer was well aware of the catechetical developments that transpired at the Council. He himself was a participant in the Council, as one of Gibbons' theologians and as a member of the theological commission on Clerical Education¹⁶⁰. When he saw the catechetical plan of the Council, he did nothing about getting the conciliar approval upon his reworked Neumann catechisms. Also, he ceased doing any more work on an English publication. This is how it happened that the third part of his proposal, the large part, never appeared in English¹⁶¹. There was no use doing this because of the Baltimore Catechism.

Schauer was happy in seeing the English *Intermediate Catechism* through the press. He had a model which, according to his

¹⁵⁷ See above, n. 147, Schauer to Wissel; Wissel to Speidel.

¹⁵⁸ John Tracy Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons* (2 vols. Milwaukee 1952), I, 235-236.

¹⁵⁹ *Acta et decreta Concilii Plenarii Baltimorensis Tertia, A.D. 1884* (Baltimore 1886) pp. 118-120.

¹⁶⁰ *Ibid.* xxvi, xxxiv.

¹⁶¹ See above, n. 147, Schauer to Wissel and Wissel to Speidel.

original plan, he could submit to the Council. Furthermore, his English version contained most of the material to be found in Neumann's original catechism¹⁶². What is more, this English catechism is a testimony to Schauer's farseeing vision and his ability to read the signs of the times. The stand of the Council on an English catechism and on learning catechism in English has already been seen. This measure was an outgrowth of reading the signs of the times. By the 1880s the peak of German immigration had been reached; the immigrants were coming more from eastern and southern Europe¹⁶³. Schauer realized that, with the passage of time, the German-speaking parishes would be English-speaking parishes. Two years after the Council he expressed this general conviction, a conviction that was supported by the Baltimore Redemptorist experience. He writes: « In the course of time some if not all the German churches where immigration ceases, as is already the case in St. Alphonsus' Church and St. James' [Baltimore], the language of the land will have to be used because the people of the parish will be second, third and fourth generations of American-born and will not have the parish of their forefathers »¹⁶⁴. With such an outlook, one is not surprised to see that Schauer had an English version of the Neumann catechism ready in 1884, a catechism that would be ready for the schools in parishes established as German parishes. Along with the Council, Schauer was reading the signs of the times. Even though he was never able to carry it through, one can also marvel at Neumann's own vision in 1848 of seeing his catechism in English.

Judged as a publication venture, Schauer's plans for reediting the Neumann catechisms in German and English labored under the drawback of being launched at an inopportune time, the time of the Third Plenary Council of Baltimore. That was the Council that ushered in a new catechetical era, the era of the Baltimore Catechism,

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ P.L. Johnson, « Germans in the U.S. », *New Catholic Encyclopedia* 6 (1967) 426; John Tracy Ellis, « United States of America », *Ibid.* 13 (1967) 429, 434-435.

¹⁶⁴ Archives of the Baltimore Province of the Redemptorists, Schauer Papers, Schauer to Father Rector, September 30, 1886, Philadelphia. See Curley, *Provincial Story*, 414, n. 180. On this problem, notice the farseeing attitude of Father Joseph Prost, one of the early pioneer Redemptorists in the United States. Of the Redemptorist apostolate to the Germans he wrote: « We are apostles to bring the people to Christ, to bring all into one fold, not for the maintaining or implanting a nationality or for maintaining or spreading of a language ». See Joseph Prost, *Die Geschichte der Gründung unserer Congregation in den Vereinigten Staaten von Nordamerika vom Jahre 1832 bis zum Anfang des Jahres 1843*, in Joseph Wuest, *Annales Congregationis SS. Redemptoris, Provinciae Americanae*, Supplementum ad Volumina I, II, III (Ilchester, Md. 1903) 228. See Curley, *Neumann*, 440, n. 67.

an era of mandated uniformity. By that time the Neumann catechisms had seen their day. In their day, from the 1840s through the 1880s, they had filled a definite need. Two Redemptorists in the 1880s made judicious evaluations of the Neumann catechisms. After pointing out how the catechisms ran so many editions through the years, Father Beck goes on to say that they were regarded as one of the best and most practical in the country¹⁶⁵. Father Schauer notes how « the catechisms have exercised a salutary influence not only over the schools but also over the religious life of Catholic America »¹⁶⁶. The entire life of this immigrant Saint exercised a salutary influence over the religious life of Catholics in the United States. Certainly, Neumann's catechetical apostolate ranks high among the ways in which he molded American Catholicism.

¹⁶⁵ B. Beck, *Goldenes Jubiläum*, 154.

¹⁶⁶ See above, n. 164.

SUMMARIUM HUIUS FASCICULI

	Pagg.
VOSMAN Frans J. H., Giovanni Maior (1467-1550) e la sua morale economica intorno al contratto di società	3-84
ORLANDI Giuseppe, I Redentoristi italiani del '700 e le Missioni estere. Il caso del p. Antonio Mascia	85-125
BOLAND Samuel J., The Redemptorists in the Foreign Mission Field	127-151
FERRERO Fabriciano, Modelo general de Congregación en la primera versión latina de la Regla pontificia CSSR (Varsovia 1789)	153-184
RUSH Alfred C., Saint John Neumann, C.S.S.R., Catechist and Writer of Catechisms	185-232

Rev.mus P. Generalis impressionem permisit die 4 junii 1985

Direttore: P. André SAMPERS

Direttore responsabile: P. Giuseppe ORLANDI

Autorizzazione del Tribunale di Roma, 14 giugno 1985, N. 310

Stampa della Editrice Pisani s.a.s. - Isola del Liri, 1985

